

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Leandro José Barbosa

**O *ETHOS* RELIGIOSO E CULTURAL DO CATOLICISMO SANTORIAL
BRASILEIRO: uma análise da devoção a Nossa Senhora Aparecida à luz da categoria
de hibridismo**

Belo Horizonte
2022

Leandro José Barbosa

**O *ETHOS* RELIGIOSO E CULTURAL DO CATOLICISMO SANTORIAL
BRASILEIRO: uma análise da devoção a Nossa Senhora Aparecida à luz da categoria
de hibridismo**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Fabiano Victor de Oliveira Campos.

Área de concentração: Religião e cultura.

Belo Horizonte
2022

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

B238e	<p>Barbosa, Leandro José</p> <p>O <i>ethos</i> religioso e cultural do catolicismo santorial brasileiro: uma análise da devoção a Nossa Senhora Aparecida à luz da categoria de hibridismo/ Leandro José Barbosa. Belo Horizonte, 2022. 145 f.</p> <p>Orientador: Fabiano Victor de Oliveira Campos Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião</p> <p>1. Maria, Virgem, Santa - Culto. 2. Santuário Nacional de Nossa Senhora da Conceição Aparecida (Aparecida, SP). 3. Aparecida, Nossa Senhora. 4. Devoção. 5. Religião e cultura. 6. Fusão cultural. 7. Comunicação de massa. 8. Redes sociais on-line. 9. Pandemia. 10. Católicos - Brasil. 11. Santos - Culto. I. Campos, Fabiano Victor de Oliveira. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.</p> <p>CDU: 261.6</p>
-------	---

Leandro José Barbosa

**O *ETHOS* RELIGIOSO E CULTURAL DO CATOLICISMO SANTORIAL
BRASILEIRO: uma análise da devoção a Nossa Senhora Aparecida à luz da categoria
de hibridismo**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Área de concentração: Religião e cultura.

Prof. Dr. Fabiano Victor Campos – PUC Minas (Orientador)

Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira – PUC Minas

Prof. Dr. José Leandro Peters - UFV

Belo Horizonte, 28 de Novembro de 2022

AGRADECIMENTOS

A gratidão é o sentimento maior que possuo neste momento de finalização desta dissertação de mestrado. Uma grande certeza carrego comigo agora, seria muito difícil concluir este trabalho sozinho. Sou grato à muitas pessoas que colaboraram de forma decisiva para conclusão desta pesquisa, e algumas cito aqui.

À minha esposa Bruna, que me encorajou a fazer o processo seletivo e me deu forças durante todo o tempo desta pesquisa para não desanimar, enfrentar as dificuldades e fazer o meu melhor sempre.

Aos meus filhos, Heitor e Vitor, que sempre foram motivação para continuar neste caminho com alegria.

Agradecer ao Prof. Dr. Fabiano Victor Campos, sem o qual seria muito difícil concluir este trabalho. Sua experiência acadêmica, sua amizade e conselhos foram determinantes para esta jornada. Soube ser firme nos desânimos, paciente nos momentos difíceis e generoso ao partilhar seus conhecimentos e experiência acadêmica.

Agradecer aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Minas, especialmente a Prof^a. Dra. Gisele Siqueira, que me apresentou o programa e me encorajou a trilhar este caminho.

Ao Prof. Dr. Rodrigo Coppe pela competente chefia do departamento do PPGCR da PUC-Minas. Por participar das bancas de qualificação e defesa com conselhos e avaliações sempre valiosas.

Ao Prof. Dr. José Leandro Peters por se dispor ler o nosso trabalho e participar da banca de defesa com sua experiência e conhecimento.

À CAPES pelo financiamento desta pesquisa, recursos que propiciou levar a conclusão tal empreendimento.

À secretaria do PPGCR da PUC-Minas que cordialmente e prontamente sempre nos atendeu e solucionou nossas demandas.

RESUMO

O catolicismo santorial se apresenta como um dos modos de ser católico no Brasil. Constata-se que o culto aos santos é uma prática presente no país desde a chegada dos portugueses, como também marcou de modo significativo a dinâmica religiosa brasileira, possuindo lugar de destaque na vida do povo. A devoção aos santos é um culto que instaura um *ethos*, um modo de vida. A partir da compreensão do significado de *ethos*, sua relação com a religião e a cultura, e o hibridismo como possível categoria de interpretação, este trabalho objetiva demonstrar que religião e cultura exercem influência uma sobre a outra, existindo trocas e apropriações entre ambas, sem que uma se reduza à outra. Pretende-se também evidenciar as características do *ethos* religioso e cultural do catolicismo santorial, que pode ser devidamente interpretado e caracterizado à luz da categoria de hibridismo, a partir da devoção a Nossa Senhora Aparecida e o modo como é vivido pelos devotos. Bem como analisar a devoção a Nossa Senhora Aparecida frente a uma das maiores crises recentes da saúde pública: a pandemia causado pelo vírus do Covid-19, que impôs novas formas de vivenciar tal devoção, causando uma pausa num ciclo que durava mais de três séculos: as romarias. Deste modo, novos espaços de devoção foram fortalecidos e ampliados, possibilitando a participação, a sensação de estar protegido e cumprindo votos. Esses novos espaços, que já existiam, foram ampliados e aperfeiçoados para a prática da devoção. A TV, o rádio e a internet, tornaram-se nave do Santuário Nacional de Aparecida frente ao altar principal. Acompanhar as celebrações por meio de um desses meios de comunicação deixa de ser somente um assistir, mas torna-se participação que conforta, diante da impossibilidade de ir até a imagem pedir proteção e bênçãos perante a grave crise humanitária. A devoção a Nossa Senhora Aparecida foi um amparo e porto seguro para os fiéis, que buscaram refúgio para as angústias do difícil momento vivido. Com tantos elementos empenhados na formação da devoção a Nossa Senhora Aparecida, tanto o catolicismo santorial brasileiro como a própria devoção mariana praticada a partir da cidade de Aparecida do Norte-SP, podem ser interpretados a partir do hibridismo, que se apresenta como a categoria mais apropriada para sua análise.

Palavras-chave: Catolicismo brasileiro. Pandemia. Devoção. Cultura. Hibridismo.

ABSTRACT

The veneration of saints appears as one of the ways of being Catholic in Brazil. It was considered that the cult of saints is a practice present in the country since arrival of the portuguese and significantly marked the Brazilian religious dynamics, having a prominent place in the lives of the Brazilian people. Devotion to the saints is a cult that establishes an ethos, a way of life. From the understanding of the meaning of ethos, its relation to religion and culture, and hybridism as a possible category of interpretation, this work aims to demonstrate that religion and culture influence one another and that there are exchanges and appropriations between them, without one being reduced to the other. This thesis will also highlight the characteristics of the religious and cultural ethos of the veneration of saints in the Catholicism, which can be appropriately interpreted and characterized in the light of the category of hybridism, starting from the devotion to Nossa Senhora Aparecida and the way the devotees live it. Additionally, it will analyze the devotion to Nossa Senhora Aparecida in the face of one of the biggest recent crises in public health: the pandemic caused by the Covid-19 virus, which imposed new ways of experiencing such devotion, causing a break in a cycle that lasted more than three centuries: the pilgrimages. In consequence, new ways of devotion were strengthened and expanded, enabling the participation, the feeling of being protected and also fulfilling vows. These new ways, which already existed, were expanded and enhanced for the practice of devotion. TV, radio and internet became the nave of the National Sanctuary of Aparecida in front of the main altar. Accompanying the celebrations through one of these means of communication is no longer just watching, but becomes a participation that comforts, given the impossibility of going to the statue to ask for protection and blessings in the face of the serious humanitarian crisis. Devotion to Nossa Senhora Aparecida was a support and a safe haven for the faithfuls, who sought refuge from the anguish caused by the difficult moment they were living. With so many elements involved in the formation of the devotion to Nossa Senhora Aparecida, both the Brazilian cult of saints and the Marian devotion originated in the city of Aparecida do Norte-SP, must be interpreted from the hybridism, which shows to be the most appropriate category for their analyses.

Keywords: Brazilian catholicism. Pandemic. Devotion. Culture. Hybridism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	5
1 ETHOS E RELIGIÃO	15
1.1 Definição do <i>ethos</i>	16
1.2 <i>Ethos</i> e religião	29
1.3 A religião como instauradora do <i>ethos</i>	35
1.4 <i>Ethos</i> híbrido: Religião e cultura.....	42
2 CATOLICISMO SANTORIAL BRASILEIRO: UMA RELIGIÃO VIVIDA.....	56
2.1 Catolicismo brasileiro: diversidade e complexidade.....	57
2.2 O culto aos santos no Brasil: uma religião vivenciada.....	65
2.3 Catolicismo santorial e a devoção a Nossa Senhora Aparecida	82
2.4 Um <i>ethos</i> a partir de uma devoção	91
3 ETHOS RELIGIOSO E CULTURAL DA DEVOÇÃO A NOSSA SENHORA APARECIDA À LUZ DA CATEGORIA DE HIBRIDISMO.....	97
3.1 Catolicismo santorial, hibridismo e a devoção mariana de Aparecida	97
3.2 Uma religião vivida a partir da devoção a Nossa Senhora Aparecida	104
3.3 A devoção a Nossa Senhora Aparecida em tempos de pandemia.....	117
3.4 Um <i>ethos</i> híbrido	126
CONCLUSÃO	132
REFERÊNCIAS	139

INTRODUÇÃO

O catolicismo é a religião de grande parte dos brasileiros. Seu número e sua presença na cultura despertam a atenção para a sua capacidade de fornecer elementos para a formação da identidade nacional na sua diversidade. Conforme a afirmação de Teixeira, “o catolicismo no Brasil revela uma rica complexidade” e possui a “pluralidade” como “um traço constitutivo de sua configuração no Brasil”. Tal complexidade e pluralidade não permitem situar o catolicismo brasileiro num quadro homogêneo, mas possibilitam afirmar que “existem muitos ‘estilos culturais de ‘ser católico’” (TEIXEIRA, 2009, p. 19).

Para tal diversidade, fala-se de uma malha do catolicismo, em que se observa um catolicismo “santorial”, um catolicismo “oficial”, um catolicismo dos “reafiliados” e um catolicismo emergente, nomeado de “midiático”. No que concerne às identificações dessa malha, chama-nos a atenção o que Teixeira (2009, p. 20) denomina de catolicismo “santorial”, pois “é uma das formas mais tradicionais de catolicismo presente no Brasil desde o período da colonização”.

O catolicismo santorial instaura um *ethos* religioso com características peculiares, próprias, específicas, no seio do próprio catolicismo. Por *ethos* próprio entenda-se aqui um modo de vida religioso singular, com práticas e costumes que são específicos, peculiares, de modo que “quase chega a constituir um parassistema religioso autônomo em face de uma Igreja de que ele sempre se reconhece parte” (BRANDÃO, 2005, p. 31).

Em se tratando da possibilidade do catolicismo santorial instaurar um *ethos* religioso peculiar, convém, todavia, caracterizar e especificar suas características. Em nosso entendimento, o modo de vida instaurado pelo catolicismo santorial apresenta elementos não apenas religiosos, de modo que reúne práticas e costumes diferenciados e não especificamente peculiares à religião. Em outros termos, ele não se atém somente ao aspecto religioso de uma determinada realidade social, mas manifesta traços culturais diversos, inerentes ao ambiente cultural onde se encontra alojado.

Por se apresentar, aos olhos de alguns pesquisadores, como mais amplo e mais apto para revelar essa mistura de elementos culturais diversos – com a possível presença de aspectos religiosos, mas sem que a realidade observada seja reduzida a esses aspectos –, entendemos que o conceito de hibridismo seja a categoria de análise mais apropriada para analisar a realidade

religiosa, mas também social e cultural, que constitui o objeto desta pesquisa. Conforme Engler (2011, p. 19), “o conceito de hibridismo é mais útil para destacar as questões de mistura cultural”, pois o hibridismo “reconhece mais diretamente as interações complexas entre fenômenos religiosos e os seus contextos históricos, políticos, sociais e culturais”. Sendo assim, pensamos que a análise do catolicismo santorial brasileiro à luz dessa categoria poderá viabilizar uma análise mais profícua (ou de maior alcance) do fenômeno religioso em foco, com a suposição de que o catolicismo santorial, recebeu e recebe em seu interior, elementos da cultura, assim como, suas manifestações e ritos extrapolam o círculo religioso, influenciando a formação da cultura.

O catolicismo santorial “tem como característica central o culto aos santos”, culto esse que se encontra na religião Católica e na cultura brasileira desde os tempos mais remotos após a chegada dos portugueses. O culto aos santos é a marca forte no cenário religioso brasileiro. Conforme Teixeira (2009), esse culto é elemento determinante na dinâmica religiosa do país, ocupando lugar destacado na vida dos devotos. As devoções são dedicadas a uma multidão de nomes, invocando proteção e outros favores. Acompanhando a variedade de nomes, os ritos variam conforme o santo e a localidade onde este é cultuado.

O catolicismo santorial apresenta-se como um dos modos de ser católico no Brasil. Em conformidade com Cândido Procópio Camargo, o pesquisador Faustino Teixeira (2009, p. 20) afirma que “é uma das formas mais tradicionais de catolicismo presentes no Brasil desde o período da colonização”, que a sua característica central é o culto aos santos, possui caráter predominantemente leigo e que marca a peculiar dinâmica da religiosidade brasileira. Além disso, ele destaca que os santos são de grande relevância na vida dos fiéis católicos.

Nas afirmações sobre o catolicismo santorial, constata-se ser um modo de vivenciar essa religião no Brasil desde a chegada dos povos Ibéricos, que marca de modo significativo a dinâmica religiosa de parte da população do país e possui lugar destacado na vida de determinada parcela do povo brasileiro. Este modo de vivenciar a religião instaura, no Brasil e no interior do próprio catolicismo, costumes de vida normativos que conferem certa identidade a um modo específico de ser católico no nosso país. Ele compõe parte da realidade histórico-social dos costumes nacionais e está presente no comportamento de uma parcela dos indivíduos que se compreendem como fiéis ou praticantes da religião católica. O fato de ser um elemento da prática católica, não exclui a possibilidade do culto aos santos ser considerado um elemento presente também na vida de pessoas que declaram pertença a outras denominações e tradições

religiosas, como no espiritismo, por exemplo, que invocam os santos e nomeiam os centros de culto com o nome destes. Embora seja um tema que mereça atenção, os santos e suas relações com outras religiões, não serão contempladas como objeto de estudo nesta pesquisa.

Uma das peculiaridades da cultura brasileira, como também do catolicismo santorial, é que ambos derivam de “uma mistura mais ampla de elementos culturais” (ENGLER, 2011, p. 20), que pode ser caracterizado de hibridismo. Surge, assim, a suposição de que pode se ter originado um processo de hibridação, em que se reconhecem “[...] formas híbridas como o resultado de encontros múltiplos e não como resultado de um único encontro, quer encontros sucessivos adicionem novos elementos à mistura, quer reforcem os antigos elementos” (BURKE, 2013, p. 31). Tal afirmação nos deixa a intuição sobre a devoção aos santos estar espraiada pela cultura brasileira, se tornando parte integrante desta.

A devoção aos santos é um tipo de culto que instaura, pois, um *ethos*, isto é, um modo de vida ou uma forma de comportamento que revela certa constância, tal como haveremos de esclarecer mais adiante, com base nos estudos de Vaz (2015, p. 35-43) sobre a fenomenologia do *ethos*.

Para investigar a possibilidade desse *ethos* ser híbrido, nos debruçaremos sob uma devoção específica, aquela que mais se propagou, recebeu referências e propiciou práticas inúmeras no catolicismo brasileiro, a devoção a Nossa Senhora Aparecida, procurando compreender se é possível na prática desta devoção encontrar o hibridismo como característica marcante¹.

Diante da posição especial do culto mariano no catolicismo santorial, aquela que mais recebeu títulos nesta tradição, sobressai no Brasil a devoção a Nossa Senhora Aparecida. Sob este título, tem ganhado devoção desde seu suposto aparecimento no Rio Paraíba, em 1717. Desde então, sua presença no cenário religioso e cultural brasileiro não passou despercebida. De acordo com Rabello (2019), sua imagem e símbolo estiveram presentes nos episódios da Proclamação da República e foram forte símbolo na formação de uma identidade única no país.

¹ Faz-se necessário ressaltar que todas as formas de adjetivação ou nomeações referentes a Nossa Senhora Aparecida, são nomes e adjetivos que os próprios fiéis utilizam no dia a dia em suas práticas devocionais. Este trabalho não é um empenho teológico-apologético ou uma manifestação de fé, mas análise conforme as exigências metodológicas das Ciências da Religião, respeitando a distância devida em relação ao objeto, visando não comprometer suas conclusões. Deste modo, não usaremos aspas no decorrer do texto ao referirmo-nos a Nossa Senhora Aparecida, a Santa, Padroeira ou outros que possam ser utilizados durante a exposição do tema.

Sua devoção se expandiu sobretudo no campo religioso, suscitando romarias, orações, testemunhos e as mais variadas práticas, resultando num *ethos* próprio desse culto.

A devoção a Nossa Senhora Aparecida apresenta-se como uma das devoções santoriais e uma das manifestações mais populares do nosso país. E desde o encontro de sua imagem no Rio Paraíba, ritos, romarias, promessas e manifestações diversas tem expressado a fé de significativa de parte do povo brasileiro.

Tal devoção já foi utilizada como símbolo para a formação da identidade nacional, para a campanha de fortalecimento e demonstração da força da Igreja Católica no Brasil, e ainda foi utilizada por políticos para popularizarem seus governos. Além de atrair milhares de devotos todos os anos ao santuário dedicado à sua devoção em Aparecida do Norte, no Estado de São Paulo, suscita costumes que se normatizaram na vida de parte do povo brasileiro e no comportamento dos indivíduos com relação a sua devoção e romaria em direção a sua imagem.

Perante tais considerações, nos perguntamos: o *ethos* instaurado pelo catolicismo santorial brasileiro pode ser considerado um *ethos* híbrido? Esses encontros múltiplos, sucessivos que adicionam novos elementos ou que reforcem os antigos contribuíram para a formação e instauração da devoção à Nossa Senhora da Conceição Aparecida, resultando num *ethos* religioso e cultural ao mesmo tempo? E poderá esse *ethos* ser compreendido a partir da categoria de hibridismo?

A hipótese a ser defendida neste trabalho é a de que o chamado catolicismo santorial brasileiro, sob a forma particular da devoção dedicada a Nossa Senhora da Conceição Aparecida, instaura um *ethos* singular, específico e próprio, em relação aos outros modos de ser religioso no próprio seio do catolicismo, e que pode ser devidamente interpretado mediante a categoria de hibridismo, haja vista apresentar características não apenas especificamente religiosas, mas culturais diversas.

Concebe-se que a análise do *ethos* nos permitirá a compreensão da vivência do catolicismo a partir da sua manifestação mais evidente, que é o culto aos santos, especificamente a devoção da Santa de Aparecida.

Sendo assim, a análise do *ethos* permitirá uma visão dos costumes e hábitos religiosos instaurados pela devoção aos santos e que estão enraizados na cultura brasileira e na devoção do povo. Considerando “o fato incontestável de que a religião se apresente, em todas as culturas

conhecidas, como portadora privilegiada do *ethos* [...]” (VAZ, 2004, p. 18), supõe-se que a religião católica, expressa de modo tangível na devoção aos santos, é portadora de um *ethos* que provoca nos seus adeptos determinada forma de vida e influencia a sociedade na qual ela se encontra.

Este catolicismo envolve boa parte dos brasileiros – cerca de 38% em 2017, algo em torno de 77 milhões de pessoas, conforme nos relatam Moreira e Sofiati (2018), o que é um dado significativo na cultura e na religiosidade brasileira. Embora a denominação santorial não seja uma classificação tão comum, nós a preferimos, pois o chamado catolicismo popular, conforme Fernandes, é um tema controverso. Nos termos dele, “é um bom tema com certeza, mas não dá forma a um ‘objeto’ de reconhecimento geral” e, apesar de remeter a ideias e fatos que interessem, seus contornos não são bem definidos (FERNANDES, 1994, p. 215). A explicação para tal afirmação é que o termo recobre uma grande variedade de fenômenos, deixando que especificações de regionalidades e variações de crenças escapem aos olhos do pesquisador.

Pela abrangência de pessoas que envolve em sua prática no país, assim como pelo tempo que aqui é praticado, instituiu um *ethos* que, se devidamente estudado, poderá apontar a capacidade de uma expressão religiosa influenciar na formação de uma cultura, como também, se apropriar de elementos da mesma cultura, permitindo surgir particularidades que a diferenciam do catolicismo em outras regiões do globo e até mesmo dentro do próprio país.

Para analisar o *ethos* cultural e religioso do catolicismo santorial sob a particularidade da devoção a Nossa Senhora da Conceição Aparecida, recorrer-se-á à categoria de hibridismo. Segundo Engler, este conceito “[...] oferece duas vantagens imediatas para o estudo da religião: ele destaca as relações complexas entre as religiões e outras dimensões das suas culturas e sociedades”. Desta maneira, a noção de hibridismo possibilita destacar a complexidade das relações entre religião e cultura, como também, “abre portas para discussões disciplinares existentes nessas questões” (ENGLER, 2011, p. 20-21).

O momento em que mais se estende a análise de hibridação a diversos processos culturais é na década final do século XX. Mas também se discute o valor deste conceito. Ele é usado para descrever processos interétnicos e de descolonização (Bhabha, Young); globalizadores (Hannerz); viagens e cruzamentos de fronteira (Clifford); fusões artísticas, literárias e comunicacionais (De la Campa; Hall; Martín Barbero; Papastergiadis; Webner). Não

faltam estudos sobre como se hibridam gastronomias de diferentes origens na comida de um país (Archetti), nem da associação de instituições públicas e corporações privadas, da museografia ocidental e das tradições periféricas nas exposições universais (Harvey). (CANCLINI, 2019. p. XVIII). Deve-se citar ainda Marshall Sahlins, importante pesquisador da cultura e o hibridismo como processo de formação com investigações relevantes para o tema.

Canclini (2019) também sublinha a sua importância, ao aplicá-lo ao entendimento de certas realidades. Para ele, a hibridação, à qual se costuma limitar a atividade de descrever misturas interculturais, possui também o poder explicativo de “estudar os processos de hibridação situando-os em relações estruturais de causalidade”. Ela também possui capacidade hermenêutica, ou seja, possibilita “interpretar as relações de sentido que se reconstroem nas misturas” (CANCLINI, 2019, p. 24). Portanto, o hibridismo permite um acesso ao fenômeno religioso e cultural em determinado contexto histórico-social, favorecendo um entendimento descritivo, causal e hermenêutico de determinadas realidades, quer sejam sociais, culturais ou religiosas.

Desta maneira, a pesquisa procurará compreender um *ethos* específico, manifesto nas particularidades da devoção a Nossa Senhora da Conceição Aparecida. Como estudo desse *ethos*, a pesquisa, por definição, é uma pesquisa com caráter ético. E ao se apresentar como uma análise ética, por que razão cabe nas Ciências da Religião, e não na Filosofia? Porque a reflexão ética aqui pretendida visa esclarecer um fenômeno religioso determinado, o catolicismo santorial, à luz da categoria de hibridismo e sob a ótica de pesquisadores que foram a campo. É importante uma pesquisa bibliográfica realizada a partir de autores que foram a campo, visando conhecer e compreender o que eles encontraram em suas pesquisas, pois, nos permitirão captar características deste culto aos santos e prosseguir nas observações e conclusões sobre este atualmente.

Para entender como os fiéis vivenciam esta devoção e a sua importância no cenário atual, em um dado momento realizou-se uma observação dos ritos e práticas da celebração da missa no Santuário Nacional de Aparecida, buscando analisar os comportamentos e os sentimentos daqueles que recorrem a imagem de Nossa Senhora Aparecida por algum motivo. Tal observação, caracterizada de participante, ocorreu durante o tempo da pandemia do vírus Covid-19, por este motivo, analisou-se a celebração transmitida pelo site Youtube, visando acompanhar a comunicação dos responsáveis da celebração e do Santuário com os devotos, mas analisar sobretudo, o modo como os devotos internautas manifestam a fé na Santa. A análise

por meio do Youtube tornou-se viável a partir do momento em que os espaços digitais foram ampliados e utilizados como meios de vivência da fé, inclusive sacramental, durante a pandemia. A ideia que perpassa essas práticas religiosas é de que acompanhar a missa por algum meio de comunicação é participar e cumprir com as obrigações religiosas, e não um assistir apenas.

Há uma justificativa de ordem pessoal para a realização deste trabalho, que é a inquietação por entender a realidade que me cerca, compreender a religião em meio a qual nasci e que vi as pessoas praticarem através de variados modos: dos pequenos altares domésticos erguidos com a imagem de variados santos e de Nossa Senhora Aparecida, bem como a devoção a ela manifestada por meio das palavras, do vestuário, das bijuterias e correntes nos pescoços, e até mesmo de tatuagens no corpo; de caravanas dirigindo-se à cidade de Aparecida, em São Paulo, todos os anos; de uma devoção que vai além das crenças pessoais, influenciando a vida social e cultural e contribuindo para o surgimento de uma forma de vida. A devoção a Nossa Senhora Aparecida esteve sempre presente na vida das pessoas ao meu redor, de modo que sempre quis entender de que modo influenciava a vida das mulheres e homens devotos.

Para realizar esta pesquisa, ingressamos no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Minas, na área de concentração Religião e Cultura, à qual esta investigação se adequa pelos motivos de se buscar compreender a relação entre religião e cultura, procurando entender como a religião pode influenciar a cultura e ser influenciada pela mesma, instaurando um *ethos* próprio que tem a sua origem nessa relação. A linha de pesquisa à qual esta pesquisa se integra é Religião e Contemporaneidade, pois irá analisar o catolicismo santorial brasileiro expresso na devoção a Nossa Senhora Aparecida, onde novenas, festas, romarias, promessas e outras práticas são à ela dedicadas por parte considerável do povo nos dias atuais. Assim também, esta pesquisa se adequa a uma das linhas de pesquisa do orientador Professor Dr. Fabiano Victor de Oliveira Campos, que estuda as relações possíveis entre ética e religião, que no caso é o que se intitula *Ética e Religião: a subjetividade no encontro da alteridade religiosa*.

Esta pesquisa contribuirá de maneira positiva para os estudos em Ciências da Religião no que se referem ao objeto escolhido. Pois, a interdisciplinaridade adotada como caminho, o hibridismo como uma característica marcante deste tipo de prática religiosa e suas conclusões não encerram a tarefa de modo definitivo, mas deixam um caminho aberto para futuras pesquisas. E ainda, é mais uma contribuição, mesmo que singela, para a compreensão da prática religiosa de considerável parte dos brasileiros, permitindo que preconceitos e intolerâncias em

relação a diversidade religiosa e cultural, sejam amenizadas na vida cotidiana dos brasileiros, e os elementos antes rechaçados como negativos, possam ser vistos como sinais de beleza e significado na vasta cultura brasileira.

Com vistas a alcançarmos o objetivo supramencionado, trilharemos o seguinte percurso analítico. Com vistas a entender, compreender e a caracterizar a devoção a Nossa Senhora Aparecida não apenas como uma atitude aleatória e desvinculada de outras instâncias da vida dos devotos, mas como modo de vida, partiremos da análise do conceito de *ethos* e da compreensão dessa devoção mariana nacional à luz desta noção. Isso será feito com base na teoria do filósofo brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz (2004, 2015). A partir do estudo de duas obras desse autor, procuraremos definir o que é *ethos*, quais são as suas características constitutivas e de que maneira esse conceito nos ajuda a compreender a realidade religiosa em questão nas suas imbricações com outras dimensões da cultura. Ao retomar o estudo desse termo grego na sua significação filosófica originária, o nosso propósito é o de compreender como uma determinada religião – no nosso caso, de modo específico, o que aqui nomearemos como “catolicismo santorial” – acaba por instaurar determinada forma de comportamento ou de vida, influenciando na formação da própria cultura como um todo e como, de maneira dialética, a própria realidade religiosa em questão acaba sofrendo a influência da própria cultura, cujo seio essa tradição religiosa se manifesta e se desenvolve. E é com base na dialeticidade dessa relação que, ao nosso ver, o conceito de hibridismo revela-se mais profícuo para a caracterização da realidade religiosa analisada.

No segundo capítulo, buscaremos realizar um estudo sobre a pluralidade e complexidade do catolicismo brasileiro, seguindo sobretudo estudos que compreendam o período entre o trabalho pioneiro de Thales de Azevedo (1954) e a obra organizada por Faustino Teixeira e Renata Menezes, com o título “Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas” (2009), principalmente a orientação do capítulo de Teixeira sobre as “Fases do catolicismo brasileiro contemporâneo”, em que são apontadas as tipologias do catolicismo no Brasil. A atenção se volta principalmente para o catolicismo santorial, procurando em autores que se dedicaram a temática, buscando a partir de suas pesquisas e resultados por eles alcançados, definir as características principais e quais as peculiaridades deste no país. Os resultados atingidos neste momento, realizados a partir dos autores citados acima e daqueles que eles orientam como a base de suas pesquisas, intencionam explicar o catolicismo santorial e de que forma este se dá na devoção a Nossa Senhora Aparecida e o *ethos* instaurado por esta devoção.

Por fim, buscar compreender como o *ethos* religioso instaurado pela devoção a Nossa Senhora Aparecida influencia na formação da cultura brasileira, buscando demonstrar alguns aspectos da influência da devoção sobre a cultura. Por outro lado, procuraremos entender como essa devoção realiza trocas com cultura brasileira instaurando um *ethos* próprio, permitindo que o catolicismo santorial permaneça como uma das principais práticas religiosas no país. Nesta etapa, analisar como religião e cultura se encontram no seio do catolicismo vivido de modo expresso na devoção a Nossa Senhora Aparecida. Analisar como em alguns momentos importantes da história do Brasil após o encontro da imagem, ela fez parte destes eventos, atendendo, ora as solicitações da Igreja, ora as solicitações do estado, como também esteve presente na dinâmica religiosa do povo devoto. Analisar-se-á ainda, por meio da Revista de Aparecida, meio de comunicação importante entre os responsáveis pelo Santuário Nacional de Aparecida e os devotos, com tiragem de mais de 600.000 exemplares, possibilita entender como o culto a santa é praticado atualmente. Para uma compreensão mais profunda participei da missa do Domingo de Ramos, umas das mais concorridas durante o ano, observando as manifestações religiosas presentes durante a celebração. A observação se deu através do YouTube, pois a pandemia não permitiu estar de modo físico no Santuário de Aparecida. Mas com a legitimação dos espaços virtuais como espaço de participação legítima, pude observar como as pessoas vivenciam a fé nestes tempos de pandemia.

A devoção a Nossa Senhora Aparecida é presença marcante no povo brasileiro, que mesmo a pandemia impondo uma pausa num ciclo de mais de três séculos, refiro-me ao movimento de idas e vindas dos romeiros até a imagem na cidade de Aparecida, foi capaz de adaptar-se e mostrar sua força entranhada na cultura e na fé do povo que elevou a TV Aparecida aos primeiros lugares nos índices de audiência da TV aberta, como milhares de visualizações em outras plataformas. Impossibilitados de ir até Aparecida, inaugurou-se o cibersantuário de Aparecida, que assim como a devoção das pessoas e o templo físico na cidade da padroeira demonstrou-se grande e igualmente frequentado/acessado.

A observação participante pelo YouTube e a análise de conteúdo da Revista de Aparecida apresentaram-se como métodos profícuos para o desenvolvimento da pesquisa, pois, a pandemia causada pelo Covid-19 impossibilitou a visita pretendida ao Santuário Nacional de Aparecida. A pandemia surgiu como um elemento surpresa, exigindo adequações no projeto e na metodologia a ser aplicada. Com o isolamento social necessário, o acesso às bibliotecas, às obras e aos documentos necessários foram dificultados e até impossibilitados. O acesso limitado

às obras e aos documentos exigiu adequação quanto ao material previsto para a análise. Ao mesmo tempo que o acesso aos materiais e a visita prevista ao Santuário Nacional de Aparecida foram dificultados, o medo, a dor e o luto fizeram-se presentes nas mentes e corações. A adequação da vida, pois, tudo passou a ser realizado dentro de casa, na aflição pelos entes queridos, gravemente enfermos pelo vírus, suportando o luto de amigos e familiares que nos deixaram sem poder nem sequer realizar a despedida. Momentos que foram necessários diminuir ou interromper quase totalmente as atividades de pesquisador, para cuidar das pessoas que precisavam de auxílio. Momentos difíceis para todos, e a comunidade acadêmica também enfrentou essas dificuldades juntos com toda humanidade. É preciso ressaltar que, graças ao trabalho colaborativo e a disposição de todos se ajudarem, os trabalhos de pesquisa puderam continuar e chegar a sua conclusão. As dificuldades se impuseram a nós, e com marcas profundas em nossas vidas, de aprendizado, lutas e saudades, tivemos a oportunidade de continuar a caminhada. Desejamos que a esperança nunca abandone os corações e mentes, mas que possamos nos agarrar e lutar por algo que tenha valor para cada um.

1 *ETHOS* E RELIGIÃO

Religião e cultura são dois componentes do tecido social, se apresentando como dispositivos de orientação e organização da vida humana no âmbito individual e comunitário. O modo como cada grupo humano associa o religioso com o cultural contribui para a formação de um *ethos* próprio de cada povo, que varia de acordo com os contextos sociais e os momentos históricos. Em muitas ocasiões, ocorrem relações de aproximação e influência, permitindo que uma mesma religião se diversifique nas suas expressões e experiências, variando a vivência diária da prática religiosa e os modos de ser religioso. A cultura também recebeu e recebe influências da religião, ocorrendo forte identificação com aspecto religioso a partir das compreensões de mundo e da realidade, orientando o modo como os indivíduos se inserem na vida secular e a organizam, determinando a dinâmica social e política em muitas circunstâncias.

Relações de contrariedades, exclusões e tensões também pertencem à história da religião com a cultura. Sob a dinâmica da secularização na contemporaneidade, os valores morais, políticos e jurídicos da sociedade deixam de ser determinados pela religião, que tem se mostrado incapaz de ser o dispositivo central dos sistemas de valores, motivação e coesão social. Na atualidade, transformaram-se de modo radical os sistemas de valoração coletivos, sendo as ciências e as tecnologias a fonte de sua dinâmica. Da mesma forma que alguns contextos sociais e culturais repelem a religião, esta última também se ergue sob a forma de instância crítica da própria cultura em vigor ou de alguns valores disseminados por essa mesma cultura.

Da interação ou rejeição entre religião e cultura, as pessoas entendem e orientam suas vidas, criam seus costumes e os propagam no tecido social, indivíduos adotam hábitos e dirigem sua práxis partindo dos princípios resultantes desta relação, formando modos de viver a religião e devoções próprias de cada povo, com particularidades culturais de cada sociedade.

Para isso nos propomos, neste momento, a definir os termos envolvidos nesta investigação das vivências religiosas e da influência da religião sobre a cultura, contribuindo para a formação da identidade de um povo. O termo em análise será *ethos* e como em determinada sociedade a relação da religião com a cultura instaura e mantém esse mesmo *ethos*. Em seguida, analisar a relação entre religião e cultura e como a influência de uma sobre a outra contribui para a instauração de um *ethos* que traz características religiosas e, a um só tempo, outros elementos da cultura, que não propriamente os religiosos, contribuindo para a

diversidade das identidades religiosas e culturais, que resultaram desta relação, nos valendo da categoria de hibridismo como categoria de análise.

Inicialmente, analisar a origem e os desdobramentos do termo *ethos*, considerando sua etimologia, seus aspectos ligados a tradição e inovação, como também destacar o seu sentido pré-filosófico e enfatizar o objeto material deste. Na sequência, debruçar sobre a correlação da religião com o *ethos* e a possibilidade da religião como instauradora do *ethos*. Para orientar a compreensão deste conceito e suas relações com a religião, partir-se-á das reflexões do filósofo brasileiro Henrique Claudio de Lima Vaz e autores que ele se apoia para sua investigação. Outro fator a ser investigado neste capítulo é a relação entre religião e cultura, considerando a possibilidade do hibridismo como categoria de análise, buscando compreender como a aproximação da religião com a cultura resultam em identidades e práticas religiosas e culturais híbridas, tendo em vistas o catolicismo brasileiro em sua formação como resultado desta relação a partir do hibridismo.

1.1 Definição do *ethos*

Ethos e cultura, assim como a religião, expressam as particularidades do ser humano em relação a outras espécies, pois o homem criou para si determinados modos de vida, costumes ordenados pela rotina, hábitos formados a partir do grupo ao qual se pertencia, orientando suas ações conforme os fins estabelecidos como sendo o *Bem* por excelência. É difícil determinar uma data de início do *ethos*, como também da religião e da cultura. O que se pode afirmar é quando se deu o início da reflexão sobre estas, a partir do *logos* filosófico.

Sendo o *ethos*, a patente do ser humano em relação às outras espécies, chega-se à conclusão que o ser humano apoia sua existência na cultura, constituída pelo conjunto dos *ethea* (costumes) tanto quanto por sua estrutura biogenética.

Para compreender e definir o *ethos*, recorrer-se-á a análise fenomenológica, conforme o lema husserliano “acessar as coisas mesmas”, como método que busca atingir as essências dos fenômenos, procurando por em relevo os traços constitutivos do fenômeno ético [isto é, revelar o seu *eidos*] de tal sorte que seu *eidos* (forma) apareça de modo inconfundível no vasto campo da experiência humana (isto é, manifeste a sua singularidade), ou seja, ir ao *ethos* mesmo enquanto vivência diária das pessoas e costumes de determinada sociedade ou comunidade. Pois, a descrição fenomenológica revela-se apta para traçar o perfil eidético do fenômeno ético e para oferecer-nos uma primeira aproximação do objeto real (o *ethos*) da Ética. É importante

ressaltar que a fenomenologia é o método usado para identificar o *ethos* e descrevê-lo, mas não é o método do discurso ético, pois, a linguagem que visa dar razões do *ethos* é filosófica, não fenomenológica. Neste sentido, a fenomenologia é aqui usada de forma propedêutica, cedendo lugar a um tipo de saber ainda mais alto, o da filosofia, que visa dar razões, justificar, legitimar, perguntar o porquê das coisas.

Para entender melhor a concepção de *ethos* e a sua importância para a vivência humana, seja ela individual ou social, faz-se necessário retornar à origem dessa palavra, seu sentido etimológico, como também recorrer ao seu significado pré-filosófico. Embora este conceito se enquadre nos conhecimentos da ética, tendo seu escopo dentro da ética filosófica, tentaremos demonstrar a aplicação prática deste conceito. Pois o que nos interessa é o chamado objeto material da ética, ou seja, aquilo que pode ser percebido para além dos livros e discussões acadêmicas, o que encontramos no dia a dia da vivência dos indivíduos na sua dimensão pessoal e coletiva.

Quanto à origem do *ethos*, não se pode afirmar quando se deu sua aparição, mas apenas o momento em que se passou a propor uma reflexão racional e sistematizada sobre ele (reflexão sobre o *ethos* sempre houve, pois é da natureza do homem refletir sobre si próprio e sua ação; todavia, a reflexão racional e sistematizada, a que damos o nome de filosófica, pode ser datada no tempo), de modo que ele se torna objeto de uma investigação propriamente dita, coerente e organizada de maneira lógica. O início desta reflexão é consensualmente apontado por volta do século VI a. C, chegando a confundir-se com o surgimento da Filosofia², que segundo Xenócrates, a ética como disciplina que estuda o *ethos*, já estava concebida e incluída entre as partes da divisão das ciências da época. Em forma escrita da linguagem, coerentemente sistematizada e organizada mediante conceitos e categorias, a mais importante investigação da antiguidade que define o *ethos* como objeto de análise e a ética como sendo a sua ciência, foi o filósofo Aristóteles, dando origem a expressão *ethike pragmateia* ou igualmente *praktike philosophia*, “que podemos traduzir seja como exercício constante das virtudes morais, seja como o exercício da investigação e da reflexão metódicas sobre os costumes” (VAZ, 2015, p. 13).

² O início da reflexão lógica sobre o mundo e a origem das coisas, assim como sobre a cultura, a religião e o próprio *ethos* são identificados com o surgimento da Filosofia, na Grécia Antiga, por volta do século VI a. C., na região denominada Jônia, na aldeia de Mileto. Sobre as condições, fatores determinantes e características, ver VAZ, 2002, ANTISSERI; REALE, 2003.

Etimologicamente, o substantivo *ethos* possui duas grafias diferentes, indicando duas nuances diversas para uma mesma realidade, transportando consigo duas expressões que compõem a vida humana, pois “o termo *ethos* exprime respectivamente a ideia de costume e a ideia de hábito” (OLIVEIRA, 2013, p. 204).

Ethos (com *eta* inicial) designa o conjunto de costumes normativos da vida de um grupo social, ao passo que *ethos* (com *epsilon*) refere-se à constância do comportamento do indivíduo cuja vida é regida pelo *ethos*-costume. É, pois, a realidade histórico-social dos costumes e sua presença no comportamento dos indivíduos que é designada pelas duas grafias do termo *ethos*. (VAZ, 2015, p. 13).

O *ethos* se refere ao comportamento que resulta de certa constância na ação, os costumes e hábitos. Em âmbito social, os costumes de determinado grupo, e na dimensão individual, pertencente aos hábitos adquiridos, principalmente pela influência dos costumes do grupo ao qual o indivíduo pertence. Sendo assim, o *ethos* social consolidado de uma comunidade, ou seja, os costumes de tal grupo, assim como suas leis, normas e regras de conduta, definem as ações quanto à classificação do que é ético ou não. São estas determinações que definem os hábitos adotados e consolidados pelas pessoas dentro de determinada sociedade, conferindo-lhe identidade e constância no agir, caracterizando o modo de ser do indivíduo e suas ações, influenciando o conjunto da vida do sujeito. “O hábito é, então, a ‘forma concreta de vida’, a expressão da intencionalidade consciente do sujeito que interioriza livremente os valores sociais e os assume como seus pela prática da virtude(*areté*)” (SOUSA, 2014, p. 86). Pode-se notar a relação dialética entre costume-ação-hábito, onde “a universalidade abstrata do *ethos* como costume inscreve-se na particularidade da *praxis*³ como vontade subjetiva, e é universalidade concreta ou singularidade do sujeito ético no *ethos* como hábito ou virtude.” (VAZ, 2004, p. 15)⁴.

Ethos, em sua etimologia, contém a definição tanto de costume, quanto de hábito, sendo fundamental, em Lima Vaz, a relação entre as duas definições. Orientando as ações a partir da racionalidade do *ethos* enquanto costume o sujeito adquire o hábito ético ou disposição de caráter conforme o exercício da virtude moral. Assim, verifica-se, segundo Lima Vaz, uma circularidade dialética entre *ethos*(costume) e *ethos*(hábito) que “[...] procede do *ethos* como do seu princípio objetivo e a ele retorna como a seu fim realizado na forma do existir virtuoso”. (MELO; NODARI, 2020, p. 126).

A dupla grafia do termo *ethos*, se refere, portanto, a realidade histórica e social dos costumes e à sua presença no agir e o modo de comportamento dos indivíduos⁵. Mas,

³ “[...] o agir humano em sua essencial destinação para a realização do *bem* ou do *melhor* na vida do indivíduo e da comunidade”. (VAZ, 2015, p. 20).

⁴ Sobre as variações do vocábulo *ethos* e sua relação com o agir humano VAZ, 2004, p. 12-15.

⁵ Sobre a dupla face social e pessoal do *ethos*, escreve Mac Dowell (2007, p. 251): “O *ethos*, como objeto da Ética, apresenta, já do ponto de vista fenomenológico, uma dupla polaridade estrutural, para a qual Lima Vaz chama

inicialmente, ele é utilizado de modo metafórico, pois na língua grega seu uso denota a morada dos animais, seu *habitat*, ou ainda, covil, onde os animais são abrigados. Esse *ethos* dos animais resume-se ao ecossistema que vivem, podendo estender-se a sua natureza genético-biológica, sendo que estes estão limitados a esta natureza e ao meio ambiente regidos por leis fixas. Quando o *ethos*, morada dos animais, é transposto para o mundo humano dos costumes, demonstra que a natureza e o agir humano, ou melhor, o mundo humano da cultura é de outra natureza que o mundo da natureza biológica. Já não sendo uma “casa” (*oikos*) material, um abrigo físico, mas uma casa simbólica que recebe e irradia significação humana para a casa material, entrelaçada pelas relações afetivas, éticas e estéticas, integrando de modo pleno o plano da cultura. “Do ponto de vista de sua plena autorrealização, o ser humano, antes de habitar no *oikos* da natureza, deve morar no seu *oikos* espiritual – no mundo da cultura – que é constitutivamente *ético*.” (VAZ, 2015, p. 40). Deste modo, para a satisfação de suas necessidades não são suficientes a simples preservação do ecossistema natural, sendo preciso operar no mundo das concepções éticas, sanando as necessidades espirituais do ser humano⁶.

A transposição metafórica de *ethos* para o mundo humano dos costumes é extremamente significativa e é fruto de uma intuição profunda sobre a natureza e sobre as condições do nosso agir (*praxis*), ao qual ficam confiadas a edificação e preservação de nossa verdadeira residência no mundo como seres inteligentes e livres: a morada do *ethos* cuja destruição significaria o fim de todo sentido para a vida propriamente humana. (VAZ, 2015, p. 13).

É desta matriz dupla do *ethos*, seus significados e importância que se deu origem a ética, ficando esta disciplina definida como “ciência do *ethos*”⁷. A partir da definição da ética radicada no *ethos*, conclui-se que ela é, antes de ser um estudo especulativo, é uma disciplina histórica e empírica, pois seu objeto presente no tempo, é passível de investigação, averiguação e comprovação⁸. “O *ethos* deve ser visto como fenômeno que se apresenta a consciência humana, e é por isso que existe a possibilidade de se estudar e compreender o *ethos* em todas as suas

desde o início a nossa atenção. Por um lado, o *ethos* identifica-se com os costumes de um grupo social, suas normas, leis e regras de conduta. Sob este aspecto objetivo e social, trata-se daquilo que deve ser observado pelos sujeitos humanos, i.e. do objeto de seu agir enquanto ético, que determina, em última análise, o seu valor e o qualifica como bom ou mau, certo ou errado. Mas o *ethos* refere-se também necessariamente ao comportamento dos indivíduos, a prática, com tudo o que o caracteriza como modo de ser do sujeito humano, seja em cada uma das suas ações, seja no conjunto de sua vida.”

⁶ “A simples preservação do ecossistema natural perderia toda significação humana se não se operasse a partir de uma concepção *ética* da vida e não fosse entendida como pressuposto necessário, mas não suficiente para a satisfação das necessidades não apenas físicas, mas sobretudo espirituais do homem.” (VAZ, 2015, p. 40).

⁷ R. F. de Souza afirma que “H. Vaz não faz distinção entre os termos ética e moral, por julgá-los equivalentes. Assim, em seus escritos considera-os sinônimos, mas aponta sua preferência pelo uso do termo ética [...]” (SOUZA, 2011, p. 46).

⁸ Sobre a empiricidade do *ethos* escreve Vaz: “O objeto da ética é uma realidade que se apresenta à experiência com a mesma evidência inquestionável com que se apresentam os seres da natureza. Realidade humana por excelência, histórica, social e individual e que, com profunda intuição das suas características originais, os gregos designaram o nome de *ethos*” (VAZ, 2015, p.17).

dimensões, tal como garantir a ocorrência de constante transformação dele.” (SOUZA, F. 2011, p. 36).

Compete a ética como ciência filosófica exprimir a inteligibilidade do *ethos* na correlação de seus dois aspectos constitutivos. A compreensão da estrutura inteligível do agir ético, a partir do sujeito racional e livre, acompanha o movimento dialético da razão prática segundo seus dois eixos fundamentais. O eixo vertical corresponde à linha explicativa que vai da universalidade da razão prática na sua abertura para o Bem como tal até a singularidade do agir, pela mediação da situação particular. i. e., do complexo de fatores biopsíquicos e histórico-culturais nos quais se inscreve o agir concreto. O eixo horizontal exprime, por sua vez, a passagem do polo subjetivo do *ethos*, enquanto ato, para o seu polo objetivo, representado pelo Bem que se incarna no *ethos* das diferentes tradições culturais, pela mediação da relação intersubjetiva que constitui a comunidade ética. (MAC DOWELL, 2003, p. 22).

