A religiosidade popular no espaço cemiterial: Maria Adelaide (Portugal) e Antero da Costa Carvalho (Brasil)

Jaciely Soares Silva[1]

DOI: https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v14i40.57887

Resumo: Este artigo objetiva desenvolver reflexões acerca da religiosidade popular. Para tanto selecionamos como objeto dois sujeitos que são tomadas pela população como santos populares: Antero, morador de Catalão-GO, Brasil, que em 1930 foi linchado pela população e Adelaide, pertencente à freguesia de Arcozelo, em Portugal, que em 1916 ficou conhecida quando coveiros, ao abrirem seu túmulo, perceberam que seu corpo se encontrava inalterado, mesmo após anos do sepultamento. A escolha de ambos se justifica porque entendemos que eles se inserem nas discussões do que conceitualmente é entendido como religiosidade popular e que tem como fundadores e mantenedores dessa devoção sujeitos que atribuem, aos mesmos, poderes milagrosos. Partimos do pressuposto de que a forma como ocorreram ambas as mortes foram significantes para o desencadeamento da devoção e crença nesses santos. Assentamos a discussão nas bases teórico-metodológicas da História Cultural, tendo como campo de debate conceitos referentes à cultura, religiosidade popular e santidade.
Palavras-chave: Antero, Adelaide, Religiosidade e Santidade Popular.

Popular religiosity in the cemetery: Maria Adelaide (Portugal) and Antero da Costa Carvalho (Brazil)

Abstract: This article aims to develop reflections about popular religiosity. For this purpose, we selected as object of analysis two individuals that have been taken by the population as popular Saints: Antero, resident of Catalão-GO, Brazil, who was lynched by the population in 1930 and, Adelaide, belonging to the parish of Arcozelo, in Portugal, that in 1916 became known when gravediggers opened her tomb and realized that her body was unchanged, even after years of burial. The choice of both is justified because we understand that they are part of the discussions of what is conceptually understood as popular religiosity and that the founders and supporters of this devotion are subjects who attribute the same miraculous powers to them. We assume that the way in which both deaths occurred was significant for triggering devotion and belief in these saints. We have

[1] Graduada (Bacharel e Licenciatura) em História pela Universidade Federal de Goiás/ UFG, Regional Catalão-GO. Licenciada em Pedagogia pela Faculdade Favenorte. Mestre e Doutora em História Social pela Universidade Federal de Uberlândia/ UFU. Professora de Didática no Instituto Federal Norte de Minas Gerais-IFNMG, Campus Salinas. E-mail: jacielysoares@gmail.com.

settled the discussion on the theoretical and methodological bases of Cultural History, having as a field for debate concepts related to culture, popular religiosity and holiness.
Keywords: Antero, Adelaide, Religiosity and Popular Holiness.

Religiosidad popular en el cementerio: Maria Adelaide (Portugal) y Antero da Costa Carvalho (Brasil)

Resumen: Este artículo tiene como objetivo desarrollar reflexiones sobre la religiosidad popular. Para ello, seleccionamos como objeto dos sujetos que son tomados por la población como santos populares: Antero, residente de Catalão-GO, Brasil, quien en 1930 fue linchado por la población y, Adelaide, perteneciente a la parroquia de Arcozelo, en Portugal, que en 1916 conoció cuando los sepultureros al abrir su tumba se dieron cuenta de que su cuerpo no había cambiado, incluso después de años de entierro. La elección de ambos se justifica porque entendemos que son parte de las discusiones de lo que se entiende conceptualmente como religiosidad popular y que los fundadores y partidarios de esta devoción son sujetos a los que se atribuyen los mismos poderes milagrosos. Suponemos que la forma en que ocurrieron ambas muertes fue significativa para desencadenar la devoción y la fe en estos santos. Basamos la discusión en las bases teóricas y metodológicas de la Historia Cultural, teniendo como campo de debate conceptos relacionados con la cultura, la religiosidad popular y la santidad.
Palabras Clave: Antero, Adelaide, Religiosidad y Santidad Popular.

Recebido em 20/02/2021 - Aprovado em 05/04/2021

Introdução

A proposta deste artigo é trazer para o debate aspectos da religiosidade popular em torno de dois sujeitos que – mesmo em espaços territoriais distintos, mas pertencentes ao século XX – foram adotados pela população local e/ou regional como santos, no imaginário religioso[2]. A escolha em abordar especificamente dois santos populares, ou como muitos categorizam, *milagreiros,* ocorreu porque durante anos da minha vida acadêmica e, pautando-me em pesquisar o campo da religiosidade popular, especificamente, a *construção* da santidade popular, foi possível perceber que diferentes homens e mulheres são aceitos como santos ou santas populares não porque tiveram uma narrativa de vida regrada e casta dentro dos dogmas religiosos, mas devido às suas

[2] Parte das discussões deste artigo fazem parte da pesquisa desenvolvida para a tese de doutoramento defendida no ano de 2019 pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Faremos uso do termo "santo e santa" como alusão a forma de como os devotos e devotas reconhecem tais sujeitos, os reverenciando como "santos", entretanto somos cientes de que há toda uma discussão teórica-metodológica da qual reconhece os sujeitos alvos devoção a milagreiros, e não, santos populares.

histórias de vida e/ou de morte que, em muitos casos, fogem ao modelo canônico de santificação (WOODWARD, 1992).

É importante destacar que a construção do imaginário social acerca de santos e de santas populares não corresponde apenas a uma característica de cidades interioranas, menos ainda de apenas um grupo específico de pessoas. Em diversas localidades, a religiosidade popular se tornou algo presente no cotidiano. No Brasil, podemos aludir como exemplo, para o nordeste do país, com a figura emblemática de Virgulino Ferreira da Silva – o conhecido Lampião (PERICÁS, 2010) – que caiu nas graças do povo, tendo hoje sua imagem edificada a partir do misto de bandido e de herói.

Não apenas a imagem de Lampião é propagada como ícone; ainda temos os casos de Padre Cícero (BRAGA, 2008) e de Frei Damião (SOUSA NETO, 2011) no Nordeste, João Relojoeiro (CORREIA, 2004) e o Menino da Tábua (DAVID, 1991) no Sudeste do país e, santa Dica (VASCONCELOS, 1991) no Centro Oeste, entre tantos outros difundidos pelo território brasileiro que compõem o repertório de histórias e narrativas que dialogam diretamente com o campo da religiosidade popular.

Para além do Brasil, a *construção* desses santos e santas ocupam espaço em outros territórios. Como exemplo, o caso aqui apresentado: santa Maria Adelaide, de Portugal, pertencente a região urbana. Ou seja, os aspectos concernentes ao campo da religiosidade popular não se limitam a uma característica unicamente brasileira; diversos outros países também apresentam essa manifestação de crença e fé em torno de sujeitos que são adotados como santos e santas.

