Breve discussão sobre o "nascimento" dos santos populares no Brasil: estudo de alguns casos

RAYLINN BARROS DA SILVA*

Resumo:

Este artigo propõe uma reflexão acerca dos meandros que envolvem o processo de construção dos santos na sociedade ocidental católica a partir do imaginário religioso popular. Partindo de uma abordagem que leva em consideração a devoção aos santos como mecanismo de "escape" das realidades sociais, serão apresentados alguns dos caminhos que constituem a criação desses santos populares, que como o próprio nome sugere, são aqueles que pertencem e residem no imaginário do povo.

Palavras-chave: Santos; Igreja Católica; Sociedade; Imaginário; Devoção.

Abstract:

This article proposes a reflection about the intricacies involved in the process of construction of the holies in the Catholic Western society from the popular religious imagination. Starting with an approach that takes into account the devotion to the holies as "escape" mechanism of social realities, will are presented some of the paths that are creating these popular holies, which as the name suggests, are those who belong to and reside in the imaginary the people.

Key words: Holy; Catholic Church; Society; Imaginary; Devotion.

* **RAYLINN BARROS DA SILVA** é Graduado em História e pós graduado em Ensino de História pela UFT Campus de Araguaína; professor efetivo da Rede Estadual de Ensino do Tocantins; membro da ABHR (Associação Brasileira de História das Religiões) e autor do Livro *Pedro Milagroso, o mendigo que virou santo.*

Introdução

Propomos neste texto, uma breve reflexão acerca dos meandros que envolvem o processo de construção dos santos populares na sociedade ocidental católica a partir do imaginário religioso popular. Partindo de uma abordagem que leva em consideração a devoção aos santos como mecanismo de "escape" das realidades sociais, serão apresentados alguns dos caminhos que constituem a criação desses santos populares, que como o próprio nome sugere, são aqueles que pertencem e residem no imaginário do povo.

Nosso objetivo é contribuir para o debate em torno das discussões que envolvem o "nascimento" dos santos a partir do catolicismo ocidental. Sendo assim, na primeira parte desta abordagem, discutiremos a questão dos santos na sociedade ocidental católica. Na parte seguinte, buscaremos problematizar a partir do estudo de alguns casos, os santos populares, entendidos como aqueles que residem fora da instituição católica, tendo como patrocinadores o povo de forma geral.

A abordagem teórica empreendida neste texto, parte dos estudos sobre imaginário de Bronislaw Baczko e Tânia Swain, o conceito de religiosidade popular do historiador Victor Codina e as reflexões sobre o conceito de santidade presente nas análises dos historiadores André Valchez e Sandra Stoll, nessa última, seus apontamentos acerca de como refletir sobre os meandros que levam ao "nascimento" dos santos na sociedade ocidental católica.

A metodologia escolhida para esta abordagem, parte da exposição dos mecanismos de construção dos santos populares, onde buscaremos apresentar um breve estudo de caso sobre alguns santos populares, "não oficiais" todos brasileiros, como Padre Cícero, João Relojoeiro, Jararaca e Pedro Milagroso.

Sendo assim, é possível inferirmos que a santidade popular é um fenômeno identificável antes mesmo da era cristã. Os profetas Moisés, Samuel, Daniel, dentre tantos outros que contribuíram para a elaboração do livro sagrado, foram os primeiros a sagrarem-se santos. Após a morte de Jesus, era comum considerar santas as pessoas que morriam de uma morte trágica, principalmente, os pregadores ascetas que se colocavam contra as religiões pagãs do Império Romano.

Muitos eram reconhecidos apenas localmente, e tinham suas lápides visitadas por aqueles que creditavam a realização de curas milagrosas. Objetos que compunham o cotidiano daqueles considerados santos eram tidos como relíquias capazes de manifestar o sagrado. A santidade, aliada à ideia de sacrifício e injustiça, é uma imagem recorrente ao longo de todo o cristianismo, sendo esta a matriz comum que liga a maioria dos santos.

Jesus configura-se como o modelo central de santidade e desde então, o imaginário – aqui entendido como o conjunto de representações coletivas de uma dada sociedade (DURKHEIM, 1994) – sobre esse tema não cessou. Mesmo sob forte influência da Igreja Católica que, ao longo de sua existência, se viu na contingência de instituir os ritos e a santidade oficial, ainda assim, a santidade popular continuou existindo, simultaneamente, aos santos da Igreja, cultuados pelos fiéis.