Nessa breve descrição do *ethos* como costume, no âmbito comunitário, que se desdobra em *praxis* habitual na dimensão individual⁹, faz-se necessário sublinhar o seu aspecto permanente, duração no tempo, isto é, sua tradicionalidade e historicidade. “O *ethos*, em sua historicidade, contempla os costumes e a cultura de determinado povo, que resulta na ‘interação simbólica’ dos participantes desse, apresentando um emaranhado de valores, que, simultaneamente, tem a necessidade de ser mantido” (SOUZA, F. 2011, p. 38). Essa permanência do *ethos* no tempo é garantida pela tradição¹⁰. Permanência de princípios, valores e outros conhecimentos que direcionam a vida de determinado povo, garantindo sua identidade a partir de alguns traços particulares, como acompanha os indivíduos nas mais diversas situações diárias¹¹.

Entende-se por tradição a permanência no tempo do *ethos*, expresso como norma e costume. Nesse sentido, a tradição constitui o fundamento do *ethos* de um grupo social. É um legado daquilo que é mais importante e precioso para aquela comunidade, e que deve ser transmitido de geração para geração. Nessa perspectiva, a palavra

⁹ “É importante delimitar o campo abarcado pelo *ethos* em relação à práxis. O *ethos* representa a situação contextual do indivíduo, e, por sua vez, a práxis, suas ações dentro desse contexto. A comunidade ética se dá, assim, dentro de um conjunto de normas e valores (*ethos*), no qual os indivíduos exercem a práxis (conduta, ação), e, dentre os quais, ocorre, ou seja, dá-se a relação intersubjetiva.” (MELO; NODARI, 2020, p. 134)

¹⁰ Sobre tradição E. Hobsbawm compreende como conjunto de práticas reguladas por regras aceitas, de natureza ritual ou simbólica, que visam inculcar valores e normas de comportamento, em relação de continuidade com o passado. O autor entende que as tradições são uma forma de reagir as novidades e mudanças do mundo moderno, numa tentativa de estruturar a vida social em bases invariáveis e imutáveis. Conf. HOBBSAWM; TERENCE, 2012. Crítico a compreensão de E. Hobsbawm sobre a tradição, S. Engler afirma ser a visão deste modernista demais e a posição sobre as tradições como inventadas e genuínas, demonstram-se do ponto de vista epistemológico indefensáveis. Para S. Engler essa interpretação da cultura não se mostra muito adequada para o estudo das religiões, pois, ao mesmo tempo que a religião possui tradições genuínas, antigas e que são zeladas por seus participantes, elas também são modificadas e reinventadas a maneira dos mesmos participantes. Deste modo, ao considerar a tradição como inviolável e imutável E. Hobsbawm descarta a iniciativa das pessoas na criação, manutenção e inovação de suas crenças. Conferir Engler, 2011, p. 14-18.

¹¹ “Do ponto de vista de sua efetiva realização social, o costume como tradição é um universal abstrato que se particulariza continuamente nas infinitas situações através das quais transcorre a vida dos indivíduos” (VAZ, 2015, p. 41).

tradição é fiel à sua etimologia, na medida em que resulta a transmissão do *ethos* (*traditio, tradere* – transmitir). (SOUZA, F. 2011, p. 73).

Esse aspecto de tradicionalidade e permanência está relacionado à raiz etimológica do *ethos-morada*, sendo análogo com a casa material, que necessita de fundamentos profundos e fortes, geralmente feitos de pedra, com o intuito de resistir às intempéries da natureza e do tempo, resultando num abrigo seguro. O *ethos* dos diversos grupos humanos, tem como característica a capacidade de conservar a identidade de um grupo e possibilita a resistência as influências estranhas àquela comunidade advindas de outros grupos (VAZ, 2015, p. 40). Como exemplo do aspecto de tradição do *ethos*, Oliveira (2012) em uma pesquisa realizada em 2012 na cidade de Belo Horizonte, cita como força do catolicismo ali naquela cidade, a dimensão de tradição deste, sendo que 99% dos adeptos ao catolicismo foram criados em famílias católicas. E afirma: “é a tradição familiar e não a conversão que afirma a pertença a Igreja católica.” (OLIVEIRA, 2012, p. 1.236). Nota-se que a tradição familiar, neste caso citado, ajuda a sustentar um *ethos*, fazendo com que os indivíduos permaneçam naquela prática e assegurem a sua perenidade, muitas vezes impedindo que estes migrem para outras crenças e adotem outros costumes.

“À permanência social do *ethos* na forma de costume correspondem sua interiorização e permanência no indivíduo na forma de hábito” (VAZ, 2015, p. 41). Esse *ethos* que se apresenta à cada pessoa é para ela forma “concreta de vida”, sendo o *ethos* um bem cultural que concede significação plenamente humana a todos os outros elementos da cultura, pois o “*ethos-costume* é possuído pelo indivíduo como *ethos-hexis* ou *hábito*”. (VAZ, 2015, p. 41).

Com relação à tradicionalidade do *ethos*, é importante sublinhar o papel da educação, pois, é principalmente por meio dela que é comunicado o *ethos* e garantida a sua permanência no tempo. “Assim como o *ethos* (costume) tem sua duração no tempo assegurada pela *tradição*, assim o *ethos* (*hexis* ou hábito) torna-se, no indivíduo, forma permanente de seu agir pela *educação*.” (VAZ, 2015, p. 42). Desta forma, a historicidade do costume é assegurada pela tradição e a educação garante a historicidade dos hábitos.

O processo educativo não é uma imposição da comunidade ao sujeito, mas a conscientização sobre as leis e seus sentidos, como a compreensão da criação das normas para o bem comum. É a educação que deverá levar a cabo a circularidade dialética da formação ética entre os costumes, as ações e os hábitos, propiciando ao sujeito a possibilidade da maturidade ética. “A educação (*paideia*) deve propiciar, por conseguinte, a efetivação da relação circular *ethos-praxis-hexis* como processo pelo qual o indivíduo vivencia a sua maturação ética”

(SOUSA, 2014, p. 87). Na sua realização social, o costume enquanto tradição é a universalidade abstrata que nas infinitas situações das quais a vida acontece se particulariza, obtendo singularidade efetiva na práxis concreta na qual o indivíduo recusa ou põe em prática os valores comunicados pela educação.

Do ponto de vista de sua efetiva realização social, o costume como *tradição* é um *universal abstrato* que se particulariza continuamente nas infinitas situações através das quais transcorre a vida dos indivíduos, e que encontra sua *singularidade* efetiva na *praxis* concreta na qual determinado indivíduo realiza ou recusa os valores do costume recebidos pela *educação*. (VAZ, 2015, p. 42).

O aspecto da tradicionalidade como elemento constitutivo do *ethos*, que análogo a casa construída sobre sólidos e profundos fundamentos permite ao *ethos* resistir à usura do tempo, valendo-se da educação para se perpetuar nos hábitos e práticas dos indivíduos, encontra como contraponto o *niilismo ético*, que pode ser definido como uma “negação radical do *ethos*” (VAZ, 2004, p.25). A essência desse *niilismo* é “usar ilimitadamente da liberdade sem conhecer os fins da liberdade.” (VAZ, 2002, p. 137), aumentando as possibilidades do uso da liberdade e ao mesmo tempo obscurecendo as razões de ser livre¹². Portanto, o *niilismo ético* pode ser entendido como a perda do sentido e das razões do agir, “que seria propriamente a perda do humano no agir e na obra do homem.” (VAZ, 2002, p. 96), onde o aumento das possibilidades do agir não se viu acompanhada por nenhum princípio vinculante que direcione a ação. É a abolição da *praxis* humana nos termos dos *bens* e dos *fins* que cumprem perfeitamente o papel de orientadores da autorrealização.

A tradição é constitutiva do *ethos* pelo motivo do ser humano não conseguir refazer sua casa simbólica constantemente, significando para ele segurança. Mas o advento da modernidade com o avanço irreversível da universalização, não se fez acompanhar com a criação de um *ethos* universal que fosse a “expressão simbólica das suas razões de ser e seu sentido”, como também, o surgimento dos ideais de uma civilização sem ética, que altamente avançada na sua razão técnica e tão drasticamente destituída de sua razão ética (PERINE, 2003, p. 61), levaram a civilização ocidental a uma crise espiritual sem precedentes no terceiro milênio. O *niilismo ético* encontra como fundamento a negação daquilo que pertence a natureza do *ethos*, que é a estrutura axiológica e normativa do *ethos*, o fundamento transcendente das normas e dos fins da ação humana e a tradição enquanto mantenedora e comunicadora do *ethos* (PERINE, 2003,

¹² Sobre o tema do *niilismo ético* em H. C. de Lima Vaz, conferir OLIVEIRA, 2013. p. 52-64; MAC DOWELL, 2003, p. 11-32; PERINE, 2003, p. 57-69.

p. 62). Pois o aspecto tradicional do *ethos* é fundamental, constituindo o universo simbólico e o conjunto de valores que guiaram o ser humano ao longo da história com suas intempéries.

Embora o *ethos* forme, possua e se sustente numa tradição, não significa que seja imóvel, não possua inovações, novidades, que não se transforme ao longo do tempo com as novidades apresentadas pela ciência, pela religião, pelas artes, ou qualquer outra área do conhecimento humano que possa produzir símbolos ou criações que irão ser incorporadas à vida humana cotidiana. Todas essas formas de inovações e novidades apresentadas e acrescentadas ao *ethos*, permitem irromper o novo e buscar uma excelência maior da vida ética, e encontrando-se como constitutivo do *ethos* a ação que pode ser caracterizada de conflito ético. Embora seja o *ethos* universal e normativo, ele não se apresenta ao indivíduo como predeterminação, muito menos o indivíduo é produzido pelo *ethos* em razão da sua anterioridade. Conforme o seu conteúdo semântico, o *ethos* é dialético, “segundo a qual a universalidade abstrata (no sentido da lógica dialética) do *ethos* como costume é negada pelo evento da liberdade na *praxis* individual e encontra aí o caminho da sua concreta realização histórica no *ethos* como hábito (*hexis*) ou como virtude.” (VAZ, 2004, p. 29). Deste modo, a liberdade como constituinte do *ethos*, possibilita o movimento dialético do poder-ser das possibilidades do agir até sua concreta efetivação na universalidade do *ethos* no agir virtuoso, como também, traz em si a possibilidade do conflito ético, que se caracteriza a partir da interpretação de “novas e mais profundas exigências do *ethos*” (VAZ, 2004, p. 30).

O conflito ético como constitutivo do *ethos* é característico da indeterminação da liberdade, manifesta a peculiaridade do agir humano em contraste com o determinismo do reino animal, sendo a ação humana dotada de fluidez e labilidade. Como também, o conflito ético testemunha a historicidade do *ethos*, que em interação com novos desafios e situações se configura ao longo do tempo. O conflito ético não deve ser entendido como revolta contra a lei, mas como conflitos de valores, onde a aspiração à um estágio de existência mais elevada dá origem a novos ideais éticos, a novos estilos de comportamento e estilos de convivência¹³.

¹³ Para Vaz (2004), o conflito ético difere de conflito enquanto revolta, mas pode-se dizer está ligado ao estado de insatisfação quanto à possibilidade de poder ser mais. “Sendo um momento estrutural do dinamismo histórico do *ethos*, o conflito ético deve, pois, ser caracterizado fundamentalmente como conflito de valores e não como simples revolta do indivíduo contra a lei. Com efeito, é dentro da unidade de um mesmo *ethos* que, de um lado, sedimentam-se os costumes, normas e práticas que acabem por constituir, através de causas histórico-culturais várias, o conjunto daquela que foi denominada por Bergson ‘moral de pressão’, expressão do conformismo social e, de outro, irrompem novos ideais éticos, novas formas de convivência e estilos de comportamento, abrindo caminho à moral aberta ou ‘moral de aspiração’, ainda na terminologia bergsoniana, e cujo aparecimento dá origem, exatamente, ao conflito ético”. (VAZ, 2004, p. 31).

O termo que melhor exprime a essência do conflito ético é transgressão, que situado no exíguo momento de liberdade, confere ao indivíduo a consciência de uma liberdade situada, e partindo desta, fazem surgir exigências mais profundas e paradoxais do *ethos* como um “apelo a sacrificar o calmo reconhecimento dos limites e a segurança protetora deste mesmo *ethos*, e a lançar-se no risco de um novo e mais radical caminho da liberdade” (VAZ, 2004, p. 34). Deste modo, a transgressão como força criativa e entendida de modo positivo, é transbordamento de uma plena liberdade que os limites socialmente estabelecidos do *ethos* não podem conter fazendo irromper um novo mundo de valores, descortinando assim a própria natureza do *ethos*, que “não é senão o corpo histórico da liberdade, e o traço do seu dinamismo infinito inscrito na finitude das épocas e das culturas.” (VAZ, 2004, p. 35). Sendo assim,

O *ethos* não é uma grandeza cultural imóvel no tempo mas, como a própria *cultura*, da qual é a dimensão normativa e prescritiva, revela um surpreendente dinamismo de crescimento, adaptação e recriação de valores, quando os chamados “conflitos éticos” desencadeiam no seu seio síndromes de crise cujo desfecho é, em geral, a invenção de uma nova forma ética de vida. (VAZ, 2015, p. 41).

A partir do seu sentido etimológico, o *ethos* em sua experiência primária, apresenta uma estrutura caracteristicamente dual na sua constituição, sendo inseparavelmente social e individual, comunitário e pessoal. É uma realidade histórico-social, que demonstra ser a cultura e os hábitos individuais adquiridos como a “casa do homem”, ou seja, seres culturais que desenvolvem hábitos a partir dos quais se passa a agir, definindo desta forma seu modo de viver para além da *physis*, mas incorporando e expressando o *ethos* em seu modo de vida.

Tais modelos de caráter histórico-cultural, que pretendem corresponder, em cada sociedade, ao ideal da realização humana, constituem o que os gregos chamaram de *ethos*. Trata-se dos costumes, de caráter normativo, aceitos como válidos, enquanto regulam as ações dos membros da comunidade e conformam o seu perfil humano, promovendo a perfeição de cada um e a harmonia entre todos. Neste sentido, a realização do indivíduo consiste na vivência do *ethos* vigente na sua comunidade. (MAC DOWELL, 2020, p. 94).

Em sua instância pré-filosófica, deve-se considerar que no interior de cada comunidade, as pessoas no convívio diário e nas relações estabelecidas neste convívio se definem a partir dos valores desta sociedade, o que é ético ou antiético, moral ou imoral. Neste sentido, julgamentos que afirmam ser alguém imoral ou amoral, ou ainda moral, estão a avaliar se os indivíduos vivem de acordo com as regras de suas sociedades ou não, se são homens e mulheres bons ou maus, se vivem bem ou não. Fica evidente a existência da percepção que o ser humano é algo ou alguém por fazer-se, construir-se, direcionar sua vida. Melhor dizendo, deve conduzir-se. Pois o ser humano é inteligente e livre e opta pelos modos, meios e fins aos quais fazer sua vida. Sampaio reforça essa intuição afirmando que “O ser humano, enquanto agente racional e

livre, deve dirigir sua própria ação ordenando-a ao *bem* que é o *fim*. Isso torna o agir humano constitutivamente ético, ou moral.” (SAMPAIO, 2006, p.151). Deste modo, a noção de *fim* como *bem* é logicamente convertida e relacionada à noção de *perfeição*, implicando em uma *ordem* dos fins conforme a escala das perfeições, estabelecendo-se como fim último.

Assim vemos que o ser humano é constitutivamente moral, ou seja, é livre, e deve conduzir sua vida por meios e para os fins por ele estabelecido. Se eficiente ou deficientemente, cada homem e mulher tem que ocupar-se de si mesmo, ser algo, fazer alguma coisa de si. Até mesmo a própria decisão de não fazer nada de si, é fazer algo de si mesmo a partir de uma decisão livre¹⁴. Evidencia-se assim, que para ser, fazer-se e conduzir-se, o indivíduo humano estabelece enquanto sociedade, regras, parâmetros e modos de vida aos quais acredita ajudá-lo em tal tarefa, nisso implicam os costumes normativos de determinada sociedade. Costumes estabelecidos que conferem ao sujeito hábitos que se inserem em sua vida e vão se tornando sua *práxis*, constituindo o *ethos* social e individual com o qual se conduzem as vidas humanas.

Conforme a definição de *ethos* que foi apresentada até aqui, compreende-se a ética na sua dimensão material, em seu objeto empírico, definindo-a como ciência do *ethos*, que se ocupa dos costumes, dos hábitos e práticas dos indivíduos. Deste modo, o *ethos* costume ou modo adquirido, ele é construído pela sociedade humana, constituindo para ele uma morada, casa, onde este habita enquanto modos, regras e parâmetros normativos da vida social, denominando-se de cultura, e nesta se “abriga” o ser humano, constituindo desta maneira, o que pode ser chamado de “segunda natureza”, este caráter que se adquire, que se forma por hábito, agir que se repete continuamente, tornando-se “habitual” agir daquela maneira, e se tal agir for em conformidade com a cultura é reconhecido como virtude¹⁵.

É importante destacar neste momento duas coisas que se constituem como pontos relevantes da definição do *ethos*. Primeiramente que o *ethos* é por definição, particular, pertence a um povo, uma cultura, situado em determinado contexto, não é universal como a *physis*, cujos fenômenos são os mesmos em variados contextos, sendo assim, o *ethos* varia de sociedade para sociedade. Fica explícito que cada comunidade possui traços particulares em seu modo de vida, um esforço próprio de cada uma dessas comunidades para construir e justificar sua maneira de

¹⁴ Sobre a ideia de liberdade, suas possibilidades e desdobramentos, encontram-se reflexões profundas na filosofia e na ética existencialista. Pensador de destaque sobre a existência humana e sua condição essencial de liberdade é Jean-Paul Sartre. Mas podem ser citados outros pensadores existencialistas que colocam a liberdade como um dos temas centrais de seus escritos, são eles K. Jaspers e Gabriel Marcel. Conferir VAZ, 2015. p. 435-441.

¹⁵ M. C. de Sousa reúne os quatro elementos que evidenciam o *ethos*. O primeiro é a sua estrutura dual: individual e social. O segundo é a dinâmica tradição-história. Terceiro elemento constitutivo é o costume. Por fim, o hábito que tem por finalidade o bem do sujeito. Conferir SOUSA, 2014. p. 83-88.

viver. O segundo ponto considera o *ethos* como forma concreta da *praxis* humana, adquirindo regularidade e constância no hábito, ele é sempre escolha livre, não procedendo de nenhum determinismo natural ou lógico. Nota-se aqui, o esforço do indivíduo em alinhar suas vontades e instintos com as normas da sociedade à que pertence, constituindo deste modo, um desafio para o sujeito ético, sincronizar lei e liberdade. (VAZ, 2015, p. 59).

Na medida que o *ethos* se ergue como dimensão específica da existência humana, nota-se ser ele constituído de um caráter peculiar que o distingue de outros tipos de conhecimento. Sobre este conhecimento afirma Vaz, “Por sua própria finalidade de saber normativo, indicativo e prescritivo do agir humano, o *saber ético* é um saber antes *vivido* do que *pensado* nas inúmeras vicissitudes da vida humana, decantado no correr dos séculos pela longa experiência dos homens” (VAZ, 2015, p. 57). Neste sentido, o *ethos* é um saber apreendido pela prática, pela experiência, sendo inscrito no conhecimento lógico-científico, no *logos demonstrativo*, apenas com o aparecimento da ética.

Ao definir o saber ético como um conhecimento espontâneo sobre as ações humanas, Mac Doweel (2007) afirma tratar-se da razão prática, aquela que rege as ações conforme a consciência e a liberdade para um determinado bem estabelecido. Devido a sua auto-reflexividade, pertencente ao espírito humano e as suas ações, o conhecimento prático é próprio do agir livre tendo em vista o dever-ser do indivíduo e do bem que o realiza enquanto tal. A razão prática enquanto norteadora do agir ético se dá sob o horizonte do bem enquanto tal. “A ordenação intencional ao bem como fim do agir é a condição primeira de possibilidade do agir ético individual, que manifesta a sua inteligibilidade fundamental.” (MAC DOWELL, 2007, p. 254). O bem ao qual tende o agir humano pode ser chamado de norma, mas não no sentido de obrigação imposta, e sim como uma aspiração ou necessidade intrínseca da vontade que não pode deixar de desejá-lo. Não sendo um conhecimento com conteúdo predeterminado a partir das inclinações principais da natureza humana, a razão prática compreende como bem todas as coisas que aproximam o ser humano da perfeição almejada.

Entretanto, por uma reflexão natural e espontânea sobre as inclinações fundamentais da natureza humana (autopreservação, preservação da espécie, conhecimento da verdade, associação, etc.), à luz daquele primeiro princípio, a razão apreende como bem tudo aquilo para o qual o ser humano tende como constitutivo de sua perfeição. (MAC DOWELL, 2007, 255).

Com o bem universal como finalidade da vida a sua frente e conhecendo a particularidade da situação que envolve a existência, a razão prática propõe, prescreve, avalia e pondera sob os bens particulares em questão, definindo o meio mais adequado para atingir o

fim almejado que é a perfeição, ou seja, procurando agir corretamente nas situações concretas da vida cotidiana.

Deste modo, o saber ético caracterizado como saber espontâneo, é constitutivo da natureza humana, pois, é próprio do ser humano o conhecimento enquanto assimilação ativa do real e atitude crítica (discernir) e judicativa (juízo) em relação ao próprio conhecimento. Há que se considerar ainda, que todo conhecimento específico do ser humano é reflexivo, sendo um voltar-se para si mesmo da condição *a priori* para a afirmação do sujeito expressa na proposição elementar “Eu sou”, que permite também a afirmação do objeto enquanto tal: “Isso/Aquilo é”. Como também, toda proposição que se pretenda inteligível instaura uma ontologia, à medida que se vale do par matricial de toda linguagem (é/não é) para dar corpo material (simbólico-linguagem) ao juízo entendido como operação mental. E por fim, em virtude de sua homologia com a imensa diversidade do real, possibilita pela abstração universal de sua forma (linguagem, conceito), diversificando o saber em formas distintas, de acordo com as características de seu objeto.

Há que se considerar também, que o saber ético se organiza entre os polos da objetividade do *ethos* e da subjetividade da práxis. No aspecto subjetivo: trata-se do reconhecimento, pelo sujeito, da própria responsabilidade para com a realização do *ethos*, isto é, o seu agir moral. Este “conhece-te a si mesmo” (segundo a interpretação socrática do oráculo de Delfos) corresponde à consciência (da responsabilidade) moral. No que tange ao aspecto objetivo: trata-se da experiência do bem como dever e obrigação moral: *bonum est faciendum et malum vitandum* [deve-se fazer o bem e evitar o mal]. A relação entre bem e dever constituem uma das estruturas fundamentais do saber ético e irá inspirar os dois sistemas éticos paradigmáticos: a ética do Bem (Aristóteles) e a ética do dever (Kant) (VAZ, 2015, p. 47-48).

Sob a condição de conhecimento pré-científico ou pré-filosófico, o saber ético se dá de duas formas, a religião por um lado, e a sabedoria de vida por outro. No âmbito da religião, é onde o *ethos* encontra sua manifestação cultural mais antiga e universal, sendo também, o lugar da fundamentação da consciência moral desde a antiguidade, assegurando pela transcendência à instância normativa do agir humano, tendo a lei e o juízo orientados conforme a fé dos indivíduos. Embora tenha sido muito questionada a fundamentação dos valores éticos pela religião, é certo que a “motivação religiosa” permanece como a inspiração mais universal da ação ética (VAZ, 2004, p. 40-41).

A outra instância da expressão cultural do *ethos* é a sabedoria de vida, pois é desta que irá surgir na tradição ocidental à ética como saber demonstrativo. Esse saber, na sua dimensão pré-filosófica, apresenta-se de dois modos, pelo mito e pela figura do sábio. O mito como forma de linguagem, auxilia na transmissão de crenças, manutenção de ritos, comunicação e conservação de costumes. Por essência, o mito possui caráter descritivo e prescritivo, pois, de modo didático, transmite ensinamentos sobre a realidade assinalando o lugar do homem na ordem cósmica delimitando o seu agir, neste sentido ele possui função de educar e ordenar os homens para a vida. A linguagem mítica é como uma memória ética das culturas e um dos campos mais ricos para a investigação antropológica das sociedades antigas (VAZ, 2015, p. 54). Exemplos do mito enquanto modelo de linguagem antiga e universal são as fábulas, lendas, parábolas, máximas e provérbios, como, Hesíodo (Trabalhos e dias), fábulas (Esopo, Fedro, La Fontaine), sentenças ou provérbios tanto na tradição grega (Sete Sábios) como na bíblica (Livros Sapienciais, Regra de Ouro do Evangelho – Mt. 7,12) etc.

A outra forma de sabedoria de vida compreendida como racionalidade prática é a figura do sábio, exemplar de conduta ética e representação viva deste tipo de sabedoria, possuía papel social importante nas culturas do Mediterrâneo e Oriente Médio. Documentação abundante nos testemunha o papel e a importância da figura dos sábios. Para citar os mais conhecidos, a tradição bíblico-cristã, na figura de reis, profetas, juizes e santos, mas sobretudo na pessoa de Jesus. Na cultura greco-romana, a começar por Homero, a lenda dos sete sábios, os pré-socráticos, a figura destacada de Sócrates como sabedoria de vida e testemunho ético, até M. T. Cícero e Sêneca (VAZ, 2015, p. 52-53). Além das formas específicas supramencionadas, o saber ético também encontra sua expressão em todas as manifestações culturais (por exemplo, na arte como fator de educação moral).

Sendo o *ethos* coextensivo à cultura e sendo essencialmente *expressão* da vida como vida propriamente humana, é lícito concluir que a vida humana é igualmente, por essência, uma *vida ética*, e todas as suas expressões são expressões do *ethos* como *forma* universal de vida (*Lebensform*). Assim sendo, o *saber ético* se difunde por todas as *formas* de cultura, e o vemos consubstanciado nas mais diversas manifestações culturais, constituindo propriamente a *tradição ética* dos vários grupos humanos. (VAZ, 2015, p. 49).

Deste modo, fica explícito o caráter ético de nossa reflexão, partindo da análise fenomenológica e investigação filosófica, definindo-a como “ciência do *ethos*”, ao buscar seu objeto material, sua raiz etimológica e significado pré-filosófico, demonstrando não ser a dimensão formal da ética nosso objeto de análise, mas sim a relação dialética entre costumes, hábitos e *práxis*. Deve-se a partir de agora, procurar definir a relação entre *ethos* e religião e

buscar conhecer como a religião instaura um *ethos* próprio e influencia a cultura que se encontra além dos limites da religião.

1.2 Ethos e religião

Definido o que seja o *ethos* nos sentidos etimológico e pré-filosófico, assim como identificado o seu objeto material, agora faz-se necessário refletir sobre a relação do *ethos* com a religião, pois realizada à definição sobre o que seja o *ethos* e quais as suas particularidades que nos interessam para este trabalho, deve-se definir qual o significado de religião e suas relações com este mesmo *ethos*. Por religião, nos referimos ao seu significado mais amplo, “compreendendo as crenças, os ritos, as prescrições rituais, os interditos e as práticas regidas por normas próprias de conduta” (VAZ, 2015, p. 50), ou seja, consideramos tudo o que esteja envolvido com os cultos, os símbolos, os ritos, as celebrações ou qualquer outra atividade de âmbito religioso. Embora a relação entre *ethos* e religião esteja acompanhada de uma série considerável de problemas que foram desenvolvidos em ampla bibliografia, principalmente pela antropologia cultural, nos deteremos naquilo que diz respeito a religião e sua relação com o objeto central do saber ético, compreendendo a ética como a ciência do *ethos*.

O caminho trilhado pelo saber ético e a religião no correr da história ocidental é um lento e progressivo afastamento, sendo este um dos fatores que influenciaram o surgimento da ética. Embora à separação entre estas duas áreas sejam características das sociedades atuais, a religião continua como comunicadora de mensagens éticas. Conforme afirma Lima Vaz:

[...] a religião permanece até hoje como portadora eloqüente de mensagens éticas, não se concebendo uma religião puramente ritualista, que acabaria confundindo-se com a magia, e uma religião cujas crenças não provoquem nos seus adeptos, de uma forma ou de outra, o fenômeno essencialmente *ético da conversão*. (VAZ, 2015, p. 50).

Deste modo nos é permitido afirmar que a religião se mostra como criadora de formas éticas, embora sejam contrastantes as feições da sua relação com o mundo. Atuando como instauradora do *ethos*, a religião estrutura as relações do indivíduo com a realidade de duas maneiras. Ora partindo da compreensão da ação do divino no mundo, fazendo que o ser humano busque uma certa harmonia com as coisas criadas e aceitação da sua realidade de vida. Ora suscita a visão de aversão ao mundo, suscitando modelos de vida austeros e avessos a realidade circundante, se projetando num mundo futuro.

O modelo de compreensão que busca viver harmoniosamente com as coisas criadas, é um *ethos* da “vontade de estruturação do mundo”, onde a partir da ideia de criação divina, mandamentos regem a vida humana e os acontecimentos. De modo geral, a vontade divina

estabelecida em um entendimento do mundo e da vida como um todo em que os seres humanos devem compreender a existência dentro do plano divino e adequarem suas vidas de acordo com este plano, exemplos desta forma de *ethos* são o cristianismo e o islamismo. Por outro lado, tem-se a religião desenvolvendo um *ethos* de “fuga e desprezo do mundo”, voltado para a contemplação e formas ascéticas de vida com o intuito de atingir um nível mais elevado de existência, estabelecer uma relação mais excelente com a divindade ou consigo, visando até mesmo a vida pós-morte e recompensas celestes. Como exemplo pode-se citar alguns movimentos cristãos ao longo de sua história, como o monaquismo nos primórdios do cristianismo, também, os hesicastas, tradição de vida orante e contemplativa da Igreja ortodoxa e algumas Igrejas católicas orientais. Outro paralelo que pode ser considerado da relação entre religião e *ethos* seria a moral como obrigação, o que corresponde a uma religião fechada e estática e a moral de aspiração, que corresponde a uma religião aberta e dinâmica (VAZ, 2015, p. 51).

Outro fator a ser considerado entre *ethos* e religião, é que esta relação ora assume a forma positiva e ora se dá de forma crítica ou negativa. Em sua forma positiva é quando certo modo de agir ético apresenta-se como consequência de uma experiência ou vínculo religioso, como é o caso da ética bíblica do Antigo e do Novo Testamento na tradição judaico-cristã. Essa dimensão positiva, também encontra lugar quando uma determinada experiência ética se desdobra em experiência religiosa e se mostra como um ponto decisivo para um processo de transformação das estruturas do agir do indivíduo chamada de conversão (VAZ, 2015, p. 50).

Por outro lado, o aspecto crítico ou negativo da religião em relação a ética se inicia com os filósofos pré-socráticos, onde o aparecimento da ética carrega consigo uma crítica à religião tradicional. Conforme Lima Vaz, com a ética já instituída como saber, Platão critica o comportamento dos deuses do Olimpo e demonstra certa simpatia com a religião órfica e seus mitos escatológicos onde o filósofo ancora sua concepção de justiça. Mas é na modernidade que a separação entre ética e religião se delineia de modo mais decisivo. Encontram-se as expressões de tal distanciamento de modo mais declarado na autonomia *de jure* da moral, de Kant, a distinção e independência das dimensões do sagrado e do ético em F. Schleiermacher, a existência com seus níveis “ético” e “religioso” de S. Kierkegaard, e também, a distinção entre ética religiosa e ética política em Maquiavel, a autonomia da valoração ética em N. Hartmann e Max Scheler. Temos assim uma relação conflituosa e carregada de problemas da religião com a ética e seu objeto central, o *ethos*. Mas é fato que a religião é “portadora eloquente de mensagens éticas”, não sendo concebida apenas como ritualismo, mas diante do

fenômeno da adesão chamada conversão fornece certos parâmetros de vida e conduta para seus membros (VAZ, 2015, p. 51).

A religião como comunicadora do *ethos*, encontra como principal colaborador o fato do *ethos* se apresentar em uma de suas faces como tradição. Conforme destacou-se anteriormente, uma das características do *ethos* é o fato de ser uma tradição, estabelecer-se como uma casa antiga e de referência, apresentando a religião como uma das principais transmissoras e conservadoras deste. É transmissora no sentido em que a religião é algo que precisa ser comunicada, e nessa comunicação e na sua capacidade de fornecer elementos para a conduta dos indivíduos, a religião conseqüentemente transmite esse *ethos* das gerações anteriores para as posteriores. Para exemplificar, citar os casos que algumas tradições religiosas mais antigas, como o judaísmo e o cristianismo, se ancoram em textos sagrados antigos e na oralidade, constituindo o fio de ouro da sua comunicação.

O fato incontestável de que a religião se apresente, em todas as culturas conhecidas, como portadora privilegiada do *ethos*, é uma ilustração eloquente do necessário desdobramento do *ethos* em tradição ética. Com efeito, a universalidade do fenômeno religioso é homóloga à universalidade de fato do fenômeno ético. A sacralização das normas éticas fundamentais ou a sua sanção transcendente visam assegurar a eficácia da sua transmissão que tem lugar, não no tempo contingente do simples acontecer, mas no tempo axiologicamente estruturado do dever-ser: no tempo propriamente histórico da tradição ética. (VAZ, 2004, p. 18).

Conforme apresentou-se anteriormente, o *ethos* possui como característica própria a tradição, não significando que seja estática e impassível de inovações e incorporações de conteúdos novos. O *ethos* possui dinamismo, capacidade de crescimento e recriação, assumindo também um caráter histórico. Inovações dos costumes, dos hábitos e da práxis se dão a partir de conflitos éticos, não vistos apenas como transgressões da lei, mas visto como fenômeno constitutivo do *ethos* que abriga em si o caráter de incerteza como qualidade característica da liberdade. “O conflito ético atesta igualmente a peculiaridade da natureza histórica do *ethos*, em permanente interação como novas situações e novos desafios que se configuram e se levantam ao longo do caminho da sociedade no tempo.” (VAZ, 2004, p. 30). Deste modo, o conflito ético é parte constituinte da historicidade do *ethos* e não um evento acidental, imprevisto na trajetória dos indivíduos e da sociedade enquanto organismos éticos. Assim sendo, o *ethos* histórico e tradicional ao mesmo tempo e a religião como sua portadora eloquente, também acompanha seu caráter de instaurador e assimilador de novas formas de vida. Pode-se encontrar inúmeros testemunhos ao longo da história das religiões, desde seus ilustres fundadores, como Jesus, Buda, Maomé, até seus seguidores e a formação de suas comunidades e templos.

Na história do cristianismo, por exemplo, quando Jesus inicia seu movimento e começa agregar pessoas em torno de si, encontramos em seu movimento os dois componentes constituintes do *ethos*, de um lado, ele afirma não ter como missão revogar a lei, mas aperfeiçoá-la. E por outro lado, entra em conflito com os costumes da época, fazendo coisas como apanhar espigas de trigo ao sábado, e era hábito dos judeus realizar o mínimo de coisas possíveis no sábado, chegando até mesmo, a amarrar um fio na cintura para não andarem muito¹⁶. Jesus ao mesmo tempo que comunica a tradição e ratifica hábitos e costumes ensinados há muito tempo, ele instaura uma nova compreensão e novos hábitos de vida em seus seguidores.

Essa manutenção de costumes inscritos na tradição e a instauração de novos modos de vida, continua na vida dos discípulos e comunidades cristãs primitivas. Veja que enquanto os judeus descansavam aos sábados, os cristãos instituem o domingo como dia santificado¹⁷. Enquanto as comunidades judias sustentavam a necessidade da circuncisão para pertencer ao povo eleito, Paulo ensina suas comunidades que é necessário crer e se batizar para ser salvo, que a circuncisão necessária é a do coração. Exemplos de manutenção de tradições e assimilação de novos costumes estão presentes na trajetória histórica do cristianismo.

No primeiro concílio da Igreja, em Jerusalém, os apóstolos já discutiam sobre a circuncisão para os cristãos, sendo esse um sinal obrigatório para os judeus. A conclusão foi não ser necessário ser circuncidado, mas o cristão deveria ser batizado At 15, 1s. E o apóstolo Paulo insiste sobre a não necessidade da circuncisão para cristãos na carta aos Romanos, cap. 2, vers. 29. Destes exemplos bíblicos, ligados a tradição cristã, tem-se o conflito ético e a instauração de novos princípios para a nova religião. Pode-se dizer que onde uma religião se instala, ela opera a assimilação do *ethos* local, assimilação naquilo que lhe é compatível. Mas impõe um *ethos* para aquela comunidade que o acolhe, lhe doando novos componentes. Ou ainda, podendo permanecer no âmbito da religião somente, causando incompatibilidades entre a cultura local e a religião ali praticada.

Conforme detectou Lima Vaz, a relação entre *ethos* e religião foi de um progressivo afastamento no decorrer da história humana. Afastamento que começa já na Grécia Antiga com o surgimento da ética, que se levanta naquele momento como crítica a religião praticada naquela sociedade, demonstrando os limites da religião em inspirar um comportamento que fosse reconhecido como ético. Tal distanciamento entre *ethos* e religião na Antiguidade e Idade

¹⁶ Mt 5, 17-18.

¹⁷ Lc 6, 1-3.

Média não levou a separação destas áreas, mas permitiu o diálogo entre ambas favorecendo a religião para que fosse o principal gerador de valores naqueles tempos. Um *ethos* assentado na relação sadia entre meios e fins, sendo a pessoa de Deus o fim da realização e consumação dos caminhos humanos, possuindo a transcendência como dimensão determinante da vida humana. Essa relação entre *ethos* e religião começa a ser questionada já na Idade Média, sendo os principais representantes de tais questionamentos Duns Scot e Guilherme de Ockham.

A separação entre *ethos* e religião, com a substituição da religião e o teocentrismo cristão pelo antropocentrismo moderno ganha força nas filosofias do século XVI, tornando a situação irremediável a partir das correntes racionalistas e empíricas e as respectivas atuações de seus filósofos representantes como René Descartes e Thomas Hobbes. Esse afastamento entre ética e religião na modernidade redefiniu o lugar da religião e suas consequências foram sendo sentidas ao longo dos séculos seguintes. Aquele *ethos* da civilização ocidental edificado sob a égide da religião cristã, ancorada no substrato do transcendente que concedia o sentido absoluto da história, perde sua força com o advento da modernidade, inscreve-se na primazia de um presente contínuo, isto é, a imanência como instância de referência e ordenamento do mundo e do homem, absolutizando a razão técnica e científica estabelecendo o progresso e o tempo presente como valores principais. Deste modo, a modernidade subscreveu a ideia de providência sob o conceito de progresso, colocando sua força motriz na razão absoluta, não sendo prioridade recorrer a religião como instância normativa e orientadora (LIMA, 2018, p. 225).

De acordo com Lima (2018), a racionalidade moderna possibilitou que a matriz religiosa deixasse de ser a referência normativa da sociedade, realocando tal função para a técnica e a ciência, fazendo que o destino da religião fosse o mesmo que da arte e outras áreas, se tornar objeto de consumo cultural. Com a diminuição do espaço da religião, na visão de Lima Vaz abre-se espaço para a propagação do niilismo, constituindo o *pathos* das sociedades modernas e contemporâneas, gerando uma crise de fundamentos e sua resolução está longe de ser alcançada.

Sobre o que foi dito até agora, Maria Guadalupe dos Santos (2019) escreve:

Para Vaz a leitura contemporânea sobre os alicerces valorativos ocidentais torna mais aguda a crise de crenças e certezas, as quais, desde o Renascimento, já se vão reformulando até chegar, no final do século XIX, ao que então se chama de “ilusão religiosa” e ganhar repercussão na filosofia da pós-modernidade. A crítica ao lugar do Deus transcendente e sua substituição por novos deuses, nomeadamente o progresso e o tempo, cultuados na “fruição obsessiva do presente” e na expectativa de um futuro melhor (VAZ, 2001, p. 20), sustenta leituras distintas, inclusive de certo

exame niilista da vida que fere de morte o existir humano e provoca certa “anomia generalizada” no projeto antropocêntrico da modernidade (VAZ, 2001, p. 22). (SANTOS, 2019, p. 54).

Essa ruptura das tradições religiosas levou Lima Vaz a concordar com Max Weber sobre o processo de desencantamento do mundo, ou seja, o abandono da magia e crença como explicadores do mundo e padrões de comportamento, apoiando-se, desde então, na razão instrumental, como meio de abordagem do pensamento e da realidade. A consequência foi “a dissolução das grandes tradições religiosas e éticas da humanidade” (LIMA, 2018, p. 235). A consequência da separação do pensamento metafísico e religioso e racionalidade moderna foi a destruição das pontes de dialogicidade entre o discurso religioso em sua matriz cristã e a razão moderna (LIMA, 2018, p. 283). Tal vitória da razão sobre a religião no contexto da modernidade, resultou num novo modo de vida nunca visto antes. “Em suma, estamos assistindo à construção da primeira civilização não-religiosa da história, na qual a modernidade se afirma na sua novidade e na justificação de seus valores.” (VAZ, 2012, p. 25). Com o abandono da metafísica-religiosa como justificadora do mundo e dos modos de vida, o sem sentido e o vazio existencial passou a integrar o modo de vida dando origem ao que Lima Vaz chama de enigma da modernidade, o niilismo ético, ou seja, a primeira civilização sem *ethos* e sem ética¹⁸, pois a modernidade mostrou-se incapaz de constituir um *ethos* orientado em vista do bem e a impossibilidade de forjar uma ética estruturada pela razão voltada à uma vida humanizada (LIMA, 2018, p. 271-272).

Ao desencantamento do mundo proposto pela modernidade, seguiu-se na segunda metade do século XX, no pós-guerra, um reencantamento do mundo, um revival religioso, principalmente a partir da década de 1970 com uma explosão de movimentos religiosos. Na visão de Lima Vaz isso pode significar que o contínuo requerimento interior por um sentido, que nada pode calar, urge por encontrá-lo. Mas não significa que este revival religioso seja a volta do homem contemporâneo a fé praticada no passado, pois a religião contemporânea ganha os contornos da contemporaneidade caracterizada pelo niilismo ético.

Pois a rejeição da religião pela racionalidade moderna, não significou o fim da religião, mas a perda de sua efetividade histórica e a substituição da experiência da transcendência, que foi legada para o intimismo dando lugar para as chamadas pseudo-experiências que compõem com diversidade de matizes, os variados contornos no niilismo contemporâneo (LIMA, 2018,

¹⁸ A interpretação da modernidade e da contemporaneidade possui outros entendimentos, enquanto Lima Vaz compreende como característica principal o niilismo ético, autores como Michel Foucault e Jaques Derrida entendem como um novo *ethos*, onde o fim da *praxis* humana e o sentido da sua vida é o próprio homem.

p. 270). Deste modo, a religião se tornou um objeto de cultura simplesmente, perdendo sua centralidade e capacidade de fundamentar os valores da sociedade e ordenar o seu *ethos*.

De acordo com as observações de Lima Vaz a religião oferece ao indivíduo um sentido primeiro, que lhe fornece a experiência única e original de se afirmar como sujeito. A experiência religiosa que possui como ápice a experiência mística, antecede e supera toda e qualquer experiência que em termos de intencionalidade possa se traduzir em fonte de satisfação de uma necessidade social, seja a experiência do trabalho, da convivência, do saber ou qualquer outra que seja. Pois, “a religião é, primeiramente, instituidora do *sujeito* na sua unicidade, ou seja, na sua identidade mais profunda, abrindo-lhe o horizonte do sentido transcendente, unificador dos sentidos múltiplos dispersos na natureza e na sociedade.” (VAZ, 2004, p. 285). Desta maneira, sendo a sociedade humana caracterizada por essa busca de sentido que se realiza de modo especial na transcendência, conclui o filósofo que é a religião que explica a sociedade, sendo a hermenêutica das sociedades antigas a hermenêutica das suas crenças e ritos religiosos, que se apresenta para tal sociedade como a face histórica e cultural do sentido primeiro, perante o qual os indivíduos dessa sociedade assumem sua condição de sujeitos e a sua identidade cultural mediante o ato fundamental da crença (VAZ, 2004, p. 285).

Mas também nas sociedades modernas, qualificadas pelo niilismo ético e a exclusão da religião do seu campo vetorial de valores, que se apresenta como uma civilização em crise, na realidade, essa crise das sociedades modernas é exatamente a crise do “Sagrado”. Pois, a experiência de secularização que a civilização ocidental tem feito, “nos mostra uma civilização que perdeu suas referências constitutivas ao Sagrado, e que mergulha assim na mais profunda crise do Sentido que a humanidade haja experimentado.” (VAZ, 2004, p. 286)¹⁹. Desta maneira, a religião acompanha a instauração do *ethos*, sendo ela a principal mantenedora deste. Assim sendo, quando a sociedade moderna relega a religião para o campo da insignificância, a crise do *ethos* se apresenta como característica desta sociedade ao ponto de chegar a ser qualificada como uma sociedade sem *ethos*.

1.3 A religião como instauradora do *ethos*

A religião é de modo específico portadora do *ethos*, pela sua capacidade de inserir na compreensão de mundo das pessoas um sentido absoluto, orientando o indivíduo para um fim, tido como o bem por excelência. É a partir deste fim que se estabelecem os meios pelos quais

¹⁹ Sobre a presença de religião no mundo contemporâneo em face ao niilismo como condição ética, conferir LIMA, 2019. Disponível em: <http://tede2.unicap.br:8080/handle/tede/1107>. Acesso em 10/03/2021.

alcançar o bem desejado, chegar ao termo de realização da existência humana. Portanto, a capacidade de instaurar e manter o *ethos* da religião está na sua capacidade de inserir o sujeito no reino dos fins e dos meios, e encontramos esse aspecto fundamental da religião sobretudo nas sociedades antigas e medievais, sendo questionado se a religião ainda possui tal capacidade no período moderno e contemporâneo.

Um dos motivos pelos quais a religião instaura e mantém o *ethos* é pela sua dimensão de tradicionalidade, como no seu aspecto de historicidade, sendo capaz de inovações e assimilações de novas formas de vida aos seus adeptos ou a sociedade que abriga tal religião. Seja pelo aspecto de conversão ou pela adesão a cosmovisão que uma determinada religião transporta em seus ensinamentos, ela tem a capacidade de conservar certos costumes que sejam de acordo com seus princípios doutrinários e filosóficos, como possui a capacidade de transformar os hábitos e as práticas dos indivíduos conforme seus ensinamentos éticos ou pela compreensão da realidade e visão de mundo que ela transmite, sendo-nos permitido afirmar que “a prática religiosa mostra-se indiscutivelmente como criadora de formas éticas de vida” (VAZ, 2015, p. 51).

A religião avança para além do ritualismo e do misticismo, superando a dimensão do mero intimismo, penetrando no campo ético. Sendo assim, a partir de suas experiências metafísicas, sejam elas resultado da relação com a entidade divina ou da mente projetiva e imaginativa, ela avança para além da subjetividade penetrando nos campos dos costumes, sendo de modo universal o âmbito da comunidade, e informando novos hábitos e ações quanto ao campo individual. Assim se forma um *ethos* motivado pelas experiências religiosas, modelando as sociedades e os indivíduos onde estas religiões se encontram. “Como quer que seja, a expressão do *ethos* na forma do ensinamento e comportamento religioso é um fato universal de cultura e é impossível separar da história das grandes civilizações, tradição ética e tradição religiosa” (VAZ, 2004, p. 41).