As narrativas construídas em torno desses sujeitos – hoje concebidos como santos/as populares – fazem parte das histórias, memórias e representações simbólicas construídas em torno desses personagens históricos e criadas a partir das representações e do imaginário, tecidas sobre os mesmos e que compõem o repertório acerca de suas vidas, de suas ações e de suas mortes. Esses sujeitos são aceitos pela população local ou regional como mensageiros de Deus, ou mesmo como modelos de vida e de conduta a serem seguidos no âmbito de uma religiosidade que tem como matriz o Catolicismo; ou seja, que tem como base os preceitos da Religião Católica.

Partimos do pressuposto de que esses homens e mulheres através de sua história de vida e/ou de morte ultrapassaram o espaço privado da existência humana, alcançando de forma significativa a vida coletiva e individual dos sujeitos que cultuam e promovem sua existência. Estes sujeitos saem do espaço comum e mortal da humanidade, ascendendo à esfera do sagrado, tornando-se, dentro do campo da religiosidade popular, santos e santas populares (TORRES-LONDOÑO, 2002).

Nesse sentido, selecionamos para esse texto a história de vida, de morte e o processo de santificação de Antero da Costa Carvalho – antigo morador da cidade de

Catalão-GO, Brasil – e de Maria Adelaide de São José e Sousa Gama, pertencente à freguesia de Arcozelo, em Portugal. A optação por esses dois sujeitos se justifica porque entendemos que eles se inserem nas discussões epistemológicas existentes acerca do campo teórico da religiosidade popular; pois, mesmo ambos não pertencendo ao panteão de santos e santas oficialmente canonizados pela Religião Católica, sua *santidade* se dá a partir de uma relação muito próxima ao povo.

Uma vez que são esses os sujeitos que se instituem tanto como fundadores, quanto como mantenedores da devoção em torno dos santos/as. Antero e Adelaide estão envolvidos dentro de uma narrativa que traz para o presente a experiência de crença em milagres, na proteção e na ajuda que tais santos dispensam sobre seus devotos, os quais atribuem a obtenção da *graça recebida* à sua intervenção junto ao sagrado. Constitui-se, diante disso, um tipo de religiosidade que nasce do povo como forma mediadora de expressar uma visão de mundo. Isso com base na relação que esses sujeitos possuem ao que se chama de transcendente e sagrado.

Entendemos que o elo entre esses dois santos, aqui tratados como objeto de estudo, é a maneira de como a população/devotos, de ambos os países (Brasil e Portugal), se apropriou das representações, das narrativas e das histórias de vida ou morte desses sujeitos, levando-os, com o passar dos anos, ao panteão de santo e santa no imaginário religioso; contudo, sem que essa santidade passasse pela aprovação de alguma instituição religiosa.

Assim estaremos apresentando aqui os caminhos que Antero e Maria Adelaide traçaram até serem aceitos e ovacionados pela população como santos. Propomos problematizar os sujeitos históricos dentro do contexto em que ambos se encontravam e como esse mesmo ambiente favoreceu ou não a mudança de um sujeito "dito comum", à alcunha de santo/a no imaginário religioso popular. Para tanto, o texto será guiado por algumas questões que entendemos serem fundamentais para compreender a criação e manutenção da santidade popular de Antero e Maria Adelaide, tais como: o que Antero e Adelaide possuem em sua história que os aprova como santo/a? Como se originou e no que se mantém a crença no/a santo/a? Por que as pessoas acreditam em ambos como santos?

A Religiosidade popular: um campo de estudo

A religiosidade popular vista tanto como campo, quanto como objeto de análise para o estudo histórico, razoavelmente se institui como algo recente. Isso quando comparada a outros campos de pesquisa que há anos têm atraído o interesse de diversos pesquisadores. Sua configuração como campo e objeto só foi possível a partir de debates travados entre teóricos e pesquisadores que se valeram da busca de um alargamento de

fronteiras acerca da investigação histórica, especificamente durante o século XX, que culminou com as discussões propostas dentro da Escola dos Annales (LE GOFF, 1994).

Entende-se hoje que a religiosidade popular se estabelece enquanto fenômeno histórico, cultural e social, e que trouxe para o centro das pesquisas em religião não apenas os elementos pertencentes à religiosidade entendida como oficial, mas também o possível diálogo para pensar e problematizar os sujeitos ordinários nos seus diversos espaços e experiências.

Diferentemente da Religião dita Oficial, é difícil precisar o campo religioso popular, uma vez que ele se apresenta múltiplo e variado, tanto conceitualmente, quanto na constante dinâmica na qual está inserido. Segundo José da Silva Lima, a religiosidade popular é rica em elementos e se institui como um lugar de difícil conceitualização. Para ele,

> O termo *religiosidade,* etimologicamente, denota uma qualidade que encerra em si uma relação com aquilo que é religioso, abarcando o conjunto de fenômenos de índole religiosa. No âmbito popular, a expressão traduz aquilo que de mais profundo, direto e intuitivo existe na alma do povo, em relação a Deus e a todo mundo transcendente (LIMA, 2000-2001, p. 108).

Uma das principais características que a religiosidade popular possui, segundo posto por Lima, é que ela se firma mediante a presença das massas, da multidão, do povo. Trata-se fundamentalmente de uma religiosidade pertencente à camada do povo, contrariando, dessa forma, a Religião Oficial, que se alicerça mediada pela figura representativa em suas práticas litúrgicas, como, por exemplo, a presença de um sacerdote, bispo ou padre. Na religiosidade popular, o envolvimento com o sagrado ocorre de forma mais espontânea e livre; visto que, a presença da figura religiosa é necessariamente dispensada. Isso não significa que na Religião Oficial não tenha a presença do povo, mas sim que esse povo é conduzido mediante a intervenção de um representante religioso.

Para Maria Jesús Buxó I Rey (1989), a Religião Oficial se firma através de uma interpretação de dogmas, já a religião popular se estabelece a partir da imaginação popular, com crenças e expressões próprias. Enquanto a primeira ocorre a partir de um

ritual consolidado na escrita[3], a segunda com manifestações diversas e movimentos ritualísticos, desvinculada de uma norma de conduta. Por essa perspectiva, Michel Vovelle assinala que, "[...] a religião popular [...] não é uma realidade imóvel e residual. [...]. Ela inclui também todas as formas de assimilação ou de contaminação e, sobretudo, a leitura popular do cristianismo pós-tridentino, como também as formas de criatividade especificamente populares" (VOVELLE, 1991, p. 167).

Neste campo de debate, a História Cultural se tornou uma das principais linhas teóricas para a abordagem da religiosidade popular; não só como objeto de estudo, mas também como metodologia de pesquisa. É importante destacar que as bases teórico-metodológicas da História Cultural ganham força na historiografia, a partir de uma série de mudanças no campo teórico-historiográfico e após o esgotamento da história totalizante.