Para além da definição acima do conceito de imaginário a partir de Durkheim, e levando em conta que a fé de uma forma geral, e a fé dos devotos

nos supostos santos de forma particular é questão subjetiva, acreditamos, assim como Baczko, que é através: "dos seus imaginários sociais que uma coletividade designa sua identidade; elabora uma certa representação de si; estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais; exprime e impõe crenças comuns" (BACZKO, 1985, p. 296). Ainda nesse mesmo caminho traçado por Baczko, Swain acrescenta que "o imaginário social e a sua expressão simbólica atualizam sua ação ambígua e polivalente, criando/determinando valores, revigorando/desativando tradições, evocando razões ou divindades" (SWAIN, 1994, p.43).

Nesse sentido, a partir da explicitação do conceito de imaginário, entendemos que a necessidade religiosa capaz de harmonizar o irracional e o racional é uma das peças essenciais para o equilíbrio humano. Segundo Alphonse Dupront (1988), essa necessidade e a capacidade de narrar ou rememorar, é que possibilitam o equilíbrio mental do homem ao universo em que vive.

A definição do conceito de religiosidade popular de Victor Codina, aqui entendida enquanto "um conjunto de crenças e práticas socialmente reconhecidas e partilhadas por um número significativo de adeptos que mantém uma independência relativa da hierarquia eclesiástica e dos quadros intelectuais a ela ligados" (CODINA, 1998, p.27), é uma das portas que nos permite adentrar nesse universo da existência humana.

Assim, a religiosidade popular apresenta-se sob diferentes formas e expressões, como as procissões, as romarias, as congadas, as folias, as benzeções, e diversas outras manifestações de cunho religioso e que podem ser encontradas em diferentes regiões do Brasil e da América Latina. Aqui, analisamos a religiosidade popular sob a perspectiva do culto aos santos populares, sujeitos que reconhecidos por uma determinada parcela da sociedade, mas que, no entanto, não foram incorporados pela instituição eclesiástica, ou seja, a igreja católica. Acreditamos que esse é um campo fértil para a compreensão da lógica que rege a organização mental do homem comum, que não se apoia no viés explicativo das teorias teológicas ou científicas.

O culto aos santos populares é mantido por um corpo difuso de agentes religiosos leigos, que nem sempre está ligado a expressões religiosas genuinamente católicas. De acordo com André Vauchez, na "América Latina, sobretudo no Brasil e no México, o modelo funcional da santidade predominante, até hoje, se refere aos cultos voltados para os santos da religião popular" (VALCHEZ, 1987, p.293). Esses personagens caminham lado a lado com as santidades oficiais, embora com perfis diferenciados, possuem a mesma capacidade de intermediação milagrosa e de devoção.

Acreditamos que os mecanismos de contato e troca com o santo podem ser visualizados na retribuição da graça aos milagres alcançados, na atribuição de poderes mágicos ou miraculosos à manipulação de objetos deixados pelos próprios devotos e as oferendas depositadas sobre seus túmulos tais como: flores, velas, água, revelando traços do misticismo profundamente arraigado na crença religiosa, que leva indivíduos a manter contato e a relacionarem-se com o sobrenatural de forma direta e pessoal.

Este misticismo, muitas vezes, está impregnado de fórmulas advindas do sincretismo religioso que condensa

crenças indígenas, africanas e católicas e que vão sendo adaptada, geração após geração, às contingências do dia-a-dia de uma sociedade que se moderniza. Ainda de acordo com Vauchez, a valorização da morte violenta, sofrida ou prematura foi, ao longo da trajetória dos modelos de santidade, associada ao martírio dos primeiros cristãos. Para ele, a santificação "de simples vítimas inocentes das forças do mal, como adolescentes e crianças assassinadas" (Ibidem, p.298), foi assimilada e transportada para os sofrimentos (como as enfermidades e crimes) contemporâneos. Essa ideia de santificação como resultado dos sofrimentos está presente na discussão sobre os santos na sociedade ocidental como veremos no tópico seguinte.