Pode-se dizer que o caráter ético da religião se dá em duas dimensões, *ad intra* e *ad extra*. Refiro ao caráter ético aqui como sendo a sua capacidade de criar, instaurar e refletir sobre o *ethos*. Na dimensão *ad intra* está o *ethos* interno dos espaços e práticas religiosas. Costumes, hábitos e comportamentos referentes a esses espaços e momentos específicos da prática religiosa, ou seja, aquilo que se está “acostumado” a fazer durante a missa, o grupo de oração, o culto, no terreiro ou nas encruzilhadas. Pode-se ainda chamar de *ad intra* a vida que o indivíduo leva por ser religioso, podendo ser chamado de espaço interno da religião enquanto modos de vida desenvolvido dentro dos parâmetros da mesma religião.

Desta maneira, a religião instaura um *ethos* próprio nos seus adeptos dentro dos espaços e momentos religiosos, como também, na identidade ou pertença das pessoas a uma religião, sendo este, o que chamamos de caráter ético *ad intra*. Mas existe também uma outra dimensão ética motivada pela religião, à qual denominamos de *ad extra*, se encontrando fora dos tempos, dos espaços e até mesmo da identidade de religioso, mas está inscrito na vida cotidiana de qualquer sujeito. O que se considera aqui é a ação ética motivada e justificada pelos princípios religiosos. Pois os indivíduos possuem relações fora do espaço religioso, trabalham no mundo, vão aos supermercados, bancos, frequentam restaurantes e praças, sendo a vida para além dos espaços e momentos religiosos muito mais ampla em quesito de relações, atividades e tempo.

A religião não é apenas a relação dos seres humanos com o divino, mas implica em um desdobramento no âmbito dos costumes na vida cotidiana de uma comunidade ou de um indivíduo, nas relações dos seres humanos entre si e com as coisas. A eticidade que se dá no interior de uma celebração ou rito religioso é um *ethos* próprio para aquele momento de celebração. Ali estão todos voltados para o ato religioso, requer que cada um dos presentes se comporte de modo respeitoso ou que propicie a participação nos ritos, que seja adequado a celebração conforme as tradições comunicadas, mas o espaço da eticidade é mais amplo que o momento dedicado à celebração, e difere deste as suas exigências.

Estas afirmações sobre a religião demonstram que ela está além do âmbito metafísico, estendendo-se para o campo ético, sendo talvez, a dimensão metafísica a parte de menor permanência dos indivíduos. Os ritos, por exemplo, como espaço de encontro com a divindade, é onde os indivíduos passam apenas alguns momentos, muitas vezes um encontro semanal, permanecendo majoritariamente no mundo do senso comum, como local realmente efetivo e onde as exigências mais relevantes da vida se encontram e muitas vezes não permitindo aos indivíduos esquivarem-se delas. Desta maneira, o espaço especificamente religioso como um espaço demarcado pelos ritos e celebrações, momentos de vivência dedicados propriamente à experiência religiosa, fica delimitada por alguns espaços de tempo. Assim, os princípios e símbolos pertencentes a religião, qualquer uma que seja, extrapola para o mundo da vida do senso comum, nas relações e atividades cotidianas, emergidos nos costumes e hábitos adquiridos, ou seja, o espaço de influência dos princípios religiosos se dá mais fora dos espaços demarcados, chamados de sagrados, realizando a vida religiosa muito mais no âmbito secular ou profano, desde que seu estar no mundo tenha sido motivado por tais símbolos e princípios religiosos. Pois, para o fiel, agir fora destas motivações também implica em transgressão, pecado, resultando na insatisfação do indivíduo por saber de tais princípios e símbolos, por

adquirir tal cosmovisão da vida e não tê-la estendido à experiências vividas a partir das crenças e ritos para todas as instâncias da existência.

Uma das formas de instauração de um *ethos* pela religião é o seu aspecto de conversão, onde o conhecimento de determinada doutrina, o convencimento a respeito dos bens que a divindade possa conceder, ou ainda, ao aderir de modo mais intenso aos ritos, celebrações e devoções que certa religião possa ensinar aos seus adeptos. A conversão pode resultar de uma experiência religiosa ou de uma crença que possui ensinamentos éticos pautados na religião. Ou ainda, determinado posicionamento ético resultar em alguma experiência religiosa e ser decisiva em um processo de conversão. De acordo com Lima Vaz, a religião não é apenas rito ou celebração, mas informa um sentido e um modo de vida, performando a vida dos seus adeptos conforme seus princípios

Embora o saber ético conheça historicamente, sobretudo na cultura ocidental, uma lenta evolução que o leva a separar-se da expressão religiosa, sendo esse um dos fatores que influirão na origem da Ética [...], a religião permanece até hoje como portadora eloquente de mensagens éticas, não se concebendo uma religião puramente ritualista, que acabaria confundindo-se com a magia, e uma religião cujas crenças não provoquem nos seus adeptos, de uma forma ou de outra, o fenômeno essencialmente da conversão. (VAZ, 2015, p. 50).

Portanto, a aquisição de certos costumes e hábitos que resultam numa práxis inspirados na religião resultam num *ethos* que implementa costumes e valores no âmbito cultural, atingindo as concepções de virtudes e realizações de vida não tidos como verídicos anteriormente pelos indivíduos. O caminho da adoção deste *ethos* podem ser vários, pois existem vários caminhos de adesão à uma religião, mas quando tal adesão acontece, uma transformação no mundo dos indivíduos também acompanha tal gesto.

Mas a religião como motor principal desta dialética, onde os costumes universalizados na comunidade impondo valores e princípios de ações aos indivíduos, inserindo-os na cidadania do reino dos fins para atingir aquilo que se prega ser a realização da vida, resultando em uma prática das virtudes de modo rotineiro, desdobrando-se em hábitos e ações norteadas pelos princípios religiosos, pode-se dizer ser a dinâmica das sociedades antigas e medievais. Pois, com o advento da modernidade a religião foi deslocada de seu lugar central e tornou-se um objeto de cultura das sociedades atuais. Lima Vaz ao afirmar que a crise de sentido trazida pela razão demonstrativa da modernidade atingiu a relação da religião com a cultura, diminuindo-lhe a capacidade de ser o centro axiológico das sociedades modernas e que teorias explicativas da religião que a consideram como “alienação”, “ideologia” ou ainda que absorveram a religião no social, reduzindo-a em seu significado e função de conferir sentido, tornaram a religião

apenas um artefato da cultura. Outro fator que contribuiu para a retirada da religião de seu lugar de destaque na modernidade foi a racionalização do religioso, que consequentemente resultou na perda da essência da religião, onde o processo de secularização possibilitou a perda das referências vinculadas aos princípios religiosos, instaurando uma profunda crise de sentido em nosso tempo (VAZ, 2004, p. 284-288).

Essa perda da essência ou explicação reducionista da religião, conforme os autores que nos apoiamos, fizeram dela um mero objeto de cultura, não significou o fim da religião. Primeiro porque ela nunca desapareceu. Segundo porque tem-se visto no pós Segunda Grande Guerra, principalmente a partir da década de 70, um revival religioso, conforme aponta Hélio Pereira Lima (2018) em sua tese de doutorado, intitulada “A outra face do reencantamento: o niilismo moderno no pensamento de Lima Vaz”, já citado anteriormente. À respeito desse revival religioso e a incapacidade da religião ser o seu vetor valorativo, ele afirma,

O que se assiste, ao que parece, é o seu contrário, ou seja, o irromper de fenômenos religiosos que se alastram sem a clareza de vínculo com o mundo vivido, cujos valores, por vezes, podem até minar qualquer possibilidade de se postular uma vivência concebida em torno de princípios e ideias correspondentes à estrutura constitutiva humana, que é de abertura e acolhida a um sentido que transcende as formas singulares de qualquer expressão religiosa particular. (LIMA, 2019, p. 119).

Sobre esta religião contemporânea incapaz de fornecer e manter um *ethos* nas sociedades atuais, Vaz chama de “religião do nada” (VAZ, 2004, p. 288), no sentido que destituída de sua essência e reduzida à objeto de cultura, ela incorporou em si os contornos do niilismo ético, permitindo que o subjetivismo contemporâneo inserisse a religião entre os mecanismos que estão aí para servir o sujeito em seus interesses de consumo e bem estar, fazendo que a sociedade atual levasse os indivíduos a abdicar de sua capacidade e interesse em “construir sua identidade cultural pela articulação de sua vida pessoal a um sistema objetivo e socialmente reconhecido de *razões* de viver.” (VAZ, 2004, p. 283).

Lima (2019) afirma que um dos motivos pelos quais a religião possa estar no roteiro de vida das pessoas atualmente é pelo fato dela possuir alguns produtos que podem ser consumidos e trocados como em qualquer outro mercado.

Ou seja, diante do silêncio às indagações sobre o sentido mais profundo da existência ou do turbilhão de respostas contraditórias e até inúteis às incertezas futuras, a melhor forma de remediar poderia ser através da imediata satisfação dos anseios presentes. Nas gôndolas dos supermercados das satisfações dos desejos incondicionados do indivíduo prometeico, as religiões estão disponíveis porque também apresentam algum valor de troca, como qualquer outro produto de mercado, para a satisfação do cliente e podem representar, tão somente, mais uma dessas cotas de felicidade de que fala Zygmunt Bauman. (LIMA, 2019, p. 121).

A explosão religiosa que se caracteriza pelo surgimento de movimentos religiosos na segunda metade do século XX, não significa necessariamente um retorno a idade de ouro da religião, um retorno à transcendência e reestabelecimento da religião como eixo axiológico destes tempos. Para usar uma expressão de Magda Guadalupe dos Santos (2019, p. 54) é uma “ilusão religiosa” ou ainda, a expressão com a qual Lima (2019, p. 121) define a religião atual como uma quimera e não uma experiência autêntica. Mas algo sobre a busca por sentido e significação da existência esse revival religioso pode significar, pois a sociedade contemporânea com sua característica mais marcante, o niilismo ético, não conseguiu definir uma unidade simbólica normativa, que abrangesse todas as esferas da ação humana. “É nesse contexto que movimentos religiosos tomam vulto e retornam com força persuasiva, alguns até postulando o retorno de antigas estruturas simbólicas de significação, outros nem tanto.” (LIMA, 2019, p. 122). Contudo, o que não pode deixar de ser assinalado, é que este movimento traz consigo elementos que propaguem a força do niilismo contemporâneo, que continua a crescer e ruir o que restou das tradições religiosas.

Com o advento da racionalidade moderna, a religião foi dispensada de sua função principal de atribuir sentido e significação à vida a partir da experiência religiosa e a dimensão do transcendente, foi estabelecido o sujeito como autônomo e substituindo a religião e suas tradições adotando novas referências de valores. Deste modo a religião ficou reduzida a mais um elemento da cultura, deixando de ser instituidora de valores e de princípios explicativos e legitimadores do mundo natural e cultural, ficando a critério do sujeito aderir ou não aos seus ensinamentos.

Com isso, ao que parece, a religião ficou reduzida a mais um dos componentes da cultura, à medida que deixou de ser instituidora de princípios explicativos ou legitimadores da realidade natural e cultural, sendo a adesão aos seus valores uma questão que diz respeito, estritamente, ao indivíduo. (LIMA, 2019, p. 123).

Lima Vaz estende suas interpretações sobre a religião na sociedade contemporânea à perspectiva da política, onde a religião em muitas sociedades antigas legitimava e sacralizava o poder. Porém, nas sociedades modernas a religião perde sua função de legitimadora, sendo concedido à política o poder de autolegitimar-se e definir-se a partir do processo de secularização. Ilustre personagem desta ruptura entre religião e política é o Italiano Nicolau Maquiavel, que reforçou em seus escritos o poder de autolegitimação da política, sendo ela a definir sua própria ética, excluindo para fora deste círculo a ética religiosa. O ponto de tensão dessa relação entre religião e política, podendo estender a relação da religião com outras

instituições sociais, é o sujeito autônomo que projeta nas instituições a mesma autofundamentação com que projeta sua autodeterminação e liberdade.

Trata-se, pois, de um processo muito mais profundo que a simples “secularização”, e no qual a modernidade se afirma na sua novidade intrínseca e, portanto, na sua legitimidade. Nesse sentido, ela se mostra irredutível às condições históricas que a precederam e a tornaram possível. Deve-se observar, aliás, que esse imenso processo histórico, cujos episódios se sucedem a partir do século XVIII, não significa o fim da religião como crença ou como satisfação de necessidades subjetivas do indivíduo, que, ao contrário, se exacerbam nesse novo clima de “privatização” da religião. Significa o fim da fundamentação e legitimação das estruturas sociais (a começar pela família) e políticas. Em suma, estamos assistindo à construção da primeira civilização não-religiosa da história, na qual a modernidade se afirma na sua novidade e na justificação de seus valores. (VAZ, 2012, p. 25).

Se não faz sentido falar de fim da religião, porque ela nunca desapareceu, apenas recuou para o plano íntimo encontrando seu lugar no terreno das necessidades subjetivas do indivíduo, sua presença não se faz mais sentir como aquela da qual emana de seus princípios e normas a organização da sociedade. Pois no contexto social e cultural da modernidade, sobretudo nas nações ocidentais, tornou-se impossível identificar elementos religiosos nas instituições públicas, nas leis, no mundo profissional ou no lazer, deixando seu espaço apenas para a dimensão privada e íntima. E, no contexto do mundo contemporâneo, as sociedades modernas vêm “elaborando seus fundamentos num terreno de onde as referências religiosas são excluídas ou são tratadas como objetos de cultura e não como princípios explicativos ou legitimadores da realidade natural ou social.” (VAZ, 1988, p. 27).

Diante do exposto sobre a relação entre religião e *ethos* na modernidade e contemporaneidade e a perda da capacidade de instituir e manter um *ethos* nas sociedades atuais, fala-se também de um retorno aos princípios religiosos de outrora, cujo sinal visível Lima Vaz vê no pós-concílio e na atuação do Papa João Paulo II, assim como no movimento da Juventude Católica na década de 60. Até mesmo na religião popular pode-se encontrar sinais desse retorno do sagrado. Também Hélio Pereira de Lima (2019) elenca os fenômenos que tornam perceptível o que ele chama de revival religioso. Esse surto religioso nota-se pelo surgimento do neopentecostalismo como uma nova versão do pentecostalismo tradicional, o levante da teologia protestante frente o avanço da modernidade, a multiplicação de seitas e movimentos religiosos no cenário dos centros urbanos na segunda metade do século XX.

Mas esse revival religioso ou retorno do sagrado, Lima Vaz afirma ser necessário olhar com cuidado, pois, ao mesmo tempo que se dá esse despertar religioso, ele chega carregado de elementos da modernidade que definem o comportamento dos indivíduos na sua vivência religiosa e no formato desse reavivamento. Um primeiro ponto apontado pelo filósofo brasileiro

é a hipótese de que “tudo leva a pensar que o recuo do Sagrado tradicional a investida da modernidade passa a ser compensado com a emergência de um novo tipo de Sagrado, capaz de conviver com os padrões civilizatórios da modernidade, mesmo aparentemente contestando-os.” (VAZ, 1988, p. 44). Além de um novo “sagrado” e nova divindade, novas funções para essa divindade que deve suprir as necessidades subjetivas do indivíduo em todos os aspectos.

Outro ponto a se prestar atenção e que caracteriza a religião perante o avanço da modernidade, é a inversão da relação entre os espaços e princípios dedicados à prática religiosa e o chamado profano. Sendo que na Antiguidade e Idade Média o sagrado determinava o profano delimitando seu espaço como um resto onde o sagrado não estava ou fazia oposição. Na contemporaneidade os papéis se inverteram, sendo o profano que determina o sagrado, e dois motivos principais atestam a primazia do profano em relação ao sagrado. O primeiro é que o sagrado se tornou objeto de estudo de um saber profano, a ciência da religião. Segundo é o deslocamento do sagrado para a esfera civil, estabelecendo seus estatutos no campo da necessidade e das opções subjetivas do cidadão, sendo o individualismo uma marca das práticas religiosas neste retorno do sagrado. O filósofo cita ainda como características deste retorno à resistência as instituições e a desconfiança destas como expressão e representação legítimas sagrado. Por fim, a ausência do sagrado nos campos sociais e culturais das sociedades modernas ocidentais, ausentando-se das leis, do mundo do trabalho, das instituições públicas e dos espaços de lazer.

Mesmo com esse cenário tenso da relação com a modernidade, onde a religião deixa de ser o princípio axiológico das sociedades atuais, sendo o niilismo ético um resultado das mudanças iniciadas no século XVI e XVII, sobretudo no que toca ao lugar da religião e do sentido a partir da dimensão da transcendência, Lima Vaz afirma que a religião tem condições de fornecer e manter um *ethos*, desde que supere o esvaziamento sofrido na contemporaneidade com o avanço do niilismo ético, recuperando seu núcleo central que é a transcendência, o sentido e o significado, inserindo o ser humano novamente no reino dos meios e dos fins.

É, sem dúvida, o *ethos* cultural, e, de modo privilegiado, o *ethos* religioso nas sociedades até hoje conhecidas, que asseguram eficazmente ao indivíduo empírico a passagem a esse horizonte de universalidade no qual é possível formular o projeto da sua autorrealização como ser livre e inscrever sua cidadania no reino dos fins. (VAZ, 2004, p. 25).

1.4 A relação religião e cultura

Após as considerações sobre a religião como instauradora do *ethos* e a procura por compreender a maneira como ela realiza tal função, que difere de acordo com o contexto

histórico-social de cada período, resta-nos ainda investigar sobre a relação da religião com a cultura, buscando conhecer de que maneira se dá a influência da religião sobre a cultura, como tal relação de trocas, doações e até mesmo de resistências contribuem para que o *ethos* religioso contribua para a formação do *ethos* cultural ou não-religioso.

Para investigar essa influência do *ethos* religioso sobre o *ethos* cultural ou da cultura sobre a religião, realizaremos sob a consideração da possibilidade desta relação se dar a partir da categoria de hibridismo. Para atender a esse interesse, se deve inicialmente perguntar o que é hibridismo e como ele pode ser uma categoria interpretativa desta troca de elementos entre religião e cultura. É necessário ater-se a possibilidade do hibridismo como categoria investigativa em ciências humanas, de modo especial nos estudos da religião. Pois, antes de tudo, é um termo ou categoria que possui uso habitual nas ciências biológicas. Muitos exemplos podem ser citados, as flores e outras plantas, na agricultura e na pecuária, mas deixamos essas exemplificações por aqui, pois o intuito é apenas salientar que é um termo utilizado pelas ciências biológicas e áreas afins, agora empregado nas investigações em ciências humanas.

Quanto as ciências humanas, no que concerne aos estudos culturais e históricos, o seu uso se intensificou recentemente. É uma palavra que aparece em escritos antigos, mas tem-se utilizado do termo com um novo interesse de análise, como categoria investigativa da cultura, da linguagem, da arte e outras áreas²⁰. O momento em que mais se valeu deste termo e estendeu o seu alcance interpretativo foi na última década do século XX, e a variedade de estudos e objetos analisados foram diversos.

Faz-se necessário ressaltar que nem todos enxergam com bons olhos o hibridismo, tanto como características das culturas atuais ou como categoria interpretativa. Stuart Hall (2006), destaca que algumas pessoas argumentam positivamente em relação ao hibridismo, afirmando ser mais apropriado às identidades da modernidade tardia que às velhas e contestadas identidades do passado. Por outro lado, outros argumentam contra, apontando o relativismo e os custos desta indeterminação ocasionada pela múltipla consciência. Identifica como pontos de resistência ao hibridismo o ressurgimento do nacionalismo, sobretudo o europeu, e o crescimento do fundamentalismo. Burke (2013), reconhece ser o híbrido a tendência dos dias atuais, mas ressalta que este tem sofrido resistência por parte de diversos grupos, entre estes estão algumas posturas políticas que o reprovam, entre os críticos encontram-se

²⁰ Para conhecer a variedade das áreas de pesquisa e autores que aplicaram à categoria de hibridismo aos seus estudos, conferir CANCLINI, 2019. p. 17-18. Análise do fenômeno, discussões em torno do tema e variedade de objetos da cultura que hibridizaram em BURKE, 2013.

fundamentalistas muçulmanos, segregacionistas brancos e negros, e um forte oponente ao hibridismo é o crescente uso do termo essencialismo, também, alguns afirmam ser ele um termo escorregadio, exigindo que o pesquisador trate as realidades estudadas como espécime botânico.

Esse interesse por estudos a partir da categoria de hibridismo é recente, mas o uso da palavra híbrido e alguns termos derivados encontramos em autores já na antiguidade. A palavra é encontrada em Plínio, o Velho, ao referir-se aos imigrantes que chegavam em Roma na sua época. Historiadores e antropólogos têm apontado o importante papel do processo de mestiçagem que ocorreu na Grécia Clássica no Mediterrâneo. Outros pesquisadores se valeram da palavra hibridação para falar da expansão Europeia em direção a América. Mikhail Bakhtin utilizou o termo em seus estudos sobre a linguagem, referindo-se à coexistência de linguagens cultas e populares, demonstrando a diversidade de línguas que podem ser encontradas em um mesmo contexto²¹. Mas é na década de 1990 que o termo é mais utilizado para estudos referentes à cultura.

Embora o termo possua uso bastante amplo em várias pesquisas das ciências humanas, principalmente nos estudos sobre a cultura, em relação aos estudos sobre a religião não acontece da mesma forma. Um dos motivos para que o conceito de hibridismo não acompanhasse, no que se refere aos estudos da religião, o mesmo percurso que nos outros campos de pesquisa, deve-se sobretudo à preferência pelo termo sincretismo. Engler (2011), em um estudo sobre o emprego dos termos sincretismo e hibridismo baseado em dados de bancos acadêmicos realizado em 2007, demonstrou que em 95% do tempo os estudos sobre religião utilizam o termo sincretismo, sendo que em pesquisas gerais relacionadas a outros campos de pesquisa 99% do tempo se usa o termo hibridismo. O que sugere a preferência de sincretismo em vez de hibridismo são as “pressuposições quanto às questões das origens e da reificação da tradição religiosa a entendendo como artefatos antigos, contínuos, estáticos etc.” (ENGLER, 2011, p. 19).

Os dois termos de estudos possuem pontos negativos e positivos, variam de acordo com pesquisadores e estudiosos mais simpáticos com um termo e outro, ou dependem do objeto de análise ao qual se aplica à cada um deles. Nas pesquisas sobre a religião no Brasil se aplica com muito mais frequência o termo sincretismo, permitindo pensar a existência de um certo fetiche pelo termo. Deve-se sublinhar que não está se referindo à todas às vezes que o termo sincretismo

²¹ CANCLINI, 2019.

foi utilizado, sendo aplicado de maneira adequada, em várias ocorrências o seu uso cumpre perfeitamente sua função. Mas nem tudo é sincretismo. Certa dificuldade encontramos com trabalhos referentes à religião no Brasil a partir da categoria de hibridismo, sendo a maior parte dos trabalhos de data recente, prevalecendo o uso do termo sincretismo na maioria das vezes, comprovando a deficiência encontrada por Engler (2011) em relação a utilização inexacta dos termos hibridismo e sincretismo em estudos sobre a religião na atualidade.

No artigo de Engler, dedicado à Umbanda, fica claro a aplicação deste termo de modo inadequado, fazendo-se necessário definir a diferença entre ambos para que possam ser úteis à pesquisa sobre o campo religioso. Engler começa diferenciando da seguinte maneira, definindo que “o sincretismo é uma mistura de elementos religiosos; o hibridismo é uma mistura mais ampla de elementos culturais” (ENGLER, 2011, p. 20). O sincretismo é um fenômeno interno à religião. Alguns estudiosos como Michael Pye o definem como a coexistência de elementos de contextos religiosos diversos dentro de um único modelo de religião. Charles Stewart o caracteriza como a combinação de duas ou mais tradições religiosas dentro de uma conjuntura específica (ENGLER 2011, p. 20). Deste modo, o hibridismo é uma combinação de elementos religiosos e culturais formando uma nova realidade, tanto religiosa como cultural.

O hibridismo leva em consideração um contexto mais amplo do que o simplesmente religioso. Ele observa todos os componentes envolvidos na formulação de um determinado tipo de arte, de uma cultura, da música, da religião etc. O hibridismo “reconhece mais diretamente as interações complexas entre os fenômenos religiosos e os seus contextos históricos, políticos, sociais e culturais” (ENGLER, 2011, p. 20). Considera, portanto, que todos os elementos envolvidos em um determinado contexto contribuem para a formação daquela realidade ali presente. No caso da religião, os componentes que contribuem para a sua formação não são somente artefatos, objetos, crenças, textos e outras coisas mais que pertencem estritamente ao campo da religião. Todas as coisas no entorno daquela religião contribuíram para que se tornasse o que ela é atualmente. Os elementos sociais, o cenário político, a cultura local, e a própria religião, vão se somando até formar uma identidade específica, com características próprias do contexto que se encontra. Essa particularidade se deve aos elementos que se deixaram hibridizar, mas também, a aqueles que não permitiram tal processo.

Na visão de alguns autores, como Canclini, existem elementos, situações e contextos que não permitem a hibridação.

A teoria da hibridação tem que levar em conta os movimentos que a rejeitam. Não provêm somente dos fundamentalismos que se opõem ao sincretismo religioso e à

mestiçagem intercultural. Existem resistências a aceitar estas e outras formas de hibridação porque geram insegurança nas culturas e conspiram contra sua autoestima etnocêntrica. Também é desafiador para o pensamento moderno de tipo analítico, acostumado a separar binariamente o civilizado do selvagem, o nacional do estrangeiro, o anglo do latino.

Outrossim, os processos que chamaremos de *hibridação restrita* obrigam-nos a ser cuidadosos com as generalizações. A fluidez das comunicações facilita-nos apropriarmos-nos de elementos de muitas culturas, mas isso não implica que as aceitemos indiscriminadamente. (CANCLINI, 2019, p. XXXII)

Deste modo, o hibridismo é definido como “uma mistura mais ampla de elementos culturais”, considerando os aspectos sociais, históricos, políticos e culturais no processo de interação e modificação dos fenômenos religiosos (ENGLER, 2011, p. 20). São processos culturais, sociais e políticos nos quais estruturas ou práticas presentes nestas realidades, alguns elementos mais relevantes no cotidiano de uma sociedade e outros mais discretos, que existindo de forma separada, se encontram e combinam para gerar novas estruturas, objetos, costumes, comportamentos e práticas. Há que se considerar que estas formas híbridas são resultados de múltiplos encontros, no convívio de diversos elementos em um mesmo contexto histórico e social, adicionando novos elementos à mistura, que muitas vezes reforçam e incrementam os antigos elementos ou formam o novo. Portanto, o hibridismo é uma mistura ou combinação de elementos diversos em um mesmo contexto gerando uma nova realidade ou reconfigurando aquelas que já existiam.

Como categoria de investigação do fenômeno religioso, o hibridismo propõe que este ultrapassa os limites do simples círculo da religião, que existem elementos externos a ele que contribuem para que seja o que é, possuindo às características que tem em determinada localização por conta destas mesclas culturais, sociais, políticas, em contextos históricos e até mesmo outros elementos religiosos, criando assim uma prática, uma crença, ritos ou uma vivência específica da religião em um determinado lugar. Assim, o conceito de hibridismo, se concentra de modo mais amplo na mistura cultural, dando ênfase a normalidade, ao criativo, ao dinamismo e implicações políticas deste tipo de combinações. Destarte, o hibridismo consegue responder a muitos objetivos de pesquisas que outras categorias investigavas não conseguem abarcar, pois ele “destaca as relações complexas entre as religiões e outras dimensões das suas culturas e sociedades (facilitando a crítica de uma distinção exagerada entre religião e cultura); e ele abre as portas para as discussões disciplinares existentes dessas questões” (ENGLER, 2011, p. 20).

De acordo com Engler (2011) o hibridismo passou a ser uma categoria investigativa mais apropriada para o período pós-colonial, onde as misturas culturais e religiosas acontecem,

não sendo possível ler os fenômenos simplesmente a partir do jogo de forças contra-hegemônicas e opositoras, onde a existência de dois polos, dominantes e dominados, opressor e oprimido, culto e popular, expliquem a realidade. As culturas híbridas, ou o hibridismo, permite-nos que não nos dispersemos em falsas oposições, tais como culto e popular, urbano e rural, moderno e tradicional, ocasionando interpretações simplistas e reducionistas de realidades tão diversas e complexas. Engler (2011) levanta crítica em direção aqueles estudos e categorias de investigação que não consideram as iniciativas e envolvimento dos indivíduos religiosos na formação de suas crenças e práticas religiosas, entendendo a formação de determinadas formas de religião como resultado de uma resposta à alguma tentativa de dominação, não analisando os contextos locais, se valendo apenas de formas universais e globais da religião. Deste modo, é recusável e até inaceitável a afirmação que o discurso dos dominantes determina as estruturas e as formas do discurso dos dominados, assim como rejeita a visão de que o conceito de tradição delimita um espaço de luta dentro do qual à agência de todos os participantes pode ganhar força. E afirma ser necessário considerar a atuação dos indivíduos pertencentes à determinada religião como os atores da construção de sua religião, e destaca que é um engano, exemplificando com o Candomblé, estudá-lo sugerindo que este tenha surgido puramente como resposta forçada a dominação, sendo ele resultado do engajamento da atuação dos candomblecistas na construção de sua própria tradição. É necessário analisar o contexto específico de cada conjuntura e focalizar o conjunto local para compreender os fenômenos religiosos. Transcrevo as palavras de Engler:

Negamos esta última alternativa ao insistirmos que as tradições inventadas pós-coloniais são necessariamente opositoras e contra-hegemônicas, e que “[...] o discurso dos dominantes determina as formas e as estruturas do discurso dos dominados” (Keesing 1989, 41). Os estudos da invenção da tradição levam-nos a rejeitar esta visão: o conceito da tradição delimita um espaço de luta dentro de qual a agência de todos os participantes pode ganhar potência. Devemos ter receio especialmente das perspectivas que minimizam a agência das pessoas religiosas que estudamos. Como Marshal Sahlins observou, “[...] as tradições são inventadas nos termos específicos das pessoas que os constroem” (1999, p. 409). (ENGLER, 2011, p. 18).

Marshall Sahlins, antropólogo e estudioso da cultura, aponta o hibridismo como uma das características da cultura atual. Crítico das teorias reducionistas como a marxista, que simplifica as formas culturais e as suas propriedades específicas nas genéricas interpretações das lutas de classes. Para Sahlins a cultura é inventada, enriquecida e mantida nos termos das pessoas que a constroem. Mas considera que nenhum povo é autor sozinho de sua cultura, possuindo, ao mesmo tempo, elementos locais e estrangeiros, sendo o hibridismo resultado de todos os envolvidos na formação cultural. O hibridismo como interpretação analítica considera a contribuição de cada agente, os contextos políticos, sociais, éticos e religiosos, definindo os

povos contemporâneos como integrados e dinâmicos, onde cada pessoa compartilha sua cultura. Sahlins entende o hibridismo não como uma etnografia ou estrutura, mas como uma genealogia e interpretação analítica da história de um povo. (SAHLINS, 1999, p. 399-421).

Em consonância com as afirmações acima, Vaz (2004) afirma que não se pode concentrar as mudanças e inovações culturais no confronto de polos opostos, sendo conduzidos a explicações sociologizantes ou economicistas da realidade, reduzindo todo e qualquer movimento de transformação social à ideologias que se limitam em classes de dominantes e dominados. Que consideram a história dos conflitos éticos sempre pelo lado da revolta e deficiência humana, não levando em conta que as mudanças do universo social estão ancoradas em aspirações e desejo radical de aprofundar a existência. Explicações que polarizam e fundamentam a sociedade em forças opostas que se apoiam em princípios que o indivíduo humano age sempre em resposta de uma carência não conseguem escapar ao simplismo e unilateralismo do vasto e múltiplo mundo do *ethos*. Embora os elementos apresentados sejam de observação válida, a compreensão do ser humano como “ser de carência” decorre de uma visão utilitarista e instrumentalista, não dando conta de abarcar e dar razão a originalidade fenomenológica do *ethos*²². Tais visões que compreendem o mundo religioso e cultural apenas em oposições de forças antagônicas e em luta, do ponto de vista metodológico manipula e constrange um objeto para que este corresponda a concepções prévias e preconceituosas do pesquisador, como também, o força a atender a determinado método escolhido de antemão por ideias e princípios políticos, sociais ou por qualquer outro motivo, ignorando completamente as exigências de estudo do objeto. Com isto, chega-se à conclusão que as afirmações citadas acima à respeito da cultura, religião e sociedades contemporâneas híbridas propõem como método mais adequado o hibridismo, pois este leva em consideração o vasto, diverso e múltiplo mundo humano do *ethos*, manifestado em todas as suas expressões como a religião, a cultura, as artes, a ciência e tantas outras. Além de considerar a criatividade e a iniciativa dos envolvidos na criação e transformação da sua cultura, de sua religião, enfim, do seu mundo como um todo.

Portanto, o hibridismo permite olhar de perto estes contextos em sua conjuntura, considerar todos os elementos em relação e câmbio, contribuindo para a alteração do fenômeno religioso. Como também permite considerar a atuação dos sujeitos praticantes de suas religiões como os atores principais da construção de suas práticas e tradições. Deste modo, ao analisar a relação entre religião e cultura, considerando trocas e influências de um sobre o outro, percebe-

²² VAZ, 2004. p. 32.

se que ambos contribuem para a formação de um *ethos* específico, permitindo formar a identidade de um povo em determinada localidade e momento histórico. Para prosseguir, é necessário a distinção entre religião e cultura, qual a área de abrangência de cada um deles permitindo ocorrer o processo de hibridação e a implementação ou a construção de novos fenômenos religiosos e culturais.

Para esclarecer o conceito de cultura, Lima Vaz começa com uma pergunta que a princípio parece evidente sua resposta: “Que fins teriam levado o homem a abandonar o seguro porto da natureza e a aventurar-se no mar incerto da cultura?” (VAZ, 2002, p. 101). A resposta parece ser óbvia, mas a cultura foi o único caminho seguro que se apresentou à espécie humana capaz de lhe assegurar um lugar e sobrevivência no seio da natureza. Deve-se ainda sublinhar que a cultura é para o ser humano a sua *natureza*, o seu *habitat* na imensidão do universo, sendo a partir dela que o homem estende seu olhar e a operosidade do seu fazer sobre todas as coisas. Seguindo o caminho de definição da cultura, Vaz escreve

O *cultural*, na enorme variedade das suas formas, é igualmente para o homem o lugar de nascimento dos costumes e hábitos que dão ao seu *agir* constância e direção, e cuja organização histórica e social constitui justamente o *ethos*, essa versão humana da *natureza*, que confere ao operar do homem a dimensão que a distingue de todas as outras formas de atividade multiplicadas em torno de nós: a dimensão *ética*. (VAZ, 2002, p. 101).

Na esteira das reflexões de Lima Vaz sobre a cultura, Ribeiro (2014) diz ser decisivo para a definição da cultura a sua distinção em relação à natureza, pois entendida como *natureza* do homem, a cultura é a humanização e a reflexão sobre a natureza, onde se dá a satisfação das necessidades humanas, sejam elas materiais ou espirituais. É no campo cultural que o ser humano reflete sobre si, autotransforma-se de modo intencional, recriando-se na forma de cultura.

Diferentemente dos animais, o ambiente humano é o mundo da cultura, que confere significância e sentido a todo resto. Enquanto outras espécies de seres vivos recebem a sua vida e seu modo de agir, o homem precisa construir e reconstruir sua morada constantemente. Para acentuar adequadamente a diferença entre cultura e natureza, Lima Vaz escreve ser ela o lugar onde os seres humanos manifestam a sua *natureza*. Sendo a *natureza* humana simbólica, ela difere do mundo natural estando orientada pela significação dos símbolos, deste modo a vida humana se realiza no espaço da liberdade e não no âmbito do determinismo. Neste sentido ele descreve a cultura como,

[...] sistema das significações com que a sociedade ou o indivíduo representam e organizam o mundo humano. Assim sendo, o universo das formas simbólicas não é

simétrico ao universo das formas naturais, e a dissimetria entre ambos se manifesta nesse excesso do símbolo pelo qual a realidade é submetida a sua norma mensurante: ela deve ser para o homem tal qual o símbolo a significa. Enquanto produtora de símbolos ou enquanto portadora da significação do seu objeto, a ação manifesta desta sorte uma propriedade constitutiva da sua natureza: ela é medida (*métron*) das coisas e, enquanto tal, eleva-se sobre o determinismo das coisas e penetra o espaço da liberdade. (VAZ, 2004, p. 37).

Assim sendo, o homem é autor da cultura, ele é responsável por criá-la e mantê-la. Pois a cultura é o trabalho constante do homem em sociedade. E quanto à pergunta lançada por Lima Vaz no início de nossa definição sobre cultura, é momento de ouvir sua resposta e o mais adequado é dar ao próprio filósofo o direito de respondê-la.

Voltemos agora à interrogação que deu início às nossas reflexões. Se o homem deixou um dia o abrigo seguro da natureza e aventurou-se pela rota incerta da cultura foi porque, como ser inteligente e livre, ele só pode operar pensando e escolhendo seus próprios fins e não recebendo-os predeterminados pela natureza. Isso significa que os fins propriamente humanos só se constituem tais enquanto avaliados e escolhidos pelo próprio homem, ou seja, enquanto são *valores*. A cultura, como domínio dos fins humanos é, pois, uma imensa axiogênese, uma gestação incessante de bens e valores, desde os bens materiais que alimentam a vida aos valores espirituais que exprimem as razões de viver. (VAZ, 2002, p. 115).

Nesta definição de cultura dada por Vaz encontramos algumas características da cultura. Primeiramente, a cultura é material e simbólica. Na dimensão material tem-se o corpo da cultura, suas produções no campo da arte, da literatura, do direito, suas leis e normas e vários outros artigos. Na dimensão simbólica estão as significações da obra cultural onde o ser humano manifesta livremente sua razão criadora. Há que se considerar também, que ao lado do espaço cultural estão os espaços físicos e biológicos. Ribeiro define físico como sendo o primeiro lugar onde o homem circunscreve sua existência, sendo o espaço físico “a curvatura da terra, os territórios com suas diversidades ecossistêmicas e geográficas de desertos, florestas, mares montanhas, etc.” (RIBEIRO, 2014, p. 79). E a descrição do espaço biológico como vinculado inexorável ao qual o ser humano está condicionado a vida orgânica e a um ecossistema que favoreça à sua sobrevivência e ao seu desenvolvimento. E o espaço cultural como criação material e espiritual do homem, acaba que arrastando para seu dinamismo os espaços biológico e físico, sendo onde se dá o estar-no-mundo do ser humano em seu aspecto de ser natural.

Na dimensão cultural, que dá sentido ao estar-no-mundo do ser humano, possui dupla estrutura, axiológica e teleológica. Axiológica porque no espaço cultural situam-se os valores que dão sentido e significado ao espaço físico e ao espaço biológico. É teleológico porque tem em vista a autorrealização humana. Portanto, o desafio do homem no espaço da cultura é dar a nossa vida um conteúdo de valor e um sentido que nos orienta na busca por realização.

No sentido abordado até aqui, Ribeiro (2014) explicita as implicações da cultura em três pontos e define a história como sendo seu corpo sempre crescente.

(1) Uma consciência da realidade circundante: saberes, técnicas e ações. (2) Uma autoconsciência da nossa situação de seres-no-mundo confrontados ao desafio axiológico e teleológico que a natureza continuamente nos impõe. (3) Uma componente essencialmente histórico-social, pois se o espaço físico e o espaço biológico nos são, pelo menos originariamente, dados pela natureza, o espaço cultural é construído por nós mesmos e tal construção é uma tarefa eminentemente histórica, desempenhada pelos grupos humanos e não pelo indivíduo isolado. Desta forma, a história, nas suas componentes material e simbólica, não é senão o corpo em crescimento da cultura. (RIBEIRO, 2014, p. 80).

Conclui-se, portanto, que a cultura é o mundo em que os seres humanos vivem, mundo que construíram e reconstróem continuamente, é onde o indivíduo elabora e encontra todo um sistema técnico que lhe assegura a sua sobrevivência, como também, onde está o seu sistema normativo que se lhe oferece para sua autorrealização. Assim sendo, a cultura possui natureza axiogênica, onde estão inscritos os modos do agir humano, o seu “espaço de vida”. Como também, a natureza axiológica, sendo o seu “estilo de vida” (VAZ, 2004, p. 40).

Definida à cultura como espaço e estilo de vida humana construído e reconstruído a partir de seus símbolos e significações, ela é coextensiva ao *ethos*, sendo este os costumes no âmbito social-comunitário, o hábito e a práxis na dimensão pessoal, formando um movimento dialético dos costumes-hábitos-práxis. A cultura é a normatização do *ethos*, que se manifesta na linguagem, no direito, na política, na ciência, na educação, na religião, enfim, em todas as áreas da existência humana. A questão que se apresenta a partir de agora, é como a cultura e a religião se relacionam, de modo que uma contribui para a instauração, formação e transformação do *ethos* de ambos os campos, tanto o cultural como o religioso. A categoria sobre a qual lançamos o olhar para essa relação é o hibridismo, considerando que nem religião e nem cultura, são realidades separadas ou estanques, mas encontrando-se num mesmo espaço participam do processo de construção de uma sociedade, onde diversos elementos contribuem para a formação identitária de um povo, com especificidades nas suas práticas religiosas e elementos particulares de sua identidade cultural.

Pierre Sanchis (2018) que foi importante pesquisador da religião no Brasil, afirma que tudo que se atribui à cultura no que se refere a sua realidade contemporânea e a sua apreensão teórica pode ser também aplicado à religião, ou pelo menos metonimicamente. Pois, a religião também pretende fornecer uma visão de mundo, com suas categorias próprias, e o torna intelectual e emocionalmente apreensível, compõe de modo particular um mundo e o organiza, sendo este o mundo do fiel. Pois a religião propõe uma explicação totalizante do mundo, a mais

global possível, como também, oferece um certo dinamismo de vida para o fiel e motivos fortes para o engajamento na própria vida.

Vaz (2004) escreve que a religião em todas as civilizações históricas conhecidas é portadora privilegiada do *ethos*, possibilitando que este se desdobre em tradição ética. De certa maneira, podemos afirmar que cultura e religião se encontram de modo especial no *ethos*, onde os princípios da religião devem transbordar para a vida social do indivíduo e regular suas relações na comunidade. É suficiente lembrar como nas sociedades Antigas e na Idade Média a religião e sua relação com a cultura contribuíram para o entendimento e a ação humana em quase todas as áreas da composição social. Vaz radicaliza essa visão, sustentando a anterioridade da experiência mística em relação a outras experiências como a social, a política e do trabalho. Deste modo, a partir da crença perante a situação histórica e cultural nas sociedades antigas e medievais, os indivíduos asseguravam sua identidade cultural partindo do sentido primeiro oferecido pela religião.

Em outras palavras, a hermenêutica das sociedades históricas passa necessariamente pela hermenêutica do sagrado, que se apresenta, para determinada sociedade, como a face histórico-cultural do sentido primeiro, e diante do qual os indivíduos dessa sociedade asseguram a sua *identidade cultural* e a sua condição de *sujeitos* pelo ato fundamental da *crença*. (VAZ, 2004, p. 285).

Embora seja explícito essa influência da religião sobre a cultura e o meio social nas sociedades antigas e medievais, hoje também é possível perceber as trocas e hibridações entre religião e cultura. Para melhor exemplificar e pensar como as religiões influenciam fortemente a cultura e a organização social, podem ser citados os muitos países que possuem sua cultura e rotina de vida ancorados no hinduísmo ou no islamismo. Sendo assim, percebe-se a religião influenciando a formação cultural de determinadas sociedades²³. E na maioria das situações essa interação e relação de trocas da religião com a cultura acontece de forma híbrida, partindo de realidades distintas, mas que no mesmo contexto histórico, num contato diário e muitas vezes discreto se combinam formando novas estruturas e modos de vida.

Na história das religiões alguns fatos nos levam a pensar que no encontro de dois povos com religiões distintas, no encontro entre colonizador e colonizado, evangelizador e evangelizado, o que aconteceu muitas vezes não foi uma “conversão”, no sentido lato do termo, mas ocorreu uma hibridização. Onde a religião daqueles que vinham de fora se encontravam

²³ É necessário ressaltar que as relações entre cultura e religião, na visão de Henrique C. de Lima Vaz (2004, 2015), tem progressivamente se distanciando uma da outra, conduzindo a história para uma cultura sem religião ou a religião do nada, influenciando as sociedades contemporâneas sendo a responsável pela crise existencial que passa o homem atualmente.

com a cultura dos nativos realizando uma síntese daquelas realidades diversas criando uma situação nova. Quando da chegada do cristianismo ao Japão na modernidade, estudos apontam que os ditos convertidos, na realidade fizeram uma síntese do cristianismo com os sistemas de símbolos locais resultando em um jeito japonês de ser cristão. O resultado foi uma religião híbrida. A mesma conclusão se chegou sobre a atividade missionária dos europeus na África, na América e na Ásia, sugerindo que os nativos não abandonaram nem sua cultura ou religião, mas realizaram incorporações do cristianismo com suas tradições, resultando num hibridismo. Pode-se ainda citar as trocas culturais entre católicos e protestantes durante a reforma, até mesmo a mistura do cristianismo com a religião e cultura indígena no Brasil, na chegada dos missionários nesses lugares de encontro com outras culturas, fizeram modificações na religião dos nativos, mas também, ocasionou incorporações e transformações na cultura local²⁴.

Mas o contrário também é possível, as sociedades e suas culturas explicarem a religião. Se na Antiguidade e Idade Média, a religião tradicional edificava a identidade cultural, atualmente, com os processos de secularização e globalização, a partir de sua realidade cultural, o indivíduo escolhe e define sua pertença religiosa conforme lhe apraz. Pois, a emergência do subjetivismo coloca enfoque nas emoções e sentimentos, fazendo com que os indivíduos procurem o que melhor os satisfaça nas dimensões do emocional e sentimental. A emergência do subjetivismo associado à chamada pós-verdade, faz com que o sujeito não se apegue tanto as tradições, dogmas e doutrina, mas busque aquilo que corresponda aos seus anseios internos, ou à vida como um todo. O que dá a religião contemporânea a característica de mobilidade, onde um fiel passa por diversas experiências religiosas sem se ater a uma doutrina ou crença²⁵. Tal característica da cultura contemporânea fez que a religião se pareça com a lógica de mercado, onde a atração pela propaganda e ofertas de produtos é que atraem os clientes. As crenças e práticas religiosas tornaram-se commodities e os milagres, as curas, os livramentos e conquistas de todo tipo os royalties dos clientes. Ganha quem oferece mais pelo menor esforço e compromisso. Pondé (2016) ao falar sobre as tensões entre a cultura contemporânea e a religião, cita como referência a chamada espiritualidade Nova Era, um exemplo da acomodação

²⁴ Sobre os encontros entre religião e cultura em vários momentos históricos e contextos com o hibridismo como possibilidade de interpretação destes encontros, conferir BURKE, 2013. p. 19-22.

²⁵ Esse trânsito religioso, característica forte cenário religioso atual, ancora-se na atitude moderna do sujeito, onde ele escolhe a religião e não o contrário, se dá em três planos distintos. O primeiro abarca a ideia de mercado, mobilidade, pluralismo, onde os fiéis trocam de religião constantemente, como ir ao supermercado, dificilmente existe fidelidade. O segundo plano é quando as crenças, símbolos e práticas rituais circulam entre as instituições, realizando trocas entre si, possibilitando as pessoas vivenciarem a multiplicidade das religiões de forma unificada, alguns estudiosos chamam de sincretismo ou hibridismo. O terceiro plano, é quando os indivíduos determinam a religião, colocando a instituição religiosa em segundo plano, sendo ele o sujeito desta vivência religiosa, quase que relativizando a instituição. Conferir RUMSTAIN; ALMEIDA, 2009, p. 31-55.

das tradições religiosas às pressões da cultura atual, levando as tradições religiosas a assumirem características próprias desta contemporaneidade.