A desconfiança nos paradigmas – como o positivismo, o marxismo e o estruturalismo – gerou uma crise que afetou o tempo histórico e as respostas globais (REVEL, 2009). Essa crise atingiu igualmente o campo da Cultura que, consequentemente, passou por uma redefinição. Essas mudanças efetivaram-se a partir da década de 1980, com a ampliação do objeto como fonte de análise, rompendo com o método tradicional positivista do *fazer historiográfico.*

Roger Chartier (2006), ao abordar sobre o tema, assinala que a História Cultural, diferente, por exemplo, da História das Mentalidades, paira seu olhar sobre aquilo que não é homogêneo, buscando as singularidades, as rupturas e as mudanças. Nesse aspecto, a cultura popular, a cultura letrada, as religiosidades, as representações e as práticas discursivas e partilhadas são entendidas como objetos que precisam ser problematizados no campo da pesquisa histórica.

É nesse campo que a investigação envolvendo a religiosidade popular se instala, possibilitando leituras teóricas sobre as manifestações de fé e os caminhos que as histórias, as narrativas e as representações sobre a santidade popular de Antero e de Maria Adelaide perpassaram. Esse *processo de santificação* é entendido fora de um procedimento organizado institucionalmente. O que ocorre, via de regra, é um marco inicial para que as pessoas/devotos atribuam ao sujeito morto algo exemplar; a partir de então, esses se tornam santos, dento do imaginário local ou regional.

De acordo com Lima (2000; 2001) e Solange David (1991) é difícil precisar o âmbito da religiosidade popular, isso porque ela se apresenta em meio a uma infinidade de manifestações, ligadas a crendices e superstições, configurando-se a uma série de

[3] Aqui referenciamos as religiões que em suas reuniões, encontros e cultos, utilizam e se orientam a partir de um livro que tomam como sagrado, como, por exemplo, a Tora no judaísmo e a Bíblia no Cristianismo, entre outros.

crenças e práticas com a finalidade de responder às inquietudes humanas. Em outros termos, analisar a religiosidade popular, como objeto de estudo, é ter em mãos uma série de gestos, processos e experiências particulares e coletivas inseridas no cotidiano da sociedade; é estabelecer um olhar minucioso sobre os símbolos e signos adotados e valorizados por essa sociedade (CHARTIER, 2006). Ou seja, pode-se entender a religiosidade popular como,

> forma como o povo expressa a sua visão da vida e a sua relação com o sagrado, através de uns ritos, uns símbolos e uns comportamentos. Trata-se de um conjunto de mediações ou expressões de todo o tipo, mas nas quais um sujeito, que neste caso é o povo, vive a sua atitude ou a sua relação religiosa (LIMA, 2000-2001, p. 108).

Partindo desse ponto de reflexão é possível considerar que a noção de religiosidade popular perpassa o ambiente da construção e da experiência social. Ela não se finda somente com o processo histórico das religiões, mas passa pelo crivo da compreensão de outras áreas do conhecimento, como a antropologia, a sociologia, a filosofia e a teologia.

É nesse campo de análise, ou seja, no fenômeno da religiosidade popular, que a santidade popular se constitui como elemento pertencente a fé do povo. Entende-se como santidade popular, o sujeito que é adotado pela população como santo ou santa, seja pelo modo de como viveu sua vida ou pela forma de como ocorreu sua morte. O termo utilizado, *santidade popular*, neste caso, não designa necessariamente o *status* de popularidade do pretenso santo ou santa, mas sim por se constituir uma prática religiosa pertencente ao povo; sem que o mesmo tenha necessariamente passado por um processo de canonização (SILVA, 2014).

Esses santos e santas populares ganham sentido e representação no espaço teórico no qual se inserem: a cultura popular. De acordo com Peter Burke, entende-se a cultura popular como uma "cultura não oficial, a cultura da não elite, das 'classes subalternas" (2010, p. 11), aquilo que está à margem e que possui certo distanciamento da cultura erudita, mas que também possui certa relação de troca entre o erudito e o popular. A cultura popular pode, assim, ser definida como qualquer manifestação cultural, que varia de sociedade para sociedade e que é construída socialmente; um lugar onde se expressam valores e significados aos objetos que o povo produz e participa de forma ativa.

Antero e Maria Adelaide, segundo o modelo canônico de santificação, não são santos reconhecidos oficialmente pela Igreja Católica. O *status* de santos dado a eles nasceu pela leitura e apropriação do povo, tornando-se, assim, *santos do povo*. Nesse aspecto, ambos Antero e Adelaide tornam-se santos, porque o povo os adotou como tais; e popular porque se institui uma prática inteiramente pertencente ao povo. Diante disso, a terminologia "santidade popular", santo ou santa popular, designa o lugar de pertencimento desses pretensos santos. Ou seja, inserem-se no campo da cultura e religiosidade popular, uma religião de massas ou fenômeno à margem das instituições eclesiásticas (LIMA, 2000-2001).

No entanto, cabe ressaltar que esses santos e santas populares, ao serem tomados como intercessores entre o humano e o divino, em pouco ou quase nada se diferem dos santos e santas canonizados pela Igreja Católica[4]. Essa afirmação se fundamenta pela percepção do tipo de relação que o devoto tem com o santo oficial e com o santo popular. A forma de devoção, as pagas de promessas e práticas religiosas em muito se assemelham às manifestações de fé relativas aos santos e santas institucionalmente canonizados.

Quando a morte (santi)fica: a construção do lugar sagrado e do/a santo/a

Antero: o santo milagreiro de Catalão-GO

De acordo com o memorialista Cornélio Ramos (1997), Antero da Costa Carvalho vindo de Mato Grosso-MT, chegou à Catalão, no Estado de Goiás, no ano de 1932. E em pouco tempo se estabeleceu na cidade, ocupando lugares de destaque econômico e social. Era conhecido como jornalista, farmacêutico prático, poeta e escrivão. No ano de 1936 foi acusado de ser o mandante do assassinato de Albino Felipe do Nascimento, rico fazendeiro da região. De acordo com pesquisas que têm o caso de Antero como objeto de estudo, os motivos do suposto crime estiveram relacionados a Antero ter uma alta dívida com Albino Felipe e, segundo depoimentos, pelo mesmo ter sido amante de sua esposa, Dona Nem (SILVA, 2014).

