

REDENÇÕES, EXPURGAÇÕES E OUTROS CASOS DE REPARAÇÕES COLETIVAS *POST-MORTEM* NAS CANONIZAÇÕES POPULARES DA AMÉRICA DO SUL

Luís Américo Silva Bonfim

RESUMO

Este artigo analisa alguns casos de devoções não-canônicas no Brasil, Argentina, Chile e Venezuela, com o objetivo de compreender os diversos mecanismos de reparação *post-mortem*, requisitos para a consagração dos santos populares. Apresenta-se aqui um segmento dos resultados de uma pesquisa etnográfica que originalmente abordou as práticas devocionais e votivas na América do Sul e localizou, entre outras taxonomias, um vigoroso complexo de motivações sociais fundadas na comoção coletiva ante uma morte que, em dada medida, viole ou acentue os vínculos de coesão social. Como resultado, foi possível estabelecer um quadro de referência dinâmico que, ao modo esquemático do “martirologio romano”, situa as motivações devocionais em dois grandes grupos: o de exaltação de virtudes e o da reparação de martírios, *lato sensu*. Concluiu-se que a matriz religiosa católica, de decisivo impacto na formação da moral sulamericana, imprimiu um modelo de produção de crenças e práticas livremente interpretado pelas populações, e que se renova de acordo com as demandas de cada tempo e espaço.

Palavras-chave: Canonizações Populares; Morte; Coesão social; América do Sul.

ABSTRACT

REDEMPTIONS, EXPURGATIONS AND OTHER CASES OF REPAIRS COLLECTIVE *POST-MORTEM* CANONIZATIONS POPULAR IN SOUTH AMERICA

This article analyzes some cases of devotions non-canonical in Brazil, Argentina, Chile and Venezuela, with the objective of understanding the various mechanisms of repair *post-mortem*, requirements for the consecration of the popular saints. We present a segment of the results of an ethnographic research that originally approached the devotions and votive practices in South America and found, among other taxonomies, a vigorous complex social motivations based on collective emotion ante a death that, in particular measure violates or accentuate the bonds of social cohesion. As a result, it was possible to establish a frame of reference that dynamic, the schematic mode the “Roman martyrology”, is the motivations devotional in two large groups: the exaltation of virtues and the repair of martyrdom, *lato sensu*. It was concluded that the matrix Catholic religious, of decisive impact in the formation of moral in South America, printed a production model of beliefs and practices freely interpreted by people, and that is renewed in accordance with the demands of each time and space.

Keywords: Popular Canonizations; Death; Social Cohesion; South America.

APRESENTAÇÃO

A tradição ibérica proporcionou o desenvolvimento de formas expressivas da fé religiosa muito particulares na América Latina. O culto católico é caracterizado por uma natureza personalista persuasiva, acentuada pela consagração dos santos, traço distintivo que se reafirmou após o Concílio de Trento, com uma notável valorização das representações figurativas. Essa referência individuísta e iconográfica tornou-se um modelo livremente assimilado e reajustado por populações de diferentes vocações nas antigas colônias do Atlântico sul, conforme ainda se pode observar, de forma paradigmática, em países como Brasil, Argentina, Chile e Venezuela. Santos canonizados pela Santa Sé e santidades espontaneamente consagradas pelo credo popular disputam a veneração de fiéis em sociedades tão espacialmente dispersas quanto heterogêneas.

Os santos católicos sempre funcionaram como *peessoas morais*, seja pelo exemplo comovente da “heroicidade das virtudes”, seja por despertar piedade na resistência ao martírio¹. As histórias de vida dos santos apresentam um rol inesgotável de dilemas ontológicos, superações e renovações espirituais facilmente identificadas nas histórias de vida dos crentes, numa espécie de cosmologia do ser e do viver. Além de inspirarem os “modelos exemplares” (ELIADÉ, 2001) da conduta cristã, aos santos católicos atribuem-se, em frequências e intensidades desiguais, uma eficácia simbólica: o dom da divina providência. Na relação íntima do crente com os intercessores celestiais, em geral por via do estabelecimento de pactos votivos, espe-