A marca desta forma de espiritualidade é exatamente sua mercantilização, ou seja, seu grau de acomodação à lógica burguesa. Neste tipo de religião, tudo é conforme “a vontade do freguês”. A autonomia da escolha dos objetos de crença, as recombinações de conteúdos aleatórios das tradições religiosas, a superficialidade em doutrina, o hedonismo ao portador, a superação da ideia de “natureza” pela ideia de “tudo é construído e possível”, a submissão aos produtos da mídia de massa, a afetividade levada como recusa de qualquer racionalidade teológica no plano de discernimento moral, a assimilação do jargão científico como cartão de visita de que sem ciência não há valor em nada (a física quântica serve para tudo), enfim, as tradições religiosas inteiramente relidas pelas pressões contemporâneas. (PONDÉ, 2016, p. 172).

Muitos outros exemplos podem ser dados sobre a influência da cultura sobre a religião, como as religiões se utilizam de vários elementos da cultura para chegar aos fiéis, como o uso da mídia. No campo das artes, em peças teatrais e filmes são inúmeros os casos. Mas sobretudo, o contexto atual da sociedade, muitas vezes exige adequações legais das religiões em seus estatutos e normas reguladoras.

Um exemplo onde religião e cultura se encontram e formam um *ethos* próprio a partir do processo de hibridização é a constituição social e religiosa do Brasil. No encontro de povos e religiões surge a específica cultura brasileira, assim como a religião aqui é vivida de modo próprio se comparado à outras sociedades. Na composição que forma o Brasil está a combinação do português, do indígena e do africano. Esses três povos, que na realidade são mais que três, porque os nativos indígenas não eram um único povo, mas vários. De modo semelhante, os africanos vinham de localidades e tribos diferentes. Há que se considerar também, que além desta variedade cultural havia a diversidade de religiões, sendo a própria religião praticada conforme cada povo. E leve-se em conta que a religião portuguesa, o catolicismo, já era resultado de múltiplos encontros na Península Ibérica. Sendo assim, temos um exemplo de um *ethos* formado a partir da interação entre diversas culturas e religiões, com uma agindo sobre a outra, conferindo transformações e formando um *ethos* próprio.

Concluindo, vemos que a religião influencia a cultura, não sendo ela apenas metafísica. Que ao retornar de um ritual ou aderir à uma religião, o indivíduo volta para seu mundo, com o conjunto de símbolos e significados que as concepções religiosas constroem, e permite que a experiência tenha influência sobre si e o mundo com o qual se relaciona. Por outro lado, a cultura também atua sobre a religião, de tal maneira, que a diversidade das práticas religiosas e a organização social e política de muitas sociedades, está relacionada a variedade cultural de cada povo em seu respectivo momento histórico. As religiões vão se modificando a partir de

encontros culturais, como também, acompanha as mudanças da cultura no tempo. E ainda, a cultura determina em muitos aspectos o comportamento religioso das pessoas, conforme explicitamos sobre a religião na contemporaneidade que possui as características culturais dos indivíduos e da sociedade atual²⁶.

²⁶ Embora a religião acompanhe os movimentos da cultura, nem todos são flexíveis ou rapidamente flexíveis, mesmo numa “cultura” mais dinâmica como a atual. No catolicismo mesmo, as mulheres ainda não são ordenadas e a “cultura” atual defende a igualdade.

2 CATOLICISMO SANTORIAL BRASILEIRO: UMA RELIGIÃO VIVIDA

A religião católica se encontra no Brasil desde a chegada dos portugueses; mais precisamente, ela desembarcou aqui com os exploradores ibéricos. A história nos narra que o primeiro ato subsequente ao desembarque foi erguer uma cruz e rezar a missa. A partir das análises que foram realizadas no capítulo anterior a respeito da religião e sua capacidade de instaurar um *ethos* que seja religioso, mas que extrapole os limites da religião, o catolicismo no Brasil se apresenta como aquele que instaurou uma crença e modos de viver, assim como influenciou a cultura do país. Gilberto Freyre (1963, p. 93) afirma ser muito difícil separar o brasileiro do católico, escrevendo seguramente que “o catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade”.

O uso do cimento como comparação da presença do catolicismo em solo brasileiro demonstra como a sua penetração social é profunda, sendo marcante e determinante na vida das pessoas no período colonial. A religião católica também serviu de instrumento de discurso político na história do país. De acordo com Pedro A. Ribeiro de Oliveira (1985), ela contribuiu para a instauração do capitalismo agrário, sendo a religião oficial do Estado até a Proclamação da República, e mesmo depois, quando perde seu *status* de religião do Estado, consegue se adequar aos novos padrões do sistema republicano. Jéssica Maria Marques Rabello (2019) disserta sobre o catolicismo e a devoção mariana como forte símbolo na formação de uma identidade única no país naquele momento histórico. Brandão (1986) afirma que o catolicismo contribuiu para a organização de classes e manutenção dos interesses de cada uma delas, tanto na área urbana como rural. Ao citar estes trabalhos diversos com uma variada interpretação da presença e contribuição do catolicismo para a formação do Brasil, tem-se o indicativo que se deve estudá-lo para compreender a cultura e a história do país, como também o modo de ser religioso da população.

Para cumprir este intento, organizou-se este capítulo em quatro subtítulos. Primeiramente, apresentar a complexidade e diversidade do catolicismo no Brasil, procurando identificar e analisar algumas das suas particularidades. No tópico seguinte, buscaremos abordar a sua principal característica, que é o culto aos santos, e mostrar de que maneira este se dá entre os brasileiros. Seguindo a trilha escolhida, nos debruçaremos sobre a devoção a Nossa Senhora Aparecida considerando a devoção mariana como aquela que se sobressai entre as demais devoções, tendo o título de Aparecida um destaque especial. Para finalizar o capítulo,

analisaremos a contribuição da devoção que se dá a partir de Aparecida para a formação do *ethos* da sociedade brasileira, ou de alguns grupos no seu interior.

2.1 Catolicismo brasileiro: diversidade e complexidade

Estudar o catolicismo no Brasil não é algo tão simples quanto possa parecer. Apesar da sua presença forte e influente na história nacional, aparentando uma fácil captação do fenômeno, a sua complexidade é muito rica e a diversidade deste campo religioso é muito ampla, assim como a capacidade de adequação às exigências que se apresentam a cada momento, o que não facilitam essa tarefa. O pesquisador Faustino Teixeira escreve:

O catolicismo no Brasil revela uma rica complexidade. Trata-se de um campo religioso caracterizado por grande diversidade. A pluralidade é um traço constitutivo de sua configuração no Brasil. Na lúcida visão de Pierre Sanchis, o modo como se firma a identidade católica no país envolve “mecanismos de fagocitose” bem peculiares, que traduzem uma roupagem singularmente plural: “há religiões demais nessa religião”. Impressiona também a capacidade de adaptação e ajustamento dessa religião às novas situações: “quando observada de perto, vemos como ela se abre e se permite diversificar, de modo a oferecer, em seu interior, quase todos os estilos de crença e de prática da fé existentes também fora do catolicismo”. (TEIXEIRA, 2009, p. 18).

Os diversos censos realizados demonstram uma queda significativa de católicos desde a década de 1960, mas o catolicismo permanece a religião de boa parte dos brasileiros. Um dos fatores a favor do catolicismo seria a sua grande exigência para com poucos, é o caso do clero e dos leigos mais engajados, e uma exigência menor de uma grande maioria. Pierucci (2009) afirma que o “barato” de ser católico é não precisar ser seguido rigorosamente pela maioria dos fiéis, pois a ausência da prática religiosa entre católicos, se comparada a outros grupos religiosos, é muito maior, chegando a 72% dos adeptos não praticantes (PIERUCCI, 2009, p. 15-16).

Porém, esses números captados pelo censo não são capazes de demonstrar a plasticidade religiosa do catolicismo no Brasil que, como as demais religiões instaladas no território nacional, possuem uma ampla possibilidade de participação nas práticas e ritos. O que para muitos é uma forma deteriorada de vida religiosa, para outros é uma forma de aumentar a proteção divina. Deste modo, no catolicismo brasileiro, tal complexidade e plasticidade vão desde as múltiplas formas de ser católico, começando da possibilidade de ser praticante ou não, passando pelas várias tipologias do modo de ser católico, até o trânsito religioso, sendo o catolicismo o maior “fornecedor” de membros em circulação entre as religiões, além da dupla ou tríplice pertença religiosa, ficando o ser católico mantido como uma das opções.

O catolicismo brasileiro se diferencia dos demais modos de ser católico a começar pela sua origem, sendo este trazido pelos portugueses que aqui desembarcaram em 22 de abril de 1500, que, conforme Gilberto Freyre (1963), era um catolicismo diferente do espanhol ou do restante da Europa, que eram catolicismos mais rígidos e doutrinários, sendo o catolicismo de Portugal mais “amaciado”. Isso porque o contato com a religião muçulmana e com outros povos direcionaram o desenvolvimento do catolicismo para um lado mais afetivo, relacional, sobressaindo a devoção aos santos pela proximidade, não sendo tão submisso à doutrina, mas adaptando-se às exigências das diversas situações vividas e encontradas em suas navegações.

Quando o catolicismo português aqui desembarca, ele já se encontra com os nativos do lugar impondo-se sobre eles, procurando organizá-los em aldeias, ensinar a doutrina católica, arrancando-lhes dos maus hábitos que ofendiam a Deus e aos homens. Como exemplo desses hábitos repudiados, tínhamos a poligamia, a nudez e a antropofagia (SOUZA; VAINFAS, 2002). Neste processo de cristianização dos indígenas, que ao longo dos primeiros anos da colônia se mostrou algo difícil e perigoso, começaram os sincretismos, hibridismos e bricolagens com santos católicos e alguns ritos trazidos pelos colonizadores, influenciando ritos indígenas. Muitas práticas dos nativos sobreviveram nos novos adeptos da religião aqui desembarcada. Um dos principais pontos de encontro entre indígenas e católicos, em que as religiões mais se tocaram, foi quando os missionários portugueses traduziram a missa e alguns ritos do catolicismo para a língua nativa, havendo a mistura e confusão entre as divindades e santos de cada povo²⁷.

No processo de colonização do Brasil, a mão-de-obra indígena não logrou sucesso, obrigando os portugueses a recorrerem à escravidão de pessoas africanas, consideradas como trabalhadores mais eficazes e até especializados. Com a chegada dos africanos ao Brasil, o trabalho de evangelização dos povos continua. Ao mesmo tempo que os escravos vindos de diversas tribos aqui chegavam, desciam com eles das embarcações suas religiões e práticas. Desta maneira, o convívio entre portugueses e africanos em solo brasileiro era o convívio de religiões diversas, que foram acompanhadas de resistências e aberturas aos novos “conteúdos” e entidades. Como a religião católica era imposta, os escravos disfarçavam suas práticas e entidades com santos católicos, assim como muitas práticas das religiões africanas se hibridaram e sincretizaram com as novas adesões à religião católica.

²⁷ Sobre os encontros de indígenas e jesuítas e suas “santidades”, conferir Souza; Vainfas (2002, p. 11-20).

Ao buscar referências do catolicismo brasileiro desde a sua chegada em solo nacional, fica evidente que o catolicismo no Brasil, como o próprio Brasil, não são coisas simples de interpretar. Desde os inícios da colonização já se tem um catolicismo influenciado por outras culturas em terras portuguesas e, quando ele chega aqui, encontra-se com a religião dos nativos e, em seguida, com as religiões africanas, formando uma malha com muitas pontas soltas a serem encontradas. Desta maneira, o catolicismo brasileiro possui particularidades e especificidades próprias, não permitindo ser estudado com simplismo, sem levar em consideração os povos que contribuíram para a sua formação.

Outro ponto a ser considerado do catolicismo brasileiro, considerando-se aspectos mais contemporâneos, é a sua relação com o universo da diversidade e multiplicidade religiosa existente no Brasil. Nesta perspectiva, nota-se ser o brasileiro, em boa parte, possuidor de dupla, ou mais, pertencas religiosas. Outro fator contribuinte da complexidade do catolicismo é o trânsito religioso dos católicos, favorecendo o sincretismo e o hibridismo com outras denominações cristãs e não cristãs, ocasionando também significativa perda de fiéis, deixando de ser uma religião hegemônica em todos os campos, fornecendo fiéis para outras denominações religiosas. Neste cenário de trânsito entre as religiões, compreende-se também que o catolicismo permanece como segunda ou terceira opção de muitos que circulam entre igrejas e seitas. Neste trânsito religioso, Almeida e Rumstain (2009) indicam aquelas pessoas que passam entre diversas denominações, permanecendo muitas vezes em duas ou mais práticas. Consideram, ainda, o trânsito das crenças e de ritos, com sincretismos e hibridismos ocorrendo dentro do círculo católico, assim como em outras religiões. Levam em consideração, também, o encontro de crenças e de conteúdo nos indivíduos, nos quais, a partir de sua trajetória religiosa e várias passagens, molda-se um comportamento religioso recorrente de bricolagens, arranjos, privatizações. Portanto, entre as opções de praticante e não praticante, o católico percorre outras religiões, sendo o catolicismo muitas vezes a religião de segundo plano, que é na maioria vezes aquela com a qual se identifica, mas não precisamente a que se pratica. Mais pontas soltas para o pesquisador do catolicismo desdobrar, a fim de entendê-lo.

Na dinâmica interna do catolicismo também impera a diversidade. Seu dinamismo em criar possibilidades de participação e vínculo para todos os gostos o torna bastante plural dentro dos seus muros. As interpretações e classificações são múltiplas, variando de pesquisador para pesquisador, sendo o local de fala daquele que investiga muito determinante nesta categorização. Neste texto, exporemos algumas tipologias de vivência do catolicismo no Brasil para, logo em seguida, trabalharmos aquela que nos interessa neste trabalho.

Um pesquisador importante no assunto em questão é Riolando Azzi, que integra os clássicos dos estudos sobre o catolicismo. Algumas de suas obras se encontram no rol de obras raras sobre o assunto, ao se procurá-las em livrarias e sebos para aquisição. Em um de seus clássicos trabalhos, “O catolicismo popular no Brasil”, de 1978, Azzi classifica a religião católica no país em dois tipos, o catolicismo tradicional e o catolicismo renovado. É característica do catolicismo tradicional ser leigo, luso-brasileiro, medieval, familiar e social. As características do catolicismo renovado são identificadas pelos seguintes adjetivos: clerical, romano, tridentino, individual e sacramental (AZZI, 1978, p. 9).

Como historiador, Azzi (1978, p. 9) identifica os momentos em que cada tipo de catolicismo vigorou no Brasil. Nos três primeiros séculos, incontestavelmente, dominou o catolicismo tradicional. Todo e qualquer empenho por impor o catolicismo renovado não logrou êxito. No período do império, uma luta pela hegemonia se inicia, tendo os bispos trabalhado a favor do catolicismo renovado, e o governo apoiando o catolicismo tradicional. No período republicano, o catolicismo renovado toma conta do cenário, marginalizando o tradicional.

Azzi (1978, p. 10) considera que o catolicismo tradicional está profundamente vinculado à cultura brasileira, sendo difícil distinguir a fé da cultura. Apesar do catolicismo renovado estar dissociado da tradicional cultura brasileira, ele influenciou bastante a área urbana, como também, em meados do século XIX, influenciou e se misturou com práticas do catolicismo tradicional. As principais práticas do catolicismo tradicional são as procissões, promessas, romarias, entre outras. Devoções implantadas pelo catolicismo renovado são os meses dedicados a Maria, como o mês de maio, a entronização do quadro do Sagrado Coração de Jesus nas casas e capelas, e alguns ritos penitenciais como a sexta-feira dedicada à reparação das faltas e ao fortalecimento da comunhão com Deus.

Outra característica marcante do catolicismo tradicional, também chamado por Azzi (1978, p. 11) de catolicismo popular, é a proximidade com os cultos africanos e indígenas, realizando um sincretismo com estas religiões. Este tipo de catolicismo, a partir do século XIX, recebe influências do espiritismo e do protestantismo. Deste modo, não é difícil encontrar católicos que frequentam o espiritismo, a umbanda e as assembleias protestantes.

Moreira e Sofiati (2018) realizaram um levantamento da literatura contemporânea sobre o catolicismo brasileiro, trazendo para o conhecimento dos leitores uma ampla bibliografia sobre o tema, apresentando diversos trabalhos, desde as discussões metodológicas sobre como pesquisar o catolicismo até as várias interpretações do assunto. Os autores também trazem em

seu trabalho a diversidade de tipologias do catolicismo no Brasil, indicando ser na diversidade a sua força e presença no cenário nacional.

Sobre a diversidade interna do catolicismo, Camurça (2013) desenvolve sua etnografia pautando-se em quatro tipologias, que são identificadas em carismáticos, paroquianos, membros das CEBs e das novas comunidades. Como a classificação de cada autor demonstra o seu modo de compreender o tema, entende-se que nesta tipificação a instituição é mais presente entre os paroquianos e mais distante dos outros segmentos.

De acordo com os autores Moreira e Sofiati (2018, p. 289), o teólogo João Batista Libânio parte da noção de “cenários da Igreja” com certo enfoque na instituição, dividindo a Igreja nos seguintes grupos: Igreja da instituição, Igreja da pregação, Igreja da práxis libertadora, e uma quinta tipologia, por ele chamada de Igreja carismática e Igreja plural, como sendo uma simbiose dos quatro cenários de Igreja anteriores. A visão de Libânio é teológica, lançada de dentro da Igreja. Nesta esteira, Leonardo Boff fala de “modelos” de Igreja, chamando de Igreja como totalidade, Igreja moderna, Igreja a partir dos pobres e Igreja mãe e mestra²⁸.

Um olhar externo ao pertencimento católico a partir dos métodos das ciências sociais, a interpretação de Lowy recorre ao conceito de tendências orgânicas de Antonio Gramsci para falar da diversidade interna do catolicismo. E identifica quatro tendências dentro da Igreja católica: a igreja tradicional, igreja reformista, igreja radical e igreja modernizadora conservadora. A abordagem do autor considera a conexão do aspecto institucional com as práticas mais autônomas dos leigos.

À diversidade da Igreja corresponde a diversidade de métodos e interpretações. Cada autor classifica os diversos grupos dentro da Igreja Católica de uma maneira, expondo suas interpretações a partir de seus respectivos lugares de conhecimento e atuação. Fica claro que o catolicismo brasileiro é complexo, diverso e amplo, assim como o seu território é vasto e os povos e culturas também variados. Essa diversidade dos modos de ser católico não é uma novidade contemporânea, pois o catolicismo no Brasil sempre foi caracterizado pela sua plasticidade genuinamente brasileira, procurando uma vasta proteção para que nada fique sem ser contemplado pela benção da divindade (TEIXEIRA, 2009, p. 18).

²⁸ Sobre as tipologias apontadas por Lowy, conferir Moreira; Sofiati (2018, p. 289).

Com a afirmação sobre ser impossível situar o catolicismo brasileiro em um quadro homogêneo, Faustino Teixeira (2009, p. 19) diz haver muitos “estilos culturais de ser católico”, que a malha do catolicismo é por demais diversa, sendo permitido falar em catolicismos. A malha do catolicismo, conforme apontada por Teixeira, tipifica-se em catolicismo santorial, catolicismo oficial, catolicismo dos reafiliados e catolicismo midiático. Essa tipificação parece condizer muito com o catolicismo contemporâneo, mas é preciso ter cuidado, a homogeneidade é apenas aparente, pois, a plasticidade deste catolicismo não torna cada tipo acima estanque, mas os coloca em comunicação e em simbiose. Não existem linhas fronteiriças evidentes sobre a forma de ser católico no Brasil, mas são realidades em diálogo, e as tipificações são uma maneira encontrada para se aproximar de modo compreensível do fenômeno.

Nas tipologias de Teixeira, o catolicismo oficial encontra-se em momento de crise e declínio. Sendo ele a face perfeita da institucionalização, caminha na contramão da cultura atual, que se caracteriza pelo enfraquecimento das instituições tradicionais, concentrando seu enfoque no indivíduo. Esta forma de catolicismo tem procurado se manter forte no cenário religioso católico com campanhas de evangelização e engajamentos em causas sociais, mas a sua organização em modelos de paróquias, estruturas que se apresentam obsoletas pelas atuais circunstâncias dos modos de organização das sociedades atuais, tem presenciado uma diminuição considerável dos membros considerados praticantes e um progressivo enfraquecimento de suas estruturas.

O tipo de catolicismo chamado por Teixeira de reafiliado refere-se àquelas pessoas que, tendo frouxos laços de pertença religiosa, descobrem ou redescobrem a identidade religiosa até então não assumida ou não vivenciada, encontrando nesta nova experiência um engajamento comunitário que lhes dá apoio emocional e auxílio para reorganizar a vida. Exemplos dessa reafiliação no Brasil é a Renovação Carismática Católica (RCC) e as Comunidades Eclesiais de base (CEBs).

A RCC se apresenta como um movimento que possibilita uma forte e renovada forma de adesão ao catolicismo, procurando alinhar-se com as orientações da Igreja oficial. Ela é vista como um instrumento de recatolização, principalmente pelo engajamento missionário de seus membros, focando essa atividade no anúncio do Evangelho. E, por outro lado, deixa um certo temor quanto à autonomia que suscita nos seus participantes, sendo eles próprios a autoridade e o critério de discernimento de suas experiências espirituais e comunitárias, como também dos seus modos de ação.

A RCC também apresenta forte exigência sobre a pertença exclusiva à Igreja e ao movimento. Ao mesmo tempo, sua dinâmica leva a desdobramentos da experimentação religiosa, incitando sobretudo o relacionamento íntimo e direto com Deus, despontando uma certa tensão entre instituição e carisma, em termos weberianos. No contraponto da exigência de exclusiva pertença, trabalhos etnográficos permitem identificar “fragmentos de outras tradições, recompondo o seu mapa religioso.” (TEIXEIRA, 2009, p. 25), como a insistência em dons espirituais e exorcismos, muito comum entre os evangélicos. A influência do espiritismo pela crença na reencarnação, ou ainda, os esoterismos da Nova Era, como a presença de elementos de outras formas de ser católico como o catolicismo popular com sua devoção aos santos (TEIXEIRA, 2009, p. 25).

As CEBs pertencem a este tipo de catolicismo também, permitindo uma adesão mais intensa e fortalecendo a identidade católica dos indivíduos. Elas favorecem uma nova organização de vida, sobretudo nos campos ético e espiritual, levando à conscientização de um novo compromisso ético e político, enfatizando a luta do povo por condições melhores de vida. Seu modo de organização e de raciocínio sobre certas realidades, sobretudo espirituais, provoca certa tensão com o catolicismo chamado de popular, mas recentemente aproximações significativas têm ocorrido.

Um terceiro tipo de catolicismo é o midiático, que tem se apresentado como um fenômeno emergente e tem marcado significativamente a presença da Igreja Católica na sociedade brasileira. Em seu escopo se abrigam diversos movimentos e pastorais, principalmente a RCC, apresentando novas práticas e pertenças. Tem demonstrado ser um importante instrumento para a reinstitucionalização católica, atuando contra a destradicionalização em curso. Hoje a presença do catolicismo na mídia conta com alguns canais com significativa audiência dos fiéis, como a TV Aparecida, Canção Nova, Rede Vida e a Rede Século XXI, além das mídias sociais para a transmissão de eventos e celebrações, além de web TV e web rádio e conteúdo na internet. Há padres e leigos apresentadores de programas religiosos com certo reconhecimento, dentre os quais podem ser arrolados: Pe. Marcelo Rossi, Pe. Alessandro Campos, Dunga, Kleber Oliveira, Pe. Antônio Maria, Frei Rinaldo, não exaurindo-se a lista por esses nomes. O número de cantores e criadores de conteúdo à respeito do catolicismo também são numerosos, sendo fácil encontrá-los nas plataformas de músicas e redes sociais.

O catolicismo santorial é outro modo de viver e praticar a religião católica no Brasil. Teixeira (2009) apresenta este tipo de catolicismo como a expressão mais tradicional do

catolicismo no país desde a colonização. A característica central desta forma de catolicismo é o culto aos santos e as práticas e devoções que esse culto propicia. De acordo com Teixeira (2009), é esse culto que marcou particularmente a dinâmica religiosa brasileira. Seu protagonismo concentra-se sobretudo na ação dos leigos, tendo como local de prática e devoção as irmandades, as confrarias, os oratórios nas residências, as capelas de beira de estrada e os santuários.

O catolicismo brasileiro, por diversas circunstâncias ligadas à sua extensão territorial e escassez de missionários, foi por muito tempo um catolicismo de “muita reza e pouca missa, muito santo e pouco padre”. A presença dos santos na vida do povo sempre foi de destaque, auxiliando nas dificuldades, estendendo proteção, ligação com o sobrenatural e ajuda às causas mais difíceis ou impossíveis.

Os santos sempre ocuparam um lugar de destaque na vida do povo, manifestando a presença de um “poder” especial e sobre-humano, que penetra nos diversos espaços de vida e favorece, numa estreita aproximação e familiaridade com seus devotos, a proteção diante das incertezas da vida. (TEIXEIRA, 2009, p. 20).

O termo santorial, empregado por Teixeira (2009), é de autoria de Cândido Procópio Camargo (1973, p. 32), que o utiliza não como uma tipologia ao lado de outras, mas dele se vale para caracterizar um comportamento religioso característico de um período histórico do Brasil, denominado por ele de “Cristandade católica”, compreendendo o período do início da colonização até os primórdios do século XX²⁹. Este comportamento religioso centrado na devoção aos santos era pautado por festas e devoções populares. As orientações eclesiásticas, embora tivessem sua importância, perdiam força de orientação sobre a vida religiosa para as preferências devocionais dos fiéis, que muitas vezes diferiam das instruções hierárquicas. Análogo ao comportamento religioso, no campo ético a hierarquia perdia voz mediante as devoções populares³⁰.

O modo como Camargo concebe o catolicismo santorial visa descrever comportamentos, práticas, modos de crença e condutas predominantes naquele período histórico apontado por ele como Cristandade católica. Já Teixeira coloca o catolicismo santorial como uma tipologia de análise dos dias atuais, pois, no século XXI, as religiões passaram por

²⁹ Camargo (1973), ao analisar o catolicismo no Brasil sob a perspectiva histórica, reduz a três fases o desenvolvimento da situação religiosa no país, assim nomeadas: cristandade católica, crise da cristandade e renovação do cristianismo.

³⁰ É importante ressaltar que Camargo (1973) apresenta sua tipologia do catolicismo brasileiro, aumentando a diversidade das caracterizações do fenômeno em solo nacional, conforme foi visto anteriormente. O autor tipifica o catolicismo no país segundo três formas de se vivenciá-lo, nomeando-o em: catolicismo tradicional rural, catolicismo tradicional urbano e catolicismo internalizado.

reconfigurações, que afetaram o catolicismo de modo significativo e ocasionaram “um conjunto de mudanças graduais em seu panorama.” (TEIXEIRA; MENEZES, 2009, p. 7). Desta maneira, o termo tomado de empréstimo é utilizado para tempos diferentes da manifestação da religião católica no Brasil. Embora o objeto do termo seja o mesmo – a devoção aos santos –, a abrangência é redefinida, significando que nem todo catolicismo é devoção santorial. Em conformidade com o que foi dito acima, no novo cenário religioso deste século, outros modos de ser católicos surgiram e se implantaram de tal maneira que a oferta de bens religiosos se multiplicou, ampliando o portfólio de opções.

Embora o catolicismo santorial esteja profundamente enraizado na cultura brasileira, pertencendo à dinâmica religiosa e social do Brasil desde a colonização, o culto aos santos, motor deste tipo de catolicismo, recuou consideravelmente neste século – em uma década, 11%. Tal pesquisa indicava que 49% da população brasileira era devota de algum santo, caindo para 38% em 2017, significando 77 milhões de pessoas (SOFIATI; MOREIRA, 2018, p. 292). Mesmo com uma redução significativa de praticantes, seu número ainda é expressivo, demonstrando que os santos ainda estão entre nós³¹.

2.2 O culto aos santos no Brasil: uma religião vivenciada

O culto aos santos é uma das manifestações mais antigas e tradicionais em solo brasileiro, pertencem a história da formação social contribuindo para a formação de certas peculiaridades religiosas e culturais. Sobre a presença e influência deste culto em nossa cultura e na vida religiosa dos brasileiros, Renata Menezes afirma:

Por outro lado, quanto ao seu papel na sociedade brasileira, as narrativas voltadas à formação e às singularidades do país tendem a tomar os santos e seu culto como uma parte significativa da cultura nacional. Feriados, festas civis e religiosas, nomes de pessoas e de lugares, relações de patronagem e compadrio demonstram o intenso papel atribuído aos santos na vida social, fruto de um processo cujas raízes estariam em nosso passado colonial e seu regime de padroado, quando o catolicismo era a religião oficial do Estado Nacional e a Igreja, parte de seu aparelho burocrático. (MENEZES, 2009, p. 109).

³¹ Carlos Steil ressalta que as classificações do catolicismo, as diversas tipologias com as quais procurou-se nomeá-lo, são pouco funcionais para a compreensão do catolicismo no tempo presente. Reconhece o autor que as diferenças históricas e locais existem, mas se tornam um problema interpretá-las como um sistema fechado, com fronteiras claramente demarcadas, refletindo rachaduras na estrutura social. Os instrumentos de estudo e análise do catolicismo que o consideram sob o foco do antagonismo, diferenciando-o em tradicional e moderno, culto (romanizado) e popular, estruturando-o em classes antagônicas, em conflito e excludentes entre si, serviram apenas para a construção de uma visão idealizada da religião. Não existem fronteiras claramente estabelecidas nas diferentes formas de ser católico no Brasil, sendo necessária uma visão interativa e dialógica do catolicismo. (STEIL, 2009, p. 151-157).

Esse catolicismo devotado ao culto dos santos é predominantemente leigo. Suas manifestações e ritos poucas vezes necessitam de padre, na maioria das vezes é um líder, homem ou mulher, reconhecidos pela comunidade, que tomam a frente na vida e na prática religiosa da comunidade.

Não se trata de uma oposição aos padres, mas a dinâmica religiosa os dispensa, propiciando grande liberdade religiosa na confecção dos ritos e modos de celebrar. Raras são as vezes que o povo recorre aos serviços do padre. Carlos Rodrigues Brandão (1986, p. 125) relata que as pessoas “ocupa padre” na necessidade de uma benção especial, ou por conta de ritos de passagem, como batismo, casamento, encomendar um morto, uma ou outra missa, semana santa e festejos especiais. O restante fica por responsabilidade do “bairro” porque veio como tradição de família, de modo que os cultos, os ritos, as crenças e os costumes religiosos foram aprendidos desde criança, com os mais velhos (BRANDÃO, 1986, p.126).

Essa liberdade e certa independência da instituição, o acontecer aleatório às orientações oficiais da Igreja, fazem que esse catolicismo seja definido da seguinte maneira: “É um catolicismo que ‘quase chega a constituir-se um parassistema religioso setorialmente autônomo em face de uma Igreja de que ele sempre reconhece parte’.” (BRANDÃO, 2005, p. 31). Esse catolicismo foi alvo de forte embate do processo chamado “romanização”, uma estratégia para alinhar o catolicismo aqui praticado com as orientações e regras vindas de Roma. No dizer de Pedro Ribeiro de Oliveira (1985), esse catolicismo vivenciado era visto como uma prática imperfeita, supersticiosa e degenerada em relação à fé, entendida em conformidade com a orientação oficial.

O bom católico, segundo esse modelo, é aquele que frequenta regularmente os sacramentos e obedece incondicionalmente à autoridade eclesiástica. Aos olhos dos agentes romanizadores, que tinham o catolicismo nos moldes romanos como única forma autêntica de cristianismo, o catolicismo luso-brasileiro parecia uma aberração porque, embora não se opusesse à prática dos sacramentos nem à autoridade eclesiástica, colocava-os em plano secundário em relação ao culto aos santos. (OLIVEIRA, 1985, p. 284).

No período denominado de romanização, que teve início nos anos finais do século XIX, o catolicismo aqui vivido impressionava os missionários romanizadores pela pouca afluência à missa. Notavam o empenho das confrarias e irmandades no preparo de um festejo e na celebração aos santos, mas pouco ou quase nada interessadas nas atividades promovidas pela paróquia. Era contrastante o zelo pela devoção aos santos e a pouca participação nos sacramentos. Perante esta situação anômala, tentavam substituir os santos do povo pelos santos

que favoreciam o processo de romanização, com a “intenção de purificar o catolicismo brasileiro e conformá-lo ao modelo romano.” (OLIVEIRA, 1985, p. 295).

O processo de romanização impactou fortemente o catolicismo aqui vivido, mas não o suficiente para suplantá-lo e substituí-lo. De acordo com Teixeira (2009), o catolicismo tradicional foi impactado pela romanização, mas suas concepções basilares, como o culto aos santos e a crença nos milagres, permaneceram e permanecem vivas. Esses traços incorporados pelo catolicismo aqui praticado em relação à romanização, demonstraram a dinamicidade e a criatividade do catolicismo santorial aqui vivido, pois ele se refaz continuamente e adapta-se constantemente às novas situações.

Pela maneira como o catolicismo santorial é vivido aqui, fica evidente que ele supera a ideia de ser um conglomerado de credices e superstições, demonstrando ser um forte vetor de símbolos e valores do catolicismo tradicional, e uma fonte de experiências religiosas autênticas e de resistências frente a outras tradições religiosas, como o protestantismo e o pentecostalismo.

Importantes estudos na área de antropologia mostraram com vigor a coerência, complexidade e diversidade desse catolicismo, que não pode ser apressadamente identificado como um aglomerado de superstições e credices. E além do mais, vem animado por impressionante poder de penetração e reprodução nos meios populares. (TEIXEIRA, 2009, p. 21).

Antes de prosseguir com a busca pela compreensão do catolicismo santorial brasileiro, procurando destacar suas características principais, deve-se ressaltar que não eram somente os romanizadores que viam com “maus olhos” esse catolicismo aqui vivido. A academia também passou muito tempo enxergando-o como forma degenerada de religião. Somente a partir de um trabalho – primeiramente um artigo e depois um livro, mais precisamente – de Thales de Azevedo, divulgado primeiramente nos EUA e no ano seguinte no Brasil, com o título “Catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social”, que foi dado o impulso para os trabalhos e estudos sobre este modo de viver a religião³². As pesquisas se iniciaram, de fato, a partir da década de 1970, com um novo interesse da história da Igreja no continente latino-americano, pois, entre 1954 e 1970, nenhum trabalho foi publicado sobre o tema, ou pelo menos nenhum trabalho de peso³³.

Em seu trabalho pioneiro, Thales de Azevedo compreendeu que o catolicismo brasileiro é plural, complexo, diverso e de maneira alguma é uniforme. Neste catolicismo, Azevedo

³² O texto “Catolicismo no Brasil” foi publicado pela primeira vez, sob a forma de artigo, nos Estados Unidos, em 1953, na revista *Thought*. Ver Azevedo (1953, p. 253-274).

³³ Conferir, a propósito, a apresentação do livro “O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social”, escrita por Oliveira (2002, p. 7-10).

encontra o novo e positivo a ser pesquisado. Novo no sentido em que sempre foi visto como um ponto “fora da curva”, uma vez que era tido como degenerado. O seu sentido positivo refere-se ao fato de ser algo digno de ser estudado, pois ele constitui a “vida vivida” de nosso povo e parte importante da cultura deste país.

Se é verdade que o povo brasileiro, exceto um pequeno círculo de fiéis, não liga muito para as coisas da Igreja e mesmo assim se considera católico no sentido pleno, isso não se deve a alguma negatividade, mas deve ser encarado de forma positiva. Corresponde à vida vivida, é verdadeiro e por conseguinte deve ser respeitado e positivamente avaliado. Na sua imensa maioria, a população brasileira é católica “sem Igreja”, escapa à Igreja. De forma lapidar: muito santo pouco sacramento, muita reza pouca missa, muita devoção pouco pecado, muita capela pouca igreja. Um catolicismo antes epicurista que estóico, antes “dionisiaco” que “apolíneo”. Tudo isso sem quase nenhum sustento institucional especificamente católico, num vasto campo religioso eventualmente aberto às mais diversas institucionalizações provenientes dos horizontes culturais do País. (HOORNAERT, 2002, p. 13).

O catolicismo herdado de Portugal é mais maleável, tolerante e mais brando que a religião Católica praticada na Espanha. Para Azevedo (2002), o catolicismo brasileiro é precisamente o culto aos santos, com suas festas, dedicações, promessas e pedidos de proteção.

De um modo geral e sem descer a detalhes e exceções, a vida religiosa dos católicos brasileiros reduz-se ao culto dos santos, padroeiras das cidades ou freguesias, ou protetores das suas lavouras, de suas profissões ou de suas pessoas, – um culto em grande parte doméstico e que não se conforma muito estritamente com o calendário oficial da Igreja nem com as prescrições litúrgicas; esse culto traduz-se muito em novenas e orações recitadas e cantadas, em procissões e em romarias aos santuários em que se veneram as imagens mais populares ou têm sede algumas devoções favoritas do povo; manifestam-se também por meio de promessas propiciatórias, com oferendas materiais ou “Sacrifícios” aos santos para que atendam às suplicas dos seus devotos. (AZEVEDO, 2002, p. 36).

Algumas peculiaridades atraem o olhar do pesquisador, que são os castigos aplicados aos santos quando “falham” em sua proteção. Chama também a atenção o fato de dogmas católicos encontrarem-se misturados com os de origem indígenas e africanos, particularidades já apontadas por Gilberto Freyre em “Casa-grande e senzala”. Em várias partes do país, o catolicismo é resultado de um sincretismo com o espírita e o afro. Desperta também curiosidade em Azevedo que o catolicismo apresente hegemonia ilusória, como é o caso da Bahia (AZEVEDO, 2002, p. 36-47). Além da baixa participação de fiéis nas missas e a diminuição de casamentos realizados na Igreja, o catolicismo brasileiro é praticamente estéril em questão de vocações sacerdotais.

O catolicismo vivenciado no Brasil, mesmo entre as classes de intelectuais, políticos e educadores, é caracterizado por certa ignorância religiosa, em que se aprende a religião em casa, geralmente de pais pouco instruídos no âmbito da religião e até mesmo analfabetos, mas muito piedosos. O apego à tradição se dá por costume, sem conhecimento da doutrina da Igreja, pois

o interesse está mais voltado para a proteção e os milagres, e muito pouco para o catecismo. Em nota, Azevedo registra o seguinte sobre a vivência deste catolicismo:

O culto dos santos, da maneira como o entende a mentalidade popular, tem o mesmo sentido terapêutico; o que se procura dos santos não são as doutrinas que esposaram e ensinaram, os exemplos de virtude que deixaram ou as lições de método de apostolado, mas o poder de curar, de resolver problemas psicológicos, econômicos, sociais dos seus devotos. (AZEVEDO, 2002, p. 60).

O catolicismo que muitos entendiam como algo displicente e letárgico é considerado por Thales de Azevedo como a vida vivida e verdadeira do povo brasileiro, sendo uma força de integração, suprimindo a necessidade espiritual e religiosa daqueles que são desassistidos pela Igreja. Essas pessoas dão forma ao seu modo de viver a religião, associando aos dogmas e a liturgia da igreja oficial, às vezes aliando-se com outras religiões, propondo substitutivos e adequações desse catolicismo vivido. Não foi inventada nenhuma religião do nada, mas “apenas adaptamos a nossa fé católica às nossas inclinações domésticas sem nos separar da religião dos nossos antepassados.” (AZEVEDO, 2002, p. 51).

No caminho iniciado por Thales de Azevedo nas pesquisas sobre o catolicismo brasileiro, inúmeros trabalhos foram surgindo, no início de maneira lenta e, com o tempo, chegaram a abranger vários temas sob a ótica de diversas disciplinas.

Pesquisador e historiador importante sobre o assunto é Riolando Azzi que, com rica contribuição para o conhecimento e a compreensão do fenômeno, foi um dos pioneiros no tema. Para Azzi (1978), o catolicismo brasileiro, por ele chamado de catolicismo tradicional, é caracteristicamente leigo, medieval, familiar, social e luso-brasileiro. Trata-se, no seu entendimento, de um tipo de religião que dominou os primeiros três séculos da colônia e que, por sua origem portuguesa, está profundamente vinculado à cultura brasileira, sendo difícil separar fé e cultura no Brasil. Uma das expressões deste catolicismo é a ereção de cruzes, que, segundo Azzi (1978), estavam espalhadas por todo o território da colônia. Esse gesto era uma expressão da fé do povo aqui presente, de modo que, onde quer os exploradores chegassem e demarcassem terreno, ali implantavam uma cruz. Às margens do caminho por onde passavam e pernoitavam, deixando uma cruz para marcar o lugar ou lembrar algo ali acontecido. A cruz também sinalizava as sepulturas onde quer que os mortos fossem enterrados ou ainda a manifestação de devoção e prece pelas almas. O simples ato de levantar a cruz evoluía para o oratório ou a construção de uma capelinha, constituindo-se o núcleo básico dos futuros santuários.

Os oratórios eram outra expressão do catolicismo brasileiro, remontando sobretudo ao período colonial. Eram conservados nas casas como lugares de respeito e destaque, tanto na cidade como na zona rural. No geral, constituíam-se em um quarto com a imagem e quadros de santos, onde a família se reunia para rezar à noite e realizar cerimônias solenes, como batismo e casamento. Os santos faziam parte da vida cotidiana, vistos como muito próximos das pessoas e acompanhando suas dificuldades, favorecendo um sentimentalismo e uma diversidade de expressões devocionais como aspectos desta religião doméstica. Os oratórios não estavam somente nas casas, mas encontravam-se também nas ruas. Em frente a eles, as pessoas paravam e faziam o sinal da cruz ou preces. Havia ainda os oratórios ambulantes, que buscavam promover certa devoção, e os oratórios públicos, que pertenciam aos fazendeiros e senhores do engenho.

Azzi (1978) indica como forte centro de culto do catolicismo tradicional os santuários, que surgem das manifestações particulares, da devoção em torno de um oratório, ermida ou capelinha, e crescem até o ponto de se tornarem um centro de romarias e peregrinações de um número maior de pessoas, advindas de várias regiões, atraídas principalmente pelos testemunhos dos milagres alcançados naquele lugar pela intercessão de tal santo. Os santuários têm seu período áureo em meados do século XVII e meados do século XVIII, coincidindo com o período dos bandeirantes e o ciclo do ouro. O elemento comum de todas as devoções realizadas nestes santuários é que elas têm origem secular, sob a ação dos leigos. Somente mais tarde o clero assumiria a responsabilidade sobre estes lugares.

Os santuários podem ser caracterizados sobretudo, pela atração das romarias, fazendo com que as pessoas se organizassem em alguma época do ano e se dirigissem aos lugares de devoção. São parte das manifestações do catolicismo tradicional essas romarias, pertenciam à fé do povo e eram motivadas pelos milagres e prodígios que se propagavam como tendo sido realizados pelos santos padroeiros destes locais. A prática sacramental não era o objetivo dos romeiros, mas a sua relação direta com os santos, a petição de milagres, a paga de promessa dos ex-votos.

As festas e procissões eram características das manifestações devocionais do povo, que compunham o cenário da vida religiosa do catolicismo brasileiro. Nestas festas principalmente, emergia uma característica da religião vivenciada pelo povo brasileiro, que é a “quase”, para não dizer impossível, separação entre o sagrado e o profano, dificultando a delimitação de uma linha demarcatória entre um e outro. Por um lado, as manifestações religiosas revelavam o intento devocional dos fiéis; por outro, também eram oportunidade de convívio social, encontro

para realização de negócios, diversão e arranjo de namoricos. A religião permeava a vida do povo em todas as suas instâncias.

Dentro desse contexto, não era fácil a separação entre mundo sagrado e mundo profano. Aliás, tal divisão não seria incompreensível na mentalidade tradicional. As festas religiosas eram ao mesmo tempo reuniões sociais, com música, danças, fogos de artifício, quermesse e comidas típicas. (AZZI, 1978, p. 106)

Ao trabalho de Azzi (1978) como historiador, muitos outros se seguiram estudando as diversas manifestações e faces do catolicismo brasileiro. Pesquisas realizadas pelas Ciências sociais, Antropologia, História, Ciências da Religião etc. Contrariamente à escassez inicial de trabalhos sobre o catolicismo, conforme alertou Thales de Azevedo, a partir da década de 70 e 80 os trabalhos se multiplicaram. Nesse novo campo de pesquisas, abordagens de cunho social, psicológico, antropológico, ético, histórico, entre outros, contribuíram muito para a compreensão da religião católica brasileira.

Pedro A. Ribeiro de Oliveira (1985), em sua tese sobre o catolicismo romano no Brasil, dedica espaço para olhar sobre o catolicismo brasileiro tradicional ou popular como por muito tempo foi chamado e ainda é. Frente ao catolicismo popular brasileiro é que o trabalho de romanização irá se concentrar, dada a pouca identificação desse tipo de catolicismo com Roma e a sua orientação voltando-se mais à sua relação com seus santos e as necessidades pessoais e familiares de seus praticantes.

A caracterização que Oliveira (1985) dá ao catolicismo popular é a sua devoção aos santos e a sua independência em relação às autoridades eclesiais e o seu não centramento sobre os sacramentos.

O conjunto das representações e práticas religiosas dos católicos que não dependem da intervenção da autoridade eclesiástica para serem adotadas pelos fiéis. Concretamente, chamamos provisoriamente de “catolicismo popular” as representações e práticas relativas ao culto dos santos e à transação com a natureza e não os sacramentos e a catequese formal. (OLIVEIRA, 1985, p. 113).

A partir do culto aos santos, o catolicismo santorial brasileiro ganha impulso para suas manifestações e práticas. “Os santos são as representações fundamentais do catolicismo popular. Concebidos como seres pessoais e espirituais, dotados de poderes sobrenaturais, eles são tidos como capazes de exercer influência sobre o curso da vida e da natureza.” (OLIVEIRA, 1985, p. 114). Como representação fundamental, eles constituem os pilares da vida religiosa do povo, dando sentido e significado aos comportamentos dos devotos, tornando-se a referência de discernimento do culto e das ações, em substituição ao clero ou ao magistério, tal como

ocorre no catolicismo oficial. Os próprios devotos, a partir de seus protetores, definem suas “liturgias”.

A independência em relação às autoridades clericais é tão grande que o catolicismo do povo cultua tanto os santos canonizados e reconhecidos pela instituição como aqueles santos locais, cuja santidade é reconhecida somente pelo povo do lugar. Pela santidade em vida, as pessoas julgam que após sua morte estão no céu como os outros santos, e este santo popular possui poder de proteção e pode ser cultuado, independente do reconhecimento da igreja oficial.

O fato de os santos estarem no céu não inviabiliza sua proteção e seu auxílio sobre a terra. Deste modo, um objeto muito importante na devoção popular são as imagens, pois elas permitem o contato direto com os santos. Um exemplo disso são as promessas feitas a determinado santo que, encontrando-se em determinada localidade, motiva as peregrinações para pedir, ratificar o trato ou pagar pelo bem recebido. Assim sendo, a produção de imagens e a mediação por meio delas são características do catolicismo aqui praticado.

O culto aos santos era a dinâmica da religião vivida na colônia e continua sendo a prática religiosa de boa parte da população. Oliveira (1985) se pergunta sobre o que faz com que este culto tenha continuidade no tempo. Como resposta, ele supõe três hipóteses, indicando que pesquisas futuras devem seguir por esse possível caminho. A primeira hipótese são as relações sociais de produção capitalista, que, segundo o autor, contribuem para a formação religiosa do povo; se as relações sociais de produção pouco mudaram, isso significa que a religião segue este caminho. Outra hipótese é a manutenção da tradição folclórica, pois ela conserva tradições pela oralidade e a preocupação em manter as prescrições rituais, contribuindo para que a prática religiosa esteja voltada para o passado. Por fim, no estudo comparativo entre as prescrições rituais do passado e as observações contemporâneas, há muitas semelhanças, de modo que elementos presentes na formação social do Brasil permanecem ainda hoje. Obviamente, hoje existe uma simplificação dos ritos, para que os participantes se adequem ao tempo disponível para a sua realização. Como exemplo, pode-se citar as festas que passam a ter menos tempo de duração, as abreviações das orações e as reduções dos atores das celebrações; todavia, a estrutura dessas práticas permanece a mesma (OLIVEIRA, 1985, p. 114-122).