Os Santos na Sociedade Ocidental

A questão da devoção aos santos na sociedade ocidental se vincula ao imaginário religioso do mundo feudal e é nesse tempo histórico que se encontra a síntese da razão e da fé, mesmo considerando a apropriação que o cristianismo empreendeu dos rituais e crenças pagãs. Este, por sua vez, apresenta uma ruptura com a constelação dos deuses que habitavam a terra, o que não é prerrogativa apenas dos dogmas do catolicismo, mas também do mundo cristão.

Dessa forma, percebe-se que houve uma inversão quanto à orientação simbólica fundamental do sistema espacial cristão, definindo-o como um itinerário da alma: o inferno representado pelo mal, pelo que está abaixo da terra. A salvação por sua vez, é representada pelo bem, por aquilo que está acima, no alto, isto é, para Deus. Assim refaz-se o movimento que coroa a vida de Jesus, feito homem, à nossa imagem, bem como o da Virgem, cuja assunção nos resgataria do sofrimento humano e nos levaria à vida eterna.

Sob esta perspectiva do alto, constrói-se um cenário cuja localização espacial mais simples pode ser traduzida por céu, que seria habitado por personagens que obedecem a uma hierarquia de funções. Deste modo, boas almas, anjos, arcanjos e santos regozijariam da presença divina, supostamente intermediando o alívio das agruras vividas pelos homens mortais na terra, a ação por eles encenada pode ir de uma simples proteção até levar-lhes ao "verdadeiro" milagre. Em contraposição, ainda no imaginário cristão, estaria o domínio de satã, vinculado ao plano terreno e à feitiçaria, capaz também de produzir por meio da ilusão, maravilhas diabólicas, outros milagres, tornando difícil assim, para os humanos, a distinção entre o real e o ilusório, o bem e o mal.

Daí o fato da Igreja Católica considerar-se como instituição normatizadora, segundo ela, a "única" com possibilidade para definir o que pode ou não ser considerado como o "verdadeiro milagre". Este, no entanto, é quase sempre derivado da fé, por uma ação direta dos santos ou de lugares considerados sagrados, cuja graça equivaleria a uma promessa ou voto a ser pago pelo fiel das mais diversas formas, que vão desde um sacrifício, uma caridade a um bem material antes supostamente estipulado entre aquele que crê e o santo.

Este assunto por ser intrigante e peculiar, levou grandes historiadores a se deterem sobre a questão da santidade, apontando este conceito como não estático, pois, evoluem de acordo com a época, os lugares e as culturas. O historiador francês André Vauchez discutiu esse termo, apontando dentro

de uma multiplicidade conceitual uma matriz comum que é "a ideia de separação na condição humana e a possibilidade de uma relação com o Divino" (Ibidem, p.287).

Ainda segundo Valchez, o conceito de santidade carrega em si uma ambivalência: "(...) a característica do santo é de ser ao mesmo tempo totalmente diferente e extremamente próximo do homem" (Ibidem, p.286). Mas, a santidade não necessariamente se manifestaria apenas em pessoas, mas também em objetos considerados sagrados pelos que creem. Na Bíblia, a santidade se revelaria em tudo o que está próximo de Deus ou lhe é consagrado, podendo referir-se a lugares ou a pessoas.

O fenômeno da santidade teve um papel fundamental no processo de antropomorfização do universo e submissão da natureza ao homem, empreendimento que a Igreja Católica concluiu com sucesso e emprestou grande originalidade ao processo de cristianização, dando ao aspecto original da santidade um novo significado: a passagem da morte para a vida.

De modo geral, a santidade pode ser compreendida como uma condição especial de ligação de alguns mortais com o celeste que lhes proporcionariam a faculdade de manifestar ou intermediar sobrenaturalmente, em vida e/ou após sua morte, o poder divino no plano terreno, sobretudo em benefício de outros fiéis, por meio de atos considerados milagrosos. Jean Delumeau remete o surgimento do culto cristão aos santos do século II da era cristã "Celebrava-se o nascimento, no céu, daqueles que foram mortos por causa de sua fé e organizava-se um banquete eucarístico sobre seus túmulos" (DELUMEAU, 2000, p. 281).