ra-se desde a mais radical das intervenções miraculosas à concessão de pequenos favores. Como em nenhum outro tempo, as comunidades de tradição católica, especialmente na América Latina, mostram-se livres para construir seus próprios vínculos de religiosidade, independente do crivo regulamentar das autoridades eclesiásticas. É o que justifica a renovada e vigorosa atividade simbólica dos santos, canonizados ou não, apesar da expansão de outros movimentos religiosos muitas vezes antagônicos, de natureza iconoclasta. Curiosamente, a construção espontânea de novas divindades revela, em muitos casos, a emergência de uma sociabilidade e de um sentimento de solidariedade social que impressionam pela sua força, alcance e similaridade. Em alguns países da América do Sul as canonizações populares são um objeto de estudo relativamente recente, com crescentes contribuições a partir da década de 1960, especialmente de autores oriundos de áreas como a antropologia, a história e o jornalismo. No Brasil não chegou a se constituir como o foco principal de estudos mais vultuosos, mas destacam-se as contribuições esparsas dos folcloristas Luís da Câmara Cascudo (2000, 2001), Veríssimo de Melo (1964) e de Alceu Maynard Araújo (1967), além das citações pontuais de Luiz Beltrão (2004), ao se referir às práticas votivas como veículo jornalístico. Ao simples modo de citação, tais referências não se ocuparam de aprofundar a estrutura universal dos fenômenos, mas ao menos listaram e localizaram ocorrências sem a preocupação asséptica dos estudos de base teológica. Na Argentina, o assunto despertou muito mais a atenção dos círcu-

1 Neste artigo, para além da definição cristã de ‘martírio’ como o sofrimento e morte em defesa da fé, adotaremos a simples noção de testemunho de sofrimento ou suplício, físico ou moral, independente das crenças ou opiniões do martirizado.

los acadêmicos. São célebres alguns estudos, como os de Adolfo Colombres (1984), Félix Coluccio (1994), María de Hoyos e Laura Migale (2000), Edmundo Jorge Delgado, Ramón Mercado, Olga Rodríguez (2004), Hanna Skartveit (2009) e Gabriela Saidon (2011). No Chile, destacam-se os ensaios de Oreste Plath² (2012).

1. UM SANTORAL PROFANO

O conjunto de cultos e canonizações populares dispersos em países como a Argentina, o Chile, o Brasil e a Venezuela é dos mais ricos da América Latina. É vasta a galeria de tipos devocionais: sanadores, iluminados e guias espirituais, menores inocentes (anjinhos), mulheres heroicas, celebridades, mendicantes, *gauchos*³ e foras-da-lei. Em comum, vidas marcadas por tragédias pessoais e mortes de estrondosa comoção pública, seguidas de uma peculiar redefinição, dentro do imaginário coletivo.

Na Argentina, comemora-se todos os anos, em 08 de janeiro, o dia do mais popular dos santos populares do país: Antonio Mamerito Gil Nuñez, o Gauchito Gil, também evocado como Curuzú Gil, Gauchito Milagroso, El Gauchito. Na nação albiceleste, as entranhas são de um vigoroso vermelho. Não há estrada, de uma ponta a outra do país, onde não se encontre, ao passar de poucas dezenas de quilômetros, inúmeros santuários dedicados ao *santo rutero*, pa-

droeiro dos motoristas e muito simpático aos delinquentes, bandidos e foras-da-lei.

Supostamente morto no ano de 1878, as narrativas sobre o mito do Gauchito Gil são variadas. Em comum, guardam o fato de que sua morte foi injusta, num excesso da força policial. O seu principal santuário foi erigido no local de seu martírio, nas proximidades da cidade de Mercedes, província de Corrientes. Ali, centenas de milhares de fiéis chegam em todos os tipos de veículos e de todas as partes do país para celebrar o senhor das estradas. Observa-se um vasto e vistoso palco de dramas e glorificações, narrativas expressas em placas votivas, desenhos e pinturas, peças de automóveis, fervorosas preces, enfim, por toda sorte de ex-votos.