No catolicismo popular, Oliveira (1985) afirma que encontramos dois modos de culto: um contratual e outro chamado de aliança. O modo contratual de culto é aquele que o fiel pede uma graça ao santo e se obriga a realizar um sacrifício como agradecimento pela graça alcançada. Esses contratos geralmente se dão por meio de promessas, em que uma graça

específica é pedida e o seu pagamento muito bem definido, não podendo ser alterada a sua forma de retribuição, o que é levado muito a sério. Vale lembrar que não existem promessas para coisas pequenas. Para atender necessidades menores, recorre-se às novenas precatórias. O modo de aliança não está ligado a um pedido ou a uma necessidade específica, mas a uma relação duradoura, com atos de culto regulares e independentemente de haver ou não solicitações para se fazer ao santo. Como parte da aliança estabelecida, cabe ao patrono proteger o fiel independente das circunstâncias ou da existência de pedidos de proteção. Essa relação de aliança pauta-se sobretudo na rotina de orações pessoais ou familiares, romarias com certa frequência e festas dedicadas aos padroeiros.

Este culto, que se dá no formato de aliança, conforme citado por Oliveira (1985), é perfeitamente observável ainda hoje na prática do povo. Nas pequenas cidades do sul de Minas, Bueno Brandão, por exemplo, percebe essa relação de aliança nas épocas determinadas para romarias até Aparecida do Norte, em São Paulo, realizadas no intuito de visitar a imagem de Nossa Senhora Aparecida. Nas regiões cafeeiras do mesmo município citado acima, essas romarias eram realizadas todos os anos nos meses de outubro e novembro, após a colheita. Em um bairro rural, na mesma cidade, uma capela dedicada à São José, todos os meses de abril e maio, acontecem celebrações em honra ao santo. As fogueiras do período junino, realizadas no dia 13 do mês, são dedicadas a Santo Antônio; as do dia 24, a São João e nas do dia 29, festeja-se São Pedro. As características destas festas juninas são a reunião dos vizinhos, o levantamento do mastro, o acendimento da fogueira e, ainda, já presenciei este fato, até pessoas passando descalço sobre a brasa, quando perguntadas se as brasas não queimavam os seus pés, respondiam que dependia da fé. Nas práticas devocionais citadas, há uma regularidade e rotina já determinadas. Todos os anos ou meses, nos dias pré-estabelecidos, os eventos religiosos são realizados tradicionalmente.

Pedro Ribeiro de Oliveira (1985) ainda apresenta outras características do catolicismo brasileiro, como a prática de benzimentos sobre as pessoas, criações e objetos. Mas o foco de análise do pesquisador é a causa sociológica deste tipo de religião chamada de popular. Se num primeiro momento este catolicismo se define pela sua autoprodução de representações, no momento seguinte interpreta-se que as autoproduções são uma resposta às produções religiosas dos especialistas, sendo a divisão de classes o motivo da religião popular (OLIVEIRA, 1985, p. 133-136).

Carlos Rodrigues Brandão (1986), em um estudo de campo das religiões populares de Itapira, com o título “Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular”, segue na direção

das interpretações sociológicas da religião. Pesquisa que se apresentou como importante para os estudos da religião, tanto por seus métodos como por seus resultados, onde o autor procurou discutir o caráter político da ideologia religiosa, colocando a religião como instrumento de força entre aqueles que oprimem e aqueles que resistem. Brandão defende a hipótese que cada um usa a religião para o seu interesse no cenário político-social: os subalternos, para resistência, e os eruditos, para a manutenção de seu *status* senhorial. Na definição de catolicismo popular, o autor afirma que este é constituído por “agentes semiletrados e serviços prestados à burguesia”, possuindo como adeptos “agentes camponeses, negros iletrados e serviços restritos a sujeitos subalternos” (BRANDÃO, 1986, p. 114).

Nota-se que, para Oliveira (1985) e Brandão (1986), o catolicismo é um polo de oposição à religião católica oficial. Essa polarização foi tendência nas interpretações sociológicas da religião, em que a complexidade e multiplicidade ficaram confinadas a dois pontos referenciais, opostos um ao outro. Frente as afirmações que fizemos anteriormente, interpretações como estas, reduzem e simplificam um contexto tão rico de práticas e símbolos, como é o catolicismo brasileiro (TEIXEIRA, 2009, p. 17-30).

Rubem César Fernandes, pesquisador dedicado em entender a religião vivida no Brasil, dedica grande parte de seus trabalhos ao catolicismo santorial, valendo-se de pesquisas de campo acompanhando romarias, estudos comparativos e bibliográficos, como escritos críticos sobre o assunto.

Em suas pesquisas, Rubem César Fernandes realizou pesquisas sobre muitas formas de vivência do catolicismo brasileiro. Dentre elas, ganham destaque as romarias. O autor caminhou com romeiros devotos e conseguiu colher muitas informações sobre essas manifestações e práticas, encontrando traços peculiares do catolicismo vivenciado em cada localidade pesquisada, como observou linhas gerais do catolicismo brasileiro encontradas em qualquer manifestação ou ato devocional. As romarias que ganham destaque em seus escritos são Nossa Senhora de Czestochowa em Varsóvia, na Polônia, Nossa Senhora Aparecida e Bom Jesus de Pirapora.

De acordo com Fernandes (1982), as romarias permitem um estudo das linhas gerais do catolicismo no Brasil. Estudo feito e publicado com o título “Os cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares”, o pesquisador caminha com os romeiros, vivenciando a experiência da viagem e conhecendo a tradicional devoção do povo paulista. As romarias, de modo geral, se orientam em torno de um centro, onde está localizada a imagem do santo e o

santuário a ele dedicado, e a periferia, onde está o povo devoto que caminha em direção à imagem. No dizer dos devotos, quanto maior a caminhada maior a devoção. Entre o centro e a periferia, as pessoas e o santo, se dá a relação entre o profano e o sagrado, que na visão durkheimiana, “é uma característica essencial da religião”. (FERNANDES, 1982, p. 9).

A começar pela santidade do lugar onde o santo se encontra, que não é um lugar comum, diferenciando-se de qualquer outro, pois sua origem está fundamentada em uma série de acontecimentos, tidos pelos que têm fé como “miraculosos” e que, por isso mesmo, são compreendidos como que “escapando ao controle humano”. Quem escolhe o lugar onde quer ficar, segundo os fiéis, é o próprio santo, que, por algum sinal, revela sua preferência pelo local escolhido. Geralmente, esse sinal decorre de situações que levam à interpretação, por parte dos que acreditam, de uma ação sobrenatural. São relevantes, para determinar o local central da devoção, o lugar da “aparição” ou do “encontro” da imagem, as histórias contadas e multiplicadas em torno dos acontecimentos que levaram ao “achado” ou “encontro” e as pós-ocorrências, também interpretadas de maneira sobrenatural.

Nas romarias, muitos devotos colocam-se a caminho em prol de um objetivo, pedir a intercessão e a proteção do santo. Se colocar em marcha na direção de alguma imagem de santo em algum santuário significa a busca de garantia por algum bem que se deseja, pagamento das dívidas para recobrar a saúde ou agradecimento por uma graça recebida. Neste movimento em direção ao centro de devoção, o sofrimento é “coisa” valiosa”, pois demonstra, segundo a visão do devoto, uma fé maior, supostamente agradando mais o santo com probabilidades maiores de receber o que se pede. Fernandes (1982, p. 33), afirma que o sacrifício da romaria é realizado no intuito de ingressar no rol daqueles que supostamente são protegidos, melhor dizendo, “consagrados” ou, no caso da pesquisa citada, “a transformação de pessoas comuns da periferia de Campinas em Cavaleiros do Bom Jesus”, significando um rito de entrada na esfera dos protegidos, favorecido pela sua inserção e pertença.

A motivação dos romeiros, na maioria das vezes, é a promessa. Digo “na maioria das vezes”, porque existem outras motivações para que as pessoas participem das romarias. Motivos esses como do próprio Fernandes, a pesquisa e o estudo. O turismo e outras motivações que ainda possam existir. Fernandes (1982), em todo o trajeto da romaria, relata que os atos de devoção são limitados há alguns momentos apenas; precisamente, as manifestações devocionais acontecem quando os romeiros partilham suas buscas, promessas. Enquanto os devotos avançam pelo caminho contemplando a paisagem, que vai mudando no trajeto, no interior carregam promessas que os “obrigam” por anos ou a vida inteira a colocarem-se em marcha.

“A dimensão interior (que define a aventura desta viagem como “obrigação”) é feita mais clara pelas promessas que engajam o devoto por vários anos seguidos ou mesmo pela vida inteira.” (FERNANDES, 1982, p. 43). Essa dimensão interna é muitas vezes carregada de alegrias pelos ex-votos, que proclamam a libertação ou a cura, agradecendo o favor recebido, até mesmo cumprindo as promessas de outro que faleceu sem poder cumprir o prometido.

Muitos dos milagres relatados pelos ex-votos não cumprem, necessariamente, os princípios determinados pelo magistério eclesial da Igreja Católica para que algo seja considerado milagre. A maioria das graças recebidas são ocorrências corriqueiras que poderiam seguir o encaminhamento do não religioso. O motivo se deve aos pedidos não referentes a algo extraordinário na maioria das vezes, mas uma opção dos indivíduos perante situações concretas, que naturalmente são carregadas de certa incerteza. Essas promessas tão pouco pedem uma graça que goze de regularidade, mas é algo bem específico e personalizado, pelo qual a troca de favores entre o santo e o devoto ocorre, a um cabendo proteção e a outro, honrarias. Na medida da devoção, é estipulado o sacrifício do promesseiro, tornando o favor a se alcançar maior ou menor. Deste modo, assim se define a promessa:

A promessa, portanto, implica uma visão de mundo que condiciona a sua prática, caracterizando o que é razoável esperar dela, definindo os seus usos e abusos, oportunidades e perigos. Supõe, em resumo, que o real é comandado pelo pessoal, sendo arranjado uma sequência hierárquica de seres que se relacionam por gestos indicativos de seus poderes respectivos. No topo está Deus, no fundo está o diabo (o anti-Deus), no meio os seres humanos, e entre eles as almas, os Santos e os Demônios. (FERNANDES, 1982, p. 49).

No auxílio prestado perante a busca de favores dos seres humanos está a Igreja, que no contexto das romarias está representada na figura do clero, sobretudo dos padres. Tal relação é tensa, pois os devotos miram ir aos santos, prestam culto às suas imagens e diante delas se prostram, frequentam regularmente os sacramentos, resultando em críticas aos romeiros por parte dos padres, definindo como “excessivas” tais atitudes e acusam de magia muitas práticas das quais eles, os romeiros, se valem. Embora a maioria dos santos sejam venerados por padres e romeiros, o núcleo de partida deste culto é diferente. Enquanto os padres veem os santos como exemplos a serem seguidos pela Igreja, guardas da tradição, conservando na mente a diferenciação entre *latria*, *dulia* e *hiperdulia*³⁴, com o devido culto correspondente aos devidos destinatários. Os leigos assumem uma relação direta com os santos, com eles mesmos

³⁴ Esses são os três tipos de relação e veneração dentro da Fé Católica. A *latria*, que significa adoração, é devida somente às pessoas divinas da Santíssima Trindade. A *dulia*, que possui o significado de veneração, deve-se aos santos e santas. Já a *hiperdulia* representa um estágio acima da veneração, mas não chega a se constituir em uma adoração, e é neste sentido que ocorre o culto devido a Maria, mãe de Jesus, nos seus diversos títulos. A propósito, conferir Cassiano (2020).

determinando o modo de culto de cada santo, em uma relação de favores e obrigações definidos pelos romeiros devotos.

Nas romarias, também se percebem muitas outras características que se inserem na relação entre o cotidiano das pessoas e a presença dos santos cultuados, como na relação entre os próprios romeiros. A camaradagem se faz presente entre os participantes, ignorando a diversidade de classe social existente entre os romeiros. A relação entre religião e comércio nos centros de devoção e nas cidades que os abriga é intensa, sendo o meio de sobrevivência de muitos moradores da cidade e fonte de arrecadação para os santuários. O tema religião e política se encontram nos espaços de devoção, sendo às vezes separado nas conversas de devotos, com certa conotação negativa em relação à política. Na visão dos devotos, a religião é portadora de esperança por dias melhores, a política nem sempre é capaz de solucionar os problemas que lhe compete.

As romarias são uma marca forte no catolicismo santorial brasileiro, sobretudo no que se refere à devoção mariana, que sempre fizeram parte do catolicismo no velho continente europeu, mas que no Brasil também se fez costume, desenvolvendo certas particularidades. Sobre as romarias, Oliveira (2011) afirma ser um lugar de encontro entre a modernidade e a tradição. A consideração que a autora faz é que a tradição possui certas características que em muitos casos não se combinam com a modernidade, mas que no espaço da romaria eles se encontram.

A característica específica da tradição, segundo a autora, é a busca por comunidade, em que se percebem seus traços no sentimento do estar juntos que a romaria proporciona, além da partilha que acontece entre os participantes ao longo das peregrinações. Pelo lado da modernidade, a característica principal é a centralidade no indivíduo, cujos principais traços são o sacrifício e o pagamento de promessas, ações por meio das quais o devoto gerencia sua relação com o santo de devoção. Deste modo, constata-se que, mesmo sendo a principal marca da modernidade o individualismo, os romeiros não renunciam à identidade que receberam e as tradições herdadas, constituindo a romaria, portanto, essa integração entre modernidade e tradição.

O autor realiza muitos trabalhos valendo-se da expressão “religião popular”, sobretudo para se referir ao catolicismo, mas não esconde que essa expressão tão utilizada não deixa de ser um tanto controvertida. Fernandes reconhece que a expressão “remete a ideias e fatos que nos interessam, mas não chega a delinear uma noção de contornos bem definidos. É um bom tema, mas não dá forma a um “objeto” de reconhecimento geral.” (FERNANDES, 1994, p.

215). Para justificar seu pensamento, ele apresenta alguns motivos pelos quais “religião popular” é um conceito controverso.

A primeira razão, segundo o autor supramencionado, é a incapacidade de tal conceito exprimir um objeto definido, recobrando uma grande diversidade de fenômenos, sendo a expressão “religião popular” demasiadamente extensa quanto ao que pretende significar, pois existe uma série de variações regionais e de crenças que já impõe dificuldades para o pesquisador. Outra razão é a de que esse conceito não constitui um “termo nativo”, porque ninguém se identifica como um praticante popular de alguma religião, sendo um recorte pejorativo utilizado pelo clero no início da República para recuperar a referência disciplinar perdida durante o período do padroado. Outro motivo diz respeito aos sentidos diversos aos quais se aplica a expressão e que nem sempre são coincidentes. Deixando a entender o sentido do termo como sendo aquilo que pertence aos estratos inferiores da população, como servindo também para indicar as religiões não oficiais e opositoras às autoridades eclesásticas, e ainda, como “algo” pertencente à maioria das pessoas, o autor sublinha que esses três sentidos não se aplicam de modo adequado ao estudo da religião católica, sobretudo no que tange àquela sua face que pretendemos destacar neste trabalho.

Estudos mais recentes preferem utilizar outros termos, estabelecendo tipologias para encontrar meios mais adequados para entender o catolicismo em sua multiplicidade e dinamicidade. Reesink (2013) realiza apontamentos sobre o uso do termo “religião popular” como sendo impróprio para o estudo do catolicismo, concordando com Fernandes (1994) sobre ser um termo oriundo da própria hierarquia da Igreja, sendo incapaz de delimitar um objeto e especificá-lo, na sua tentativa de alcançar a variedade dos fenômenos regionais. Os autores Fernandes (1994) e Reesink (2013) concordam que os antagonismos e polarizações entre classes não explica o fenômeno religioso do catolicismo brasileiro, embora na sociedade essa diferenciação seja perceptível. Na compreensão das manifestações religiosas, as análises precisam ser mais amplas e precisas do que apenas discriminativas de dois grupos definidores dos lugares dos atores religiosos³⁵.

No catolicismo santorial, a relação importante e estrutural desta religião vivida é a relação entre santo e devoto, pois é em torno dessa relação que se estruturam e ganham forma todas as narrativas e práticas realizadas pelos devotos. Trata-se de uma relação de proximidade

³⁵ Sobre as expressões “religião popular” e “catolicismo popular”, conferir: Fernandes (1982, p. 137-140); Fernandes (1994, p. 215-251); Reesink (2013, p. 161-185).

e afetividade, relações pautadas nas especialidades do santo em que a relação entre o santo e aquele que busca um favor são concentradas pontualmente num pretense milagre e num ex-voto. Enfim, o catolicismo santorial estrutura-se em torno das narrativas e histórias de supostos milagres que um santo realiza, em suas mediações entre o devoto e Deus, assim como em testemunhos contados pelos devotos sobre suas vidas em relação constante com o santo.

A relação entre santos e devotos no Brasil tem seu *status* próprio, sendo de certa maneira intensa e significativa na formação social e cultural do brasileiro. Tratando-se de uma prática ritual bastante enraizado no Brasil, a devoção santorial manifesta a vitalidade do catolicismo no país, com o empenho nos últimos anos por canonizar santos brasileiros. A devoção aos santos demonstra sua força quando demarca território entre evangélicos e católicos, deixando claras as identidades de cada fiel. Por outro lado, o culto aos santos às vezes também chega a extrapolar os limites católicos, invadindo grupos de Nova Era e outras espiritualidades, novas e antigas, como espiritismo, difusas na cultura. Revela, ainda, uma outra face, com os santos integrando o circuito da moda, em acessórios, roupas, artigos de decoração, escapulários e outros objetos que compõem grifes ligadas ao meio religioso ou não (MENEZES, 2009, p. 109-111).

A importância do santo para o devoto encontra-se na tríplice dimensão que compõe sua existência, sendo esta a razão do fiel o procurar. De acordo com Menezes (2009), essas três dimensões da vida do santo são: a taumaturgia, a mediação e o exemplo. O santo é taumatúrgico porque opera milagres, motivo pelo qual as pessoas sempre o procuram ou fazem promessas. É também mediador por estar próximo a Deus e Jesus, possuindo a capacidade de conseguir coisas para os devotos. E exemplo, por oferecer a possibilidade de imitação, que se apresenta como algo complicado por haver conjugado o humano e o sobre-humano em sua pessoa.

A constituição de um santo se dá pela articulação dessas três dimensões de sua vida, a santidade agrega específicas capacidades a ele atribuídas que estejam ligadas à sua biografia, milagres realizados após sua morte, ou seja, é uma somatória de fatores que resultam da interação entre a sua biografia, a tradição, a reputação de santidade e as narrativas sobre sua atuação, conforme contextos e conjunturas locais.

Um santo é resultado da interação entre sua história, sua tradição, sua reputação de santidade e as apropriações locais/conjunturais desse repertório. Ele possui “plasticidade”, isto é, a capacidade de suportar projeções e absorver significados, deixando ou não outros de lado; de transformar-se e adequar-se a demandas variadas, apresentando facetas distintas no tempo e no espaço, colocando-se numa certa abertura em relação aos grupos que os cultuam. É capaz também de agregar novas situações a seu patrimônio de narrativas e imagens. E mesmo que as versões existentes

sobre eles sejam conflitantes, isso não importa, elas podem conviver porque não é a verdade histórica que entra aí como um critério significativo. (MENEZES, 2009, p. 114)

A história da vida de um santo possui diversas versões criadas sobre ele e suas ações de milagres, mediação e exemplo. Na realidade, a “verdadeira” história pouco importa, talvez pelo motivo de que sua biografia real o faz humano demais. São criadas versões sobre sua vida que não têm muita relação com sua identidade, pois cada pessoa ou grupo lança sobre seu santo protetor seus pensamentos sobre as coisas e seus princípios morais, constituindo a partir daí a história de um santo, que diverge de versão conforme muda a localidade. Sendo assim, um santo é transformado no tempo e caracterizado conforme o local onde é cultuado, formando assim uma história de continuidade, apropriações, transformações, abandono e esquecimento. “Assim, um santo deve ser entendido, do ponto de vista antropológico, como os mitos de Lévi-Strauss: ele, mais suas variações.” (MENEZES, 2009, p. 114).

A partir do exposto acima, o santo é ele e mais as atribuições que lhe conferem, e talvez muito mais as atribuições. Há muito mais dos fiéis nos santos do que ele próprio. A primeira coisa a se considerar é a tendência que os santos possuem de desenvolver uma especificidade, cada um possui um departamento para a qual devem ser encaminhadas as preces e orações, deixando a impressão de que serão atendidos somente os pedidos específicos de seu departamento, e talvez o sejam. Na dúvida, é melhor não arriscar em comprometer ou atrasar a sociedade de uma necessidade às vezes urgente. Na extensa lista de santos, existe cobertura/proteção para tudo, desde aquele que atende pedidos de casamento, os endividados, os trabalhadores, a mulher estéril e até as causas impossíveis.

Pela extensão e variedade dos objetos e pessoas asseguradas e protegidas pelos santos, percebe-se haver uma distinção interna na crença dirigida a eles: há santos “fortes”, “milagrosos”; existem aqueles “menos poderosos”, com milagres não tão grandiosos. Ou seja, existem santos “fortes” e “fracos”, uns capazes de grandes prodígios e outros, de graças menores, com milagres menos expressivos. Talvez seja esse o motivo pelo qual alguns santos são mais venerados e outros menos, pelo qual alguns sejam muito solicitados pelos devotos e outros caíam no esquecimento. Para os “milagres maiores”, os santos mais solicitados, pois “prodígios menores” são pouco requisitados. E aqueles cujas especialidades não correspondem tanto às necessidades dos fiéis ou não mais pertencem ao campo das prioridades ou cujos prodígios são pouco visíveis, estes são relegados ao esquecimento. Deste modo, um santo é lembrado pela sua eficiência em atender os pedidos e realizar muitas coisas.

A devoção aos santos tem como principal origem a sua especialidade, o atendimento a uma necessidade pontual daquele que não se considerava devoto e que, após uma graça alcançada, decide aderir as práticas devocionais dirigidas ao autor do suposto milagre. Deve-se considerar também que nem sempre o pedido demandado é atendido, levando ao entendimento de que a graça não foi concedida por falta de merecimento do devoto, sendo considerada a sabedoria do santo superior aos conhecimentos daquele que crê, gerando confiança em suas decisões.

Há pedidos que são concedidos mesmo sem preces, promessas ou sacrifícios, de modo que o devoto se sinta verdadeiramente envolvido com o santo, mantendo vínculos estreitos e uma relação de afetividade íntima e constante. Desta maneira, já não é mais necessário o pedido, pois o santo já conhece as necessidades da pessoa, que, mesmo diante de perigos inconscientes e situações não compreendidas, já se encontra sob a ação protetora que se estende para além da prece ou das situações pontuais.

Um aspecto particular de devoção é aquele que não nasceu de um milagre atendendo a uma necessidade, mas em que as pessoas simplesmente afirmam haver uma espécie de ligação natural, que surge pela coincidência da data de nascimento, batismo ou casamento com a data dedicada ao culto e festejo do santo. Ou ainda, pelo santo ser o padroeiro da terra natal, do estado ou país, ou pelo fato de os devotos morarem próximos à alguma igreja por eles frequentada. É uma espécie de devoção que se dá pela associação de tempo e espaço, provocada por determinados acontecimentos da vida do devoto, automaticamente resultando na relação de proteção do santo para com o devoto ou admiração deste para com aquele. Nestas devoções causadas por fatos da vida ligados ao espaço e tempo, apresenta-se também aquela causada por pertencimento, recebida de herança da família, dos pais ou avós, perpetuando uma devoção e conservando um patrimônio simbólico da família por gerações.

Devoções podem se estabelecer ainda pela espiritualidade que um santo praticou durante sua vida, bem como atitudes que tomou diante do mundo e da cultura, o modo como lidou com seu temperamento e formou sua personalidade, em que certos aspectos de sua biografia e seus atributos possuem importância para um devoto ou determinado grupo, reunido em irmandades, confrarias ou paróquia. A devoção, portanto, se dá de várias maneiras e sua intensidade e duração podem variar. Ora exprime-se em uma relação intensa que envolve toda uma vida, ora em situações visando pedidos ou graças pontuais, ora em condições que se estabelecem sem que o motivo seja o “milagre”, mas a tradição familiar ou a proximidade com alguma Igreja, e ora, ainda, mediante a coincidência de algumas datas especiais da vida das pessoas que ocorreu

no dia dedicado ao culto de algum santo. Muitas vezes essas graças recebidas podem ser associadas a algum evento mais espetacular, outras vezes está ligada a acontecimentos comuns e, ainda, a acontecimentos positivos situados em qualquer momento da vida, sendo esta relação uma ligação permanente com o santo.

Com relação aos devotos, há também uma certa hierarquia ou graus de devoção. Nas pesquisas de Menezes (2009), foram identificados aqueles que são considerados devotos fervorosos ou muito devotos; por outro lado, também se tornaram objeto de análise aqueles que nem são tão devotos assim. As devoções se expressam pela intimidade com o santo, por uma doação em dinheiro ou bens, por sacrifícios como promessas e penitências, por uma relação de subjetividade em que se fala de amizade, por um agarrar-se a um santo por causa das incertezas da vida, como a falta de confiança na ciência ou medicina, na justiça humana ou o medo do futuro.

Existem inúmeros santos venerados no catolicismo. Aos olhos dos devotos, os santos não são iguais, possuem diferenças. A cada um deles é atribuída uma ou mais características peculiares, como a São Francisco, o manso; São Benedito, sendo o preto; São Jorge, o guerreiro; ou São Lázaro, o sofredor. Nesta vasta galeria, ganha destaque a devoção mariana, como aquela que mais possui títulos nesta religião vivida. No tópico seguinte apresentaremos esse lugar de destaque que “Nosso Senhora”, sob o título de “Aparecida” possui entre os demais santos, aquela que mais é venerada e invocada no catolicismo santorial brasileiro.

2.3 Catolicismo santorial e a devoção a Nossa Senhora Aparecida

O catolicismo santorial “tem como característica central o culto aos santos”, culto esse que se encontra na religião Católica e na cultura brasileira desde os tempos mais remotos após a chegada dos portugueses. Deste modo, a devoção aos santos é a marca mais eminente do cenário religioso brasileiro ao longo de sua história, pois “foi este culto aos santos que marcou de forma peculiar a dinâmica religiosa brasileira”, desta maneira “os santos sempre ocuparam um lugar de destaque na vida do povo [...]” (TEIXEIRA, 2009, p. 20).

Nesse tipo de devoção, “os devotos evocam uma multidão de santos para protegerem suas vidas” e apresentam uma variedade de nomes que podem ser invocados, uns reconhecidos pelo Magistério da Igreja e outros não, mas continuamente cultuados pelo povo. De acordo com Rubem César Fernandes, “o reconhecimento da diversidade tem sido uma característica marcante do catolicismo desde os tempos medievais” (FERNANDES, 1988, p. 101). A

variedade de nomes é acompanhada pela diversidade de ritos e manifestações, que podem variar de acordo com o santo ou a região na qual os cultos ocorrem.

Mas, em toda essa diversidade, destaca-se “as diferenças entre os santos”, de modo que a cada um deles seja atribuído uma característica peculiar, um certo poder relacionado a um benefício específico que possam conceder. Apesar da especificidade de cada um deles, “[...] essas diferenças perdem o corte da negação sob o efeito da santidade”. E em meio a essa multiplicidade de nomes, que possuem em comum a santidade, “Nossa Senhora tem proeminência sob os demais santos, assim como a mãe sobre seus filhos” (FERNANDES, 1988, p. 103).

O culto aos santos é caracteristicamente diverso, suas inúmeras variações já começam com o grande número de santos cultuados e as proteções e os benefícios que cada um deles oferece, segundo a visão dos devotos. Existe santo para todas as situações e necessidades, não restando nenhuma área da vida dos devotos que não seja contemplada pelo olhar providente e sábio do santo. A devoção a Maria, a mãe de Jesus, incontestavelmente exerce uma certa superioridade no conjunto das inúmeras devoções santoriais. Uma estatística apresentada por Fernandes (1994) sobre tal preferência dos devotos pelo culto mariano, demonstra o que está sendo afirmado. No Brasil, Maria dá o nome ou é padroeira em 37% das paróquias, superando o número de 1 em cada 3. Para ampliar a noção deste contraste, Jesus, que deveria ser o centro do culto da vida cristã, por isso cristã, é padroeiro de somente 8% das paróquias. As paróquias que são dedicadas à Santíssima Trindade, somam apenas 0,3% (FERNANDES, 1994, p. 41). A devoção a Maria não exclui devoções a outros santos, mas possui notoriedade entre os demais, principalmente na região Centro-Sul do país.

Diante dessa posição especial do culto mariano em relação aos demais santos, Maria, aquela que mais recebeu títulos na tradição do catolicismo, sobressai no Brasil sob o título de Nossa Senhora da Conceição Aparecida. Tal devoção tem atraído fiéis desde seu suposto aparecimento no Rio Paraíba, em 1717. A partir de então, sua presença no cenário religioso e cultural brasileiro não passou despercebida. De acordo com Rabello (2019), sua imagem e simbologia estiveram presentes nos episódios da Proclamação da República e constituíram forte signo na formação de uma identidade única no país. Sua devoção expandiu-se sobretudo no campo religioso, suscitando romarias, orações, testemunhos e as mais variadas práticas, resultando num *ethos* próprio desse culto. Mas, sob o título de Aparecida, Maria extrapolou os limites do “templo” e evadiu-se pela história nacional, da Proclamação da República aos interesses do governo de Vargas.

Essa hegemonia da devoção a Maria não ocorre em todos os altares do país, pois há uma variedade de personalidades no rol dos santos que são invocados pelos devotos. Mesmo que a devoção mariana seja reconhecida por autoridades e o clero como “a rainha do Brasil”, na consciência dos fiéis isso não ocorre, pois em cada região do país os centros de devoção se diversificam, havendo outros padroeiros que atraem romeiros em seus santuários. De acordo com Fernandes (1988, p. 87), mesmo que se afirme ser ela a padroeira do Brasil “Aparecida é efetivamente reconhecida como devoção principal apenas no Centro-Sul do país.”

Apesar dos títulos, Aparecida é efetivamente reconhecida como devoção principal apenas no Centro-Sul do país. Desde o princípio do século XVIII, São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais (um triângulo, aliás, importante também para a política nacional) foram o círculo básico da influência de Aparecida. Devotos baianos voltam-se em primeiro lugar para Bom Jesus da Lapa, Nossa senhora da Conceição da Praia ou o Senhor do Bonfim. A imagem controvertida do Padre Cícero ainda domina o Nordeste. Nossa Senhora de Nazaré, em Belém do Pará, centraliza as atenções do Norte. (FERNANDES, 1994, p. 105).

Para uma melhor compreensão do que foi afirmado acima, a visita do Papa João Paulo II ao Santuário Nacional de Aparecida, em 1980, poderá nos auxiliar. Ao traçar seu roteiro de visitas, o Papa incluiu como passagem obrigatória a terra da “padroeira”, de modo que era preciso passar por um dos principais centros de devoção do país. Naquele momento, imaginou-se que o ponto culminante daquela visita ilustre se daria na cidade de Aparecida, intuição embasada pelo número de romeiros que passam todos os anos pelo Santuário Nacional de Aparecida, o ilustre visitante, que tinha a fama de ser o “Papa das multidões”, motivos que poderiam atrair muitos romeiros. E ainda, um possível resultado do empenho do clero ligado ao Santuário Nacional como do próprio governo de São Paulo, encabeçado por Paulo Maluf. Foram ampliadas as estruturas, então preparadas para uma multidão que não sobreveio. A ideia de fazer do Santuário Nacional de Aparecida o lugar de milhões de devotos ao lado do Papa não se tornou realidade. Os números divulgados de devotos naquele dia não ultrapassaram a marca de trezentas mil pessoas. A quantidade de pessoas registrada foi semelhante a um número de devotos de um domingo qualquer durante o ano, em Aparecida.

Os números do evento demonstram duas coisas sobre santuário de Aparecida e a sua intrínseca relação com a “santa” aí cultuada. Primeiro, os romeiros não se colocam em movimento devido ao chamado do clero ligado ao santuário ou pela passagem do Papa que desejava rezar frente a imagem. Eles viajam em caravanas, geralmente organizadas por algum líder leigo da comunidade local, seguindo um calendário próprio, estipulado por eles. Em segundo lugar, nem o Papa atraiu os romeiros. O movimento dos romeiros se dá por iniciativa própria, de forma autônoma, não sendo as personalidades religiosas que os colocam em relação com a imagem, na qual este santuário constitui o templo principal de devoção. Com isso, pode-

se dizer que, as pessoas naquele evento preferiram ficar em suas capitais e receber o Papa nessas localidades, e ir ao santuário de Aparecida quando lhes parecesse necessário ou obedecendo ao próprio calendário (FERNANDES, 1994, p. 103-105).

Seguindo os passos de Fernandes (1988, 1994), existe uma diferença nos títulos atribuídos a Nossa Senhora Aparecida, que indica o modo como a devoção se espalha pelo país, permitindo perceber que em cada localidade Maria atinge uma camada da consciência dos devotos. Os títulos a ela atribuídos são mãe, rainha e padroeira, não possuindo a mesma profundidade e o mesmo significado em cada lugar do país.

O título de “rainha do Brasil”, concedido a Nossa Senhora Aparecida, visava sobretudo uma dupla finalidade: religiosa e política. Com tal nomeação, buscava-se estabelecer um centro identitário na nação, como sendo uma nação católica e movida por tais princípios. Após a Proclamação da República, intentava-se colocar freio ao viés positivista que o novo momento do país vinha tomando. O santuário de Aparecida situa-se geograficamente, e ainda hoje se situa, em lugar estratégico, no caminho da cana-de-açúcar, passagem do ciclo do ouro e do café, como também acompanhou a história política do nosso país desde a independência. Seu lugar estratégico foi visto, primeiramente pelo episcopado, como importante ferramenta contra o avanço do positivismo, no ano de 1900, enquanto se motivava a realização de peregrinações a todos os santuários brasileiros. Em relação ao santuário de Aparecida, houve um esforço especial para que se destacasse entre os demais.

A devoção que ganhava força entre o clero e os membros do Estado, já havia conquistado o povo há tempos. Além da localização privilegiada do santuário de Aparecida, templo que abriga a imagem, o nome herdado de Nossa Senhora da Conceição e acrescentado Aparecida identificava-se com a padroeira de Portugal e suas colônias desde 1646, fato que ajudou ao destaque em relação aos demais santuários no Brasil. Seguindo a tradição portuguesa, Dom Pedro I a proclama padroeira do império brasileiro, expressando sutilmente continuidade com as tradições religiosas portuguesas, como também mudanças que se anunciavam com esta nova devoção. Em 8 de setembro de 1904, Nossa Senhora Aparecida é então coroada como “a rainha do Brasil”, passando a humilde imagem a ser adornada com a rica coroa feita de diamantes doada pela Princesa Isabel em 8 de dezembro de 1868.

Em 1930, o Papa Pio XI declara Nossa Senhora Aparecida como padroeira do Brasil, declaração ratificada em 31 de maio de 1931 pelo Cardeal Leme no Rio de Janeiro. Esse movimento do Papa e do cardeal do Rio de Janeiro indicavam a Getúlio Vargas, governante do

país desde 1930, a força unificadora da singela imagem e que a ela, mesmo o presidente não sendo religioso, deveria “curvar-se” e aparelhar sua política de governo com o pensamento católico. No ano de 1980, com a visita do Papa João Paulo II, o governo brasileiro definiu o dia 12 de outubro como o dia de Nossa Senhora Aparecida e declarou este dia como feriado nacional, a data dentre as muitas sugeridas ao longo da história da devoção a Nossa Senhora Aparecida que funcionou ou “vingou”, nas palavras de Fernandes (1994, p. 110). Fica claro que a imagem de Nossa Senhora Aparecida e seu santuário serviram para as aproximações entre a Igreja e o Estado, combateram lado a lado o avanço dos ideais positivistas, contribuindo para a formação da ideia de nacionalidade. Enfim, a imagem de Aparecida serviu para princípios religiosos e políticos, levando muitos fiéis a aderirem ao catolicismo e suas práticas, recebendo doações e honrarias em retorno.

Neste processo de ampliação do culto mariano envolvendo interesses políticos e institucionais da Igreja, o povo continuava desassistido pelo clero, praticando de modo autônomo sua devoção. Durante o regime do padroado expulsavam-se os jesuítas, ficando o povo sem assistência da instituição. No processo de romanização a briga interna por quem iria administrar os principais santuários do país e o empenho por implantar uma mentalidade tridentina nos devotos, ainda deixava os fiéis sem a orientação da Igreja. Os romeiros continuavam portadores de costumes nativos, mantinham suas práticas e tradições conforme fora desde o início da colonização, paralelo a todo controle, expressando a vida social do povo, orientando-se por princípios ainda medievais, sobrevivendo e adequando-se as dificuldades impostas por movimentos controladores na história do Brasil.

Os costumes devocionais do povo brasileiro, com sua afetividade e amor as imagens dos santos e santas que habitavam as capelas, oratórios e santuários, eram considerados pelos missionários estrangeiros que aqui chegavam, como práticas pagãs, supersticiosas, abusivas e profanas. Mas, por meio destes costumes e práticas, foram mantidas a devoção e as crenças do povo, bem como a vivacidade das capelas e dos santuários durante os mandos e desmandos dos caprichos políticos e hierárquicos ao logo do tempo. Havia, portanto, uma discrepância entre o clero, suas pregações e as práticas do povo que acorria em massa para visitar a imagem, mas nem 10% daquela multidão frequentava os sacramentos (FERNANDES, 1994, p. 105-110).

No catolicismo santorial brasileiro, a relação direta com Nossa Senhora Aparecida, a autonomia que os devotos tinham para orientarem as próprias práticas, são características determinantes do modo de vivenciar a devoção. Nem as datas estabelecidas pela Igreja como datas celebrativas em honra a Maria eram obedecidas. O povo seguia seu próprio calendário. Segundo Fernandes (1994), a ausência de sintonia entre o povo e o clero, que desejava organizar

as práticas devocionais ligadas a imagem de Nossa Senhora Aparecida conforme lhes parecesse viável, demonstrava uma falha estrutural quanto a vivência da devoção. As autoridades responsáveis buscavam datas ligadas à tradição portuguesa ou da Igreja, mas que, para o povo, pouco tinha importância. Exemplos de datas definidas pelo clero para serem dias celebrativos, mas que não vingaram, são 8 de dezembro como o dia da Imaculada Conceição ou de Nossa Senhora da Conceição. O mês de maio, como o mês de Maria. Dia 8 de setembro, celebrando a data da natividade de Maria. O dia 7 de setembro, data dedicada a Nossa Senhora Aparecida como rainha do Brasil, mas o povo não respondeu a nenhuma destas datas. Em 1955, a CNBB estabeleceu o dia 12 de outubro como dia de Nossa Senhora Aparecida. Em 1980, tornou-se feriado nacional, sem um motivo claro para tal determinação (FERNANDES, 1994, p. 110).

Outro título dirigido a imagem de Aparecida é o de senhora, título apreciado e mais bem aceito que rainha pelo povo devoto. Tal título é invocado em vários momentos do dia a dia dos fiéis. Trata-se de um nome lembrado e clamado nos momentos de dificuldades, mediante expressões como “Minha Nossa Senhora”, “Nossa Senhora Aparecida” e “Valha-me Nossa Senhora”, dentre as mais comuns. Expressando a proteção e o socorro de Nossa Senhora Aparecida para com aqueles que a invocam, o título de senhora também possui a capacidade de estreitar laços entre os variados grupos que muitas vezes seguem por caminhos diversos dentro do catolicismo, como o clero e o conjunto dos fiéis devotos. Nas palavras de Fernandes, Nossa Senhora é a invocação preferida dos devotos. Embora Fernandes expresse muito o seu lado devoto em seus textos e pesquisas, elas nos ajudam com os dados por ele encontrados a corroborar afirmações acima apontadas.

Se a Rainha não recebe a medida de reconhecimento que lhe é devida, a Senhora, contudo, é muito apreciada no Brasil. Seu nome é lembrado em cada momento de dificuldade, e a expressão “valha-me Nossa Senhora!” é sem dúvida uma das nossas invocações preferidas. Nesta forma, ainda que por caminhos diversos, ela é importante tanto para o clero quanto para o conjunto dos fiéis. Com efeito, é ela quem mais tem feito para aproximá-los, apesar de tantos mal-entendidos. (FERNANDES, 1994, p. 110).

Dos títulos que Nossa Senhora Aparecida recebeu, senhora é menos política que rainha, exercendo soberania sobre aqueles que se encontram em seus domínios. A movimentação das romarias estabelece um território de proteção, onde, quanto mais perto da imagem, maior a proteção. Colocar-se no caminho em direção a imagem, deixar trabalho e casa para estar perto de Nossa Senhora e depois voltar para o lugar de origem, confere ao devoto-romeiro a sensação de ter sido recompensado pela visita, como também, a percepção que a extensão do território de proteção chegou até sua casa e família. Fernandes (1994) indica que a simbologia de seu

manto se estende geograficamente sobre Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro, mas deixa claro que os limites deste território protegido não são tão rígidos, com ocorrência constante da visita de romeiros vindos de outras regiões. As romarias, no interior desta figura circular imaginária, estabelecem uma distinção entre a residência e o lugar de origem do romeiro e o território de proteção e de onde irradia benção no Santuário de Nossa Senhora, na cidade de Aparecida do Norte. Os romeiros fazem uma caminhada de seu lugar de origem em direção ao Santuário onde está a imagem da suposta Santa, deixando seus lares e ambientes de trabalho, onde vivem a maior parte do tempo, e se deslocam em direção ao centro, onde ficam alguns instantes, horas ou poucos dias, retornando para seu lugar de origem “abençoados e levando a proteção”.

Outro aspecto decorrente da ideia de círculo imaginário recoberto pelo “manto de Nossa Senhora” não se refere somente aos devotos, segundo Fernandes (1994). Mas, a cidade, o Estado e o país, sendo ela chamada de padroeira destes lugares. A simbologia que afirma haver uma extensão de alcance do manto azul, afirma que os bens materiais dos devotos, como a casa, o carro, as criações, as atividades e ocupações profissionais, a saúde, a doença, o casamento, o cônjuge, os filhos, estão protegidos; enfim, todos os elementos da vida pessoal, familiar, profissional, conjugal, etc. Para os devotos, todas as coisas que possuem podem ser levadas até a imagem e serem postas sob a sua suposta proteção, isso motiva o colorido e a variedade da devoção (FERNANDES, 1994, p. 112).

As romarias originam-se de vários pontos diferentes, com a autonomia dos fiéis que peregrinam e determinam suas práticas conforme as próprias crenças, supostamente poderia resultar em um afastamento e o surgimento de indiferenças com o clero, que poderia se autodenominar guardião da “tradição” devota. Mas em Aparecida, romeiros e padres, aparentemente convivem em harmonia, sendo os peregrinos acolhidos pelos padres responsáveis pelo Santuário Nacional de Aparecida com certa alegria, com eles interagem e participam das celebrações. É importante ressaltar que, mesmo antes da igreja oficial olhar para a devoção dedicada a imagem de Nossa Senhora Aparecida e toda a movimentação dos romeiros como um ato de fé, que carecia de atenção e pastoreio, os romeiros nunca deixaram de visitar Aparecida e vivenciar a crença que tinham na santa. Com a chegada dos missionários redentoristas, que assumiram oficialmente o Santuário Nacional de Aparecida, em 1896, apesar das diferenças e dificuldades de idioma, nas imediações do santuário e nas celebrações, ocorreu uma aproximação maior do povo devoto, começaram a ministrar os sacramentos, principalmente atender as confissões (BRUSTOLONI, 1998, p. 292), além de promoverem

procissões e dias festivos. Entre os romeiros, faz parte do trajeto da romaria, chegar ao Santuário Nacional, participar da missa e confessar. A integração entre o clero e o povo em Aparecida pode ser considerada harmônica e tranquila.

Os aspectos devocionais apresentados acima para o título de senhora não são exclusivos da imagem de Aparecida, são aspectos encontrados em outras devoções. A posição de destaque que Nossa Senhora possui entre os santos se dá por causa do dogma de fé referente à sua maternidade divina³⁶.

Toda a galeria de santos e amor a eles dedicados são colocados de modo específico sob o olhar e a proteção de uma única personagem, Maria. Ela, considerada pela teologia católica e pela maioria dos fiéis como “a mãe que ternamente acolhe a todos”, também é objeto da devoção especial dos santos quando em vida, sendo por estes assumida como exemplo a ser seguido. E mais, a suposta proteção de Nossa Senhora, sob os inúmeros títulos que possui, é experimentada pelos devotos sob o signo de um cuidado carinhoso, terno, que não machuca os filhos, porém os corrige pelas vias do bom caminho a ser seguido. A devoção mariana gera um laço de dependência afetiva, principalmente sob o título de mãe e os devotos sentindo serem seus filhos. A santa acolhendo a todos, das diversas ordens e comunidades espalhados, em seu manto e santuário. Maria recebe conotações especiais do clero, que procura fazer isso alinhado à doutrina. Por outro lado, o povo também lhe confere títulos, nomenclaturas que não são oficiais, expressando o entendimento de proximidade e presença que os devotos manifestam em relação a ela. Maria, na conotação materna que lhe é atribuída, destaca-se solitariamente sobre os demais santos, como aquela que cuida do menino Jesus e zela por toda a família dos santos e devotos, suprindo a distância que muitas vezes a imagem do “Deus Pai” gera nos fiéis (FERNANDES, 1994, p. 114-118).

Com base na relação entre modernidade e tradição que se configura no espaço das romarias, questão essa já analisada anteriormente³⁷, nos é permitido afirmar que a devoção mariana, sobretudo em Aparecida, constitui o espaço em que cada fiel leva suas dificuldades e necessidades pessoais, seus objetivos próprios, que pertencem à individualidade e ao interesse

³⁶ Foi exatamente durante o ano de 431, no concílio de Éfeso, sob a orientação de Cirilo de Alexandria, que se chegou à definição dogmática de que em Jesus Cristo não existe uma só natureza, de modo que a sua concepção no ventre da Virgem Maria, significava a união da natureza humana com a divina. No seio da “Virgem”, uniu-se a Segunda Pessoa da Santíssima Trindade, isto é, o Filho de Deus, que é divino, com a humanidade, dando “origem” a uma só pessoa. Em Jesus Cristo, segunda a doutrina católica, não existiria divisão ou diminuição das naturezas divina e humana. Tudo acontece com a colaboração de Maria de Nazaré, saudada pelo anjo Gabriel, segundo os evangelhos, como “a Cheia de graça”, que se torna “Serva” e “Mãe” por toda a vida.

³⁷ p. 19-22.

particular. Por outro lado, é oportunidade de vivência comunitária, partilha de bens e sentimentos, como inserção numa tradição de mais de três séculos e o desenvolvimento do sentimento de pertença à chamada “família dos devotos”.

Embora Nossa Senhora Aparecida seja um nome forte e determinante na vida religiosa na região Centro-sul do país, Santos (2015) analisa a devoção mariana no sertão sergipano, permitindo perceber que, mesmo sendo forte a sua devoção nas regiões mais próximas ao santuário, a imagem de Aparecida é cultuada em outras localidades e com fortes momentos de devoção. Esse culto a senhora de Aparecida é realizado na cidade de Nossa Senhora Aparecida, no sertão, e na periferia de Aracaju, em um santuário, no conjunto Bugio, sendo ambas as festas dedicadas à mesma Santa. A análise dessas duas festas se dá a partir dos discursos que cada festividade procura transmitir aos fiéis e participantes, procurando compreender, no uso de diferentes linguagens, a constituição de novos santuários em torno de devoções tradicionais.