Cada lugarejo, cada pequena vila já possuía o seu próprio santo, pessoas que teriam morrido de forma heroica ou que levaram uma vida ascética, reconhecidos como ilustres moradores do lugar, suas memórias eram cultuadas em procissões, festas bem como, em visitas aos seus túmulos. Também foram consagrados santos os profetas bíblicos, porta vozes de Deus-Yahwéh como Daniel, Samuel, Isaias, Elias, Moisés, entre outros, e os apóstolos de Jesus de Nazaré que contribuíram para o Novo Testamento como: Paulo, João, Pedro, Marcos, Lucas, Mateus. Esses personagens foram os considerados os primeiros santos, dando origem à ideia de santidade oficial, de ora em diante, considerados como os modelos para os santos da igreja.

Os Santos Populares

Muitos são os santos populares que mesmo sem a permissão de culto por parte da Igreja Católica, possuem os seus túmulos e memoriais de devoção visitados por milhares de pessoas. No Brasil, entre os santos mais populares, não reconhecidos pela Igreja, está o padre nordestino Cícero Romão Batista ou "Padim Ciço" como é popularmente e carinhosamente conhecido pelo povo nordestino. Padre Cícero foi punido pela Igreja porque seus ideais políticos não correspondiam aos da instituição que representava. É um exemplo de veneração pública que atrai multidões e tem como prova, uma estátua gigantesca localizada em Juazeiro do Norte-CE, que se tornou a principal atração turística do lugar.

O movimento religioso em torno do padre Cícero, teria nascido de uma sequencia de supostos milagres envolvendo o religioso e uma mulher devota de sua igreja. Nos eventos,

ocorridos entre 1889 e 1934, segundo Ralph Della Cava (1976), a devota, por dois meses, ao receber a hóstia das mãos do religioso, viu a mesma se transformar em sangue em sua boca, fato que foi suficiente para atrair a oposição dos setores mais conservadores da Igreja Católica na época, como o episcopado da igreja. Ainda segundo o autor, esse episcopado conservador, "trabalhou" para "encobrir" os fatos que então se deram envolvendo o suposto "milagre" e ainda, insistiu para o afastamento de Padre Cícero de seus ofícios religiosos (Ibidem).

As observações de Della Cava trazem luz para a compreensão da trajetória de vida do padre nordestino, sua transformação em "herói vivo" e "santo da região", seu posterior passeio pela política nordestina, as relações sociais nos sertões do nordeste e na própria história política brasileira naquele contexto espacial e temporal.

Em outro espaço social, Minas Gerais da década de 1950, outro fenômeno religioso chama a atenção para a análise da historiografia que aborda os fenômenos de santidade popular. Trata-se de João Relojoeiro, assassinado na cidade de Uberlândia. Segundo Toscano Corrêa (2003), João Luis Fagundes, era homem pobre e humilde que sobrevivia do ofício de consertar relógios, foi acusado injustamente do assalto a uma joalheria pertencente a uma importante família da região. Este foi preso e sofreu duramente por longos dias, na esperança de seus algozes de que confessasse o suposto crime (Ibidem).

Como não o fez, numa noite, nos arredores da cidade, não aguentando os sofrimentos e as torturas, João Relojoeiro morreu causando grande clamor em muitos setores da sociedade uberlandense da época. O caso de Relojoeiro transformou-se num grande fenômeno de santidade popular após vir à tona o fato que ele não seria o responsável pelo assalto e que este, não acontecera. Tudo não passava de uma estratégia de membros da família proprietária da joalheria que forjaram o assalto na intenção de receberem o seguro bancário da loja (Ibidem). Esse fato ainda hoje é objeto de estudo e referência na abordagem historiográfica que problematiza a questão da santidade popular no Brasil.

Segundo Fenelon Almeida (1981), outro exemplo de santidade popular é expresso na trajetória do cangaceiro Jararaca. Homem pertencente ao grupo de Lampião, figura lendária que percorre há muito o imaginário popular nordestino. Tido como justiceiro, assombrou muitos na região do nordeste brasileiro quando organizavam-se para invadir a cidade de Mossoró no Rio Grande do Norte, por volta do ano de 1927. Foi capturado e depois de um período preso foi morto a sangue frio pelos policiais da cidade e enterrado ainda vivo (Ibidem).

Ainda de acordo com Almeida, o aparente combinado entre os policiais era naquela noite do dia 18 de junho, transferir o cangaceiro que estava gravemente ferido – alvejado por uma bala no pulmão – para o presídio da capital, Natal. Mas esse combinado não fora cumprido, à meia noite, levaram o cangaceiro ferido para o cemitério da cidade e "esfomeado, sedento (...) sem condições de esboçar nenhuma reação (...) recebeu uma coronhada na nuca (...) em seguida uma estocada com uma arma branca em plena garganta, desferida com ódio e força descomunais" (Ibidem, p.82).