Nos últimos anos a Igreja Católica tem se aproximado gradativamente do culto. No ano de 2012, pela primeira vez, a diocese de Goya deslocou ordinário religioso para celebrar missa na Iglesia Nuestra Señora de Las Mercedes. Não se tratava exatamente de uma missa no Santuário, nem declaradamente dedicada ao *gaucho* santo, mas confirmava a intenção eclesiástica em participar ativamente da organização do trabalho religioso em torno do mito promissor. Contrariando suas qualidades de fora-da-lei, o discurso eclesiástico destaca suas virtudes heroicas e o seu sangue, inocente, derramado. Gil sai da condição de quase bandido à condição de injustiçado. Sem dúvida uma credencial mais digna para a ressignificação da

2 Cognome de César Octavio Müller Leiva (1907-1996).

3 O gaucho é um tipo humano mestiço das matrizes indígena, ibérica e africana, em geral ligado ao trabalho na pecuária, e cuja presença se espalha desde a região do rio de la Plata (especialmente nos Pampas) até a Patagônia, cortando Argentina, Paraguai, Uruguai e Brasil. Não encerra exatamente um arquétipo, mas um estereótipo, aos olhos dos grupos urbanos e mais lustrados, do mestiço pouco instruído e dado às tarefas pesadas, especialmente no campo. Historicamente também é associado, de forma pejorativa, a um comportamento de bravura e um senso de justiça alheio aos padrões normativos oficiais.

sua personalidade e para o ingresso no rol dos servos de Deus.

Além de Antônio Gil, a lista dos *gauchos* milagrosos da Argentina é grande: Juan Bautista Bairoletto (santuário em San Rafael), Juan Francisco Cubillos (Mendoza), Olegario Alvarez/Lega (Saladas), Andrés Bazán Frías (Tucumán), José Dolores Córdoba (San Juan), Curuzú Jheta e Antonio María (Concepción), Curuzú José (General Paz), Francisco José López, Turquíña/Miguel de Galarza/Guadaña/Chuña (Mburucuyá), Mariano Córdoba/Marianito (Tucumán), Juan de los Dios Campos (Santiago del Esteros), Julián Baquisay, *Gaucha* Altamirano, Finado Chiliento (Monteros). A estes, somam-se outros personagens sulamericanos de conduta social controversa: Emilio Dubois (Valparaíso/Chile), Jararaca/José Leite Santana, Zé Leão e Baracho (nordeste do Brasil), *Corte Calé* ou *Malandra*, no culto a María Lionza, na Venezuela⁴.

Em contraponto, uma personagem marcante das devoções populares argentinas é Deolinda Correa, venerada como a Difunta Correa. Conta a tradição de sanjuanina que na primeira metade do século XIX sua vida sofrera um revés. Desamparada pela ausência do pai e do esposo, assediada pela sua beleza e exposta a todos os riscos de uma mulher solitária e com um filho menor, Deolinda decidiu atravessar a pé a zona desértica do Vallecito em busca de melhores condições de vida. O sol inclemente, a sede e o cansaço foram mais fortes. Seu corpo foi encontrado dias depois, mas o bebê esta-

va vivo, alimentado pelo leite que ainda jorrava do seu seio. Não tardaram os relatos de milagres atribuídos à defunta. Hoje, na árida paisagem do Vallecito, o Santuário Difunta Correa é especialmente repleto de coloridas miniaturas de casas e outras infinidades de ex-votos, vivificando o aspecto ocre da região. Ali e por todo país, pequenos santuários de beira de estrada relembram o martírio de Deolinda, com abundante oferta de garrafas de água para matar a sede da mãe heroica.