Tais motivos não foram atestados – mesmo após anos decorridos do fato; menos ainda, as investigações na época sobre o caso foram conclusivas. Dessa forma, ainda nos dias de hoje, paira no ar a dubiedade em relação à legitimidade dessas acusações. No entanto, mesmo sem provas suficientes, Antero foi preso e, semanas

[4] Aqui estamos fazendo uma análise comparativa entre e especificamente os santos e santas na Igreja Católica Apostólica Romana, não nos prendendo nos santos de outras instituições religiosas. Uma vez que a Religião Católica não são os únicos a cultuarem a figura do santo. Os budistas veneram seus *aranhants,* os hindus os *gurus*, os mulçumanos *awiliya Allah*, entre outros (Woodward (1992).

depois da prisão, jagunços – a mando de fazendeiros locais – invadiram a cadeia onde ele estava enclausurado, perpetrando atos de violência contra seu corpo. Segundo Ramos,

> Num abrir e fechar de olhos foi o jovem farmacêutico lançado na prisão ao lado do jagunço. Seu nome foi cochichado de ouvido em ouvido até que a turba sanguinária aceitou a ideia do seu linchamento. Tudo foi preparado pelos que mandavam na terra: a cadeia foi aberta com antecedência, o jagunço foi enviado para fora do município, para fora de Goiás, escoltado por outro jagunço (RAMOS, 1997, p. 106).

Ramos criteriosamente ainda descreve que,

> Amarraram-lhe uma corda ao pescoço, ataram suas mãos e o levaram pelas ruas aos empurrões e pontapés, sem lhe permitir que falasse. Lá foram com o indefeso moço aos trambolhões, matando-o aos pouquinhos, espetando-lhe a cada passo a ponta de uma faca em todas as partes do corpo, nos braços atados, nas pernas, no ventre, nas costas, no peito, no rosto pra fazê-lo sofrer bastante, num sadismo abominável (RAMOS, 1997, p. 107).

O linchamento de Antero não foi, como mostra o fragmento acima, desencadeado involuntariamente ou mesmo por impulso. Houve, por parte dos fazendeiros e jagunços, uma preparação prévia para que o crime ocorresse. Dessa forma, antes que Antero fosse a júri, fazendeiros, jagunços e populares decretaram sua sentença, fazendo justiça com as próprias mãos, característica essa comum nos processos de linchamentos (MARTINS, 2015), e nos *justiçamentos* populares, como debatido por Foucault, em um conjunto de ações em que a massa/povo tem como função castigar *algum* inimigo ou mesmo reeducá-lo, "[...] enfim, a decisão dela não é a decisão de autoridade; isto é, elas não se apoiam em um aparelho de Estado que tem a capacidade de impor decisões (FOUCAULT, 1979, p. 45).

De acordo com Sant'Anna (2012), a morte de Antero por linchamento causou em parte da população de Catalão uma profunda comoção, mas também certo silenciamento sobre o crime cometido, uma vez que falar sobre o assunto poderia causar ainda mais desconforto e desencadear uma onda de violência. Isso se justifica porque, na

década de 1930, Catalão-GO ainda vivenciava uma política local com nítidos resquícios de coronelismo (CHAUL, 1998); visto que muitos coronéis ocupavam nesse período, direta ou indiretamente, lugares de poder na cidade. Como característica dessa forma de política, a população pouco, ou quase nada intervia nos mandos e desmandos do regime de governo local. Intervir no episódio da morte do agora santo, poderia desencadear certo mal-estar entre os coronéis e a população.

No entanto, diferente de um possível apagamento total da imagem de Antero através do linchamento, sua morte atravessou caminhos antagônicos, deslocou-se de um suposto criminoso para uma imagem de santo no imaginário popular. Sua história começou a ser atravessada pelo trágico devocional, momento em que parte da população, em especial as mulheres, principiou um processo de santificação de Antero, atribuindo a ele poderes sobrenaturais.

De acordo com Ramos, após a morte de Antero as mulheres passaram a frequentar o local onde seu corpo foi deixado. Ali, "[a] amarga lembrança do passado e a violência então reinante motivaram as mulheres [...] a rezarem novenas ao pé da cruz que assinalava o local onde Antero morreu e faziam promessas implorando pela ajuda de sua alma benfazeja [...]" (RAMOS, 1997, pg. 111). Essa movimentação fez com que, de forma sistemática, ocorressem significativos efeitos sociais em grande parcela da sociedade. O crime cometido contra o mártir de Catalão, que de início foi concebido com a finalidade de ação exemplar à população, ou mesmo, como instrumento de reafirmação do poder e força de alguns coronéis da cidade, se transmutou para o campo social e religioso.

Após esse primeiro movimento – dias após a sua morte –, já na década de 1947, como Ramos (1997) salienta, aumentou-se significativamente o número de sujeitos que se deslocavam para o local de sua morte (lugar que na mesma década foi construída uma capela como fruto de pagas de promessas aos milagres recebidos) e para o Cemitério Municipal de Catalão-GO (lugar onde Antero está sepultado), para expressarem sua fé e gratidão ao santo (SILVA, 2019).

Na atualidade, o maior fluxo de movimentação em torno de Antero ocorre em seu túmulo, sendo o espaço cemiterial o lugar no qual os sujeitos – identificados como devotos do santo – deslocam-se tanto para fazerem seus pedidos, quanto para pagarem suas promessas, ante a graça recebida. Esses fiéis fazem suas orações de pedidos e agradecimentos, depositam seus ex-votos, acendem velas e deixam flores sobre o túmulo. É nesse local que, segundo alguns devotos, é possível estabelecer um contato mais próximo com o santo, sem nenhuma interrupção (SILVA, 2014).

Cabe ainda ressaltar que Antero é o único santo popular reverenciado no Cemitério da cidade, e que, mesmo a historiografia ser marcada por outros assassinatos com o mesmo requinte de crueldade, o único que foi adotado como santo foi Antero. O

local aonde ele está enterrado pouco se distingue das demais estruturas sepulcrais. Pelo contrário, seu túmulo é simplório, sem grandes ornamentos, quando, comparado, por exemplo, aos túmulos das famílias de maior prestígio, econômico e social, da cidade.

Talvez, uma das maiores distinções entre o túmulo de Antero e os demais se encontra nos objetos (ex-votos) postos sobre sua sepultura e, a alta cruz ornamentada com ferramentas de trabalho: alicates, fação e martelo. Entendemos que a cruz e as ferramentas de trabalho podem fazer alusão ao homem assassinado, julgado pelas mãos dos homens, já os ex-votos indicam a construção do sagrado em torno de Antero, se configuram como uma representação dos milagres já alcançados, milagres esses que indicam para curas da saúde reestabelecidas, restituição de empregos, criações salvas de doenças, entre outros.

Em 1 de novembro, período que antecede a data específica do Dia de Finados, a movimentação no Cemitério avoluma-se significativamente, e isso decorre, como Andrade (2010) assinala, porque tanto o dia do aniversário da morte, como também o Dia de Finados, se estabelecem como uma data que simbolicamente é entendida como marco para o momento de celebração dos milagres alcançados, e com isso, para que as promessas também sejam pagas.

> é no dia do aniversário de sua morte [dos santos populares] ou no Dia de Finados, que a presença dos fiéis se torna maior. Como forma de devoção, as pessoas que o visitam acendem velas, fazem pedidos, deixam mensagens de agradecimento pelo milagre recebido e rezam (ANDRADE, 2010, p. 140).