Assim foi desenhada a gênese da história do cangaceiro Jararaca que foi morto, sem reagir, de forma cruel, sem

ter o direito de defesa e que vem acompanhando a história e o imaginário da população de Mossoró. A partir de então, ele foi "absolvido" pela população e subitamente elevado à condição de santo, popular é claro, pois a Igreja nunca sequer fez referência à história de Jararaca, mas para a população que acredita no seu suposto poder milagroso isso pouco importa, pois segundo Almeida:

> Jararaca estava transformado numa figura lendária de 'santo', tido na conta de fazedor de milagres. Dezenas ou mais de uma centena de devotos, filhos do povo daquele e de outros municípios, já se teriam acercado do seu túmulo, em romarias frequentes, para fazer ou pagar promessas (ALMEIDA, 1981, p.11).

A cidade de Araguaína também possui o seu santo popular, trata-se do mendigo que ficou conhecido como Pedro Milagroso, assassinado na cidade no Estado do Tocantins, início da década de 1960. Devido à forma como se deu sua morte e o caráter místico no qual foi envolvida sua figura, Pedro foi elevado à categoria de santo popular a quem se devem orações, pedidos de cura e fé no seu caráter milagroso.

Segundo Silva (2005), a forma como se deu a morte do mendigo Pedro, aliada outros elementos, foram indícios que guiaram e vem guiando várias pessoas na crença de que a sua invocação é responsável por fenômenos milagrosos. Com a sua morte, a população local passou a atribuir-lhe feitos milagrosos. No cemitério São Lázaro, para onde fora transferido seus restos mortais algum tempo depois de seu fim trágico e onde atualmente se encontra sepultado, formam-se filas de pessoas que vão depositar-lhe flores, velas e água para aquele que teria padecido em vida de tais privações (Ibidem).

Ainda hoje a procura por seu túmulo é grande. Pessoas que lhe são devotas oram e depositam oferendas em agradecimentos às graças alcançadas em seu nome. Neste caso, funcionando ele, como uma espécie de intercessor dos aflitos de Araguaína junto a Deus.

Estabelecendo uma análise comparativa entre os casos particulares de João Relojoeiro, Jararaca e o de Pedro Milagroso faz-se necessário pontuar algumas questões pertinentes. Os três personagens foram mortos, por coincidência ou não, por policiais. João Relojoeiro, Jararaca e Pedro Milagroso não praticavam em vida, nada que os aproximasse do sagrado, de uma vida de retidão, de proximidade com Deus – uma das exigências da Igreja – muito pelo contrário, segundo o trabalho que aborda o santo de Uberlândia, ele era uma pessoa de vida simples, mas boêmia, não era ligado a nenhuma religião e até era comum quando em vida, ter problemas de convivência familiar.

Já o cangaceiro nordestino era nada mais nada menos que um bandido, que matava quando necessário e estava longe de ter uma vida de retidão e, por último, Pedro Milagroso como vimos anteriormente, tinha todos os fatores que o afastavam de uma vida de "separado" do mundo, de retidão.

O que faz então que longe de uma vida de "exemplo" para os outros, de existência "mundana", esses sujeitos históricos, após a morte – na maioria de forma trágica – passem a incorporar, no imaginário popular, a ideia de santidade, de exemplo, de poder sobrenatural? Acreditamos que a construção dessas crenças populares reside no mecanismo de funcionamento dos imaginários sociais, pois assim como infere Baczko, acreditamos que é através: "dos seus imaginários sociais

que uma coletividade designa sua identidade; elabora certa representação de si; estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais; exprime e impõe crenças comuns" (BACZKO, 1985, p. 296).

Assim, nesse mesmo imaginário popular, o fator morte trágica, injusta, sofredora, passa a eles uma espécie de "credencial" para a santidade, o exemplo, assim, a morte e a injustiça os "purificaria" da situação de erro que viviam em vida. Nesse sentido, deve-se analisar o problema da relação entre a morte e o sofrimento como condição *sine qua non* para que determinada pessoa passe a ser considerada santa entre seus pares, ideia essa antes formulada por Sandra Stoll, quando diz que é na "(...) experiência de sofrimento e sacrifício (...) que se fundam a noção cristã de santidade" (STOLL, 1998, p.53).