Cada uma destas festas na região nordeste do país possui um enfoque próprio. No interior, na cidade de Nossa Senhora Aparecida, cidade com o nome da padroeira da festa, nota-se a mistura de elementos tradicionais com novas expressões de vivência religiosa. O intuito dessa festa dedicada a senhora de Aparecida, é frear a expansão protestante e atrair mais as pessoas para a paróquia, principalmente os jovens. As festividades na periferia de Aracaju, com um certo toque de espetacularização, acontecem nos moldes da renovação carismática católica, ao embalo de bandas e trios elétricos. Essas duas festas dedicadas a Nossa Senhora Aparecida no estado de Sergipe representam a luta contra a secularização e a expansão do protestantismo. Ambas as festividades demonstram o quanto a devoção e a cultura religiosa estão imbrincadas na sociedade sergipana, seja no sertão, seja no território urbano.

A devoção mariana apresenta grande diversidade no território brasileiro, ganha contornos e características próprias em cada região onde acontece, contribuindo para a formação da cultura e de hábitos locais, evidenciando que a religião tem o poder de criação identitária, principalmente no que toca ao fenômeno moderno das migrações. Sobre este assunto, Abumanssur (2018) previne que, quando tal devoção é analisada sob o viés do turismo religioso, em que pessoas de diversos cantos acorrem em direção a um mesmo ponto, a percepção se torna outra. Na análise da devoção a Nossa Senhora Aparecida e das peregrinações que levam os devotos em direção ao Santuário Nacional de Aparecida, no interior de São Paulo, entende-se que, apesar das pretensões de ser um centro irradiador de identidade – aliás, é o único santuário no Brasil com tal pretensão –, não se consegue produzir uma narrativa hegemônica nem sequer criar um substrato cultural no qual se possa edificar a sociedade

brasileira. Conclui-se, assim, que é necessário ir muito além dos espaços rituais em torno do santuário para se compreender o fenômeno da relação entre a devoção mariana de Aparecida e a formação da identidade nacional. Desta forma, compreende-se que a devoção a Nossa Senhora, está em todo o território nacional, mas concentrada na região Centro-Sul apenas e, nas demais regiões de forma esparsa e isolada, em paróquias ou grupos específicos. A devoção a Nossa Senhora Aparecida é mais rica e plural do que aquelas ordenadas nos espaços do santuário, e que os devotos têm suas próprias motivações para peregrinar, não tendo como incentivo os discursos dos políticos e das elites religiosas que vivem em torno do santuário.

Brustoloni ressalta, com insistência, que a devoção a Nossa Senhora Aparecida, é sobretudo, uma devoção do povo. Escreve que “a devoção a Nossa senhora Aparecida faz parte integrante da religiosidade popular brasileira, sendo seu principal sustentáculo.” (BRUSTOLONI, 1998, p. 7).

Esse mesmo autor também relata que a devoção a Nossa Senhora se iniciara como um culto familiar, de modo modesto, que não necessitava de aprovação explícita da instituição para acontecer. Cerca de 20 anos depois do encontro da imagem, a devoção já se espalhara pelas províncias de São Paulo e Minas Gerais, chegando à região Sul e Centro-Oeste do país. Diz ainda o autor que, em 1750, foram feitos os primeiros registros de peregrinações em direção à imagem da santa, então abrigada em seu santuário, localizado na cidade de Aparecida.

A devoção a Nossa Senhora Aparecida, desde o encontro da imagem, por pescadores, nas águas do rio Paraíba, vem “[...] criando profundas raízes e imprimindo características próprias à religiosidade de nosso povo.” (BRUSTOLONI, 1998, p. 17). Com o surgimento do santuário de Aparecida, em 1745, foram atraídos todos os tipos de fiéis, criando características próprias deste culto. A influência da Senhora Aparecida deu-se também sobre a cultura, de tal modo que, a partir de 1717, o desenvolvimento desta devoção pode ser chamado de “[...] fenômeno cultural-religioso de Aparecida”, pois instaura um modo de vida nas pessoas devotas, que agora têm como centro de fé e devoção a imagem, o culto e as peregrinações. A abrangência desse modo de vida devocional e cultural é abrangente, de modo que “[...] não ficará alheia ao grande surto de progresso econômico do tripé político: São Paulo-Rio-Belo Horizonte” (BRUSTOLONI, 1998, p. 8). Portanto, a devoção que se dá a partir da imagem de Aparecida gera um novo modo de viver o catolicismo, oferecendo novos elementos para a formação cultural e religiosa de parte considerável do povo brasileiro.

2.4 Um *ethos* devocional

A devoção a Nossa Senhora Aparecida estabelece um certo modo de viver em seus devotos que, em comunicação com outras dimensões da vida do indivíduo e da vida em sociedade, contribui para a formação de um *ethos*, que se manifesta em práticas e costumes específicos, determinados. Trata-se de um *ethos* que se manifesta no modo de compreender a vida e em práticas cotidianas, nas datas de celebração dedicadas à santa, conferindo sentido à vida dos devotos e determinando em muitos aspectos a dinâmica da vida no cotidiano. Os dias, que são acompanhados de orações, preces e invocações dirigidas a Nossa Senhora, preenchem a vida de católicos e católicas que cultuam a santa de Aparecida.

Ao considerar algumas características do *ethos* – expostas no capítulo primeiro – e as formas como a devoção a Nossa Senhora Aparecida se manifesta, pode-se pensar que tal culto seja um elemento importante na rotina de vida dos devotos e para a compreensão dela.

Como características gerais relativas ao conceito de *ethos* já foram trabalhadas no primeiro capítulo, o nosso intento, neste subtópico, é identificar e analisar as configurações peculiares que um *ethos* específico manifesta, a saber, aquele que se forma a partir da devoção a Maria e que se mostra presente, em nosso território nacional, sob a forma de um modo de vida próprio dos devotos de Nossa senhora Aparecida.

O *ethos* a cuja instauração a devoção a Nossa Senhora Aparecida conduz, expressa-se no modo de viver e agir de certos grupos brasileiros [ou de certa parte da nossa nação] Como exemplo do que deve ser analisado aqui e de que modo tais práticas ou ações manifestam-se como um *ethos* devocional e cultural ou uma forma de vida específica, particular, peculiar: a reza do terço (rezado em casa, nas ruas ou no próprio santuário, ora individualmente, ora em família) ante a imagem da santa, seja nas capelas, seja nas próprias casas; a coroação de Maria no mês de maio; as romarias aos santuários marianos; as promessas e as novenas endereçadas a Nossa Senhora Aparecida; o gesto de consagração a Maria, realizado aos pés da imagem da santa de Aparecida (mas consagração também dos lares e dos corações, mas também de pessoas, bens, objetos, propriedades, que geralmente são batizadas com alguma menção ao nome da santa – por exemplo – fazenda Nossa Senhora Aparecida –, animais, automóveis – com o uso do terço no interior do veículo, por exemplo, ou mesmo com a presença de objetos com a imagem da santa, tais como chaveiros e adesivos, e demais pertences, e assim por diante, todos postos sob a suposta proteção da santa); a visita da imagem de Nossa Senhora Aparecida às casas ou aos lares; as procissões em que a imagem da Senhora de Aparecida é levada à frente e o povo a segue com rezas, terços nas mãos e velas acesas; as festas devocionais a ela dedicadas;

o cumprimento das promessas realizadas mediante o depósito de objetos (de cera, por exemplo), a queima de velas, as orações e penitências, a participação nas missas, tudo isso no espaço de seu santuário ou ante a imagem dela em outros lugares, quando não é possível a ida ao santuário; a colocação da imagem da santa no interior dos lares, em espaços destacados (em oratórios edificadas no quarto ou na sala, por exemplo), mas também em sítios e em fazendas, em beiras de estradas, bem como em túmulos, como que destinando a alma do ente querido falecido aos auspícios da santa; canções criadas e dedicadas à santa e que fazem parte tanto da história de uma parcela da nação brasileira quanto do cotidiano da vida dos devotos, que as cantam e ensinam a seus filhos e netos; o uso de medalhas, colares e pulseiras com a imagem da santa; o beijar a imagem da santa ou ante ela fazer o sinal da cruz ou o passar a mão na imagem e fazer uma breve prece sempre que o devoto vê uma imagem dela; a própria invocação de Nossa Senhora Aparecida no início dos rodeios com uma reza, como ocorre em Barretos, por exemplo, pedindo a proteção da santa para aqueles que montarão nos bois; o modo como o próprio nome da santa aparece na literatura brasileira, como é o caso da menção do nome da santa e de costumes relacionados a devoção para com ela em alguns de seus livros, mas também em poemas nacionais de uma Adélia Prado, por exemplo, que visam mostrar a influência desta devoção na nossa cultura e no nosso povo; o nome da santa atribuído a lugares, cidades e a ruas em nosso país, e assim por diante. Os fiéis organizam romarias, estabelecem um calendário, fazem penitências, promessas, cumprem votos, invocam-na em diversas circunstâncias.

Deve ser lembrado que, geralmente, os devotos vivem diariamente na crença de um poder sobrenatural, divino, atuando no dia a dia e “agindo” de modo peculiar na vida de cada um. Acreditam haver uma “providência” que acompanha os acontecimentos, podendo dar desfecho favorável para o fiel no desenrolar dos fatos cotidianos. Possuem a crença que são vistos e acompanhados, respondendo com atos de devoção e dedicação de tempo, de algumas atividades e consagração de bens como agradecimento e prece.

Em relação ao povo, o controle por limitar cada culto ao seu espaço adequado não ocorreu, o culto superou a teologia, expandindo-se para além do dogma. “O culto vai à frente da teologia. Fala-se de Maria de uma forma mais simbólica do que dogmática.” (MURAD, 2019, p. 17).

Em canções³⁸, principalmente as populares, uma de destaque é Nossa Senhora de Roberto Carlos, que enfatiza a atenção e o cuidado da santa para com aqueles que a ela

³⁸ As canções sob as quais foram expostos os títulos de mãe, senhora e a sua condição humana analisadas por Magalhães; Figueiredo; Rodrigues-Alves (2015, p. 9-36) são: Romaria, de Renato Teixeira; Anunciação, de Alceu

recorrem. Seja no planto, na aflição, nas dores corporais ou da alma, basta Nossa Senhora estender a mão para que a cura aconteça. Como fazem os devotos, o cantor pede que lhe seja dada a mão. Que os cuidados da Santa se estendam até o coração, a vida, ao destino e caminho. A invocação de Maria sob o título de Nossa Senhora é referenciada em muitas canções religiosas que se tornaram conhecidas do povo, como a já citada Nossa Senhora de Roberto Carlos, e Romaria, de Renato Teixeira.

Na literatura, muito se escreveu em textos e poesia sobre o auxílio de Nossa Senhora Aparecida aos seus devotos e como estes confiam em seu auxílio. Machado de Assis vê a fé do povo na senhora de Aparecida uma marca profunda e indelével no coração do povo brasileiro. Diz-nos o autor que “nas casas mais pobres”, a Virgem era muita cultuada, possuindo “lugar excelso” na “devoção dos corações maviosos”. Nessas, podia “não haver um Cristo, mas sempre [havia] uma imagem de Nossa Senhora”. (MACHADO DE ASSIS, 1955a, p. 93; 1955b, p. 91; 1957b, p. 108). Adélia Prado, conforme já apontado acima, escreveu vários poemas sobre a fé em Nossa Senhora Aparecida, e o auxílio recebido em diversas situações da vida. Em sua poética, subjaz a fé em Nossa Senhora, cuja relação se dá nos momentos mais felizes do cotidiano e também nas provações, nas “dores indescritíveis”, como gosta de explicar a poetisa.

Na obra *Oráculos de Maio*, por exemplo, a escritora projeta na carência de afeto a sua aproximação com Maria após ter perdido a sua mãe, como nos poemas de *Pedido de Adoção* e *Mater Dolorosa*, numa simbologia de que o céu perfeito nasce no amor maternal de Maria. No poema *Ex-voto*, a poetisa revela a sua devoção a Nossa Senhora Aparecida como podemos ver nos versos: “Que ex-voto levo à Aparecida/ se não tenho doença e só lhe peço a cura?” A sua obra pode, pois, ser lida como um exemplo da manifestação da fé do povo brasileiro em Nossa Senhora, revelada na mais singela e profunda expressão da poesia brasileira na atualidade³⁹.

Para muitos brasileiros, a devoção a Nossa Senhora Aparecida é uma relação afetiva, pois, ela demonstra-se acolhedora, bondosa, aquela que cuida daqueles que a ela recorrem. Mesmo que não saibam pedir, ela sabe do que eles precisam. Portanto, Maria com um simples

Valença, e Maria, Maria, de Milton Nascimento e Fernando Brant. Os autores analisam as três canções a partir do modelo triádico retórico-discursivo do filósofo Aristóteles, em que a canção e a retórica formam um *ethos* com o auxílio do *pathos* e do *logos*. O *ethos* exposto nas canções e nos discursos visa apresentar e comunicar um caráter aos ouvintes, informando-lhes hábitos e costumes. O *pathos* é o componente emocional, despertando o auditório para o que é transmitido no âmbito dos sentimentos. O *logos* é o elemento racional da música ou do discurso, que visa o intelecto do ouvinte. Deste modo, emoção e razão movem aquele que ouve na direção do *ethos* comunicado, informando-lhe tais características.

³⁹ Sobre a poética de Adélia Prado e seus versos sobre a Virgem Maria, sugiro o artigo de Ciro Leandro Costa da Fonsêca em: www.a12.com/academia/palavra-do-associado/por-uma-poetica-mariana.

olhar é capaz de perceber os sentimentos dos devotos, interceder por ele. A figura da Santa de Aparecida sugere cuidado, auxílio, bondade (MAGALHÃES; FIGUEIREDO; RODRIGUES-ALVES, 2015, p. 19).

Os católicos demonstram amor e confiança na Mãe de Jesus de muitas maneiras: o terço, a coroação no mês de maio, as romarias aos santuários marianos, as promessas, as novenas, a consagração a Maria, as sete alegrias e sete dores de Maria, a visita da imagem às casas. Maria tornou-se tão importante para os católicos, que no Brasil seu nome é “Nossa Senhora”, título que a coloca no nível semelhante a Jesus, o “o Nosso Senhor”. (MURAD, 2019, P. 199).

Em relação as diversas atribuições de Maria, de acordo com Fernandes (1994), para os devotos a atribuição do título de Senhora, supera o caráter complacente e acolhedor da mãe, indicando assim, ter mais poder que os demais santos, não chegando ao nível de Deus, mas com a capacidade de operar milagres. Com “soberania e poder” ela recobre tudo que está na barra do seu manto azul. Todas as pessoas e propriedades, animais, automóveis ou quaisquer outros pertences estão sob a sua proteção. “É por isto que as romarias católicas podem ser tão multiformes e coloridas – qualquer uma das inumeráveis formas de vida pode (deve) ser levada ritualmente para consagração obtida no santuário.” (FERNANDES, 1994, p. 112).

Por este itinerário, demonstrou-se que em meio à complexidade e à riqueza cultural e religiosa do catolicismo no Brasil, caracterizado principalmente pela devoção aos santos, a devoção mariana se destaca em meio aos demais cultos, ao menos em certa região do país, como na região Centro-Sul do país. Nossa Senhora Aparecida é o título que se sobressai no Brasil pela sua história e pela devoção por parte de alguns fiéis. A partir da imagem encontrada nas águas do Rio Paraíba em 1717, construiu-se um *ethos* cultural-religioso, manifestado em práticas, costumes e em formas de linguagem compartilhados por considerável parte do povo brasileiro, que demonstra sua devoção nas romarias, procissões, festas e capelas a ela dedicadas. Essa devoção espalhou-se para o domínio da música popular brasileira, expressando uma fé que acompanha os devotos em seu caminho pela existência.

Neste capítulo procurou-se enfatizar as principais características do catolicismo brasileiro, a saber, a sua diversidade e complexidade, sendo uma tarefa difícil classificá-lo e nomeá-lo. O catolicismo aqui vivido não cabe em um quadro homogêneo e simples. Ressaltamos que, uma característica relevante do catolicismo é a devoção aos santos, denominado de santorial, com os santos fazendo parte do dia a dia dos fiéis. Destaque em meio as inúmeras devoções é aquela dedicada a Maria, a mãe de Jesus, que sob diversos títulos, sobressai no Brasil Nossa Senhora Aparecida. Com sua influência, motivada pela fé do povo e por diversos fatores de outra natureza, como a economia, a geografia da localização de sua

capela, a cultura, etc., contribuiu para a formação de um *ethos* específico, próprio, ligado a esta devoção.

No capítulo seguinte, analisar-se-á esse *ethos* surgido a partir da devoção a Nossa Senhora Aparecida e as possibilidades do hibridismo como método apropriado de análise deste fenômeno religioso.

3 ETHOS RELIGIOSO E CULTURAL DA DEVOÇÃO A NOSSA SENHORA APARECIDA À LUZ DA CATEGORIA DE HIBRIDISMO

O capítulo terá por objetivo analisar, inicialmente, a possibilidade do hibridismo ser utilizado como possível categoria analítica apropriada para estudo do catolicismo santorial brasileiro e da devoção a Nossa Senhora Aparecida. Em seguida, compreender como a devoção a Nossa Senhora Aparecida contribuiu para a formação dessa religião vivida e como esta se desenvolveu ao longo de três séculos de prática, bem como, salientar os fatores que contribuíram para expansão desta devoção em solo nacional. Considerando a história da Santa com os fiéis, observar como a devoção mariana foi praticada durante a pandemia causada pelo Covid-19 e como ela contribuiu para que os devotos tivessem esperança e fé para superar este momento difícil vivido por toda humanidade. Por fim, compreender o *ethos* religioso e cultural que se instituiu a partir desta devoção. Nesta perspectiva, buscará salientar a capacidade dessa devoção de influenciar a cultura e de se apropriar de elementos culturais que lhe interessem, com vistas a demonstrar que a categoria mais apropriada de interpretação deste fenômeno é o hibridismo.

3.1 Catolicismo santorial, hibridismo e a devoção mariana de Aparecida

A diversidade é característica marcante do Brasil. Não somente pela sua extensão territorial, sendo estes um dos motivos pelas inúmeras formas de vida, cultura e culto que o povo brasileiro desenvolveu, mas principalmente, os inúmeros componentes e elementos que estiveram, e estão, presentes na formação e modos de vida do povo brasileiro. A complexidade destas realidades e suas possíveis interpretações não tornam nada fáceis a tarefa daqueles que se colocam a entender de modo sério e profundo a nação brasileira. É muito fácil cair em reducionismos e simplismos sem fundamentos, se a pressa e um olhar desatento forem as ferramentas daqueles que procuram entender o modo de vida daqueles que habitam este país.

Neste tópico, realizar-se-á algumas considerações sobre o hibridismo como uma possível e mais apropriada categoria de análise dos modos de viver a religião e a devoção pelo brasileiro, a saber, o catolicismo santorial primeiramente, como aquele que resultou dos processos de hibridação ao longo de sua história em solo brasileiro. Em seguida, considerar também, sob a possível categoria analítica do hibridismo, a devoção a Nossa Senhora Aparecida e a vivência deste culto como resultado de uma história de interações, recusas, iniciativas dos devotos, dos órgãos oficiais religiosos e não-religiosos (políticos, etc.), contextos sócio econômicos e outros.

Esses olhares reducionistas ou simplistas aos quais nos referimos, são aqueles já apontados por Engler (2011) sobre as interpretações que polarizam um contexto complexo e de elementos variados em sua composição, não considerando a decisão e ação das pessoas envolvidas na construção de suas crenças. Interpretações que justificam a realidade se apoiando em dois polos ou grupos opostos, resumindo a dinâmica religiosa em uma fuga da dominação e submissão por um lado, e na outra ponta do fenômeno religioso o desejo e o empenho por domínio e poder. Conforme Steil, é possível identificar elementos como a divisão de classes na religião católica, mas nem esta interpretação ou qualquer outra, como “catolicismo popular tradicional” e “catolicismo clerical” são classificações suficientes para poder entender suas práticas e crenças na contemporaneidade, “parecem ser pouco funcionais para compreender o catolicismo contemporâneo” (STEIL, 2009, p. 152).

Nas sociedades atuais, as interpretações idealizadoras da cultura e do povo, como as visões fundamentalistas e essencialistas do mundo e da religião, portadoras de um entendimento que remete a unidade empirista e homogênea demonstram-se arcaicas e insuficientes. O desejo incontido de demarcação de fronteiras externas e totalidade integrada deixam de fazer sentido, pois negam as divisões internas e a pluralidade da religião e da cultura contemporânea, não sendo mais possível compreendê-las como algo persistente que se transmite de modo mecânico de geração para geração⁴⁰.

Abordagens recentes da cultura e da religião⁴¹ demonstram este fenômeno como algo híbrido, intercultural, processual e inventivo. O catolicismo é visto como interativo e dialógico, em constante negociação com elementos do seu contexto e da sociedade atual, enunciando sempre a necessidade da mudança e algo novo por vir.

A literatura recente sobre fronteiras, híbridos, interculturalidade tem nos levado para muito além do conceito de cultura como algo estável e homogêneo, ao mesmo tempo em que nos tem aberto novos horizontes teóricos para pesquisa. As novas abordagens da cultura têm destacado os aspectos processuais, ativos, inventivos da cultura e da tradição.

[...]

Passamos, então, a ver o catolicismo como prática dialógica e interativa, onde se fazem presentes múltiplas vozes que competem e negociam entre si, num processo de enunciação e performance constante. (STEIL, 2009, p. 155).

⁴⁰ Sobre as interpretações que deixaram de fazer sentido para a compreensão do catolicismo conferir: STEIL, 2009, p. 151-156.

⁴¹ BURKE, 2013; CANCLINI, 2019; HALL, 2006; TEIXEIRA; MENEZES, 2009; ENGLER, 2011.

Desta maneira pode-se compreender que o catolicismo, assim como a cultura, devem ser abordados levando em consideração sua pluralidade interna como a diversidade de elementos com os quais está em diálogo e contato. Notável também, é a falta de fronteiras que demarcam ou identificam a religião e a cultura em meio a essa multiplicidade que caracteriza as sociedades atuais. Deste modo, essencialismo, fundamentalismo e interpretações polarizadoras vão perdendo espaço e dando lugar ao hibridismo e categorias que levam em consideração a ampla variedade de elementos na formação de uma religião ou cultura, a interação e dialogicidade destes fenômenos.

No capítulo anterior, nas referências à *casa-grande e senzala*, enfatizou-se o aspecto da contribuição do catolicismo na formação social do Brasil. Ao salientar a importância do catolicismo na formação da sociedade brasileira, um papel específico Freyre aponta sobre ele ao afirmar que o Brasil é de formação híbrida, dizendo que “O catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade” (FREYRE, 1963, 93). Para o autor a cultura brasileira resultou desses diversos encontros e situações permitindo ser chamada de híbrida. O catolicismo foi o lugar principal desses encontros e transformações, permitindo que as hibridações ocorressem, por isso um modo de ser católico específico, distinto dos demais modos de praticar o catolicismo na Europa. Talvez, até nos seja permitido chamá-lo de catolicismo de encontros.

O catolicismo brasileiro, de acordo com Freyre (1963), é híbrido desde os seus primeiros momentos. Aliás, antes de pisar em solo da Terra de Santa Cruz, na Península Ibérica, a religião católica praticada pelo povo português, já se apresentava como resultado da combinação de diversos elementos religiosos e não-religiosos em sua composição. No período colonial, a mestiçagem racial, cultural e religiosa é destacada pelo autor em suas análises. Conforme Rugai Bastos (2020), a colonização do Brasil foi híbrida, sendo o próprio catolicismo trazido pelos portugueses caracterizado pelo hibridismo, além das crenças e culturas africanas também consideradas híbridas. A interpretação freyriana busca compreender a formação da sociedade e da cultura pela qual se desenvolveu o Brasil, recusando a maneira evolucionista e estável do modelo ocidental como modelador da sociedade brasileira. “Assim, ao desenvolver a reflexão sobre a articulação entre etnias e culturas, Freyre se apoia na recusa do evolucionismo como eixo explicativo opondo a ele a ideia de processo descontínuo entre culturas.” (BASTOS, 2020, p. 141). Esse modo de pensar a sociedade brasileira propondo em muitas circunstâncias um retorno as tradições, significa retomar o seu aspecto híbrido, levando em consideração todos os

elementos presentes em sua constituição, portugueses e árabes, ocidentais e orientais, europeus e africanos⁴². E todos esses elementos influenciavam igualmente a religião dos ibéricos.

O método de Freyre possibilitou uma leitura própria da formação social do Brasil, deixando de lado aquela interpretação convencional conforme apontado acima. Foi a tese de Miguel Unamuno, chamada de intra-história, seguida de perto pelo pesquisador brasileiro que lhe possibilitou tal entendimento. Essa análise é feita a partir dos fatos “sub-históricos” que se estratificam e permanecem nas camadas mais profundas da sociedade. Tal leitura da sociedade recusa considerar como elementos de interpretação as instituições em ampla escala, propondo “estudar a história que se esconde por trás dos comportamentos.” (RUGAI BASTOS, 2020, p. 143), levando em conta elementos da vida ordinária não-convencionais, histórias antigas contadas oralmente, elevando a categoria de documentos fatos, modos de ser e agir que antes não seriam consideradas por aqueles que tentaram compreender a formação da sociedade.

Por isso seu empenho na reconstrução da formação nacional a partir do uso de documentos não convencionais, entrevistas, formas culturais com raízes antigas, história oral. Tanto a empatia como a impressão também são elevadas por Gilberto à qualidade de método, bem como a importância da linguagem como expressão da organização e das relações sociais, formulações também devedoras às reflexões de Unamuno. Este autor compara a história à superfície do mar, mais visível recebendo a luz do sol e mais perceptível pelo ruído das ondas. Todavia, essa superfície se sustenta sobre o mar profundo; essas fundas camadas, agindo sem ruído, sem receber a luz do sol, são comparadas à intra-história. (RUGAI BASTOS, 2020, p. 143).

Elementos se mesclaram permitindo que posições políticas, religiões diferentes, circunstâncias aparentemente contrastantes se combinassem, contribuindo para a formação da sociedade brasileira. Pois a plasticidade e o ecletismo do patriarcalismo que aqui se encontrava, possibilitaram a conciliação de elementos e situações conflitantes. Tal método baseia-se na intensificação dos fatos, combinando pessoas e tempos diversos, na busca de novas combinações de paisagens com pessoas reais⁴³. Esta tese de que o Brasil possui origens híbridas já nos povos que fizeram parte de sua composição, é uma avaliação positiva da variedade de elementos, ora conflitantes, ora conciliáveis. A combinação entre velho e novo, tradicional e moderno, árabe e cristão, ibérico e africano, e depois no encontro com os indígenas permitem que o Brasil seja analisado a partir do hibridismo, pois ele também é uma sociedade híbrida.

A análise do catolicismo brasileiro, oriundo do catolicismo português, recebeu dele as suas características mais marcantes, a julgar o mais importante, o fator híbrido. Um catolicismo que, além dos adjetivos de patriarcal, leigo, familiar, centralizado no culto aos santos,

⁴² Conferir BASTOS, 2020, 140-141.

⁴³ Idem p. 146.

qualidades também pertencentes ao catolicismo luso, segundo Souza (2012), marcado por influências judaicas, pagãs e moura. Estas qualidades e marcas integraram a prática religiosa, permitindo afirmar ser o caráter híbrido sua grande herança, pois foi assim que ele se implantou e sobreviveu em terras americanas, penetrando povos tão diferentes com crenças que quase ou nada eram compatíveis com a religião católica.

Esse catolicismo já influenciado por outras religiões e culturas, ao chegar aqui somou-se aos indígenas e africanos com seus cultos em suas crenças variadas. Agregou mulatos, caboclos, nativos, negros e europeus diversos, incorporando até mesmo aquilo que havia de mais incompatível com o catolicismo, completamente rejeitado pelo poder político do estado colonizador, a heresia e o paganismo, se mostrando politicamente incorreto. Este ultrapassa os processos conscientes e determinantes da formação política, deparando com processos imperceptíveis e inconscientes da influência cultural. “Tal fato talvez possa ajudar a entender um catolicismo que incorpora influências pagãs e hereges, embora politicamente o Estado português e a Colônia se coloquem como baluartes da defesa da fé.” (SOUZA, 2012, p. 301).

Todos os elementos apontados acima, somados ainda a condicionantes sociais, econômicas e políticas, permitiram formar o catolicismo que foi o cimento da unidade social brasileira. A característica marcante do hibridismo, impossibilitou, na visão Freyriana, a utilização do termo sincretismo. Sobre isso escreve Souza:

Cabe ressaltar que ao analisar a religião em CGS é possível perceber que a miscigenação a que Freyre se refere é um processo racial e cultural forjado a partir de matrizes já na origem marcadas pelo intercâmbio e pela diversidade e que, por isso mesmo, resultam num campo religioso fortemente marcado pelo hibridismo. Hibridismo que aponta para compreensão de que não é possível falar, com respeito à formação religiosa da sociedade brasileira, em “sincretismo religioso”, posto que este implica na existência de uma relação entre duas ou mais matrizes religiosas “puras”. Tanto o cristianismo trazido pelos colonizadores como os animismos indígena e africano presentes na formação cultural/religiosa do Brasil eram frutos de intensos diálogos, interconexões e sobreposições. E é dessa resultante híbrida que veio parte significativa saberes e fazeres religiosos partilhados pelos brasileiros: os rituais, as festas, as crenças e valores, os seres míticos, as fórmulas mágicas, os encantamentos, as rezas, etc. (SOUZA, 2012, p. 307).

O hibridismo apresenta-se como a categoria mais adequada de análise do catolicismo brasileiro, pois, os tipos de hibridismo ou a forma como eles ocorrem, conforme apontados por Engler (2009), podem ser encontrados na prática religiosa do catolicismo. O autor aponta três tipos de hibridismos, a saber: o hibridismo de origem, que aponta para a história interna das religiões, sendo uma mistura de raízes religiosas; o hibridismo de encontro, que marca o contexto da interação social e cultural e as influências estratégicas destas sobre os participantes;

e o hibridismo de refração, que é o reflexo dos fenômenos religiosos e culturais nas tensões sociais de uma cultura ou nação específica⁴⁴.

Esses tipos de hibridismos, conforme apontados por Engler (2009), podem ser percebidos nas considerações que foram realizadas até aqui. O hibridismo referido como de origem, encontra-se no catolicismo português que chega em terras ameríndias já modificado por encontros e misturas realizados na Península Ibérica, com os mouros, os judeus e o próprio paganismo. Se encontrando em solo brasileiro, na chamada diáspora, o encontro com indígenas primeiro, depois os africanos, com suas religiões e cultura, no contexto e realidade social do período colonial determinando a prática religiosa dos participantes, e ao continuar sua trajetória entre os brasileiros acomodou-se aos imigrantes e ao protestantismo. E o hibridismo de refração com o catolicismo em suas práticas e influência sobre o povo, sendo utilizado e determinante em momentos políticos, crises sociais e na formação da nação⁴⁵.

O hibridismo como uma das características do catolicismo não se refere somente ao período colonial, mas atravessa toda a história do catolicismo brasileiro desde a chegada dos portugueses, no ano de 1.500. Em todos os períodos da história do Brasil até os mais recentes, pode-se perceber a trocas realizadas pelo catolicismo com elementos da cultura atual, assimilando valores desta sociedade, permitindo uma nova performance do fiel. Pois, uma das características desta prática religiosa é a sua capacidade de adequação, assimilação e mudança para sobreviver nos diversos contextos culturais em cada momento histórico.

No catolicismo, a ampla variedade de devoções e práticas que se apoiam em uma infindável lista de santos protetores, demonstram a inventividade e diversidade da religião nas mais diversas regiões do Brasil. É notável tal diversidade e criatividade da fé por parte dos fiéis devotos, por exemplo, na variedade de títulos que a devoção mariana possui no Brasil. Originalmente e teologicamente a mesma pessoa, Maria, que sob as diversas possibilidades de veneração e obtenção de graças é a que mais recebeu e recebe títulos. Ao referir sobre “a que mais recebeu e recebe títulos” considera-se a contínua propagação de fenômenos religiosos no que se refere à esta devoção. No decorrer do século XX, foram acrescentados vários títulos a devoção mariana e suscitados novos modos de devoção ao lado daqueles títulos e formas de devoção já existentes. Entre essas novas nomeações e formas devocionais, Steil, Mariz e

⁴⁴ Sobre os prós e os contras em relação ao uso do termo hibridismo, seus significados específicos, suas vantagens e desvantagens em relação à palavra sincretismo, bem como comentários sobre o referido artigo de Engler (2009), conferir Ferretti (2014, p. 15-34).

⁴⁵ Os reflexos do fenômeno religioso do catolicismo e suas misturas, a partir da devoção a Nossa Senhora Aparecida na política, nas tensões sociais e formação da nação brasileira, conferir RABELLO, 2019.

Reesink (2003) citam: Nossa Senhora de Angüera, na Bahia; Nossa Senhora da Graças, na Vila de Cimbres; Nossa Senhora da Assunção, em Taquari (RS); a Virgem Maria, em Mercês (MG), Rainha dos Anjos, em Niterói (RJ). E um título ao qual tive a oportunidade de conhecer pessoalmente o local onde se presta culto, as aparições e o vidente, é Nossa Senhora da Obediência, no bairro de São Domingos, na Cidade de Congonhal (MG)⁴⁶.

Entre os títulos e devoções marianas “antigas e novas” em território nacional, sobressai Nossa Senhora Aparecida. Devoção iniciada no período colonial, acompanhou a trajetória de formação do país na era imperial, esteve com o povo em acontecimentos e fatos do Brasil República até os dias atuais. Essas divisões históricas e acontecimentos políticos já possibilitam perceber a variedade e origem dos elementos que contribuíram para a expansão desta devoção. Elementos históricos e políticos já apresentados no segundo capítulo, e na sequência dos tópicos seguintes, expor-se-á outros mais neste terceiro.

Da diversidade e natureza variada dos elementos que compõem a vivência da fé em Nossa Senhora Aparecida, o centro de todo movimento ao qual tudo gravita é a imagem. É na direção dela que os romeiros caminham, levam intenções de promessas para realizarem na sua frente e partem para o lugar onde moram levando a esperança de melhoras, com a expectativa de voltar para agradecer. É diante da imagem que os romeiros que caminharam a pé ou no lombo de animais, em veículos ou ônibus, muitas vezes carregando cruzeiros, portando objetos, até mesmo andando com os joelhos no chão a clamar por um favor ou agradecer alguma graça alcançada, intencionam chegar e ficar alguns instantes.

Segundo Rabello (2019), os elementos da religiosidade portuguesa, os processos socioculturais, os projetos políticos e religiosos, assim como, aspirações coletivas do povo foram sendo direcionadas para a imagem e construindo o imaginário e as narrativas anexas a devoção. A organização das manifestações de fé, da declaração de acontecimentos que eram considerados milagres e da “estruturação da história foi sendo articulado o imaginário social em paralelo”, resgatando elementos de origem portuguesa, como a figura da mulher virgem,

⁴⁶ Nossa Senhora da Obediência, no bairro rural de São Domingos, na cidade de Congonhal (MG), não se encontra nos estudos organizados pelos autores mencionados acima, Steil, mariz e Reesink (2003). Suas aparições ocorreram na década de 1980 em uma pequena capela, que por consequência ocasiona o início de um novo centro de peregrinações. Uma nova igreja é construída e práticas próprias de devoção, misturando elementos da devoção mariana já consolidadas com novas formas e motivações surgidas a partir das aparições. Foi feito também, orientado pelos relatos do vidente, uma imagem que correspondesse a santa conforme a aparição. Poucos estudos foram realizados sobre este fenômeno, praticamente nada foi escrito, se apresentando como objeto de estudo para projetos pioneiros em relação à esta manifestação em particular. Entre as poucas fontes sobre o fenômeno, conferir SAVOLDI, Pe. Vincenzo. **Eu sou a Rainha da Obediência**. São Paulo: Gráfica e Editora Cultura Ltda, 1999.

mãe e obediente foram permitindo ocorrer um processo de hibridação (RABELLO, 2019, p. 121).

Por meio do conceito de hibridação cultural de Néstor Canclini, compreendemos Aparecida como uma figura híbrida por representar uma pequena imagem a mescla cultural e étnica, sendo um verdadeiro caleidoscópio da sociedade brasileira. Dependendo da perspectiva que é observada é compreendida, é vista de uma forma, como vimos nas imagens acima. Cada grupo via refletido nela algo referente aos seus princípios, aparecendo branca para as classes mais altas e representando visualmente os negros e mestiços pela cor escura da imagem, unindo em um só símbolo uma população muito fragmentada. Aparecida é uma representação da heterogeneidade cultural presente no mundo moderno. (RABELLO, 2019, p. 120)

Foi mediante múltiplas manifestações culturais que o processo de hibridação ocorreu, configurando os processos sociais e culturais, onde estruturas que antes existiam de forma separadas, geram novas estruturas ao combinarem-se. Com relação à Nossa Senhora Aparecida, foi a combinação entre a estrutura da reforma ultramontana e as estruturas das devoções populares que geraram as peregrinações, uma nova prática para o cenário religioso brasileiro no período colonial (RABELLO, 2019, p. 121).

A devoção a Nossa Senhora Aparecida foi sendo moldada por diversos e múltiplos elementos, que delinearão a relação da vivência desta religião no país. Desde projetos políticos e estratégias da igreja oficial para se manter presente no cenários das discussões existentes ao longo do século XX, das narrativas dos supostos milagres a implementação de Maria como modelo de comportamento, das romarias a fundação de capelas à ela dedicados, das crenças populares aos manuais de devoção, do ambiente familiar aos cuidados dos missionários redentoristas, das apropriações das religiões afro ao empenho teológico da Igreja por um discurso oficial e único. Uma imagem feita e pintada de várias maneiras, exige uma categoria de interpretação que não oponha esses elementos, mas os compreenda em suas tensões e combinações dentro de um contexto sociocultural, político e religioso na composição de uma nova realidade.

As considerações feitas até aqui poderiam ser acrescidas de muitas outras, pois, o catolicismo brasileiro e a devoção mariana de Aparecida, expresso na sua capacidade de adequação e mistura com a cultura atual e outros aspectos da sociedade contemporânea para continuar sua história em meio ao povo, permite que o hibridismo seja aplicado como categoria de análise apropriada deste fenômeno religioso. No tópico seguinte, analisar-se-á a devoção a Nossa Senhora Aparecida e seus elementos na contribuição da vivência do catolicismo santorial nos moldes específicos do Brasil e deste culto em particular.

3.2 Uma religião vivida a partir da devoção a Nossa Senhora Aparecida

A devoção a Nossa Senhora Aparecida teve início nas águas do Rio Paraíba em 1717. De acordo com a história dos acontecimentos, três pescadores, Domingos Martins Garcia, João Alves e Filipe Pedroso, foram ao rio com a missão de levar peixes para uma visita ilustre, que passava de viagem no povoado por aqueles dias. Era a passagem do Conde de Assumar em direção as minas de ouro. Após lançar as redes várias vezes, ficaram cansados do trabalho que até certa hora do dia não rendera resultados satisfatórios. Mas os péssimos resultados não são de espantar. O próprio nome do rio já indicava o mal sucesso da empreitada. Os índios o chamavam de “*para’iwa*”, que significava imprestável (BRUSTOLONI, 1998). Na esteira dos acontecimentos, João Alves lança sua rede uma vez mais e pesca o corpo de uma santa, mas sem a cabeça. Alguns metros de onde havia encontrado o corpo, é retirado das águas a cabeça da imagem. Os relatos testemunham que em seguida houve uma pesca muito abundante, tão grande quantidade que foi reconhecida como milagre⁴⁷. Mas a história é rica em detalhes e estes foram se tornando conhecidos ao longo dos séculos de devoção a imagem de Aparecida.

A partir da suposta pesca milagrosa tem começo a trajetória da Santa de Aparecida. É realmente com a pesca que Nossa Senhora Aparecida passa a fazer parte da fé do povo. A imagem já existia antes. De acordo com Brustoloni (1998), possivelmente a imagem foi esculpida por volta do ano 1650, em Santana do Parnaíba/SP, num mosteiro beneditino, sendo autor o Frei Agostinho de Jesus. Uma imagem esculpida, que por um dos muitos prováveis motivos pode ter sido atirada ou caiu no Rio Paraíba. Lançada ao rio sob a crença que santo quebrado traz azar, ou a passagem de um portador da imagem acabou deixando ela cair. Ou ainda, mitos de um enorme mostro, um minhocão, que assombrava as águas do Paraíba e também os moradores da região, habitava o caudaloso rio. De acordo com Alvarez (2017), os moradores da região orientados por dois textos que estão escritos na Bíblia, encontraram a solução para o tal “minhocão” do rio. O primeiro refere-se a mulher que pisaria na cabeça da serpente, no livro do Gênesis, cap. 3, vers. 15. Apoiando-se também no livro do Apocalipse, cap. 12, vers. 1s, compreendeu-se que esta mulher é Maria, a mãe de Jesus, aquela que pisa na cabeça da serpente, também poderia pisar na cabeça do tal monstro. A imagem foi jogada na água para afastar o bicho. A lenda diz que após a imagem cair na água o dito monstro nunca mais apareceu⁴⁸.

Os fatos anteriores ao encontro da imagem pelos pescadores, interessa quase que exclusivamente à historiografia, pois, para os devotos são os milagres que se deram a partir

⁴⁷ Sobre a pescaria e o encontro da imagem no Rio Paraíba, conferir ALVAREZ, 2017, p. 139-146.

⁴⁸ Conf. ALVAREZ, 2017, p. 121-123.

daquela pesca que interessam. E serão, de fato, os milagres e os testemunhos dos fiéis que irão dar vida à esta devoção. Nossa Senhora Aparecida é a santa do silêncio, porque sua devoção não se dá sob o fenômeno de uma aparição, nem na transmissão de alguma palavra profética, apocalíptica ou consolação. Aliás, não existe nenhuma palavra saída da boca da Santa de Aparecida ao modo das aparições espalhadas pelo mundo, como Nossa Senhora de Fátima, Guadalupe ou as aparições ocorridas em solo brasileiro.

Sob o título de Aparecida, Maria é a santa mais invocada pelo povo brasileiro. Embora seja considerada um “fenômeno cultural-religioso de Aparecida.” (BRUSTOLONI, 1998, p. 8), o início da devoção se dá de modo tímido e modesto, num ambiente familiar. A imagem foi acolhida na casa de Filipe Pedroso, residente do sítio chamado Ribeirão do Sá, onde fixou morada aproximadamente 6 anos, por volta de 1717 a 1723. Depois em outro sítio da família, mais ou menos 9 anos, supõe-se de 1723 a 1732⁴⁹. Nesse período a família do pescador e a vizinhança começam a prestar culto diante da imagem, se reunindo semanalmente, aos sábados conforme narrativas, para cantar louvores, rezar o terço e ladainhas (BRUSTOLONI, 1998, p. 49).

Conta-se que os pescadores ficaram maravilhados com a imagem, o que causa certo espanto. Esperava-se que lançassem a imagem de volta para a água, mas não o fizeram. Relatos contam que após recolherem os frutos da pesca, que por tamanha quantidade de peixes foi considerada milagrosa, deixou os pescadores admirados. Filipe ficou com a imagem, limpou e consertou. Sem saber por que, mas atraído pelo semblante do rosto compassivo e machucado, ajoelhou-se e rezou. Motivados pelos relatos da pesca e os sentimentos provocados os devotos a chamaram Senhora Aparecida (BRUSTOLONI, 1998, p. 50-51).

Iniciada a devoção em casa de família, com os participantes daquele modesto culto testemunhando como fora o encontro da imagem, a vizinhança e outras pessoas começam recorrer a imagem buscando intercessão e proteção. Os milagres são o grande impulso da devoção e fé do povo naquela hora. Faz-se necessário entender o significado de milagre para o povo devoto visando compreender quais foram exatamente as motivações que deram origem à vivência religiosa mariana sob o título de Aparecida.

⁴⁹ Sobre ser a casa de Felipe Pedroso o lugar de acolhida e o princípio das orações perante a imagem foi por muito tempo o que acreditou. Mas Rodrigo Alvarez (2017) em pesquisa minuciosa, revela que antes da casa da família Pedroso, a imagem passou pela casa de João Alves e Silvana Rocha. Seguiremos com os relatos conforme sempre se acreditou, na sequência apresentar-se-á os novos detalhes trazidos por Alvarez, propiciando acréscimos a compreensão dos fatos.

Para o povo, o termo ‘milagre’ tem um significado muito mais amplo do que aquele da Teologia católica. Para a gente simples, o conceito ‘milagre’ abrange os dons naturais provenientes da natureza ou da habilidade humana. A chuva que cai a seu tempo, a saúde dos animais, o clima favorável às plantações e colheitas, uma cirurgia bem-sucedida ou uma doença debelada, um problema pessoal ou profissional bem solucionado, tudo isso conseguido após um pedido a Nossa Senhora Aparecida é considerado milagre pelo povo. É comum as pessoas mais esclarecidas, e que têm posses, recorrer à medicina, mas pedindo que Nossa Senhora ilumine o médico e que os remédios façam efeito. E, de fato, não deixa de ser uma graça do senhor, que tudo dirige para o bem dos que o amam. (BRUSTOLONI, 1998, p.57).

Após alguns anos num altar doméstico em casa de Filipe Pedroso, a imagem é passada para seu filho, Atanásio Pedroso. Que constrói próximo à sua casa, as margens da estrada, uma pequena capelinha de madeira e um oratório, tornando a santa mais acessível a quem passasse por ali. Exposta à beira do caminho atraía visitantes e viajantes. “Começou como um culto sem rigor religioso, sem frei ou frade, padre ou vigário, e passou muitos anos longe dos olhos da Igreja.” (ALVAREZ, 2017, p.150). Assim sendo, os primeiros milagres começaram a acontecer e a serem propagados, de tal maneira que motivados pela necessidade de ajuda e intercessão os fiéis começam a aderir ao novo título dado a Maria de Nazaré, agora venerada sob o título de Nossa Senhora Aparecida.

Os milagres foram se tornando conhecidos e dando impulso a fé do povo, ganhando espaço uma nova devoção. Um dos primeiros milagres narrados foi chamado de “milagre das velas”. Num dia de sábado, reunidos conforme frequentemente faziam, diante da imagem rezavam o terço, ladainhas e louvores. Uma noite calma, sem ventos, tudo normal, se não fosse um acontecimento que chamou a atenção de todos. Subitamente as velas se apagam, sem nenhum motivo para que isso acontecesse. Estranho, mas não mais que as mesmas velas se acenderem sozinhas e voltarem novamente a iluminar o ambiente. No momento do milagre, uma mulher chamada Silvana da Rocha era a guardiã da imagem, foi ela uma das principais pessoas a propagar este milagre e a testemunhar outros ocorridos no dia a dia da guarda da santinha (ALVAREZ, 2017)⁵⁰.

Este milagre traz alguns dados novos sobre os primeiros anos da imagem da santa aparecida nas águas. Em novas investigações minuciosa em novas pesquisas documentais, Alvarez (2017) trouxe alguns fatos diferentes, alterando um pouco a ordem dos relatos propagados por quase trezentos anos de devoção. A mulher citada acima, Silvana da Rocha⁵¹,

⁵⁰ Conf. ALVAREZ, 2017, p. 151-152; BRUSTOLONI, 1998, p. 57-61.

⁵¹ Essa mulher, Silvana da Rocha, que intrigou Alvarez (2017) e o levou a pesquisar seu paradeiro até encontrá-la como a primeira guardiã da Santa encontrada no rio, parece não chamar a atenção de Brustoloni (1998). Pois ele cita Silvana da Rocha pouquíssimas vezes em seu livro “História de Nossa Senhora da Conceição Aparecida; A imagem, o Santuário e as Romarias”, sendo esta citação apenas no relato sobre o milagre das velas, sem dar mais detalhes sobre seu paradeiro. Alvarez (2017) relata que a personagem o chama a atenção e principalmente a falta

aparece em alguns documentos apenas, que segundo Alvarez (2017), levaram três séculos para serem identificados seu paradeiro e qual seu lugar na história de Nossa Senhora Aparecida. Alguns relatos oficiais não dão precisão sobre a sua participação na construção da devoção. Em um destes relatos, datado de 1757, o narrador chama Silvana da Rocha apenas de mãe. Mas mãe de quem? De Atanásio? Ou será uma religiosa, ou uma senhora muito querida a quem chamavam de mãe? Alvarez (2017) suspeita de imprecisão do primeiro narrador⁵² da história da imagem de Aparecida.