É importante destacar que, a narrativa da morte por linchamento de Antero constitui hoje um elemento excepcional na elaboração de sua história de vida, bem como faz parte do processo de sua santificação. Para muitos devotos, o sofrimento experimentado por ele, até culminar em sua morte, é a *comprovação* de que ele era um sujeito exemplar, com habilidades para além de sua humanidade, vindo a se tornar santo.

Ou seja, para muitos, foi o tipo de morte que fez com que Antero ascendesse ao *panteão*[5] de santo popular no imaginário religioso, e não necessariamente sua história de

[5] Palavra *panteão,* em latim, *pantheon, do grego pántheion,* etimologicamente deriva de "pan" *todo,* e "Théos" *deus,* que significa, literalmente, o conjunto de deuses de determinada religião. Disponível em: <http://www.priberan.pt/dlpo/panteão> Acesso em 20 de janeiro de 2021. O termo será aqui utilizado para referenciar o lugar que Antero agora ocupa entro da religiosidade popular, ou seja, de santo.

vida (SILVA, 2019). Podemos entender com isso que, com o tempo, a morte dele não foi aceita por seus devotos como a finitude de sua vida, mas sim como um evento que incidiu e legitimou sua condição humana ao sagrado, transformando-se em um elo entre o mundo terreno e o mundo espiritual, sendo o espaço cemiterial o lugar de *encontro* desses *dois mundos*.

De acordo com João Baptista Ferreira de Melo (2008), os lugares e espaços vão além de estruturas fixas ou banais, pois os sujeitos, de forma individual ou coletiva, atribuem sobre eles significados, que estão impregnados de sentimentos, experiências e sensações de pertencimento. Nesse espaço de elaboração o significado e o simbolismo estão muito próximos da experiência, bem como dos valores, da cultura e da forma de como as pessoas constroem sentido em suas vivências.

Esse talvez seja, em nossa concepção, o motivo pelo qual a morte de Antero excedeu um contexto marcado por uma política coronelística e alcançar espaço e valor na vida religiosa das pessoas que acreditam em Antero como santo. Essa característica abre espaço para entendermos como um homem *comum* se torna santo.

Maria Adelaide: a "Santinha" de Arcozelo

Santa Maria Adelaide, conhecida como "Santa das Noivas"[6] ou Santinha de Arcozelo (1835-1885), é reverenciada como santa na freguesia de Arcozelo, em Vila Nova de Gaia, no distrito do Porto, em Portugal. Segundo as narrativas em torno de sua história, Maria Adelaide era filha de um oficial do Exército Português e passou uma grande parte da vida residindo em um Colégio interno portuense. Ainda jovem contraiu tuberculose, provavelmente em decorrência das úmidas instalações de um convento onde residiu durante boa parte da infância. Doença essa que, para o período, era muito comum.

De acordo com Santos (2002), com o agravamento do seu estado de saúde foi aconselhada a se retirar do Convento de Corpus Christi, indo morar primeiramente com D. Amélia, no Porto; posteriormente, foi encaminhada para a referida freguesia, em busca de um melhor clima que auxiliasse no tratamento. Mantinha uma vida regrada e sob constantes cuidados; todavia, aos cinquenta anos, uma súbita constipação agravou seu estado de saúde, indo a óbito em 1885.

Maria Adelaide foi sepultada no Cemitério de Arcozelo apenas como uma pessoa acometida pela doença. O seu processo de santificação popular iniciou-se apenas no século XX, quando trinta anos depois do seu sepultamento seu caixão foi aberto, após

[6] Maria Adelaide é reconhecida por muitos como "Santa das Noivas", mesmo não tendo se casado em vida. A pesquisa desenvolvida até o momento ainda não nos apresentou o porquê dessa associação.

a venda de sua sepultura, isso no ano de 1916. Os funcionários responsáveis pela exumação se depararam com o corpo de Maria Adelaide conservado e, segundo a descrição, o corpo também exalava um aroma de rosas. Em descrição, Santos salienta que "[...] não há como traduzir fielmente o que se passou naqueles momentos. Aqueles homens maravilhados e assustados, presos à terra, não davam conta de si" (2002, p. 22).

Após a notificação do corrido, a pedido dos superiores os funcionários cobriram o corpo de Adelaide com carboneto em pedra, o regaram com ácido nítrico, enterrando-o em uma vala comum. Tal ação tinha como objetivo se desfazerem do corpo. Foi pedido também que nada fosse comentado sobre o que viram e fizeram. Entretanto, diferente do que supunha, a notícia do ocorrido logo se alastrou pela cidade,

> os rapazes, quando saíram do trabalho e iam a caminho de casa. Contaram o caso a todas as pessoas que encontravam pelo caminho, e, por fim, aos familiares. [...] Apurou-se a verdade e durante aquela noite, em Arcozelo, muitas mulheres não foram à cama e andaram de porta em porta a convidar toda a gente para um assalto ao cemitério no dia seguinte, com o fim de desenterrar uma < <Santa> > que lá tinha aparecido (SANTOS, 2002, p. 22)

A ida ao cemitério foi um fato. Na ocasião, diversos populares se deslocaram para o local, abriram o caixão de Maria Adelaide e constataram que a história contada pelos coveiros era verdadeira e, como medida, fizeram vigília no local para que as autoridades não mais alterassem o corpo, seja de lugar ou seu estado físico. Não demorou muito para atribuírem poderes sobrenaturais à jovem e, por conseguinte, a santidade.

No dia seguinte a descoberta do corpo, um grupo de mulheres que fazia parte da população que invadiu o cemitério tomou o corpo de Maria Adelaide e o levaram para uma capela localizada no Cemitério de Arcozelo, deram-lhe banho, e vestiram-no com uma roupa limpa. A urna de Maria Adelaide não mais foi recolocada na sepultura, mas deixada na capela. De acordo com Santos (2002), as autoridades visivelmente perceberam que não mais poderiam conter a multidão que, com o passar dos dias,

> começou a visitar assiduamente a referida capela e fazer as suas ofertas. Foi então organizado uma comissão com o fim de angariar fundos para a construção de uma capela própria, [...]. Todas as pessoas de Freguesia fizeram a sua oferta e a

> capela foi construída no ângulo poente-sul do cemitério (2002, p. 25).

As narrativas em torno de Santa Adelaide, após a descoberta do seu corpo, passaram a ser contadas; haja vista que o ocorrido fez com que a população recorresse ao passado, para saber quem era aquela mulher com o corpo intacto. Essas narrativas ressaltavam tanto sua história de vida, como também seu envolvimento com a caridade. De acordo com Jornais *online*[7] de Portugal, Maria Adelaide, ao chegar em Arcozelo em 1876, apresentou uma significativa melhora em seu estado de saúde e logo começou a prática de caridade, sendo essa uma das suas virtudes mais reconhecidas.