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

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

⁴ A Corte Calé ou Malandra é composta por Freddi José Saavedra/El Pavo Freddi, Ismael Sánchez/Ismaelito/El Plana, Elizabeth Castillo, Ratón Perez, La Chama Isabel, El Gran Jhonny, El Causa Antonio, El Chamon Ramon, El Loko Machera, Luis Sánchez/El Gran Luisito, Tomasito, El Negro Miguel/Miguelito, Pedro, Manuel Sánchez, El Chamo Gabriel, Pez Gordo, María Luisa Blán, El Chamo William, el Negro Antonio, entre outros.

trincheirada resistiu ao ataque e viu o grupo de cangaceiros se retirar⁵. Dois, no entanto, foram abatidos: Colchete, que quedara morto, e Jararaca, que foi baleado com tiros nas costas e na perna. Uma das versões de sua morte conta que depois de cinco dias aprisionado, tendo inclusive concedido entrevista ao jornalista Lauro da Escóssia, para o jornal *O Mossoroense*⁶, Jararaca fora “justiçado” por um grupo de soldados – resignado, mas não rendido – pagando “com a própria vida os crimes praticados na sua caminhada sangrenta. Em seu túmulo, no cemitério de Mossoró, ardem velas na intenção de sua alma, que pela credence popular “obra milagres” (MAIA, 2004).

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

A narrativa sobre Zé Leão, em Florânia, ainda no estado do Rio Grande do Norte, também apresenta muitas versões diferentes. Entre tantas, ouvi uma que dizia tratar-se de um forasteiro vindo da Paraíba, que acumulou riqueza na região à custa de roubo de gado

e apropriação de terras. Bem aparentado e sempre montado num belo cavalo branco, tinha a preferência das moças da cidade. Pelas rivalidades conquistadas, conta-se que foi emboscado nos arredores da vila por grandes proprietários da região, no dia 20 de janeiro de 1887: cortaram-lhe as pernas e lhe atiraram numa fogueira, da qual pulava para fora insistentemente, sendo novamente reconduzido, resistindo à morte até não mais poder. Um dos assassinos, arrependido, voltara dias depois e fincara uma cruz no local do martírio, logo atraindo a atenção da população, que começou a atribuir milagres ao finado Zé Leão. Tive a oportunidade de visitar a cruz e a capela que se erigiu depois, hoje caminhando para se tornar um parque religioso. Conversei com devotos que comprovaram que, passados mais de cento e vinte anos do martírio, a referência de José Leão segue firme no imaginário popular da cidade que ficou conhecida como “terra do mata e queima”.

Já o caso da Menina Sem Nome choca duplamente. Uma garota, com aproximadamente oito anos de idade, foi encontrada morta por um pescador na Praia do Pina, na cidade do Recife, estado de Pernambuco, em 22 de junho de 1970. Com marcas de estupro, o corpo a criança passou dias à espera do reclame dos parentes, já que o caso havia sido noticiado amplamente pela imprensa. Ninguém se apresentou e a menina foi sepultada como indigente, em cova comum. Como em muitos outros casos, conta-se que meses após o sepultamento o túmulo foi reaberto, para a realização de outro enterro, e o corpo da criança permanecia intacto. Hoje

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

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

a Menina Sem Nome é dona de um dos mais visitados túmulos do Cemitério de Santo Amaro, na capital pernambucana, distinta por sua ação milagreira perante setores da população.

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

Além desta seleta de casos na Argentina e no Brasil, há espalhados pelo Chile e Venezuela inúmeros outros exemplos de devoções que, pela espontaneidade popular, demonstram o poder de assimilação e auto-ajuste das demandas práticas e místicas locais.

O túmulo de Emilio Dubois, no Cemeterio Playa Ancha (Valparaíso, Chile) foi transformado numa *animita*⁷. É repleto de placas votivas, flores e *regalos*. Executado em 1907, o suposto imigrante francês Louis Amadeo Brihier Lacroix, foi acusado de ter assassinado quatro distintas personalidades da sociedade chilena,

entre 1905 e 1906. Todos prósperos empresários e estrangeiros. Instantes antes de ser fuzilado, disse aos presentes:

Se necesitaba de un hombre que respondiese de los crímenes que se cometieron y ese hombre he sido yo. Muero, pues, inocente por no haber cometido yo esos crímenes, sino porque esos crímenes se cometieron. Ejecutado.⁸

No imaginário popular Dubois encarnou uma espécie de *Robin Hood*, vez que os empresários mortos seriam agiotas, e os assassinatos representariam um ato de justiça social.