Ao mesmo tempo que relata ser Silvana da Rocha a mulher que esteve presente e viu o milagre das velas, a mulher também viu outro acontecimento “teofânico”. “Em outra semelhante ocasião”, escreveu o padre narrador, “noite de sexta-feira para sábado, estando a Senhora em poder da mãe Silvana da Rocha, guardada em uma caixa ou baú velho, ouviram dentro da caixa muito estrondo”. (ALVAREZ, 2017, p. 151). Mas essa falta de detalhes sobre a “mãe Silvana da Rocha” e a crença sobre ter sido Felipe Pedroso como aquele que identificou o caráter milagroso da imagem permaneceu até as vésperas da celebração do Tricentenário de Nossa Senhora Aparecida. O próprio Alvarez confessa que até 2014, quando foi lançada a primeira edição do seu livro sobre a história da imagem de Aparecida, acreditava-se naqueles fatos sem ainda encontrar o lugar preciso de Silvana da Rocha (ALVAREZ, 2017, p. 152).

A partir de documentos encontrados recentemente na Cúria Metropolitana de Aparecida, conseguiu-se explicar a presença de Silvana da Rocha no segundo milagre de Nossa Senhora Aparecida, como também porque seu nome aparece nos relatos oficiais onde ela é chamada de mãe.

Alvarez (2017) detalha sobre o documento onde encontrou a informação a respeito do paradeiro de Silvana da Rocha. Segundo ele, em uma pasta azul, muito bem guardada na Cúria Metropolitana de Aparecida, acha-se um volume grande de documentos históricos com o nome de “Acontecimentos extraordinários referente à imagem”, considerados tão valiosos que devem ser acessados com todo cuidado possível, obedecendo as restrições de conservação. Dentro da pasta de documentos, na seção chamada “Tradição oral”, um documento intitulado de “Pontos

de informações sobre ela, afirmando que somente mais tarde, após uma investigação mais acurada conseguiu entender quem era Silvana da Rocha. Ou Brustoloni (1998) não deu importância a atuação desta mulher na história da imagem, ou não havia conseguido informações mais precisa sobre ela. Entre as possibilidades, parece ser a segunda o motivo de uma história de Nossa Senhora Aparecida construída com riqueza de detalhes, mas que deixa escapar uma atuação que pode ajudar a entender algumas coisas daquela devoção em seus primeiros anos.

⁵² O primeiro relato sobre os acontecimentos envolvendo a imagem datam do ano de 1743, de autoria do Padre José Alves Vilella. É desta crônica que originam as informações que a imagem de Aparecida havia ficado com Felipe Pedroso e este a passou para seu filho Atanásio.

Históricos em Relação à Capela de Nossa Senhora da Conceição Aparecida”, escrito no século XIX, de autoria de José Antônio dos Santos, que o lugar de Silvana da Rocha é identificado na história da imagem (ALVAREZ, 2017, p. 153).

Relata o documento que Silvana da Rocha morava em um casebre, no alto de um morro que pertencia ao Capitão Mor de Guaratinguetá, e com ela na casa morava seu filho, João Alves. Agora sabemos de quem ela é mãe. Sendo João aquele que tirou a imagem das águas com suas redes, ele a leva para casa. Espantado com o que tinha presenciado, pediu que sua mãe a venerasse, pois tinha feito um grande milagre, a abundante pescaria no Rio Paraíba.

Enquanto seu filho se dirige para Guaratinguetá entregar os muitos peixes da pescaria, Silvana coloca a pequena imagem quebrada em uma caixa. João Alves passa a noite na cidade. Ao voltar para casa sua mãe lhe relata que durante todo o tempo que a imagem esteve guardada, ouviu-se um pequeno barulho vindo de dentro da tal caixa. “Silvana lhe relatou o que parecia ser um sinal da presença divina” (ALVAREZ, 2017, p. 156). Parecia que a imagem se movimentava sozinha na caixa. Tudo aquilo que havia acontecido até então parecia ter algo de sobrenatural. É a partir deste sinal que tem início a devoção a Nossa Senhora Aparecida.

Havia algo de sobrenatural em tudo aquilo. João pediu à mãe que rezasse um terço todas as noites. “Silvana da Rocha concordou com o filho e mandou que este fosse convidar os vizinhos para virem rezar.” E foi aí que se montou o cenário para o segundo milagre atribuído a Nossa Senhora Aparecida. Mais importante: foi assim que começou a devoção a Nossa Senhora Aparecida, do jeito que a conhecemos até hoje. (ALVAREZ, 2017, p. 156).

A partir dos detalhes apresentados por Alvarez (2017) pode-se entender que a imagem saiu do Rio Paraíba como milagrosa e foi para uma caixa, não para o altar. Parece que a imagem não queria ficar escondida, mas preferia um lugar para ser venerada e onde pudesse ajudar os fiéis. Como o próprio Alvarez encontrou em suas investigações nos documentos da Cúria Metropolitana de Aparecida, parecia que os fatos aconteciam deixando indicativos que era “coisa de Deus”. Os acontecimentos não deixavam dúvidas sobre ser sobrenatural ou não, todos aqueles acontecimentos que os três pescadores e mais a mãe de um deles estavam vivenciando. É neste contexto de vida cotidiana e rotineira dos moradores do Vale Paraíba, onde os acontecimentos sobrenaturais em torno da imagem e a fé dos agentes envolvidos deram vida à devoção. Deste momento em diante o caminho de Nossa Senhora Aparecida por terras brasileiras e corações dos devotos tem início. O cenário para o segundo milagre está montado. O milagre das velas já relatado anteriormente.

Existe ainda um outro milagre desconhecido, que apareceram somente com os detalhes sobre o paradeiro de Silvana da Rocha. Os fatos ocorridos chegaram aos ouvidos do vigário de Guaratinguetá, o Padre José Antônio Vilella, que pediu ao sacristão para que acompanhasse “...aquelas rezas na casa de Silvana.” (ALVAREZ, 2017, p. 157). O padre pediu que a imagem da santa aparecida fosse levada para a igreja de Guaratinguetá. E assim fez o sacristão. O interessante é que esta era a vontade do padre Vilella, mas não a “vontade” da imagem. Como num passe mágica a imagem apareceu novamente na casa de Silvana da Rocha. O resultado deste conflito de vontades, se assim posso chamar, foi a prisão de João Alves sob a acusação de roubo.

A santa foi levada novamente para a igreja e novamente aparece em casa de Silvana. Se o João estava preso, quem levou a imagem de volta? Desta vez o vigário entendeu como um prodigioso milagre, permitindo que a imagem ficasse sob a guarda de Silvana. E mais, pediu ao Capitão-Mor que mandasse construir uma capela em dedicação a Nossa Senhora Aparecida.

O vigário, com isto, viu que era um prodígio de milagre, deu liberdade a [João] Alves e reuniu-se com o capitão-mor mandando construir uma capelinha para a Santa, que a conservou dez anos em poder de Silvana da Rocha.” A frase final está escrita assim, errada mesmo, mas parece dizer que o padre Vilella permitiu que, mesmo na capelinha, Silvana continuasse como guardiã de Aparecida. (ALVAREZ, 2017, p. 158).

Após Silvana, a história da imagem de Aparecida segue seu curso conforme se conhecia antes das investigações de Alvarez. A santa foi entregue para a família Pedroso, primeiro para Felipe e depois para seu filho, Atanásio. Devido ao grande número de pessoas que acorriam a imagem por ouvir falar de seus milagres, Atanásio decidiu construir uma capela maior, no bairro chamado Ponte Alta, onde uma movimentada estrada passava. Nesta capelinha a imagem ficou por vários anos aguardando o reconhecimento oficial da Igreja. Até então era devoção apenas popular, mas nem por isso uma fé inferior em significado e vivência.

Na trilha dos milagres, outro dos inícios da devoção a Senhora de Aparecida, é a história do escravo Zacarias. Fugitivo da fazenda a que pertencia, o tal escravo foi recapturado e era conduzido de volta ao seu dono. Quando chega frente a capela da imagem, o escravo pede ao capitão do mato para entrar e fazer uma oração. Frente a imagem o escravo se ajoelha e começa a rezar, de repente as algemas caem no chão, sendo depois liberto e colocado a serviço da mesma.

Conta-se também, a história de um menino chamado Marcelino, de três anos. Sua família morava as margens do Rio Paraíba do Sul. Certo dia, a criança estava brincando no

barco e caiu na água. Imediatamente sua mãe Angélica e Antônia, a irmã, caíram de joelhos e rogaram a Nossa Senhora Aparecida que salvasse o menino. Instantaneamente Marcelino começou a boiar e sem engolir uma gota de água, não correndo nenhum risco de morte. Tal fato estima-se ter acontecido no ano de 1862. Outro feito tido por milagre, foi da menina cega, ano de 1874, quando pela fama da imagem e entusiasmada pelos relatos da pesca milagrosa, a menina tinha o desejo de ver a imagem. Moradores de Jaboticabal, a família se colocara em peregrinação, numa viagem que duraria três meses. Ainda no caminho, a menina disse a mãe estar vendo a capela da imagem, o sacrifício valeu a pena. A menina e sua família rezaram juntas aos pés da autora do milagre⁵³.

No imaginário popular católico, Nossa Senhora Aparecida possui dimensões de fé e devoção que determinam as formas pelas quais na linguagem religiosa se produz tanto um conhecimento teológico-popular quanto a poética da espiritualidade da santa. Assim, a santa é a mãe benevolente, aquela que intercede em momentos de profunda necessidade e aquela que é revelada na dupla operação de fé (o crer e o sacrifício). (VERDUGO, 2018, p. 97).

A fé em Nossa Senhora Aparecida teve como principal motor os milagres, a propagação destes, a proteção e as graças que ela concede a aqueles que clamam e intercedem junto dela. Perceber isso é não é muito difícil. Basta fazer uma visita na sala dos milagres, dentro do Santuário Nacional de Aparecida, para perceber que os mais de trezentos anos de devoção são sobretudo a narrativa dos favores de Nossa Senhora em favor dos seus devotos.

A devoção que se dá a partir de Aparecida, apesar de ter como base o povo, a sua fé e os milagres, recebeu influências de outros elementos, que ajudaram a dar impulso ao culto que nascia nas margens do Rio Paraíba. Um destes elementos que não se pode ignorar, muito menos extrair desta história, é o reconhecimento deste específico culto mariano praticado em Aparecida do Norte pelo clero, como o trabalho de padres e missionários que contribuíram para a organização desta devoção. Embora, a devoção das pessoas devotas sempre foi a principal força deste culto, onde “...uma pequena comunidade passou a lhe prestar as homenagens de Mãe de Deus, especialmente quando se reuniam no oratório de Itaguaçu, comunidade composta das mesmas famílias dos pescadores e das de seus vizinhos e outros devotos.” (BRUSTOLONI, 1998, p.63), o reconhecimento da Igreja oficial, por parte do Arcebispo, assim como o auxílio de sacerdotes e dos missionários redentoristas, tivera papel importante na formação da devoção a Nossa Senhora Aparecida.

⁵³ VERDUGO, 2018, p. 95-97.

O reconhecimento oficial da Igreja viria somente no ano de 1743, quando é também expedida uma permissão para a construção de uma nova capela. Em decorrência do reconhecimento oficial, no ano de 1948, foram realizadas no povoado as santas missões pregadas dois missionários jesuítas. Nas crônicas deste evento, foi relatado que por causa da intercessão de Maria, o milagre de muitas conversões aconteceu. Dois acontecimentos mereceram destaque durante os dias que os missionários estiveram no povoado. A grande participação do povo e a participação do Bispo Dom Bernardo. Recebeu atenção também, o aspecto negativo da competição comercial e desavenças em consequência disto, segundo essas crônicas, havia inimizades e ódio de morte entre aqueles que comerciavam nas imediações do Santuário.⁵⁴

Apesar do reconhecimento oficial da Igreja, a assistência prestada ao Santuário por parte dos sacerdotes era precária. Os missionários redentoristas assumem o Santuário, assim como o trabalho pastoral em 28 de outubro de 1894, período em que começam a ser disponibilizados de forma mais acessível aos romeiros os sacramentos.

Mas, apesar de os romeiros estarem longo período anterior sem o anúncio explícito da salvação por falta de sacerdotes zelosos e preparados, mesmo assim, Maria continuou atraindo e salvando seu povo, pois, no dizer de algum bispo do século passado, foi a devoção a Nossa Senhora Aparecida que ajudou a conservar a fé católica. (BRUSTOLONI, 1998, p. 70-71).

A fé na imagem de Aparecida por muito tempo foi devoção popular, leiga, familiar, movida pelos testemunhos dos milagres e benefícios que eram concedidos a quem lhe recorresse. Os sacerdotes que por ali passaram pouco alteraram dessa realidade. Uma fé devota, mas sem sacramento ou pregação. A catequese era praticamente inexistente, resultando numa ignorância doutrinal enorme. A maioria mal sabia o credo. Depois que dois missionários redentoristas ali chegam, que os sacramentos passam a fazer parte dos atos religiosos dos romeiros. “Antes de nossa chegada (em 1894) não havia culto organizado, não havia missa diariamente; então de confissões nem se fale!” (BRUSTOLONI, 1998, p. 289). No ano de 1895 congratulam os redentoristas, pois, com o trabalho de somente dois missionários, o número de comunhões já havia sido de 2.000. Em 1896, com a chegada de mais um padre auxiliar para a quaresma, as confissões chegaram ao número de 7.000.⁵⁵

Portanto, com a chegada dos missionários redentorista a devoção mariana realizada em Aparecida ganha um novo elemento e mais ritos lhe são acrescentados. Além da peregrinação

⁵⁴ BRUSTOLONI, 1998, p. 67-69.

⁵⁵ Idem, p. 285-290.

para promessas, ex-votos, pedir intercessão, ou simplesmente admiração, passam a fazer parte do trajeto a missa e a confissão. Para notar a incorporação dos sacramentos e da missa na devoção do povo, basta visitar o Santuário Nacional de Aparecida e ver os espaços próprios para confissão, com preparação para o rito e o atendimento diário. As missas bastam conferir os vários horários em que a celebração acontece e o número de pessoas que sempre participam desta celebração. É um culto que foi se formando ao longo dos mais de três séculos de existência, com seus elementos iniciais, conservando até hoje a reza do terço, já recitado por Silvana da Rocha, seu filho João Alves, seus vizinhos e mais os devotos que até a imagem acorriam. Os sacramentos, missas e outras celebrações como a adoração do Santíssimo Sacramento, foram sendo incorporados à medida que a Igreja começou a enxergar a devoção de Aparecida como algo digno de atenção. E hoje, o caminho peregrino se faz entre as devoções pessoais e populares, como também, a participação nos sacramentos e celebrações.

Apesar do reconhecimento oficial da imagem de Aparecida em 1743, a imagem, o Santuário e os romeiros receberam atenção especial somente em 1894 com a chegada dos missionários redentoristas. Se no século XVIII a falta de assistência por parte da Igreja oficial devia-se ao número insuficiente de sacerdotes⁵⁶, no século XIX, que Alvarez (2017) chama de século das trevas⁵⁷, o regime denominado de padroado impunha dificuldades para uma assistência mais adequada aos devotos e romeiros. O responsável pela ausência de sacerdotes e bispos para acompanhar a comunidade dos devotos em Aparecida e o desenrolar desta devoção foi D. Pedro I, que fez valer o acordo entre Portugal e Vaticano, onde o estado tinha plenos poderes sobre a igreja no império⁵⁸.

Com a chegada dos padres redentoristas em Aparecida, ao mesmo tempo que teve início a organização do trabalho pastoral, também começam a surgir as primeiras impressões do catolicismo brasileiro, que possuía como seus principais integrantes os padres e o povo. A percepção que tiveram do clero que aqui atuava, se referia o desleixo do trabalho pastoral, não

⁵⁶ O responsável por criar paróquias, dioceses e abrir seminários no território brasileiro durante o período colonial era o governo civil, mas este não o fez. A falta de assistência aos fiéis aumentou mais ainda em 1959, quando os Jesuítas foram expulsos do país acarretando o fechamento de muitos seminários. Em 1894, ano da chegada dos missionários redentoristas, a Diocese de São Paulo, que era responsável pelo santuário de Aparecida, era muito extensa, pertencendo-lhe todo o território do estado de São Paulo, com sua área de 242.000 Km², com uma população estimada em 1.384.755 habitantes. Somando a esse território, fazia parte desta Diocese o Sul de Minas, com 60.000 KM² de extensão. Em um relatório de 1898, o minguado número de sacerdotes da Diocese era de 413, sendo 328 seculares, 85 religiosos. Número insuficiente para ministrar os sacramentos e a pregação da palavra em todas as paróquias, das quais muitas delas estavam vagas. (BRUSTOLONI, 1998, p. 286-287).

⁵⁷ O século das trevas que Alvarez (2017) se refere é o regime do padroado, onde a igreja era apenas um departamento de estado, e no caso de Aparecida, tornou-se fonte de renda para a monarquia e para aqueles que tinham acesso aos cofres de doações e esmolas.

⁵⁸ ALVAREZ, 2017, p. 171-176.

davam assistência ao povo, nem sacramentos ou catequese, e muito rigorosos nas penitências quando eles tinham uma vida sem muitos sacrifícios. Com relação ao povo, notaram a ignorância doutrinal por falta de catequese e formação. Não frequentes aos sacramentos por falta de ministros. Mas muito religiosos e generosos para com a imagem, que tanto bem lhes fazia. Suas esmolas e doações a Nossa Senhora Aparecida chegava ao ponto de algumas famílias doarem tudo o que tinham para agradecer uma graça alcançada. “Os redentoristas achavam que o povo brasileiro era muitíssimo mal assistido, e também muitíssimo religioso...” (ALVAREZ, 2017, p. 226). Com a atuação dos missionários redentoristas em Aparecida, associado a grande fé do povo, o culto e a devoção a imagem começaram a ganhar os contornos que encontramos hoje.

Com a Proclamação da República, em 15 de novembro de 1889, o Brasil começaria a passar por mudanças no cenário político. Nossa Senhora Aparecida continuava ajudando o povo com milagres e graças, mas tanto os políticos, como o clero, se utilizariam da imagem para conquistar posições políticas e o coração do povo. Com a Constituição de 1891, a Igreja deixava de estar sob o braço do estado, sendo distintos o poder religioso e o poder político do estado. Gozando de uma liberdade para se administrar, mas não sendo a única religião prevista como presença no território nacional. A partir desta constituição, passam a vigorar a laicidade do estado e a liberdade religiosa. Dois desafios se apresentariam para a Igreja que até então era a única reconhecida oficialmente e único culto institucionalmente permitido: “redefinir seu papel dentro da sociedade brasileira e controlar o catolicismo popular.” (RABELLO, 2019, p. 13).

Marginalizada dos assuntos políticos e com a Constituição de 1981 não se pautando em princípios religiosos, a Igreja enxerga a necessidade de retornar aos assuntos políticos e demonstrar sua força perante o povo. É Nossa Senhora Aparecida o símbolo escolhido para tal empreitada. Em 08 de setembro de 1904, em uma grande celebração, a imagem de Aparecida é coroada rainha do Brasil. Com este gesto, Nossa Senhora Aparecida se torna símbolo da instituição Católica no Brasil, símbolo da unidade entre os fiéis e sinal da valorização do catolicismo brasileiro como estratégia de penetração política e social (RABELLO, 2019, p. 56).

Em 1904, a natureza do reinado da imagem de Aparecida era somente religiosa, havia sido proclamada rainha apenas pela Igreja. Na República Velha, período que compreende a Proclamação da República até o golpe de 1930, os políticos desconsideravam a Igreja dos assuntos públicos, as leis tinham pouco ou nenhum viés de catolicismo na sua formulação. A Igreja tentava voltar a participar da vida política e a influenciar as leis e normas novamente.

Homem forte neste momento para tal missão era cardeal Leme, pois este conseguiu alguns feitos para que a fé católica participasse novamente da vida política.

Cardeal Leme e o clero todo envolvido nesta empreitada definiram que o carro chefe do retorno da Igreja a política seria somente um, Nossa Senhora Aparecida. Ela sempre esteve presente no coração do povo, sua devoção estava espalhada por grande parte do Brasil e somente ela poderia fazer um presidente da República ver que só teria a ganhar com a parceria da Igreja.

O caminho para atingir o objetivo de tornar a Igreja participante, não uma participação passiva, mas determinante no meio político, tinha como estratégia tornar Nossa Senhora Aparecida a rainha do Brasil. Sendo rainha proclamada apenas pela Igreja, agora deveria ser o poder político a reconhecê-la como tal. Para este feito existia um empecilho, São Pedro da Alcântara (ALVAREZ, 2017, p. 239-246). Mesmo caído no esquecimento, o Papa Pio XI ainda se lembrava dele. E como é costume apenas um padroeiro nacional, a imagem de Aparecida não poderia ser a padroeira do Brasil.

Frente a negativa do Papa, os bispos do Brasil continuavam com a convicção que aquela que mais tinha o amor e a devoção dos brasileiros deveria ser sua padroeira, merecia títulos mais altos. “...a santinha era o maior fenômeno da fé brasileira e deveria ser elevada à categoria de padroeira. Merecia o lugar mais alto que pudesse haver.” (ALVAREZ, 2017, p. 243). Desta forma, os bispos brasileiros escreveram uma carta ao Papa, em 1929, para que considerasse o pedido sobre Nossa Senhora Aparecida ser a padroeira do Brasil. E ao fim do texto endereçado ao Papa, a assinatura de um dos homens mais importantes do Brasil naquele momento, Dom Sebastião Leme. A carta demorou um ano para ser respondida, mas desta vez a solicitação recebeu resposta positiva.

Cardeal Leme traz o decreto do Vaticano e, ao desembarcar no Brasil a revolução de 1930 estava no seu auge. As tropas federais haviam sido derrotadas pelas tropas revolucionárias lideradas por Getúlio Vargas, que estavam as portas do Catete para deporem Washington Luís do poder, preferencialmente morto. O homem forte da Igreja, Cardeal Leme, interveio nesta situação. Foi até Washington Luís e o convenceu a deixar a cadeira presidencial, saindo com o ex-presidente do palácio garantindo que sua vida fosse preservada.

Vargas assume o poder, logo Cardeal Leme é visto tirando fotografias com a junta governativa que tinha por base os militares, com isso, o anúncio que a Igreja Católica daria as mãos ao estado e andariam juntos na condução da nação. Na Constituição de 1934 muitas de

suas reivindicações seriam atendidas. No dia 16 de julho de 1930, Nossa Senhora Aparecida é proclamada padroeira do Brasil. “esse ato consolida a posição que a Igreja Católica assumiu durante toda a Primeira República, que foi o de marcar o território simbólico de união nacional em torno da imagem de Nossa Senhora Aparecida.” (SOUZA; TORRES, 2018, p. 128).

No ano de 1931 Vargas solicita uma grande festa no Rio de Janeiro com a presença da padroeira do Brasil. O presidente em exercício não era religioso, mas sabia se aproveitar politicamente da imagem milagrosa. No dia 30 de maio do mesmo ano, pela primeira vez a imagem deixa a cidade de Aparecida, no estado de São Paulo, e viaja de trem para o Rio de Janeiro. Ao chegar na capital a imagem faz cortejo pela cidade, passando pelas principais avenidas da cidade, acompanhada de uma multidão de padres, com a presença de mais de trinta bispos, os almirantes da marinha davam tom oficial ao cortejo. E uma multidão de povo acompanhava a passagem de Nossa Senhora Aparecida. Era o maior acontecimento do governo Vargas desde a sua posse. Alguns padres chegaram a classificar este evento como o maior desde o descobrimento (ALVAREZ, 2017, p. 247-251).

Esse movimento de identificação do país com o catolicismo na imagem de Nossa Senhora Aparecida é um processo que permanece até hoje. Outro episódio carregado de significado e tornou-se parte desta história, foi a visita do Papa João Paulo II ao Brasil, na década de 1980, onde a partir da lei 6.802/80 determinou-se que o dia 12 de outubro seria feriado nacional. Mais um marco na identificação do catolicismo com o estado, como também mais um dia que ganha novos significados e ritos para os devotos da imagem de Aparecida (SOUZA; TORRES, 2018, p. 129).

Essa salvaguarda da nação e do catolicismo que provem pela santa, aconteceu em instâncias de nível nacional, conforme os eventos que marcaram a história do país, já apontados acima. Embora a consagração simbólica do país e da Igreja Católica no Brasil abarquem todo o território, a prática dos devotos acontece nos lugares por eles escolhidos, conforme a localidade, e tem o Santuário Nacional de Aparecida como referência principal deste culto. É em âmbito regional que se procura assegurar a fé do povo e sua pertença a Igreja, como também, demarcar território perante outras denominações religiosas e o avanço do secularismo.

Dois exemplos são a cidade de Nossa Senhora Aparecida, no sertão sergipano, e a periferia de Aracaju, em um santuário, no conjunto Bugio, ambas as festas dedicadas à Nossa senhora, sob o título de Aparecida. Na cidade de Nossa Senhora Aparecida, o mesmo nome da padroeira da festa, nota-se a mistura de elementos tradicionais com novas expressões de

religiosidade. O intuito desta festa dedicada a Senhora de Aparecida, é frear a expansão protestante e atrair mais as pessoas para a paróquia, principalmente os jovens. Logo, as festividades na periferia de Aracaju, com um certo toque de espetacularização, acontece nos moldes da renovação carismática, ao embalo de bandas e trios elétricos. Estas duas festas dedicadas à Nossa Senhora Aparecida no estado de Sergipe, representam, a luta contra a secularização e a expansão do protestantismo. Ambas as peregrinações demonstram o quanto a devoção e a cultura religiosa estão imbrincadas na sociedade sergipana, seja no sertão ou no território urbano, demonstrando que Nossa Senhora, sob o título de Aparecida, é a salvaguarda do catolicismo e da identidade do povo brasileiro⁵⁹.

Tanto pelas devoções que nasceram e propagaram através dos milagres, as romarias em agradecimento aos favores concedidos, a fé no coração do povo, como também, os acontecimentos e tramas políticas, a participação de pessoas ilustres, a formulação de leis e a instituição de datas festivas para todo o povo contribuíram para o crescimento da devoção a Nossa Senhora Aparecida. O povo ainda continua a buscar e se ancorar em Nossa Senhora Aparecida nos momentos difíceis pelo quais se passa na vida pessoal ou social, enquanto povo. É o que analisaremos a seguir, o clamor do povo e o socorro que vem de Aparecida para aqueles que lhe buscam.

3.3 A devoção a Nossa Senhora Aparecida em tempos pandemia

A devoção a Nossa Senhora Aparecida sempre possuiu como característica fundamental, um costume já enraizado e consolidado entre os devotos ou naqueles que buscam a Santa em tempos de dificuldades somente, são as romarias até a imagem. As peregrinações individuais e familiares, as romarias comunitárias ou paróquiais e até mesmo diocesanas, compõem o horizonte da relação com a imagem de Aparecida. Aquele que herdou a devoção da família ou de sua comunidade, ou aquele que se torna devoto no decorrer da vida, estabelecem ir a Aparecida, São Paulo, ao menos uma vez na vida. Há pessoas que visitam a imagem todos os anos, as vezes mais de uma vez. Existem ainda, pessoas que vivenciam os sacramentos somente no Santuário Nacional de Aparecida, que se confessam apenas ali, não participando de suas paróquias ou comunidades. Estar próximo da imagem é o principal ato de devoção. Seja para realizar pedidos ou pagar promessas, ir a Aparecida é parte do *ethos* católico brasileiro desde a pesca da imagem, no Rio Paraíba, em 1717.

⁵⁹ Conferir SANTOS, 2015, p. 169-187.

No ano de 2020, esse ato devocional de mais de três séculos foi interrompido e exigiu novas formas de vivenciar a fé em Nossa Senhora Aparecida. A pandemia causada pelo Coronavírus impôs ao mundo todas as restrições sanitárias, visando evitar a propagação da doença até que as soluções fossem encontradas. As restrições iniciais foram distanciamento e isolamento social, sendo naquele ano uma das principais formas de combate à doença. Como orientação sanitária dos órgãos públicos, e também da Igreja Católica, o Santuário Nacional de Aparecida seguiu a mesma direção, foi o “fique em casa”. Até que soluções aparecessem, manter as pessoas longe umas das outras era o principal meio de controlar o contágio do desconhecido vírus.

As medidas sociais de distanciamento e isolamento fizeram que locais públicos, como praças e jardins, escolas e comércios, cultos e celebrações religiosas, fossem interditados. Como resultado as igrejas e templos foram fechados, exigindo a criação de novos espaços de celebração e novas formas de alimentar e viver a fé. No caso em análise, a devoção a Nossa Senhora Aparecida, visitar a imagem não fazia mais parte dos atos devocionais entre os anos de 2020 e boa parte de 2021.

Com essa nova realidade, o Santuário Nacional de Aparecida, que já possuía meios de comunicação para manter permanente contato com os devotos, precisou aprimorar ainda mais esses meios, pois eram os únicos disponíveis para a situação sanitária de pandemia que o mundo passava. Para compreender melhor como a devoção mariana de Aparecida foi vivida nestes tempos caóticos, realizar-se-á a investigação de dois meios de comunicação muito utilizados pelo Santuário Nacional e pelos devotos para manterem sua fé e o contato com Nossa Senhora Aparecida: a Revista de Aparecida e o canal Santuário Nacional de Aparecida, no You Tube. Há outros meios utilizados pelo Santuário Nacional de Aparecida e pelos devotos para manterem-se conectados durante esse período de pandemia. São a TV Aparecida, as mídias sociais do Facebook e Instagram, como o Site A12.com, com todas as informações, notícias, programação da TV Aparecida e vídeos de Santuário Nacional.

A Revista de Aparecida foi escolhida porque tem uma tiragem consideravelmente grande, no mês de abril de 2021 foram 660.000 exemplares. A revista nos permite analisar as ações do Santuário Nacional na manutenção da devoção a Nossa Senhora Aparecida, como também, nos permite ler os depoimentos de devotos que escrevem para o Santuário e suas mensagens são publicadas na revista.

Uma das estratégias utilizadas na revista é a ação de criar os sentimentos de pertença e responsabilidade nos devotos. Nos exemplares analisados, os meses de fevereiro, março e abril de 2021, parte do conteúdo é aplicado em ações de marketing dos meios de comunicação e produtos do Santuário Nacional de Aparecida. Mas é dedicada atenção especial a chamada Família dos devotos, onde Nossa Senhora Aparecida é a mãe de todos os devotos, que possuem por missão propagar a devoção a imagem. Esse programa de fidelização possibilita ao fiel participar das ações missionárias do Santuário por meio de contribuição financeira. O devoto contribui com o valor que desejar, mas o sentimento de estar engajado e ser comissionado propicia a generosidade das pessoas.

No exemplar de fevereiro de 2021, no editorial o padre Luiz Cláudio Alves de Macedo, ecônomo do Santuário nacional, reforça a importância da participação de cada fiel na campanha Família dos devotos: “Perpetuar a devoção a Nossa Senhora Aparecida, proporcionando a melhor experiência de fé e evangelização, com excelência no acolhimento, meios de comunicação e trabalhos sociais’ e como Família dos devotos assumimos essa responsabilidade”⁶⁰.

A estratégia de chamar os devotos de família desperta o senso de participação e responsabilidade, pois, em cada ação nova do Santuário Nacional os fiéis aderem e participam. O uso constante de expressões como “Eu evangelizo”, “Eu assumo esse compromisso! Sou Família dos devotos”, “Nós somos a Família dos devotos”, “Somos a Família que evangeliza”, vão permitindo que as pessoas se sintam engajadas no movimento de acolhida e evangelização. Por acolhida, acolhimento, a revista permite entender que é toda ação de construção, manutenção e ações sociais do Santuário Nacional de Aparecida. Evangelização se refere, sobretudo, a manutenção e expansão dos meios de comunicação. O uso da palavra família é constante, é por ele que são denominados os devotos que participam ativamente da campanha. O pronome possessivo nosso é constante nas matérias relacionadas a campanha, pois, permite entender que o que é da mãe é também dos filhos.

A Família dos devotos como esse instrumento que desperta pertença, criou outro dispositivo de participação do devoto durante a pandemia. O intitulado “Apóstolo de Aparecida”, deve-se a uma ação de propagação da devoção mariana de Aparecida, onde o representante é um participante da Família dos devotos. Essa ação consiste no denominado representante levar para casa uma capelinha de Nossa Senhora Aparecida. Capela esta que

⁶⁰ CARVALHO, 2022, p. 3.

parece uma réplica do Santuário Nacional de Aparecida e uma imagem de Santa acompanha a capela. O representante é convidado pelo Santuário Nacional a fazer parte da ação. Na celebração da missa no Santuário Nacional recebe a capelinha, leva para casa e faz com que esta visite a casa dos devotos no bairro ou cidade, realizando a reza do terço e outros atos devocionais.

No espaço da revista dedicada a esta ação, intitulada “Aparecida pelo Brasil”, é compartilhado a alegria de ser parte da campanha e como é importante para as pessoas participarem. Os representantes sentem estar fazendo um bem para as pessoas que não podem ir ao Santuário Nacional de Aparecida, principalmente no momento das restrições por causa do Covid-19. Os representantes se reconhecem como missionários e evangelizadores de Aparecida.

A revista traz ainda artigos de formação religiosa católica, liturgia diária e artigos relacionadas a cultura e outros assuntos gerais. Grande parte da revista é dedicada as mensagens e cartas de pessoas que escrevem para o Santuário Nacional de Aparecida, relatando suas experiências de fé, testemunhando as graças e bênçãos alcançadas pela intercessão de Nossa Senhora Aparecida, como também, partilhas pessoais da gratidão em poder participar da já citada campanha, a Família dos devotos.

Algumas seções são dedicadas exclusivamente aos devotos e leitores. A primeira delas, no início da revista, “Mensagens dos leitores”, escritos em textos pequenos e diretos, os leitores testemunham algum milagre alcançado ou alegria de poder participar de alguma ação do Santuário. A outra seção está relacionada a fotos dos devotos e suas famílias, demonstrando a fé que possuem na Santa, é o “Álbum de família”. E um espaço reservado as histórias de graças e milagres alcançados pela intercessão de Nossa Senhora Aparecida, que recebe o título de “Histórias de fé”. E um outro espaço, no final da revista, dedicado a fotos dos representantes da Família dos devotos e aos aniversariantes, que são participantes da mesma campanha.

Muitos atos devocionais praticados em reverência a Nossa Senhora Aparecida, se deve a atuação incansável daqueles que trabalham na pastoral do Santuário Nacional, visando promover ações que possibilitam a participação, o engajamento e a proximidade. Propiciar a participação pela manutenção e ampliação das ações de comunicação do Santuário com os fiéis. O engajamento missionário através das campanhas promovidas pela pastoral do Santuário, pois, em tempos de distanciamento e isolamento social, é nos locais onde moram os devotos que se deve viver o culto mariano de Aparecida. Suscitar o sentimento de proximidade com a imagem

que não pode ser visitada nestes tempos de pandemia, enfatizando o título materno de Maria que vê a necessidade dos seus filhos.

Mas algo fica claro nos exemplares das revistas analisadas. O primeiro é a relação de necessidade estabelecida com a imagem. No momento de doenças, dificuldade financeira, a busca de forças para superar obstáculos. Pedir a intercessão para terminar uma faculdade ou ingressar em uma universidade, ou ainda, o auxílio na busca por um emprego, enfim, uma série de necessidades que fazem parte da vulnerabilidade da vida humana e que necessitam de um socorro sobrenatural. A busca por milagres e graças se associam a bondade e generosidade da imagem de Aparecida, compõem a dinâmica desta devoção. Graças e milagres da impossibilidade de ter filhos, uma gravidez de risco, doenças de diversas natureza e níveis de gravidade, ou sobreviver a acidentes. Também, coisas do dia a dia, relacionadas a conquistas pessoais que levam as pessoas a agradecer a imagem da santa, pertencem aos ditos milagres e benfeitorias. À leitura realizada nos exemplares da Revista de Aparecida fica o entendimento que quase todos os devotos, para não dizer todos, testemunham ter recebido alguma graça e dizem-se abençoados por Nossa Senhora Aparecida.

A revista apresenta enfaticamente outro gesto de devoção consolidado, que é a reza do terço. Seja ele recitado individualmente ou em família, ou ainda, a própria revista nos relata, rezado em comunidade pelo terço dos homens, é sinal de devoção. Os relatos de graças e milagres alcançadas trazem, em sua maioria, a reza do terço. Quando no momento de dificuldade se reúnem em família, ou até mesmo sozinho, pedindo incessantemente o socorro a imagem. O terço, é visto ainda, como meio e conteúdo de ação missionária pelos devotos. Nos relatos dos representantes da Família dos devotos, ao levarem a capelinha para visitar alguma casa era promovida a oração do terço. Nas reuniões virtuais, um dos modos encontrados pelos devotos para se reunirem e rezarem, eles recitavam o terço. E este ato devocional permite um relacionamento direto com Nossa Senhora Aparecida, pois, se a missa pode ser assistida pelos meios de comunicação e redes sociais, o terço possibilita um “estar” na presença da Santa mesmo sem estar em sua casa, o Santuário Nacional de Aparecida.

Com o início da pandemia, os espaços de reuniões e celebrações de presença física foram fechados, exigindo que todos os meios de comunicação entre o Santuário Nacional de Aparecida e os devotos fossem aperfeiçoados, visando diminuir a distância entre os devotos e a imagem da Nossa Senhora Aparecida. O Santuário Nacional de Aparecida, que viu seus bancos vazios diante das restrições sanitárias, direcionou seus esforços para aprimorar suas redes sociais, utilizando os ciberespaços como meio de participação dos devotos nas

celebrações. Esse espaço da internet configurou-se um novo espaço, não de afastamento e isolamento, mas um modo de sentir-se junto, de demonstrar sua pertença na participação de uma *live*, nos comentários e curtidas de uma celebração ou postagem. O ciberespaço, que se tornou, segundo Santos (2020), o lugar do santuário e dos devotos, configurando nos tempos de pandemia os ciber santuários e os ciberdevotos, esses se tornaram lugar de fé, do encontro, da presença.

Durante esse período, diversas instituições religiosas, em suas várias expressões, tiveram que reinventar suas práticas rituais e comunitárias diante das medidas governamentais de prevenção e controle da Covid-19, como o fechamento dos templos e a proibição de aglomeração. Com isso, a pandemia levou os fiéis e as comunidades de fé a voltarem seus olhares principalmente para o ambiente digital, mediante formas de religiosidade online (SBARDELOTTO, 2021, p. 2).

O momento de grave crise social repercutiu diretamente no cotidiano dos santuários católicos. De um momento para outro, as ruas foram esvaziadas. Os santuários foram fechados. Os passos dos romeiros silenciados. A experiência romeira, marcada pelo deslocamento por estradas e rodovias, foi redirecionada, reinventada e o romeiro teve de ser reconectado ao sagrado por meio do uso das redes sociais. As tradições, tão caras às práticas devocionais, foram reinventadas. (SANTOS, 2020, p. 1307).

O Santuário Nacional de Aparecida aplicou vários meios para se manter próximo dos devotos e auxiliá-los nestes tempos difíceis pelos quais passava a humanidade. Dentre os vários canais e plataformas, muito utilizado para a transmissão de missas e eventos foi o You Tube. É a transmissão das celebrações pelo canal oficial do Santuário nesta plataforma que será analisado nesta etapa. A escolha do You Tube se deve ao fácil acesso pelos devotos, sendo a transmissão ao vivo, permitindo acompanhar os comentários dos internautas devotos e possui 388 mil inscritos. A celebração escolhida para observar foi a Missa de Aparecida, do dia 28 de março de 2021, transmitida no horário 07 :30 hs às 09:00 hs da manhã. Essa celebração e este horário por ser na semana santa daquele ano e provavelmente, devido às circunstâncias, a audiência seria grande. A audiência deste Domingo de Ramos de 2021, garantiu o segundo lugar para a TV Aparecida na programação da tv aberta na Grande São Paulo. As informações se encontram divulgadas no site oficial do Santuário Nacional de Aparecida. A celebração teve 1,06 ponto de média, com 1,41 de pico, share de 4,54 e alcance de 1,79. Esses números significam o alcance de mais de 220 mil telespectadores na praça⁶¹. A transmissão da missa de Ramos pelo canal do You tube Santuário Nacional de Aparecida teve 134.225 visualizações, 5, 4 mil curtidas e 340 intenções e preces feitas nos comentários.

⁶¹ TV Aparecida conquista o 2º lugar durante a Semana Santa. [S. l.]: TV Aparecida, 6 abr. 2021. Disponível em: <https://www.a12.com/tv/tv-aparecida-conquista-o-2o-lugar-durante-a-semana-santa>. Acesso em: 07 mar. 2022.

A transmissão iniciou-se com uma imagem do Santuário e da passarela vazios, uma imagem não muito comum, mas o grande templo e toda estrutura construída em torno dele aparentava estar solitário. Na acolhida da celebração, o sacerdote citou todos os meios de comunicação e redes sociais pelos quais a missa seria transmitida, demonstrando que todos os meios possíveis para que o devoto pudesse participar foram criados. A intenção principal foi pelo fim da pandemia e pelas vítimas do Covid-19.

O presidente da celebração foi Dom Orlando Brandes, Arcebispo de Aparecida. Com ele participaram alguns sacerdotes e servidores do altar, pouquíssimas pessoas, todos fazendo o uso da máscara e mantendo distanciamento uns dos outros conforme as orientações sanitárias. Nos comentários da *live* as orações acompanhavam as intenções já colocadas pelos celebrantes, o fim da pandemia e suas vítimas. Muitos pedidos de proteção pessoal e para toda família, pedindo que livre de outras doenças e traga cura. Orações pelos profissionais de saúde, que atuaram na linha de frente no combate ao Covid-19. Pedidos pelos desempregados, onde muitos perderam o emprego por causa da crise que acometeu a economia em decorrência da pandemia. Em resumo, todos que acompanhavam a celebração pelo You tube pediam pelo fim da pandemia e o socorro as consequências trazidas por esta.

A relação com Nossa Senhora Aparecida é sempre pautada na generosidade, olhar atento e capacidade de socorrer aos necessitados que a imagem possui. Os agradecimentos expostos nos comentários da missa eram pelo dom da vida, por poder acompanhar tal celebração e pelas bênçãos recebidas através da intercessão poderosa da Senhora de Aparecida.

Os textos sugeridos pela liturgia do Domingo de Ramos, apresentavam os sofrimentos de Jesus a caminho do calvário e sua crucifixão. Na homília, o Arcebispo Dom Orlando Brandes, sugeriu que a casa daqueles que acompanhavam a celebração pelos meios de comunicação, fossem preparadas com os ramos que se enfeitam as igrejas na liturgia deste dia. No início de sua fala, o Arcebispo faz uma convocação aos fiéis para se aproximarem de Jesus e afeçoarem-se a ele. Fez menção a Campanha da Fraternidade como um meio de tornar-se mais fraterno e cultivar a amizade ao exemplo de Jesus.

Salientou a humildade de Jesus como exemplo contrário ao orgulho e egoísmo humano. Enfatizou várias vezes o reinado de Jesus Cristo sobre a terra, fez a comparação que os ramos e panos que se colocaram para Jesus caminhar pelas ruas da cidade de Jerusalém, na leitura do Evangelho, é agora o coração dos fiéis por onde Jesus deve passar. Fazendo comparação ao sofrimento do Cristo, equiparou com os sofrimentos das pessoas no tempo de pandemia.

Afirmou categoricamente que a confiança que Jesus tinha no pai celeste, os fiéis devem ter a mesma fé para superar estes tempos. A pandemia era é a paixão de Jesus Cristo na vida de cada homem e mulher em torno do mundo. A identificação do divino com os tempos de amargura e dor tem por intenção comunicar esperança as pessoas, levar a mensagem que ninguém está sozinho, mas Deus sofre junto com cada um.

A experiência do sofrimento faz as pessoas encontrarem Jesus em suas vidas. Citando os personagens do Evangelho que foi proclamado na celebração, o Arcebispo identificou várias situações vividas durante a pandemia, associando-as com cada personagem citado na leitura do Evangelho e como se relacionaram com os sofrimentos de Jesus na cruz. Fez menção as pessoas que perderam entes queridos e não puderam se despedir. Pediu um olhar de esperança.

Terminando a homília, convidou os presentes no Santuário Nacional a ficar de pé e rezar a oração do Credo. Pediu que as pessoas que acompanhavam em casa também ficassem em pé. Na sequência, leram-se as preces, que concentraram os pedidos, sobretudo na paz e fraternidade.

No ofertório, o padre comentarista da celebração, convidou as pessoas a colocarem no altar a vida e os sofrimentos. Convidou os devotos e aqueles que assistem a celebração a fazerem sua doação em dinheiro para manutenção do Santuário, da evangelização e dos meios de comunicação. Citou aqueles que fazem parte da campanha Família dos devotos e usou o jargão que são utilizados em outras celebrações para motivar a oferta “Se nós chegamos até você, é porque você cuida da gente”. Na oração eucarística foi feito um minuto de silêncio pelas 307.000 vítimas do Covid-19 até aquele momento.

Ao final, a Consagração a Nossa Senhora Aparecida, já tradicional em todas as missas. E a despedida final foi sobre Maria, a mãe de Jesus, em meio aos sofrimentos da paixão de Cristo, ela permaneceu de pé. Por fim, o convite aos espectadores a fazerem parte da Família dos devotos, para participar de tal campanha basta ligar e fazer o cadastro. Um dos benefícios é receber a Revista de Aparecida e ser sempre colocado na intenção das missas celebradas no santuário.

Todas as intenções e preces realizadas durante a missa, foram em sua grande maioria pelo fim da pandemia e pelos que sofrem no Brasil e no mundo. “De alguma forma, tais pedidos elucidam uma ideia de comunidade católica, ou seja, a religião pensada em uma perspectiva de universalidade.” (Santos, 2020, p. 1312), nos sofrimentos de uma pessoa que seja, todos participam. E o sofrimento de muitos importam a cada cristão em particular. Neste sentido, as

palavras proferidas na homília, é Jesus Cristo que dá sentido ao sofrimento humano e ele sofre por cada homem e mulher. Deste modo, todos participam do sofrimento uns dos outros, razão pela qual fraternidade surgiu com força nas palavras do Arcebispo. Pedidos e intenções dos celebrantes, mas também, daqueles que acompanharam pelo You tube, simbolizam um sentir com o outro, com cada ser humano. Nas palavras do Arcebispo, é de fraternidade que o mundo necessita para tempos sombrios e de isolamento.

Santos (2020) ao abordar as preces e pedidos apresentados nas celebrações das missas, através dos comentários das *lives*, afirma que aquelas mensagens de clamor permitem compreender os anseios dos devotos, nas mais diversas localidades geográficas que estes se encontram. Nestes rincões virtuais fazem seus pedidos, vivenciam sua fé com a certeza que o clamor que realizou para si e para a família fora ouvido pelo seu intercessor. No caso desta pesquisa, acompanhar a celebração virtualmente e ler as postagens deixados pelos devotos se assemelha ao estar aos pés da imagem em Aparecida.

No âmbito dos ciberdevotos, ressalta-se o engajamento por meio das visualizações e dos comentários acerca das postagens. Tais comentários constituem um instrumento relevante para a compreensão dos anseios vivenciados por romeiros que vivem em diferentes rincões do país. Os pedidos, em grande medida, permanecem atrelados à questão da saúde, empregos e libertação de vícios, incluindo, os pedidos de conversão de familiares. Geralmente, esses pedidos predominam nos perfis de todos os ciber santuários elencados nesta pesquisa. Mesmo com a criação de uma condição de fraternidade universal cristã, as súplicas dos ciberdevotos continuam na esfera familiar. (SANTOS, 2020, p. 1328).