Ela ajudava os mais necessitados com os lucros da venda de rendas que fazia e dos pastéis e doces que ela mesma produzia. Tinha um verdadeiro prazer em tornar menos árdua a vida das crianças da cidade: sempre que podia, distribuía pão, doces e roupas. Ainda que, "[a]pesar do seu sofrimento, D. Maria Adelaide era uma senhora de temperamento alegre e de ditos muito finos" (SANTOS, 2002, p. 16).

Podemos entender que tais narrativas fazem parte também do processo de santificação de Maria Adelaide, uma vez que essas enaltecem tanto o *milagre* do corpo inalterado, quanto também apresentavam aos contemporâneos sua história de vida exemplar. A morte, nesse caso, por doença e associada a uma vida de sofrimento, condecoraram suas virtudes para sua elevação ao panteão de santa popular. Aspecto esse, como já mencionado, presente nas narrativas em torno da *construção* dos santos e santas.

Cabe ainda ressaltar que, como discutido por Woodward (1992), a grande parcela dos santos e santas oficiais passou pela *provação* de sacrifício, dor, injustiça e sofrimento, possuindo como modelo central, a imagem de Cristo. O Cristo sofredor é contemplado como o maior mártir do cristianismo. Por meio dessas apropriações, criou-se no imaginário social a associação do sujeito comum – o qual passou pelo rigor das práticas institucionais de poder – ao sofrimento ou injustiça à imagem de santos e santas. Essa constitui a característica intrínseca que liga, a um só fio, a imagem dos diversos Santos e Santas da Igreja Católica. No espaço popular, tais questões não sofrem grandes fissuras. A grande maioria das histórias dos santos e santas populares também é atravessada pelo trágico e/ou vida casta.

De acordo com Santos (2002), após cinco anos da descoberta do corpo de Maria Adelaide, foi-lhe construída uma Capela-jazigo, localizada em uma das alas do Cemitério Paroquial da cidade. Sua urna foi transferida para essa capela em 1924,

[7] Reportagem disponível em: www.megacurioso.com.br e www.revistaamazonia.com.br. Acesso em 01 de fevereiro de 2021.

momento em que seu caixão foi novamente aberto e, ao chamarem um clínico para analisar o seu corpo, constataram que seu estado pouco havia alterado e que ainda exalava o aroma de flores. Observou-se, ainda, que seu corpo mantinha as articulações e "[...] se dobravam normalmente. A temperatura da pele era como qualquer pessoa viva e aquele distinto clínico disse que D. Maria Adelaide poderia ser exposta a público" (2002, p. 25).

Nessa capela, a urna foi colocada em um pedestal central e com espaço para que os visitantes pudessem presenciar a então santa, local que passou a ser visitado por milhares de pessoas (SANTOS, 2002). Foi também construída uma Casa-Museu, que se localiza ao lado da Capela, a qual é reconhecida como local onde os fiéis deixam variados objetos, nomeadamente, vestidos de noiva, vestidos de batizado, postais, ouros, moedas e cédulas de mais de 25 países, peças de artesanato, próteses, pedaços de cabelo, fotografias e santinhos, entre ofertas. Amendoeira (1994) salienta que, no interior da Casa-Museu encontra-se o túmulo com os restos mortais da "Santa" no centro da Capela, em cada lado há corredores para que os peregrinos e visitantes possam observá-la, uma vez que é possível ver o corpo incorrupto de Maria Adelaide. Ainda,

> A Casa dos Milagres situa-se por baixo da Casa-Museu "Santa" Maria Adelaide e é onde se podem fazer ofertas à "Santa" assim como comprar variados tipos de velas. [...] O Parque Maria Adelaide localizado na parte de trás da Igreja Matriz, é um local de repouso para os seus visitantes. Aqui todas as pessoas podem usufruir de uma paisagem natural (PINTO, 2011, p. 54).

Atualmente ainda há uma manifestação significativa de fé e crença em torno da santidade de Maria Adelaide e, mesmo não sendo reconhecida como santa oficial, as pessoas vão ao local para professarem sua fé, fazerem pedidos e pagarem suas promessas, diante da graça/milagre recebido. As devoções em torno da santa se enquadram como pertencentes ao espaço cemiterial; haja vista que, mesmo recebendo uma capela, essa ainda se localiza no Cemitério da cidade.

Tanto a morte de Maria Adelaide, quanto a de Antero (embora apresentem características distintas), sendo a causa da primeira por doença e pelo corpo inalterado, e a do outro por linchamento, foram significativos na elaboração por parte dos devotos para o processo de santificação de ambos; sendo, ainda hoje, enaltecidas. Partimos do pressuposto de que, para compreender os caminhos, sentidos e significados que ambas as mortes tomaram é necessário pensá-las por meio da cultura e da religiosidade popular que as circunscrevem. Tais óbitos não foram assimilados por parte dos devotos como a

finitude da vida, mas sim como um evento que construiu e legitimou a interação existente entre o mundo terreno e o espiritual.

O espaço cemiterial como lugar de devoção, crença e fé

Como mencionado anteriormente, as manifestações de fé em torno de Antero e Maria Adelaide ocorrem, primordialmente, dentro dos cemitérios nos quais os corpos de cada um se encontram. No entanto, enquanto com Antero as manifestações ocorrem diretamente em seu túmulo, no caso de Maria Adelaide, essas manifestações são realizadas em frente a uma urna de vidro, na capela construída no Cemitério. Ou seja, os devotos que anseiam por demostrar sua fé e crença a esses santos se deslocam até o Cemitério.

Cabe ressaltar que a presença de devoções em espaços cemiteriais não é algo incomum, menos ainda recente, pelo contrário. De acordo com Andrade (2010), os cemitérios se configuram como um espaço de estratégias culturais, que pode ser concebido e eleito pelos devotos como "santuários" dos santos populares. É o lugar em que esses fiéis entram em contato com o mundo sagrado e ali podem expressar sua devoção. Para a autora,

> Entrar no cemitério é sair do mundo comum, cotidiano e profano e aproximar-se do além. É introduzir-se numa dimensão do sagrado [...]. O espaço central dessa devoção, o altar desse santuário, é o túmulo que recebe a multidão de fiéis durante o ano todo (ANDRADE, 2010, p. 140).

É possível compreender que, tal como assinalado por Andrade (2010), os cemitérios devem ser concebidos não somente como um lugar em que os mortos são dispostos, mas também como um espaço de manifestação de experiências religiosas diversas; haja vista que são muitos os casos em que o cemitério tem sido usado por devotos como um lugar de práticas religiosas de culto aos santos e santas, sejam eles oficiais ou marginais. Cabe ainda ressaltar que, tais manifestações não se limitam apenas à religiosidade de aspiração cristã. Pessoas pertencentes a outras religiões fazem uso desse espaço como lugar de devoção e profissão de fé, como é o caso de pessoas que compartilham da religiosidade de matrizes africanas (ALMEIDA; SANTAMA; SILVA, 2020).