Sem o risco de cometer um exagero, pode-se dizer que a Venezuela é o berço de um exuberante e complexo sistema religioso, estruturado em torno da figura mitológica de María Lionza⁹. A partir dos arquétipos da feminilidade e da maternalidade, formam-se cortes, reflexos do hibridismo cultural e da rica fragmentação do imaginário místico venezuelano. Dentre os tantos reinos *marialionceros*¹⁰, destaca-se aqui a *Corte Calé* ou *Corte Malandra*, formada pelos espíritos de jovens cuja história de vida se conduziu para a contravenção, com mortes trágicas e violentas, em especial a partir da década de 1980: *malandros*, *vidaloka*, traficantes

7 Espécies de cenotáfios populares, obras da fé espontânea, em geral erigidas em vias públicas. São monumentos que rememoram as almas dos que se foram de forma trágica, num convite à caridade e à compaixão. São identificados na América do Sul por diferentes denominações: *animas/animitas* (Argentina e Chile), almas (Peru), capelinhas/cruzeiros de acontecido (Brasil). Em Portugal são conhecidas como *alminhas*.

8 Periodico El Mercurio, 27 de marzo de 1907.

9 La Reina *María Lionza* (também *María de la Onza*, *Lara*, *Guaichía*) é uma entidade feminina mística venezuelana, de composição indígena, africana e europeia. É representada como uma mulher branca, com uma coroa dourada na cabeça e, nas mãos, uma rosa e uma bandeira com a inscrição da sua missão: “Protectora de las aguas, Diosa de las cosechas”. Seu culto espalha-se por todo país, mas o santuário principal localiza-se nas Montanhas de Sorte, região de Chivacoa, estado de Yaracuy.

10 Corte Celestial (santos católicos), corte indígena venezuelana, corte negra, corte libertadora (heróis da luta contra a Coroa espanhola), corte dos Don Juan, corte médica, corte chamarrera, corte de las ánimas milagrosas (almas milagrosas), corte egípcia, corte das rainhas, corte dos encantos, corte bruxa, entre outras.

tes e justiceiros. Apesar do culto *marialioncero* ser descentralizado, o túmulo de Ismaelito (Ismael Sánchez), no Cementerio General del Sur (Caracas, Venezuela), é um dos seus mais importantes marcos para o contato com as práticas religiosas, em especial fora da Montaña Sorte (Chivacoa, Yaracuy), o Monumento Natural Cerro María Lionza. Parte da população se identifica e venera os jovens mortos como se santos fossem, realizando frequentes romarias ao local. A iconografia da *Corte Calé* espelha a estética das periferias latinoamericanas, e as novas divindades ostentam bonés, óculos escuros, roupas de grifes esportivas, motocicletas e pistolas na cintura, ocupando um espaço ativo no imaginário da jovem população das periferias venezuelanas, especialmente em Caracas.

2. A GÊNESE SOCIOANTROPOLÓGICA DOS SANTOS

Os casos comentados são exemplos pontuais de um fenômeno que, apenas limitando-se aos estudos que realizo em países da América do Sul, conta aproximadamente trezentos perfis cuja narrativa se assemelha na estrutura e guarda uma forma universal: as venerações *post-mortem* são mobilizações que funcionam como uma espécie de esforço póstumo e coletivo – conscientemente ou não – pela valorização de virtudes ou ressarcimento da honra perdida por alguém no grupo, na reparação social de uma circunstância trágica ensinada socialmente ou de um ato de violência simbólica, se não executado, ao menos permitido pelo próprio grupo (especialmente na morte de inocentes, como é o caso do Gauchito Gil ou da Menina Sem Nome). Funcionam como o desdobramento de um

rito piacular (DURKHEIM, 2000), e ao que tudo indica, expiam um pouco do sentimento de culpa da consciência coletiva, ao tempo em que restitui parte da honra violada. Aparentemente esta reparação surge porque a causa das mortes contrariou o ideal de coesão social. Não foram mortes punitivas, no sentido do direito repressivo, mas mortes arbitrárias, que deixam no ar uma incômoda noção de desequilíbrio moral, de baixa solidariedade, de anomia. Não é raro parte destes cultos serem atribuídos aos “santos anômicos”. Esta emergência indenizatória é, sem dúvida, uma elaborada forma de autorregulação social, um tipo de oferta que não se retribui (como nas práticas votivas muitas vezes ensinadas na devoção à nova divindade), mas se restitui – uma dádiva que advém de uma dívida.