Acredita-se que para além dos casos de Padre Cícero, João Relojoeiro, Jararaca e Pedro Milagroso, existam vários outros santos populares que são cultuados apenas localmente ou na região próxima a sua cidade natal. A "crendice popular" leva milhares de devotos a romarias em busca das capelas e túmulos em que estão enterrados os seus santos de devoção, os romeiros trazem consigo o dinheiro que será gasto com relíquias e souvenires sobre o santo, o que transforma algumas cidades no interior do país em verdadeiras "vias sacras" da fé.

É nesse sentido que os interesses públicos têm se voltado cada vez mais, o de patrocinar essas demandas que acabam auxiliando em acessos públicos para o visitante que deixará uma parte do seu dinheiro nos cofres de seus municípios.

Os casos anteriormente citados são exemplos da força popular. Sob esta vertente, há que se questionar: por que eles não se tornaram santos oficialmente reconhecidos pela Igreja? Como já sabemos, dentro das normas canônicas da Igreja Católica, fonte uniformizadora de enunciados de santidade desde a Idade Média, esses santos populares não se encaixariam no modelo exemplar, critério essencial para eleição de um santo. Oficialmente e como já vimos quem autoriza o santo é a Igreja, por meio de normas rigorosas e de um procedimento "científico" capaz de garantir-lhe um certificado de santidade incontestável para a comunidade católica.

Entretanto, fora desse círculo, a religiosidade popular mantém independência em relação às normas do Vaticano, pois cria sua própria constelação de santos e mártires e é nesta constelação que se encontram os santos populares. Essa independência em relação às orientações da instituição católica reside no fato de outra independência, que consiste no imaginário popular das populações católicas, pois como infere Swain, acreditamos que "o imaginário social e a sua expressão simbólica atualizam sua ação ambígua e polivalente, criando/determinando valores, revigorando/desativando tradições, evocando razões ou divindades" (SWAIN, 1994, p.43).

Um dos focos de observação de vários historiadores quando se empenham em analisar os fenômenos de santidade popular, é o nordeste brasileiro. Não que em outras regiões esses fenômenos não aconteçam com certa frequência, mas a religiosidade popular do nordestino é singular nas análises em comparação com outros espaços sociais.

Assim, em estudos realizados no Brasil, a equipe de Michel de Certeau analisou a ação do milagre em torno do movimento carismático de Frei Damião e a partir dos apontamentos dessa pesquisa, observou que os milagres ali detectados sustentavam: "esperança de que o vencido da história – corpo no qual se escrevem as vitórias dos ricos ou de seus aliados – possa, na 'pessoa' do 'santo' humilhado, Damião, erguer-se graças aos golpes desferidos pelo céu contra os adversários" (CERTEAU, 2001, p.77).

A dura realidade social em muitas regiões do nordeste bem como problemas constantes como a falta da chuva, a seca, a ausência do poder público, de muitas cidades que ainda hoje se encontram sob a ação de políticos tradicionais, que na maioria das vezes desviam verbas públicas que deveriam ser aplicadas em benefício das camadas mais pobres daquela região, expressa nos milagres de Frei Damião uma vitória da sobrevivência e de uma esperança de que as coisas possam melhorar, e se melhoram, não passam pelo viés explicativo das ações político-econômicas, mas por uma intermediação do suposto santo que "olha" por aquele povo.

Entendemos que recorrer ao santo popular, nesse caso, pode ser uma tática de se jogar com as armas do outro, num terreno movediço que é o da representação popular em torno da santidade não normatizada. Os santos populares simbolizariam o desvio da norma, eles são a contradição do bom exemplo. É nesse jogo de astúcia, como define Certeau, que é possível dentro da cultura popular driblar o sistema, "a atividade sutil, tenaz, resistente, de grupos que, por não ter um próprio, devem desembaraçar-se em uma rede de forças e de representações estabelecidas" (Ibidem, p.78) para ganhar do "inimigo".