Os cemitérios, assim como as cidades, são constituídos por pessoas, sendo essas responsáveis por dar a este espaço seu desenho, característica, plano e estrutura. Isto é, para além de acomodar os mortos, os cemitérios devem também serem vistos

como um lugar no qual as pessoas constroem e exteriorizam sua relação com o mundo e consigo mesmas, expressam seus sentidos e valores sociais, edificam suas relações e experiências vividas no cotidiano, bem como fazem desse espaço palco de diversas construções e práticas devocionais.

De acordo com Marília Schneider (2001), para além de sua função de *"morada dos mortos"* os cemitérios têm sido vistos como um lugar de peregrinação e de contato com o sagrado, transformando-se, assim, em lugar de adoração. Para a autora, esses lugares passaram a ser experimentados não apenas como espaços de memória individual e coletiva, mas como um ambiente que perpetuou diversas devoções a santos/as populares, fazendo com que lhes fossem atribuídas uma importância simbólica, em especial para aqueles que vão ao local prestar culto e devoção a seus santos/as.

Ao assumir essa característica, o cemitério adquire um caráter sagrado e votivo, ainda que não tenha sido construído para este fim. Já o túmulo, ao ser adotado pelo devoto como espaço de fé e manifestação do milagre alcançado, através do depósito dos ex-votos, se transforma em um lugar distinto dos demais, visto tanto como um lugar de devoção, quanto como um espaço marcado pela experiência que se liga ao divino.

Sobre essa discussão, Andrade Junior (2011) salienta que, "[...] a materialidade do túmulo e de seu entorno se completam com a imaterialidade demonstrada pelos devotos em suas orações, novenas, missas e em muitos casos procissões em louvor ao seu milagreiro de cemitério mais próximo e eficiente" (2011, p. 258).

No caso de Antero e de Maria Adelaide, ambos os túmulos são constantemente visitados e se tornaram, ao longo dos anos, um lugar de depósito de ex-votos, ou seja, "objetos visuais produzidos com a finalidade de agradecer uma graça alcançada" (ABREU, 2005, p. 197). Entre os objetos mais comuns encontrados no túmulo de Antero destacamos as velas, flores de plástico, amuletos, roupas de crianças e bilhetes (tanto de pedidos quanto de agradecimentos). Já na urna de Maria Adelaide, encontram-se vestidos de noiva, batizado e comunhão, moedas e cédulas de diferentes países, peças de artesanato, próteses, pedaços de cabelo, fotografias, santinhos, entre outros objetos.

Vale salientar ainda que, a constante movimentação em torno dos túmulos não ocorre necessariamente em prol da alma desses sujeitos, mas sim devido ao fato de ambos serem aceitos como santo e santa populares e, por isso, o túmulo se tornou um local em que devoções e expressões de fé são materializadas com velas e diferentes objetos que simbolizam algum pagamento de promessa, em virtude de milagres alcançados devido a intervenção dos santos. É importante destacar que o túmulo, nesse sentido, passa por um processo de ressignificação, sendo adotado pelos devotos como

lugar sagrado ou mesmo como um de lugar de encontro[8] entre o devoto e os santos em questão, diferenciando-o de apenas um lugar onde os mortos são dispostos.

No que diz respeito ao conceito de sagrado, entendemo-lo a partir do que Émile Durkheim (1973) propõe como o princípio fundamental para a compreensão da religião. Isto é, que se constitui como algo superior e para além do humano, envolto a tabus. Já Mircea Eliade (1995) salienta que, o sagrado deve ser entendido por meio de uma dimensão subjetiva onde a relação entre o homem e o divino é pautada por meio de dependência, pequenez e terror.

Essas duas conceituações de sagrado dialogam diretamente com a relação que os devotos construíram com os santos Antero e Maria Adelaide; visto que, ambos são concebidos como possuidores de poderes miraculosos, capazes de interceder entre os planos humano e divino, isto é, pertencem ao campo do sagrado. Seguindo essa premissa, sua existência enquanto humano seria superior aos demais, de forma que os devotos veem neles alguém capaz de atender seus pedidos, construindo, com isso, uma relação íntima entre o devoto e o santo, iniciada com a promessa e, posteriormente, com o pagamento da mesma mediante alguma forma de adoração ou de ex-votos.

A manifestação de devoção no espaço cemiterial também pode ser entendida como uma manutenção da história e da memória de Antero e Maria Adelaide, onde o cemitério desempenha o papel de um lugar de memória, tal como proposto por Pierre Nora (1993), ou seja, um monumento que tem como função trazer para o presente o passado, e nesse caso específico, a memória da história de vida e morte de ambos, bem como a memória dos milagres alcançados, materializados por meio das pagas de promessa.

Tais lugares – ao fazerem referência à religiosidade popular em torno dos santos – podem ser pensados também como uma forma de resistência e tentativa do não esquecimento, se instituindo, agora no presente, como lugares oportunos para que o passado seja considerado a partir desse presente, uma vez que, "a memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A história só liga a continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas" (NORA, 1993, pg. 21).

Nesse sentido, as narrativas sobre a história de vida e de morte de Antero e Maria Adelaide são hoje atravessadas pela experiência dos devotos com o campo do sagrado, sendo assim, estamos diante de uma história e memória que não apenas são elaboradas pelo fato da morte, mas sim ressignificadas, tendo como cerne a possível sacralidade de Antero e Maria Adelaide.

[8] Utilizamos a palavra encontro para dar sentido ao que os devotos apontam como um lugar e um momento em que vão ao túmulo para conversar, rezar ou agradecer algo recebido em milagre.

Posto isto, entendemos que narrar o milagre recebido e depositar sobre o túmulo e urna os ex-votos e os pedidos de milagres não só constituem um mecanismo de dar sentido à crença, mas também agem como uma força que reafirma a existência de Antero e Maria Adelaide enquanto santos. Ou seja, é um espaço que tanto significa, quanto é significado, cumprindo um duplo papel: servir de espaço de luto, bem como de lugar que legitima memórias a partir das experiências do devoto com o sagrado. Sendo assim, o espaço cemiterial é tomado como lugar de memória, a partir do momento em que eles fazem alusão a um passado não esquecido, vivenciado e rememorado no presente pelos devotos como forma de culto e devoção aos santos.

Considerações finais

Neste artigo procuramos pensar sobre a religiosidade em torno de dois santos populares, Antero e Maria Adelaide, que mesmo ocupando espaços territoriais distintos, um pertencente ao Brasil e outro a Portugal, suas histórias de vida e de morte estão nitidamente atreladas ao processo de santificação popular que ambos experimentaram após a morte. Ambas as devoções em torno dos santos populares ocorrem de forma independente entre os devotos; haja vista que, não há ligação direta entre os devotos de Antero e os devotos de Maria Adelaide, seja pelo fato de os sujeitos adotados como santos pertencerem a países diferentes, ou pela característica presente na religiosidade popular que faz com que ela ocorra de forma multifacetada, individual e autônoma.