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

Dessa forma, ao se tornar uma prática restitutiva, a veneração ao ente comum torna-se outra matriz de coesão social, fazendo crescer novas formas de solidariedade, em escalas diferenciadas: ao mesmo tempo em que é uma aderência, é uma forma de penitência, de ex-

purgação de culpa. Aquele que deixara de ser pessoa comum, tornara-se pessoa sagrada, ao ser alçado ao lugar de alma protetora, interventor miraculoso, funcionando como um tipo de pessoa moral, investido socialmente de uma autoridade normativa, mesmo que portador de uma missão que lhe foi dada à sua revelia. Uma moderna e licenciada variação do que Émile Durkheim denominou “totemismo individual”:

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

E os nossos mártires são símbolos, com a mesma função moralizante dos santos regulares. Naturalmente, o que era conduta socialmente repreensível torna-se diminuto junto a virtudes reveladas na tragédia que pôs fim à vida do novo santo (a humilhação pública ou a execução sumária de Gil, Dubois, Baracho, Jarraraca e Zé Leão). O que era sofrimento torna-se um sacrifício glorificado e, do mesmo modo que em Jesus Cristo, liberta e reaviva o próximo (resistir à doença, à fome e à sede, à morte inesperada: Difunta Correa, *la cantante* Gilda, Carlos Gardel, Rodrigo Bueno/*El Potro*, na Argentina). O que era rejeição e um ato de deliberado de discriminação, torna-se acolhimen-

to (a Finada Auta Rosa e a Menina Sem Nome, no Brasil). Por fim, o apelo que parece pecado no mundo dos homens, justifica-se pela empática conduta do interventor divino (os santos delinquentes da *Corte Calé*). Compreende-se, dessa forma, como se erguem cultos aparentemente paradoxais.

Com tanto em comum, o santoral apócrifo sulamericano aponta para direções muito próximas. Independente de funcionarem como venerações isoladas ou num sistema religioso mais complexo (*Corte Calé/Malandra* ou a *Corte de Ánimas*, no culto *marialioncero* da Venezuela), evoca-se ao semelhante, ao de dores solidárias. Justiceiros, espécies de *Robin Hood* modernos, tais entidades simbolizam a reorganização dos quadros de injustiça social e abuso de poder, em muitos casos calcados no ideal de redistribuição social, como nos demonstra Eric Hobsbawm, ao afirmar que “como fenômeno específico, o banditismo não pode existir fora de ordens socioeconômicas e políticas que possam ser assim desafiadas” (HOBSBAUM, 2010, p. 22).

Claramente este grupo de santidades é cultuado, principalmente, por aqueles que se identificam com as causas de seus descaminhos, ou pelos que querem delas fugir. Em alguns casos as pinturas do Gauchito Gil nas paredes de casas humildes na Argentina é um apelo protetivo contra assaltantes. Por outro lado, delinquentes têm um apreço especial pelo santo, em cujo mito se apoiam e vingam. Os jovens da *Corte Calé* podem até conceder proteção às ações delituosas de seus devotos, algo que, certamente, não caberia favor dos santos tradicionais, regulares.