O aparente pequeno grupo do Arcebispo de Aparecida na realidade, rezava com milhares de pessoas. Nestes tempos de pandemia as redes sociais, televisão, rádio e outros meios de comunicação formaram o novo espaço litúrgico e de celebração. Os meios de comunicação que já eram utilizados antes da pandemia, mas com a chegada desta, fechando igrejas e espaços de celebração, as religiões foram obrigadas por pelas circunstâncias a adequar e ampliar estes espaços, que a partir de então tornou-se o meio de vivência comunitária e celebrativo, os ciberespaços configuraram o lugar da celebração, da prece e da vivencia da devoção.

Embora as pessoas não pudessem estar fisicamente em Aparecida do Norte, SP, visitando a imagem, pelos meios de comunicação os devotos se sentiram pertos e assistidos por Nossa Senhora Aparecida durante o sombrio período da pandemia. Mesmo com as romarias sofrendo uma pausa no seu movimento de idas e vindas pelas estradas do Brasil em direção a imagem no Santuário nacional de Aparecida, em prece e intenção não deixaram de invocar e realizar pedidos.

Pelos comentários analisados na *live* da missa ou no conteúdo da Revista de Aparecida, os devotos permaneceram confiantes no poder da imagem, talvez, mais que no poder confiavam no amor da mãe, já que este parece ser um título muito usado nos meios de comunicação do santuário Nacional e nos sentimentos de afeto demonstrados pelas pessoas em seus comentários e mensagens. A relação de afetividade parece manter a conexão entre a imagem e os devotos, possibilitando que eles sintam-se protegidos e expectantes de quando tudo passar, poder ir à casa da mãe para agradecer.

Afeto e necessidade, amor e confiança, parecem ser os dispositivos que não deixam os devotos esquecerem de Nossa senhora Aparecida. O afeto de mãe, amor que sempre quer o melhor para os filhos, faz que aqueles que procuram a ajuda da imagem, não desacreditem do auxílio. A insistência do santuário Nacional de Aparecida em criar sentimentos de filiação e pertença parece resultar em fortes vínculos de apostolado e devoção.

3.4 Um *ethos* híbrido

A devoção a Nossa Senhora Aparecida tem se mostrado uma das devoções mais divulgadas e praticadas em solo brasileiro. Os mais de três séculos em que a imagem é cultuada, visitada e louvada pelos devotos demonstram uma história rica em acontecimentos e detalhes. Os supostos milagres e a narração destes, por parte dos devotos, constituem o carro-chefe desta relação afetiva e de necessidade entre a imagem e aqueles que a buscam o ano todo, de variadas localidades do Brasil e até do exterior.

A trajetória da imagem brasileira de Aparecida, é um caminho entre famílias, vizinhos, padres e bispos, políticos e artistas, papas, romeiros e internautas. A cada momento desta devoção, um cenário específico, demandas próprias, manifestações e modos particulares de viver a fé na Senhora Aparecida. Uma história de continuidade, onde os acontecimentos vão permitindo formar uma tradição, mas há momentos específicos, com peculiaridades ligadas a fé do povo, momentos políticos e econômicos da sociedade brasileira. A vivência da fé (especificamente a devoção a Nossa Senhora Aparecida) não se formou a partir de acontecimentos lineares, retilíneos, um caminho evolutivo, sendo o momento atual o ponto máximo de compreensão, clareza e lucidez do amor mariano arraigado no Brasil.

No âmbito da tradição podem ser inseridas as romarias, as missas e atendimentos de confissões no Santuário Nacional de Aparecida, a consagração a Nossa Senhora Aparecida, os votos e ex-votos, a reza do terço, visitar a imagem e orar frente a ela, e alguns outros

comportamentos podem ser inseridos nesta linha de continuidade, pois, podem ser vistos como costumes e práticas consolidadas, como atravessar a passarela de joelhos ou deixar objetos na sala dos milagres, com vistas a testemunhar o favor recebido.

Os acontecimentos, todas as pessoas, todos os momentos celebrativos, preces e agradecimentos construíram essa história com a imagem. Todos as manifestações devocionais são levadas em consideração. Pode-se até buscar entender a história desta devoção ao modo da filosofia hegeliana, tudo isso está supressumido⁶² no modo atual desta devoção. Mas ler a história de Aparecida por estes óculos hegelianos pode conduzir a perda de detalhes que podem levar a um erro metodológico gigantesco, pois, em cada momento específico da trajetória da imagem, ocorrem fatos que saem fora da continuidade, da mesmice, apresentando situações específicas surgidas por uma circunstância nacional, acontecimentos envolvendo a política, a economia, a saúde pública, ou devoções pessoais e comunitárias ligadas às necessidades dos indivíduos e grupos.

A devoção a Nossa Senhora Aparecida proporciona uma melhor leitura e compreensão sob parâmetros metodológicos do hibridismo. A história da imagem com o povo há tantos e variados acontecimentos, que olhá-los por um único lado é não ter a oportunidade de conhecer uma trajetória tão interessante, uma manifestação de fé profunda, com fatos particulares em cada momento da imagem após a pesca milagrosa. Em cada manifestação de carinho, intercessão, prece e agradecimento das pessoas, como cada acontecimento histórico do país, possibilitaram a construção desta devoção.

Se lançar o olhar em cada etapa na formação do Brasil como nação, mas também no seu aspecto social, ver-se-á em cada uma delas as solicitações específicas a imagem, como manifestações próprias de cada hora. A imagem foi pescada ainda no período colonial, permanece por um tempo como culto familiar. O regime do padroado e o império, chamado por Alvarez (2017) de período das trevas, momento em que a imagem serviu o estado com seus cofres e caiu no descuido por parte da Igreja e dos políticos. Buscada pela família imperial e outros atores políticos daqueles momentos, dizem ter ela até participado da abolição. A própria

⁶² Conceito chave para compreender a filosofia de G. W. F. Hegel e sua concepção sobre a história como uma narrativa de eventos para mantê-los na memória, uma explicação de eventos que se explicam a partir de fatos particulares, uma história reflexiva e filosófica. O termo *Aufhebung* quer dizer superação, aniquilação e conservação ao mesmo tempo, carrega o sentido de supressão, conservar e elevar. Conf. PERTILLE, José Pinheiro. Superar, aniquilar e conservar – A filosofia da história de Hegel. IHU on-line: Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo - RS, ano XIII, n. 430, p. 13-17, 21 out. 2013. Disponível em: www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao430.pdf. Acesso em: 10 mar. 2022.

imperatriz procurou a imagem por milagres⁶³. Quando Estado e Igreja se divorciam na República, ela é invocada como símbolo de unidade e identidade eclesial e nacional. Na distância que havia entre clero e políticos, ela foi elo de aproximação. Até foi introduzida como padroeira num governo que não era religioso, a era Vargas. Papas a buscaram. Até instituíram um feriado nacional em sua homenagem. Na pandemia, elevou a audiência do canal de televisão de Aparecida à níveis que somente os grandes da TV aberta brasileira atingem. Suas visualizações em redes sociais e outros canais chegaram aos milhões. O altar mais conhecido do Brasil é púlpito para falar de Jesus Cristo, como palco para discussões e posicionamentos políticos.

Há fatos ligados a imagem que somente aqueles que se interessam pela história de Nossa Senhora Aparecida ficam conhecendo. No ano de 1978 um jovem chamado Rogério Marcos ataca a imagem e a derruba deixando em pedaços, inúmeros, minúsculos. Uma noite de confusão e desespero para o padre Lino e os fiéis presentes⁶⁴. A restauração da imagem em farelos no MASP (Museu de Artes de São Paulo) e o trabalho da restauradora Maria Helena Chartuni, o resultado é uma história impressionante. A cabeça que não parava sobre o pescoço, não foi possível restaurá-la. Nossa Senhora Aparecida renasceu com outra cabeça, literalmente⁶⁵. Após a restauração, o louco padre Izidro não concorda com a restauração e nem com a cor que a imagem fora pintada. Rouba a imagem e leva para seu quarto e a pinta em outras cores, usando tinta de carro. Grande foi a indignação. O padre havia fugido, e a imagem retorna para as mãos de Maria Helena Chartuni⁶⁶. Em 1995 um pastor da Igreja Universal chuta uma réplica da imagem e gera reação de católicos, fiéis das igrejas protestantes históricas, dos meios de comunicação e diversos setores da sociedade (BRUSTOLONI, 1998, p. 127-129). Entre esses muitos outros fatos, a devoção de Nossa Senhora Aparecida foi sendo vivida por milhões de fiéis ao longo de mais de três séculos.

O fator que mais favoreceu, sem dúvida nenhuma, a propagação da devoção e a sua manutenção entre tantos acontecimentos e séculos de existência são os milagres. A busca por auxílio, proteção e bênçãos, sempre moveram os romeiros em direção a imagem. As narrativas se espalhando e alcançando cada vez mais pessoas. O trânsito entre aqueles que caminhavam buscando milagres e outros que voltavam para agradecer sempre foi um fluxo contínuo e crescente. “O povo que vive numa situação de injustiça, de aflições e de misérias, e vem até o

⁶³ Ver ALVAREZ, 2017, p. 231-234.

⁶⁴ BRUSTOLONI, 1998, P. 115-120.

⁶⁵ ALVAREZ. 2017, p. 62-70; BRUSTOLONI, 1998, P. 121-127.

⁶⁶ ALVAREZ, 2017, p. 83-90.

Santuário para que a mãe de Deus o socorra. Choram seus pecados, os peregrinos que vem para se reconciliar com Deus.” (BRUSTOLONI, 1998, p. 106). A necessidade e gratidão move o povo em busca de Nossa Senhora Aparecida, conforme observamos na análise dos comentários da missa do Domingo de Ramos, no dia 28 de março de 2021, que acompanhamos pelo YouTube. Os relatos de milagres e graças que a Revista de Aparecida traz em seus espaços abertos aos devotos e leitores, testemunham que a imagem é generosa com os fiéis necessitados e agradecidos.

O *ethos* brotado desta devoção mariana no Brasil é a afetividade, o carinho e a emoção, às conversas íntimas com a imagem e festas à ela dedicadas. Ex-votos pagando promessas de joelhos e carregando cruzeiros até o Santuário Nacional de Aparecida. Quando impedidos de irem até a imagem, os devotos sintonizam-se com Nossa Senhora Aparecida pelos mais diversos meios de comunicação e redes sociais. Rezam o terço em casa ou pelas estradas, carregam capelinhas pelas ruas de diversas cidades do país, expressando fé, fazem seus clamores pelos comentários dos canais de transmissão pelos quais assistiam as celebrações e sentiam-se próximos da imagem. Participam de campanhas, sentindo-se família, sustentando uma obra grandiosa e canais de comunicação como a TV Aparecida.

Um *ethos* que visa a busca por uma vida melhor, mais segura e mais saudável. Antes de chegar ao céu, as pessoas possuem sonhos e desejos de felicidade para esta vida. Querem o melhor para si e para seus familiares. Livre de doenças, dificuldades econômicas, segurança no emprego e sucesso em várias áreas da existência.

Durante a pandemia causada pelo Covid-19, os devotos fizeram preces e promessas, rezaram o terço, acompanharam as atividades do Santuário Nacional de Aparecida pelos meios de comunicação pedindo para que o Brasil e o mundo se vissem livres da doença, curassem os infectados pelo vírus. Pedindo até pelas almas daqueles que tiveram as vidas ceifadas. Mas também agradeceram a proteção, o socorro, a oportunidade de continuar vivos, de poder participar da missa, por terem sido curados. O hábito de pedir e agradecer constituem a dinâmica desta devoção. A prática de ir até a imagem clamando milagres, e tempos depois voltar para agradecer, é um dos principais movimentos desta devoção.

O caminhar dos fiéis, com clamores que os movem a sacrifícios, muitas vezes doloridos, com supostos milagres alcançados pela generosidade de Nossa Senhora Aparecida, é prática que atinge todos os seguimentos da nação. De políticos a artistas, gente simples até afortunados. Os acontecimentos em torno desta devoção, são das mais variadas naturezas, de ser usada como

meio de arrecadação para o estado até roubo da imagem por um padre maluco. O ataque de um jovem desorientado até o dobrar dos joelhos do Papa perante a singela imagem. De 300 anos de romarias e visitas ao Santuário Nacional, em Aparecida-SP, ao surgimento e ampliação das ciberdevoções e cibersantuários durante pandemia. O *ethos* da devoção mariana no Brasil pode ser interpretado através do método do hibridismo, pois, o número de elementos e situações, cenários e contextos envolvidos fazem ver que é uma devoção abrangente e que se formou, alastrou-se e sustentou-se pelas tramas culturais, religiosas e políticas do Brasil.

O hibridismo é a interpretação mais adequada de vivências religiosas como a devoção a Nossa Senhora Aparecida. Engler (2011) afirma que numa mistura mais ampla de elementos, que não sejam somente os religiosos, mas culturais, políticos, acontecimentos da trama social, que colaboram para a formação e modificação das religiões, hibridismo é o método mais apropriado.

O hibridismo, porém, reconhece mais diretamente as interações complexas entre os fenômenos religiosos e os seus contextos históricos, políticos, sociais e culturais. [...] Além de concentrar na mistura cultural mais amplamente, o conceito do hibridismo acentua a normalidade, a criatividade, o dinamismo e as implicações políticas deste tipo de mistura. (ENGLER, 2011, p. 21)

Ao considerar a devoção a imagem de Aparecida como híbrida, três coisas devem ser consideradas a partir da metodologia aplicada. A experiência brasileira desta devoção. A atuação e a criatividade dos seus agentes-participantes. O próprio hibridismo que considera o contexto, as circunstâncias políticas, sociais e econômicas, como os aspectos internos do catolicismo e da Igreja, na qual se desenvolvem o culto a Nossa Senhora de Aparecida.

A experiência brasileira a respeito da devoção a Nossa Senhora Aparecida é um evento particular. As influências do catolicismo português o diferenciavam do catolicismo europeu, pois, os encontros culturais que este tivera na Península Ibérica o fizeram com características próprias, entre elas um catolicismo mais afetivo, festivo e devocional. A própria trajetória da imagem, provavelmente esculpida em 1650 por um frei português, a queda no rio, o encontro e todos os acontecimentos que transformaram a imagem original ao que ela é hoje. O amor do povo pela imagem, as promessas e suas pagas, as romarias a pé, a cavalo, bicicleta, carros e ônibus. E o modo como o povo externa seu carinho por Nossa Senhora Aparecida é profundo, emocionante, cheio de gratidão. A vivência da fé e devoção a imagem de Aparecida tem particularidades que se encontram somente aqui.

No ano de 1897, o padre Lourenço Gahr descreve a intensidade que o povo vive essa devoção. O sacerdote afirma que Nossa Senhora domina sobre toda a região, atraindo ricos,

pobres, damas bem trajadas, desafortunados malvestidos. Brancos, pardos, pretos, oficiais militares, ministros de estado, todos se colocando lado a lado, ajoelhados em frente a imagem, com velas acesas nas mãos, fazendo orações, cumprindo penitências e pagando promessas. Diz ser comovente ver o amor e a generosidade do povo para com Nossa Senhora Aparecida.

É comovente verem-se senhores e senhoras distintas assistir de joelhos até três missas em cumprimento de promessa; e, mais comovente ainda, quando estas pessoas se arrastam de joelhos até o trono da virgem, ou varrem a igreja, levando o lixo para fora, na borda de seus longos vestidos de seda. De fato, é uma fé viva, filial e singela, havendo casos de famílias se privarem de tudo para darem a Nossa senhora, não tendo, às vezes, depois, o suficiente para a viagem de volta. Vê-se assim uma devoção generosa, um amor pronto para os sacrifícios. (BRUSTOLONI, 1998, p. 289).

Uma experiência particular, um modo específico de ser devoto, se deve por serem os brasileiros que construíram essa devoção. Segundo Engler (2011), é necessário levar em consideração a ação de seus praticantes, pois, as religiões se modificam a partir de seus agentes. Toda e qualquer interpretação que diminua a agência das pessoas que praticam uma determinada religião deve ser vista com receio. E citando Sahlins, é reforçada a ideia da participação dos agentes religiosos na manutenção e transformação de sua religião “[...] as tradições são inventados nos termos específicos das pessoas que os constroem” (*apud* ENGLER, 2011, p. 18). Deste modo, a devoção dirigida a Nossa Senhora Aparecida tem participação direta dos devotos nos modos e práticas, hábitos e costumes, com que ela é realizada.

A formação do *ethos* a partir da imagem de Aparecida é precisamente híbrido. Devido as circunstâncias do seu encontro no Rio Paraíba, os momentos históricos, os movimentos políticos e sociais, os sofrimentos e mazelas do povo, como recentemente a pandemia do Covid-19 e a utilização do espaço virtual como lugar de manifestação de fé verdadeira e suficiente, nos possibilita este método de interpretação para esta religião vivenciada no Brasil. Assim como o brasileiro é um povo de diversas raças e culturas, a imagem brasileira não poderia ser diferente.

4 CONCLUSÃO

Milhares de fiéis transitam pelas estradas do Brasil em direção ao Santuário de Aparecida do Norte, em São Paulo, todos os anos. Um caminho de fé que muitas vezes acompanha os sofrimentos e dificuldades da vida dos romeiros em busca de ajuda, cura e proteção. A devoção a Nossa Senhora Aparecida não se inicia com uma aparição, como em Fátima, Guadalupe ou Medjugorje. Não há mensagens apocalípticas, avisos ou orientação sobre alguma prática penitencial. A imagem brasileira surge das águas de um rio, mas antes fora esculpida por um frei, por volta do ano 1650. É a santa do silêncio. A devoção de mais de 300 anos foi sendo construída pela fé das pessoas, pelos acontecimentos da política e da formação da sociedade brasileira, assim como dos movimentos da Igreja Católica em busca de se tornar a voz mais forte do país.

Inúmeros foram os dispositivos e acontecimentos, religiosos e não religiosos, que doaram elementos para a expansão e fortalecimento do culto mariano de Aparecida. Estruturas diversas que se aproximaram e se tocaram ao longo da história do Brasil favorecendo o crescimento das diversas práticas devocionais entre o povo. Circunstâncias como a crise sanitária do Novo Coronavírus exigiram mudanças e adaptações, como reforçou tradições. No tocante a devoção a Nossa Senhora Aparecida, os meios de comunicação que sempre fizeram parte da estratégia de divulgação e manutenção do rebanho de fiéis, durante a pandemia necessitou, mais do nunca, de aperfeiçoamentos e adequações necessárias para o momento em que a devoção precisava ser praticada em casa, na individualidade, quando muito, em família. Acompanhar as celebrações através de um desses meios de comunicação deixou de ser somente um assistir, tornou-se participação que conforta, diante da impossibilidade de ir até a imagem pedir proteção e benção perante a grave crise humanitária. Mas os relatos de milagres e algumas práticas que perduraram perante os séculos de devoção continuaram, o terço, a imagem, as preces e promessas.

Durante o período da pandemia causada pelo vírus da Covid-19, não somente a devoção praticada a partir de Aparecida, mas as igrejas interromperam o atendimento e as celebrações com os fiéis. O espaço virtual passou a ser o único meio de participação nos anos de 2020-2021, sendo interrompido por aquele momento as visitas às imagens e a busca dos sacramentos, conforme costume dos fiéis católicos. O catolicismo santorial brasileiro, na sua característica central do culto aos santos, precisou se adequar aos mecanismos disponíveis naquele momento para auxiliar os fiéis diante das incertezas, medos e angústias, causados pelo alto contágio do

Coronavírus. Incertezas quanto à vida, a saúde, ao trabalho, aos estudos, a política, e tantos outros infortúnios que acompanharam a humanidade naqueles anos.

Com relação à devoção praticada em veneração a imagem de Nossa Senhora Aparecida, os responsáveis pelo Santuário Nacional de Aparecida logo se movimentaram para atender e acompanhar os devotos com todas as ferramentas disponíveis naquele momento. Aprimoraram os meios de comunicação, adequaram a grade de programas para ajudar as pessoas a terem esperança em meio a um momento tão difícil. As celebrações foram organizadas em horários propícios a favorecer aos fiéis acompanharem de suas residências. Uma certeza a pastoral do Santuário Nacional de Aparecida tinha, o povo precisava de Nossa Senhora. Nos mais de três séculos de devoção, os devotos se dirigiam diretamente a imagem, por meio de romarias e peregrinações. A proximidade era sinal de socorro e amparo. Durante os anos de crise sanitária a visita a imagem foi interrompida. Aglomerações não favoreciam o combate ao vírus. Os hospitais lotados não permitiam as normas sanitárias de isolamento e distanciamento social serem flexibilizadas. O jeito foi acompanhar as celebrações pelos meios de comunicação, redes sociais e YouTube. Vivenciar a fé em casa, junto da família.

A devoção a Nossa Senhora Aparecida mostrou-se um porto seguro para os fiéis. Acompanhar as celebrações no Santuário Nacional pela TV, redes sociais e YouTube, ver a imagem virtualmente, não permitia o devoto sentir-se sozinho. Nas suas orações e práticas devocionais, as pessoas sempre deixaram claro que Nossa Senhora Aparecida os acompanhava, protegia e socorria onde quer que estivessem. O clamor em favor da própria saúde e da saúde dos familiares, pela situação econômica e financeira que se tornou uma preocupação maior ainda naqueles momentos de isolamento social, a proteção para todos que estavam com medo de serem infectados pelo vírus do Covid-19 e não terem oportunidade de continuar suas vidas com seus planos e sonhos, era intenso. Nossa Senhora Aparecida se fazia próxima aos devotos, segundo a percepção de cada um deles.

As orações e preces feitas pelos meios de comunicação e redes sociais, intenções postadas nos comentários das missas exibidas pelos diversos meios de transmissão, demonstravam um povo confiante na Mãe Aparecida, que ela jamais esqueceria seus filhos. A fé creditada e vivida na imagem de Aparecida do Norte foi um porto seguro para os difíceis dias da crise sanitária. Pessoas pegando no terço para rezar e clamar por aqueles que foram infectados pelo vírus, que estavam internados e em estado de saúde grave, como famílias rezando o terço pelo emprego e fim da pandemia. Nossa Senhora Aparecida foi uma companhia que transmitia segurança e certeza de socorro aos devotos para os dias difíceis. Foram

interrompidas por um período as romarias, mas a fé dos devotos permaneceu viva pela esperança que a imagem da lhas transmitia, pela lembrança de testemunhos dos inúmeros milagres alcançados através dela. Nos dias de desolação da pandemia, Nossa Senhora Aparecida permaneceu sendo consolo para as pessoas.

Os diversos acontecimentos e inúmeros fatos que foram abordados ao longo desta pesquisa, contribuíram para a formação da devoção a Nossa Senhora Aparecida como ela acontece hoje. Além de misturas culturais com as crenças e os ritos culturais africanos e aborígenes, como a influência dos portugueses e que o catolicismo trouxe da Península Ibérica. São muitos elementos. Não se pode pautar a formação desta religião vivida em poucos polos, muitas vezes antagônicos, deixando de considerar a riqueza e as características da imagem brasileira, venerada em Aparecida do Norte. Em 300 anos passou de um culto em um altar doméstico, para padroeira e protetora do Estado. Alcançou umas das maiores audiências da TV aberta e de visualizações na internet e redes sociais durante a pandemia do Novo Coronavírus. Pode-se afirmar que Nossa Senhora Aparecida é parte constituinte do Brasil, da fé dos brasileiros e da formação social e cultural deste país.

O caminho de formação desta devoção a Nossa Senhora em Aparecida/ SP propõe para sua compreensão o hibridismo como método de investigação. Devido ao grande número de elementos, fatos e contextos que por trezentos anos foram influenciando, somando ou lapidando a vivência da fé do povo. São elementos religiosos, contextos históricos, momentos políticos, crise econômica e questões de saúde pública, fizeram a fé na imagem ir surgindo e criando costumes e hábitos que pertencem a vida e a cultura dos brasileiros devotos. Práticas religiosas, como as romarias, que ultrapassam o limite do religioso e se incorporam a cultura do Brasil, pertencendo ao cenário cultural e religioso o movimento de idas e vindas pelas estradas do país.

Assim como a devoção a Nossa Senhora Aparecida, o catolicismo santorial brasileiro pode ser interpretado a partir do hibridismo. Suas misturas culturais e contextos sociais dificultam a compreensão por meio de leituras polarizantes e antagônicas do cenário. Não é possível que a leitura da realidade, que compreende tudo por meio da luta de classes econômicas, onde o embate por dominação e resistência determinam a dinâmica, seja aplicado a todos os estudos e interpretações deste modo de vivenciar a religião a partir da devoção aos santos. Ao se confirmar que na formação da sociedade e da cultura brasileira estão imbricados uma série de elementos e contextos de natureza variada, dos quais o catolicismo contribuiu e recebeu influência, opressor e oprimido deixam de ser a causa principal do movimento religioso

no interior do mesmo catolicismo. Para ser mais específico, não fazem mais sentido para os pesquisadores contemporâneos.

Pautar uma religião vivida pelo povo nas relações de poder entre dominador e dominado, alto clero e leigo ou popular, é reduzi-lo por demais, fechando os olhos para um fenômeno que supera os limites do religioso, tornando-se um elemento da cultura nacional, influenciando a elaboração de leis e ocupando espaços no calendário civil. Os santos estão presentes no cotidiano das pessoas que lhes recorrem continuamente, numa relação de aliança, ou ocasionalmente nas necessidades. Compõem o cenário social com festas realizadas em honra dos santos padroeiros nas paróquias e cidades, doam seus nomes a estabelecimentos comerciais e até mesmo para cidades inteiras e estados da federação. O catolicismo santorial foi penetrado por realidades fora dos limites religiosos e estes transformaram este culto em suas práticas e crenças. Escapou aos altares domésticos e capelas dedicadas aos santos e doou elementos para a cultura e sociedade em vários âmbitos. Misturas por vezes discretas, que exigem um olhar minucioso, outras mais visíveis e acessível até aos mais desatentos.

O *ethos* do catolicismo santorial brasileiro, seja ele na devoção mariana de Aparecida, seja na galeria onde se encontram os demais santos, está diretamente relacionado a precariedade da vida humana e a necessidade de ajuda e auxílio. A compreensão da vida humana como algo precário é visivelmente percebido pelo lugar que a religião ocupa na vida do povo brasileiro. O perigo do insucesso, da decepção, da doença, das incertezas advindas da política e instituições levam as pessoas a estabelecer essa relação de dependência e confiança nos santos. Como componente da cultura e do cenário social, o intenso trânsito entre os santuários e capelas, ocasionados por romeiros e peregrinos pelo Brasil afora permitem compreender que boa parte dos brasileiros se apoiam nos santos como auxiliares de poder. A motivação central das romarias e peregrinações encontra-se na fragilidade da vida humana, com seus dispositivos científicos e políticos limitados ou desacreditados por muitos, constroem os fiéis à busca do milagre, da graça e da proteção pela força de alianças, consagrações e promessas.

A vida em sua frágil condição, no enorme risco de frustração dos indivíduos, também os leva a olhar a realidade em que vivem como o lugar oportuno para serem felizes. Enxergam, talvez o céu, mas buscam soluções para o momento e para as dificuldades que se impõem neste plano da realidade. É aí que os santos se demonstram eficazes. Pois, a instituição pode demorar chegar, seja Estado ou igrejas, os santos estão ali presentes, acessíveis, atendimento 24 horas, basta uma prece ou promessa. Se tornaram companheiros na hora do desespero e do sucesso.

Na presença auxiliadora dos santos, estabelece-se, uma relação afetiva, de proximidade. Gestos de gratidão acompanham os ex-votos, estabelecendo alianças, realizando consagrações, nomeando filhos, propriedades e estabelecimentos comerciais, tudo como uma forma de agradecer. Contribuições financeiras, gestos de caridade e sacrifícios penitencias, muitas vezes empreendidos em romarias para não deixar dívidas com os santos por atenderem a uma promessa.

Com o advento, ampliação e maior alcance da internet e redes sociais, as devoções passaram a ocupar os ciberespaços, com as igrejas e santuários estendendo suas naves e bancos até a tela de celulares, computadores, tablets e TVs, possibilitando acompanhar uma celebração por qualquer um desses meios, em qualquer lugar onde os devotos se encontrarem. Acende-se velas digitais mediante uma oferta realizada por depósito ou PIX. Novenas realizadas de modo perpétuo para diversos santos visando inúmeras dificuldades.

Deste modo, o *ethos* do catolicismo santorial brasileiro é composto por elementos tradicionais, uns que o acompanham desde seus primeiros momentos em terras do novo mundo, o Brasil. Outros foram se incorporando no caminho à medida que foi se tornando necessário novos gestos e práticas, ou surgiram dificuldades que exigiram criar ritos inéditos. Outros modos de vivenciar essa fé se deu com a chegada ou aparecimento de novos santos no cenário, como Nossa Senhora Aparecida, em 1717.

Inovações e transformações também aconteceram nestes atos devocionais mediante crises econômicas e sanitárias. Tensões entre governos, instituições e questões éticas solicitaram e implementaram maneiras novas no jeito de ser devoto. Exemplos já desenvolvidos anteriormente, Nossa Senhora Aparecida na tensão entre Igreja e Estado na Primeira República. Na elaboração da Constituição de 1932, elementos católicos influenciaram na redação do texto. Governos se valeram da santa para terem maior aceitação do povo, e por fim, a crise sanitária causada pelo Covid-19 levou a ampliação e popularização ainda maior de novos espaços de participação das celebrações e ritos, a internet.

Portanto, um *ethos* tradicional que incorpora novas práticas e costumes. É dinâmico, pois se adequa as circunstâncias do momento, conseguindo se adequar para manter a fé. Pautado em necessidades e na compreensão da vida como algo frágil, levando em consideração a distância e ignorância das instituições em relação aos sofrimentos e anseios das pessoas, sobressai a percepção dos santos como uma presença em escuta permanente. Relação de afeto, sentimentos de gratidão e confiança por algo que foi atendido, um auxílio concedido,

estabelecimento de alianças, consagrações, a lembrança de alguém que em alguma ocasião recorreu a algum santo e este lhe atendeu. Confiança na sabedoria destes seres quase divinos, quando um pedido não é atendido é por um motivo justificável.

A devoção a Nossa Senhora Aparecida ocupa lugar de destaque no cenário religioso brasileiro, sua presença é percebida nas manifestações de fé e práticas religiosas. Contribuiu, entre muitos outros elementos, para a formação da sociedade brasileira e da cultura de diversas maneiras. Estudá-lo ajuda a compreender o brasileiro e seu modo de encarar a vida. Pode ser que o famoso jeitinho brasileiro de enfrentar as dificuldades do cotidiano encontre justificativa na fé e no auxílio permanente de Nossa Senhora, como também de outros santos e santas que povoam o imaginário religioso das pessoas.

Muitos aspectos desta religião vivida pelo povo brasileiro não foram possíveis apresentar nesta pesquisa. A variedade e natureza dos elementos impossibilitaram a abordagem de todos os mecanismos que contribuem e formam a devoção do povo. Os aspectos econômicos, por exemplo, foram um dos elementos constituintes da devoção a Nossa Senhora Aparecida que devem ser melhor estudados. A cidade de Aparecida do Norte/ SP se formou em torno desta devoção. Os moradores da cidade dependem do turismo religioso para movimentar a economia local. Do comércio de artigos religiosos até as mais diversas mercadorias vendidas no shopping do Santuário Nacional ou nas barracas espalhadas pela cidade. Do serviço hoteleiro aos restaurantes e lanchonetes estão ali em função do atendimento as romarias.

Durante a pandemia causada pelo Novo Coronavírus, o Santuário Nacional de Aparecida deixou de receber os romeiros por orientação das autoridades de saúde, na tentativa de diminuir a propagação da doença. Neste período, o prefeito da cidade de Aparecida do Norte/SP foi aos canais de TV pedir a retomada das atividades religiosas na cidade, vários veículos de comunicação relataram a crise econômica e as dificuldades em relação as necessidades básicas que a população estava passando. Por não haver romeiros visitando a cidade, postos de trabalhos e arrecadação fecharam. Dados da prefeitura apontaram que mais de 70% das pessoas estavam desempregadas e passando necessidades. Este acontecimento chama muito a atenção, pois, na devoção a imagem se construiu uma cidade, organizou-se a sua dinâmica social e profissional, sendo a principal fonte de sustento das pessoas e arrecadação do município. Sem dúvida nenhuma, é um tema para pesquisas futuras. Procurar entender a força de uma devoção que movimenta e sustenta economicamente uma cidade toda. O espaço desta dissertação não possibilitou esta abordagem.

O exemplo citado é apenas um dos vários assuntos que podem ainda ser abordados. Outros temas, tais como a relação da devoção a Nossa Senhora com a arte, a música popular brasileira e sertaneja, bem como as invocações da santa no meio esportivo e tantos outros ainda se manifestam como objetos insuficientemente explorados e analisados em território nacional. Deve-se considerar ainda que, pelo viés do hibridismo, há muito o que ser explorado, pois é uma categoria analítica que foi considerada como ferramenta adequada para estudos da religião recentemente, especificamente final do século XX e início do XXI. Sob tal categoria de análise, há muito que ser investigado e pesquisado sobre catolicismo santorial brasileiro e a devoção a Nossa Senhora Aparecida.

REFERÊNCIAS

- ABUMANSSUR, E. S. Turismo religioso e identidade nacional. **Horizonte**: revista de estudos de teologia e ciências da religião, Belo Horizonte, v. 16, n. 49, p. 88-106, 30 abr. 2018. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2018v16n49p88-106>. Acesso em: 20 ago. 2020.
- ALMEIDA, Ronaldo de; RUMSTAIN, Ariana. Os católicos no trânsito religioso. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **Catolicismo plural**: Dinâmicas contemporâneas. Petrópolis: Editora Vozes, 2009. cap. 3, p. 31-55.
- ALVAREZ, Rodrigo. **Aparecida**. 1. ed. aum. Rio de Janeiro: LeYa, 2017.
- ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da Filosofia**: Filosofia pagã antiga. 1. ed. São paulo: Paulus, 2003.
- AZEVEDO, Thales de. Catholicism in Brazil: A personal evaluation. **Thought: Fordham University Quarterly**, New York, v. 28, n. 2, p. 253-274, 1953.
- AZEVEDO, Thales de. **O catolicismo no Brasil**: um campo para a pesquisa social. Salvador: EDUFBA, 2002.
- AZZI, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil**: aspectos históricos. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo**: um estudo sobre a religião popular. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. O mapa dos crentes: sistemas de sentido, crenças e religiões. *In*: BRANDÃO, Carlos Rodrigues; PESSOA, Jadir de Moraes. **Os rostos do Deus do outro**: mapas, fronteiras, identidades e olhares sobre a religião no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 13-58.
- BRUSTOLONI, Júlio J. **História da Nossa Senhora da Conceição Aparecida**: a imagem, o santuário e as romarias. 10. ed. rev. e aum. Aparecida: Editora Santuário, 1998.
- BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2013.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de (org.). **Católicos, protestantes, espíritas**. Petrópolis: Editora Vozes, 1973.
- CAMURÇA, Marcelo A. O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades. *In*: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (org.). **Religiões em movimento**: o Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 63-87.
- CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. 4. ed. São Paulo: Edusp, 2019.
- CARVALHO, Tatiane. Aparecida pelo Brasil: Aparecida pelo Brasil está presente em 67 cidades do nosso país. **Revista de Aparecida**, Aparecida, ano 19, n. 228, p. 12-13, mar. 2021.

CASSIANO, Eliane Dias. **Sobre latría, dulia e hiperdulia**: as diferentes formas de culto na Igreja Católica. 15 maio 2020. Disponível em: <https://www.a12.com/academia/catequese/sobre-latria-dulia-e-hiperdulia>. Acesso em: 02 nov. 2021.

ENGLER, Steven. A umbanda e a glocalização. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 12, n. 20, p. 11-44, jul./dez. 2011. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/28932/0>. Acesso em: 25 fev. 2021.

ENGLER, Steven. Umbanda and Hybridity. **Numen**: international review for the history of religions, [S. l.], v. 56, n. 5, p. 545-577, 2009. Disponível em: https://mru.arcabc.ca/islandora/object/mru%3A68?solr_nav%5Bid%5D=360737a3f72b7f0abf27&solr_. Acesso em: 4 nov. 2021.

FERNANDES, Rubem César. Aparecida: nossa rainha, mãe e senhora, saravá!. *In*: SACHS, Viola *et al.* **Brasil e EUA**: religião e identidade nacional. Rio de Janeiro: Edições Graal LTDA, 1988. cap. 4, p. 85-111.

FERNANDES, Rubem César. **Os cavaleiros do Bom Jesus**: uma introdução às religiões populares. São Paulo: Brasiliense, 1982.

FERNANDES, Rubem César. **Romarias da paixão**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

FERRETTI, Sérgio. Sincretismo e hibridismo na cultura popular. **Revista Pós Ciências Sociais**, [S. l.], v. 11, n. 21, p. 15-34, 2014. Disponível em: <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/2867>. Acesso em: 5 nov. 2021.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**. 12. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1963.

HALL, Stuart. **A identidade cultural da pós-modernidade**. São Paulo: DP&A, 2006.

HOBSBAWN, Eric; TERENCE, Ranger. **A invenção das tradições**. 12. ed. São paulo: Paz & Terra, 2012.

HOONAERT, Eduardo. Prefácio. Sociologia do catolicismo no Brasil. *In*: AZEVEDO, Thales de. **O catolicismo no Brasil**: um campo para a pesquisa social. Salvador: EDUFBA, 2002. p. 11-17.

LIMA, Hélio Pereira. A outra face do reencantamento: o niilismo moderno no pensamento de Lima Vaz. 2019. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Universidade Católica de Pernambuco, Pernambuco, 2019. Disponível em: <http://tede2.unicap.br:8080/handle/tede/1107>. Acesso em: 10 mar. 2021.

MAC DOWELL, João A. A. Realização: um desafio ético e político. *In*: OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de; ROCHA, Marcelo Antônio (org.). **O que torna uma vida realizada**: homenagem aos 100 anos de Henrique Cláudio de Lima Vaz. Porto Alegre: Editora Fi, 2020. cap. 5, p. 83-99.

MAC DOWELL, João Augusto A. A. Ética e direito no pensamento de Henrique de Lima Vaz. **Revista brasileira de direito constitucional**, São Paulo, v. 5, n. 9, p. 237-273, jan./jun. 2007. Disponível em: <http://bdjur.stj.jus.br/dspace/handle/2011/26643>. Acesso em: 16 mar. 2021.

MAC DOWELL, João Augusto A. A. História e transcendência no pensamento de Henrique Vaz. *In*: PERINE, Marcelo (org.). **Diálogos com a cultura contemporânea: homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz, SJ**. São Paulo: Edições Loyola, 2003. cap. 1, p. 11-32.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. **Histórias da meia-noite**. São Paulo: W. M. Jackson inc., 1955a.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. **Páginas recolhidas**. São Paulo: W. M. Jackson inc., 1955b.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. **A semana**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1957. v. 3.

MAGALHÃES, Ana Lúcia; FERREIRA, Luiz Antonio; FIGUEIREDO, Maria Flávia (org.). **As mulheres que a gente canta**. Franca: Grupo ERA, 2015. v. 2.

MAGALHÃES, Ana Lúcia; FIGUEIREDO, Maria Flávia; RODRIGUES-ALVES, Maria Sílvia Pereira. O ethos de Maria na música popular brasileira. *In*: MAGALHÃES, Ana Lúcia; FERREIRA, Luiz Antonio; FIGUEIREDO, Maria Flávia (org.). **As mulheres que a gente canta**. Franca: Grupo ERA, 2015. v. 2, cap. 1, p. 9-36.

MELO, Manuel; NODARI, Paulo César. Intersubjetividade em Lima Vaz: como consenso e reconhecimento fundamentam a ação ética? *In*: OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de; ROCHA, Marcelo Antônio (org.). **O que torna uma vida realizada: homenagem aos 100 anos de Henrique Cláudio de Lima Vaz**. Porto Alegre: Editora Fi, 2020. cap. 7, p. 123-142.

MENEZES, Renata. Santo Antônio no Rio de Janeiro: dimensões da santidade e da devoção. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). **Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas**. Petrópolis: Vozes, 2009. cap. 6, p. 109-134.

MONTEIRO, Jaine. Aparecida pelo Brasil: Alegria em fazer parte, alegria em ser representante! **Revista de Aparecida**, Aparecida, ano 19, n. 229, p. 12-13, abr. 2021.

MOREIRA, Alberto da Silva; SOFIATI, Flávio Munhoz. Catolicismo brasileiro: um painel da literatura contemporânea. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 38, n. 2, p. 277-301, ago. 2018. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872018000200277&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 25 mar. 2020.

MURAD, Afonso. **Maria, toda de Deus e tão humana: compêndio de mariologia**. 1. ed. São Paulo: Paulinas; Aparecida: Santuário, 2019.

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. **Metafísica e ética: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de; ROCHA, Marcelo Antônio (org.). **O que torna uma vida realizada**: homenagem aos 100 anos de Henrique Cláudio de Lima Vaz. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.

OLIVEIRA, P. A. R. de. Pertença/desafeição religiosa: recuperando antigo conceito para entender o catolicismo hoje (Religious belonging /disaffection: recover the old concept in order to understand Catholicism today). **Horizonte**: revista de estudos de teologia e ciências da religião, v. 10, n. 28, p. 1230-1254, 12 dez. 2012.

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

OLIVEIRA, Sandra Célia Coelho Gomes da Silva Serra de. **Romarias**: um espaço de interação entre a tradição e a modernidade. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2011. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/812>. Acesso em: 15 set. 21.

OLIVEIRA, Waldir Freitas. Apresentação. In: AZEVEDO, Thales de. **O catolicismo no Brasil**: um campo para a pesquisa social. Salvador: EDUFBA, 2002. p. 7-10.

PERINE, Marcelo (org.). **Diálogos com a cultura contemporânea**: homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz, SJ. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

PERINE, Marcelo. Nihilismo ético e filosofia. In: PERINE, Marcelo (org.). **Diálogos com a cultura contemporânea**: homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz, SJ. São Paulo: Edições Loyola, 2003. cap. 3, p. 57-69.

PIERUCCI, Antônio Flávio. É fácil ser católico. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). **Catolicismo plural**: dinâmicas contemporâneas. Petrópolis: Vozes, 2009. cap. 1, p. 15-16.

PONDÉ, Luiz Felipe. Religião e ética. In: USARSKI, Frank; PASSOS, João Décio (org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus: Paulinas, 2016. p. 161-173.

PRADO, Adélia. **Oráculos de Maio**. 6. ed. São Paulo: Record, 2007.

RABELLO, Jéssica Maria Marques. **Rainha do Brasil**: o mito de Nossa Senhora Aparecida e a construção da identidade católica na Primeira República. Orientador: Karla Guilherme Carloni. 2019. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/academico/media/aluno/2511/projeto/Dissert-jessica-maria-marques-rabello.pdf>. Acesso em: 22 jul. 2021.

REESINK, Mísia Lins. Por uma perspectiva concêntrica do catolicismo brasileiro. **Revista AntHropológicas**, [S.l.], v. 24, n. 2, p. 161-187, jul. 2014. ISSN 2525-5223. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23806>. Acesso em: 15 set. 2021.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. Uma leitura filosófica da cultura a partir do pensamento de H. C. Lima Vaz. **Pensando**: revista de filosofia, Teresina, v. 5, n. 9, p. 75-95, 21 abr. 2021.

Disponível em: <https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/2778>. Acesso em: 15 abr. 2021.

RUGAI BASTOS, E. Gilberto Freyre y el hibridismo de la sociedad ibérica. **Revista de Estudios Brasileños**, [S. l.], v. 7, n. 14, p. 139–152, 2020. Disponível em: <https://revistas.usal.es/index.php/2386-4540/article/view/reb2020714139152>. Acesso em: 4 nov. 2021.

SACHS, Viola *et al.* **Brasil e EUA: religião e identidade nacional**. Rio de Janeiro: Edições Graal LTDA, 1988.

SAHLINS, Marshall. **Two or Three Things that I Know about Culture**. The Journal of the Royal Anthropological Institute 5/3: p. 399-421. 1999.

SAMPAIO, Rubens Godoy. **Metafísica e modernidade: método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

SANCHEZ, Wagner Lopes (org.). **Aparecida: significados e perspectivas**. Aparecida: Editora Santuário, 2018.

SANCHIS, Pierre. **Religião, cultura e identidades: matrizes e matizes**. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.

SANTOS, M. F. de J. Romarias in lives: ciberdevoções e santuários virtuais em tempo de pandemia. **Horizonte: revista de estudos de teologia e ciências da religião**, v. 18, n. 57, p. 1305-1333, 31 dez. 2020.

SANTOS, Magda Guadalupe dos. Aspectos críticos e metodológicos dos estudos de Lima Vaz sobre o *ethos*. **VirtuaJus**, Belo Horizonte, v. 4, n. 7, p. 51-64, 2º sem. 2019. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/virtuajus/search/search>. Acesso em: 15 abr. 2021.

SANTOS, Magno. No sertão e na capital, salve Aparecida: peregrinações em Sergipe no tempo presente. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 169-187, jun. 2015. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-21862015000100169&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 04 mar. 2020.

SBARDELOTTO, Moisés. Práxis religiosa digital em tempos de pandemia: o caso católico. **Revista Tropos: Comunicação, Sociedade e Cultura**, [S. l.], v. 10, n. 1, p. 1-27, jul. 2021. Disponível em: www.academia.edu/49674071/Práxis_religiosa_digital_em_tempos_de_pandemia_o_caso_catolico. Acesso em: 2 mar. 2022.

SAVOLDI, Pe. Vincenzo. **Eu sou a Rainha da Obediência**. São Paulo: Gráfica e Editora Cultura Ltda, 1999.

SOUSA, Maria Celeste de. **Comunidade ética: sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Cláudio de Lima Vaz**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

SOUZA, Juliana Beatriz de; VAINFAS, Ronaldo. **Brasil de todos os santos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

SOUZA, Leandro Faria de; TORRES, Valéria Aparecida Rocha. Nacionalismos latino-americanos e a devoção mariana. *In*: SANCHEZ, Wagner Lopes (org.). **Aparecida**: significados e perspectivas. Aparecida: Editora Santuário, 2018. cap. 8, p. 121-137.

SOUZA, R. A. do C. O hibridismo na construção da religiosidade: repensando a contribuição de Gilberto Freyre para o debate. **Revista Angelus Novus**, [S. l.], n. 3, p. 291 - 309, 2012. DOI: 10.11606/ran.v0i3.99001. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ran/article/view/99001>. Acesso em: 4 nov. 2021.

SOUZA, Raquel Ferreira de. **O ethos entre permanência e mudança**: um estudo sobre o aspecto dual do *ethos* a partir da proposta de Henrique Vaz. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2011. Disponível em: www.faculdadejesuita.edu.br/dissertacoes-filosofia-436/-o-ethos-entre-permanencia-e-mudanca-um-estudo-sobre-o-aspecto-dual-do-ethos-a-partir-da-proposta-de-henrique-vaz--04092017-224410. Acesso em: 18 fev. 2021.

STEIL, Carlos Alberto. A cultura já não é mais a mesma. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). **Catolicismo plural**: dinâmicas contemporâneas. Petrópolis: Vozes, 2009. cap. 8, p. 151-156.

STEIL, Carlos Alberto; MARIZ, Cecília Loreto; REESINK, Mísia Lins (org.). **Maria entre os vivos**: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2003.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). **Catolicismo plural**: dinâmicas contemporâneas. Petrópolis: Editora Vozes, 2009. cap. 2, p. 17-30.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). **Catolicismo plural**: dinâmicas contemporâneas. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

USARSKI, Frank; PASSOS, João Décio (org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus: Paulinas, 2016.

VAZ, Henrique C. de Lima. Religião e sociedade nos últimos vinte anos (1965-1985). **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 15, n. 42, p. 27-47, jan./abr. 1988.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia II**: ética e cultura. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia III**: filosofia e cultura. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV**: introdução à ética filosófica 1. 7. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia VII**: raízes da modernidade. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

VERDUGO, Marcos. Uma representação de Nossa Senhora Aparecida na umbanda. *In*: SANCHEZ, Wagner Lopes (org.). **Aparecida**: significados e perspectivas. Aparecida: Editora Santuário, 2018. cap. 6, p. 93-102.