Nesse sentido, procuramos apresentar a história e o processo de santificação popular de cada um separadamente, partindo do pressuposto de que, como muitos teóricos apresentam, o tipo de morte a que ambos foram vítimas: linchamento e doença (essa associada ao corpo inalterado após anos da morte, no caso de Maria Adelaide) se configura como um dos principais elementos para a construção de ambas as santidades e da devoção popular em torno dos sujeitos históricos, legitimando-os como santos e construindo sobre a história de vida e de morte dos dois uma áurea sagrada.

Propusemos, também, pensar o espaço cemiterial não apenas como lugar de preservação da memória dos mortos nele sepultados, mas também como lugar de culto, configurando-se como ambiente de manifestação de diversas devoções religiosas e que marcadamente estão ligadas à capacidade do homem de não só intervir na realidade, mas também de ressignificá-la, tornando-o não apenas um lugar de manifestação de fé, mas também um lugar de memória e de sacralização. Ambas histórias em torno dos santos se configuram enquanto narrativas que voltam ao passado, reatualizam tempo e espaço, não permitindo, com isso, que a memória, a história e as manifestação de fé se percam no campo do "esquecimento".

Referências

ANDRADE JÚNIOR, Lourival. Cemitérios e túmulos: espaços de devoção. In: *Anais do XII Encuentro Ibero Americano de Valoración y Gestión de Cemitérios Patrimoniales. - V Encontro Nacional da ABEC*. Goiânia: FAV/UFG; FUNAPE, 2011. p. 253 -258.

ABREU, Jean Luiz Neves. Difusão, produção e consumo das imagens visuais: o caso dos ex-votos mineiros do século XVIII. *Revista Brasileira de História*. v. 25, n. 49, p. 197-214, 2005.

ALMEIDA, Marcelina das Graças de et al. Práticas religiosas no espaço cemiterial: observações sobre o Cemitério do Bonfim. In. *Revista M*. - ISSN: 2525-3050 Rio de Janeiro, v. 4, n. 8, p. 361-382, jul./dez. 2020.

AMENDOEIRA, António. *Vila de Arcozelo. – História e Monografia*, Arcozelo, Portugal, 1994.

ANDRADE, Solange Ramos de. O culto aos santos: a religiosidade católica e seu hibridismo. In. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano III, n. 7, Mai. – ISSN 1983-2850, 2010.

ANDRADE JÚNIOR, Lourival Andrade. *Da Barraca ao Túmulo: Cigana Sebinca Christo e as construções de uma devoção*. 2008. 292 f. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2008.

BURKE, P. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CHARTIER, R. *A História Cultural:* entre práticas e representações. São Paulo: DIFEL, 1990.

CHAUL, Nasr F. *Caminhos de Goiás:* da construção da decadência aos limites da modernidade. Goiânia: CEGRAF/UFG, 1997.

CORREIA, Iara Toscano. *Caso João Relojoeiro:* um santo do imaginário popular. Uberlândia: Edufu, 2004.

DAVID, Solange R. de Andrade. *Um estudo de religiosidade popular:* "Santo" Menino da Tábua. Assis, 1991. Dissertação (Mestrado) - FCL - UNESP, 1991.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1973.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. A essência das religiões. São Paulo. Martins Fontes, 1995.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução de Bernado Leitão. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 1994.

LIMA, José S. A Imagem de Deus no século XXI: o Rosto de Jesus Cristo em prospectiva. In. *Memoria,* 2000-2001.

LONDOÑO, Fernando Torres. *Imaginário e devoções no catolicismo brasileiro.* Notas de uma pesquisa. Projeto História, v. 21, p. 247-263, nov. 2000.

MARTINS, José de Souza. *Linchamentos:* justiça popular no Brasil. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2015.

MELO, João Baptista Ferreira de. Símbolos dos lugares, dos espaços e dos "deslugares". In. *Espaço e cultura.* Edição comemorativa, p. 167-174, 2008.

NORA, Pierre. *Entre memória e história:* uma problemática dos lugares**.** Projeto História. São Paulo: PUC – SP. N° 10, 1993.

PINTO, Cátia Sofia de Oliveira Almeida. ***Turismo religioso:*** potencial de desenvolvimento turístico da Vila de Arcozelo, Vila Nova de Gaia. Tese/Dissertação apresentada para a obtenção do Grau de Mestre em Turismo no Curso de Mestrado em Estratégias de Desenvolvimento Turístico conferido pela Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 2011.

RAMOS, Cornélio. *Catalão:* poesias, lendas e história. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997.

SANTOS, Augusto Gomes dos. A Santa Maria Adelaide. Ed. do autor, 2002.

SCHNEIDER, Marília. *Memória e História:* Antoninho da Rocha Marmo. Misticismo, santidade e milagre em São Paulo. São Paulo: T. A. Queiroz, 2001.

SILVA, Humberto Pinho da. *A Santinha de Arcozelo*-Figuras Inesquecíveis da Nossa Terra. Notícias de Gaia, 10 de julho de 2003.

_____. A Verdade Sobre a Santinha de Arcozelo, revelada por íntima amiga**.** In. *Boletim da Associação Cultural Amigos de Gaia*, Junho de 1999.

_____. Como D. Maria Adelaide tornou-se Santa em 1915. *Notícias de Viseu*, de 2007.

_____. A Cama da Santinha. *Boletim da Associação Cultural Amigos do Porto*, 1982.

SILVA, Jaciely Soares da; sANTOS, Mária Pereira dos. Devoção popular em Catalão: santo Antero. MNEME – *REVISTA DE HUMANIDADES*, 11(29), 2011 – JAN / JULHO. Publicação do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte Centro de Ensino Superior do Seridó – Campus de Caicó, 2011.

SILVA, Jaciely Soares da. *Violência e Religiosidade Popular em Catalão-GO:* a construção da santidade de Antero 1932-2012. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial à obtenção do título de Mestre História, 2014, 196fl.

_____. *Medo do passado ou passado de medo?* História, memória e violência em CatalãoGO (1978-2012). Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial à obtenção do título de Mestre História, 2019, 279fl.

VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades.* São Paulo: Brasiliense, 1991.

WOODWARD, Kenneth L. *A Fábrica de Santos.* São Paulo: Siciliano, 1992.

Sites visitados:

MEGACURIOSO. A "santinha" de Arcozelo: conheça a intrigante história por trás desta foto - Mega Curioso. Disponível em: www.megacurioso.com.br. Acesso em 01 de fevereiro de 2021.

Revista Amazônia. A "santinha" de Arcozelo. Disponível em: www.revistaamazonia.com.br

Acesso em 01 de fevereiro de 2021.