O que temos, enfim, é conformação quase que espontânea de um instituto moral

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

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

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

CONCLUSÃO

Principalmente no século XX, foi abundante a veneração dos ditos “santos populares”, por todo o continente sulamericano. Percebidos em vários países, os sinônimos são variados: “santos não-canônicos”, “santos irregulares”, “santos profanos”, “personalidades mana”, “carismáticos”, “santidades”. Com base na percepção e validação fenomênica destas entidades, apresentei, em um estudo anterior (BONFIM, 2007), uma possibilidade metodológica para a definição de tipologias devocionais, dentro da escala de um *índice canônico* de referência católica. Este *índice* considerou a efetividade de quatro grandes tipos ideais do *outro* votivo, segundo seu posicionamento devocional: 1) o tipo canônico (constituído por figuras dogmaticamente reconhecidas pela Santa Sé – os “santos regulares”); 2) o tipo transcanônico (constituído por devoções que estabelecem uma correspondência direta entre dois cânones religiosos, a exemplo da relação sincrética entre o Catolicismo e os cultos de matriz africana ou ameríndia); 3) o tipo protocanônico (que situa as venerações com canonização já reivindicada ou em vias de reivindicação na Santa Sé); e 4) o tipo não-canônico propriamente dito (que define as venerações a entes instados como extraordinários estritamente pela admiração popular, cuja trajetória de vida não é necessariamente vinculada ao campo religioso, mas pode vir a ser).

A partir da projeção arquetípica e de uma eficácia simbólica em torno das práticas votivas deste último tipo, histórias de vida tortuosas ou virtuosas tornam-se uma importante matriz de regulação social. Talvez seja este vi-

goroso apelo popular – antes social do que estritamente religioso – que pode garantir a renovação das práticas e, conseqüentemente, das relações religiosas em torno do Catolicismo que, especialmente nos últimos anos, incorpora de forma gradativa elementos da devoção popular, garantindo, ao menos neste setor específico, sua conservação institucional. Dentro daquilo que Mircea Eliade (2001, p. 85) titulou como “realidades sagradas”, a construção do extraordinário se dá plenamente a partir da experiência hodierna, ordinária, que pela sua relevante função reguladora, se projeta assim para a eternidade.

Trabalho recebido em 15/04/2014

Aprovado para publicação em 20/06/2014

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, Alceu Maynard. *Ex-votos ou Premessas, Milagres e Novos santuários*, in *Folclore nacional*, Vol. III, Ritos, Sabeça, Linguagem, Artes e Técnicas, pp. 17-29. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1967. il. 430p.
- BELTRÃO, Luiz. *Folkcomunicação: teoria e metodologia*. São Paulo: Metodista, 2004.
- BONFIM, Luís Américo Silva. *O signo votivo católico no nordeste oriental do Brasil: Mapeamento e atualidade*. Tese (doutorado). Salvador: Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2007.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Global, 2000. 768p.
- _____. *Superstição no Brasil*. São Paulo: Global, 2001. 496p.
- COLUCCIO, Félix. *Cultos y canonizaciones populares de Argentina*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1994. 206p.
- COLOMBRES, Adolfo. *Seres sobrenaturales de la cultura popular argentina*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1984.
- DELGADO, Edmundo Jorge; MERCADO, Ramón; RODRÍGUEZ, Olga. *Devociones, ‘santos’ y creencias: cultos populares en la Argentina*, in *Todo es Historia*. N. 440, marzo 2004. Buenos Aires, 2004.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 609p.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 191p.
- HOBBSAWM, Eric. *Bandidos*. Tradução: Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Paz e Terra, 2010.
- HOYOS, María de; MIGALE, Laura. *Almas milagrosas, santos populares y otras devociones*. Buenos Aires: NAYa, 2000.
- MAIA, Geraldo. *O cangaceiro Jararaca. O Mossoroense*, Mossoró, 06 jun. 2004. Disponível em: <<http://www2.uol.com.br/omossoroense/060604/nhistoria.htm>>. Acesso em: 20 jun. 2014.

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

PLATH, Oreste. *L'Animita: Hagiografía folclórica*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2012. 366p.

SAIDON, Gabriela. *Santos ruterros: de la Difunta Correa al Gauchito Gil*. Buenos Aires: Tusquets Editores, 2011. 208p.

SKARTVEIT, Hanna. *Ángeles populares: la formación social y espiritual de Gilda y Rodrigo*. Buenos Aires: Antropofagia, 2009. 160p.