Considerações finais

Acreditamos que assim como ocorre em outros casos de santidade popular, a crença aos santos se torna significativa na medida em que os supostos milagres acontecem, os fiéis, os colocam no centro como "heróis". Eles venceram e parecem ainda vencer, em uma instância inatingível, no sobrenatural, no imaginário popular e que ao mesmo tempo é real, porque é a eles que se atribui à conquista segundo os devotos. As supostas graças alcançadas são a representação simbólica de como pessoas comuns, como eles eram, conseguem o que desejam.

Os desejos realizados expressam a vitória do fraco, através de um pacto de aliança entre o sujeito e o santo, sem passar pelas vias instituídas do poder. Quando o suposto milagre acontece não foi o Estado, ou a ciência, ou a técnica que o permitiu, mas a intervenção direta do santo-cúmplice do devoto.

Estes santos populares exemplos de um padrão de comportamento humano que em vida eram vistos como andarilhos, bêbados, indolentes, expostos às vicissitudes humanas, verdadeiros pecadores, mas, acima de tudo, inocentes, como Jesus, mortos pelas suas palavras e por isso mesmo considerados pelos devotos como santificados, ou seja, "milagrosos". É essa tática do desvio que, talvez, permita a passagem desses sujeitos da condição de "simples mortais" à figura de santos.

É essa relação de pacto entre o devoto e o santo, que faz com que se estabeleça certa relação de cumplicidade mútua, onde no imaginário popular a figura "maior", mais "poderosa", "sublime",

"bondosa" e mais "messiânica" é o santo, aquele que a partir de então parece ser envolto numa aura que o mitifica para sempre na memória tanto do fiel devoto, quanto no imaginário de seus descendentes, reforçando assim, o que pontua Vavy Pacheco Borges quando diz que "(...) o mito tem uma força muito grande (...) ele fornece uma explicação que para os povos que a aceitam é uma verdade" (BORGES, 1993, p.12).

Referências

ALMEIDA, Fenelon. **Jararaca**: o cangaceiro que virou santo. Recife: Editora Guararapes, 1981.

BORGES, Vavy Pacheco. **O que é história**; São Paulo: Ed. Brasiliense, 1993.

BACZKO, Bronislaw. **Imaginação Social**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985, p. 296-332. Enclopédia Einaudi. 5v.

CAVA, Ralph Della. **Milagre em Joaseiro**. Rio de Janeiro: Editora Paz & Terra, 1976.

CORRÊA, Iara Toscano. **João Relojoeiro**: a construção de um santo no imaginário popular 1956-2002. Dissertação (Mestrado em História). INHIS/UFU. Uberlândia, 2003.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**: 1. artes de fazer. Tradução de Epharaim Ferreira Alves. 6º ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2001.

DELUMEAU, Jean; MELCHIOR-BONNET, Sabine. Que é um santo?. In: _____.**De religiões e de homens**. Tradução de Nadyr de Salles Penteado. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

DURKHEIM, Émile. **Sociologia e filosofia**. São Paulo, Ícone, 1994.

GORDON, Anne; CIPOLLA, Marcelo Brandão. **O livro dos santos**. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

GRINGS, Dom Dadeus. **A santidade na igreja**. Porto Alegre. (s/Ed.), 1996.

IGLÉSIAS, Frederico. ATALHO ao Céu. Religião. **Revista Veja**. São Paulo. Nº 1650, 19/11/2001.

OLIVEIRA, Malu. Santidade para todos. **Revista IstoÉ**. São Paulo, Religião, n. 1182, 27/05/2003.

SABINO, Mário. A morte de um forte. In.: João Paulo II 1920-2005. **Revista Veja**. Edição Especial, nº 40, ano 38, veja 1899/A. São Paulo: Editora Abril, abril, 2005.

SILVA, Raylinn Barros da. **A Construção de uma santidade**: Pedro Milagroso, representações e práticas religiosas. Dissertação (Graduação em História). Departamento de História/UFT. Araguaína, 2006.

SCHEID, Eusébio Oscar. **Santa Madre Paulina**. Edições Paulinas. São Paulo, 2003.

STOLL, Sandra J. A apropriação cultural do espiritismo no Brasil. In: _____. **História: questões & debates**. Curitiba, Ed. UFPR, nº 28, 1998.

SWAIN, Tânia. Você disse imaginário?. In; _____. **História no Plural**. Brasília: Ed. UnB, 1994. p. 43-67.

VAUCHEZ, André. Santidade. In.: **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987, v12.

Recebido em 2014-01-09
Publicado em 2014-04-13