



Lourival dos Santos

O enegrecimento da
Padroeira do Brasil:
religião, racismo e identidade

1854-2004

EDITORA
pontocom

Lourival dos Santos

O enegrecimento da Padroeira do Brasil:
religião, racismo e identidade (1854-2004)

EDITORA
pontocom

Copyright © 2013 Lourival dos Santos
Direitos adquiridos para esta edição pela Editora Pontocom

Projeto gráfico e coordenação editorial:
André Gattaz

Preparação dos originais e editoração:
Editora Pontocom

Disponível em formato ePub
no site www.editorapontocom.com.br

Lourival dos Santos
*O enegrecimento da Padroeira do Brasil:
religião, racismo e identidade (1854-2004)*

Salvador: Editora Pontocom, 2013.

Série Acadêmica, 3

Coleção NEHO-USP

ISBN: 978-85-66048-20-9

Editora Pontocom Ltda.
www.editorapontocom.com.br
Salvador - Bahia - Brasil

Editora Pontocom | Coleção NEHO-USP

O Núcleo de Estudos em História Oral da Universidade de São Paulo (NEHO-USP) foi fundado em 1991 e tem entre suas atribuições fomentar pesquisas sobre diversas manifestações das oralidades. Trabalhando também com entrevistas, um dos compromissos básicos do NEHO consiste na devolução dos resultados. Como parte de uma proposta em que os entrevistados são assumidos como colaboradores, o retorno do produto transparente na passagem das gravações para o texto escrito é tido como parte essencial dos projetos. Fala-se, contudo, de maneiras plurais de devolução: aos próprios colaboradores que propiciaram a gravação, às comunidades que os abrigam e às formas de disponibilidade pública das peças. Há níveis de comprometimento, é importante ressaltar. Pactos são formulados, sempre supondo duas esferas de atenção: pessoal – diretamente vinculado ao entrevistado, que deve ter voz nas soluções de divulgação, e à comunidade – que abriga a experiência na qual se inscreve o propósito do projeto em História Oral.

A abertura de uma coleção de publicações de trabalhos gerados ou de inspiração nos procedimentos do NEHO-USP deve ser vista como desdobramento natural do sentido proposto pelos oralistas que professam as indicações do Núcleo. Isto implica pensar que a percepção desenvolvida

por esse grupo de pesquisas demanda consequências que vão além do acúmulo de gravações ou de seus usos particulares – acadêmicos ou de mera curiosidade. Porque se percebe que a formulação de conhecimentos gerada pelos contatos entre entrevistados e entrevistadores é fruto de uma situação social, a publicação dos resultados é parte inerente à ética que ambienta o processo de gravações como um todo. O cerne deste tipo de devolução contém implicações que extrapolam os limites estreitos da satisfação miúda dos relacionamentos entre quem dá a entrevista e quem a colhe. Entendendo por ética o compromisso social mediado pelo acordo entre as partes, é para o geral, para a sociedade, que se dimensionam os fundamentos da História Oral praticada pelo NEHO.

Munidos destes compromissos, a Editora Pontocom e o NEHO-USP inauguram essa coleção de livros eletrônicos. São dissertações, teses, artigos e outras peças de interesse que compõem a mostra. A disponibilidade destes textos visa superar a intimidade acadêmica e assim inscrever o trabalho do grupo em uma missão maior que qualifica a História Oral como braço de uma proposta que busca compreender para explicar e explicar para transformar.

*Prof. Dr. José Carlos Sebe Bom Meihy
Núcleo de Estudos em História Oral - USP*

Sumário

Índice e créditos das imagens ~9~

Agradecimentos ~11~

Introdução ~15~

Sobre práticas católicas, racismo e identidade ~15~

O recurso à história oral ~29~

A história de uma família ~30~

A “família do padre” ~35~

Procedimentos de pesquisa ~43~

1. A devoção a Nossa Senhora Aparecida e suas práticas ~55~

1.1. O espaço do Santuário Nacional da Virgem Aparecida: a cidade além dos muros da basílica ~55~

1.2. O enegrecimento da Virgem da Conceição: Nossa Senhora Aparecida e a construção do imaginário sobre a padroeira do Brasil ~62~

2. A caminhada da família “Jesus”: as entrevistas ~79~

2.1. Dona Maria de Jesus ~80~

2.2. Padre José Enes de Jesus	~82~
2.3. Raimundo Teodoro	~84~
2.4. Terezinha Dias de Almeida	~85~
2.5. Maria Aparecida Almeida Silva (<i>Nem</i>)	~86~
2.6. Maria do Carmo Teodoro	~87~
2.7. Carlos Antonio de Almeida (<i>Tinoca</i>)	~91~
2.8. Interpretando entrevistas, escrevendo história	~93~
3. O milagre do enegrecimento e outras maravilhas: radicalização de um catolicismo afro-brasileiro	~97~
3.1. A construção de um lugar social de negro	~97~
3.2. O projeto familiar e a necessidade de pertencimento: a estratégia do enegrecimento da padroeira	~101~
3.3. Milagre	~114~
3.4. Família, identidade e negritude	~120~
3.5. Cura de doenças	~128~
3.6. Violência urbana	~131~
3.7. Moradia	~136~
3.8. Convivência e tolerância entre religiões	~139~
3.9. São Paulo: realização para uns, perda para outros	~143~
3.10. Estudos e projetos de futuro	~147~
4. A Padroeira Cantada: Nossa Senhora Aparecida nas canções dos devotos	~153~
4.1. O conjunto das canções coletadas	~159~
4.2. Canções devocionais	~163~
4.3. Patriotismo	~167~
4.4. Questão Social: Nossa Senhora sertaneja e negra	~168~
5. Outras dimensões da devoção: Nossa Senhora Aparecida – santa pop do Brasil	~175~
Conclusão	~187~
Bibliografia	~191~

Índice e créditos das imagens

1. Primeira estampa oficial da imagem de N. S. Aparecida, impressa na França em 1854 (30 X 40 cm) ~16~
2. Primeira estampa oficial da imagem de N. S. Aparecida em formato de cromo, que sugere sua difusão em maior escala (6 x 11 cm) ~18~
3. Detalhe de cartaz feito sob encomenda, impresso na Itália em 1929 (9 x 12 cm) ~18~
4. Aspecto do interior da sala dos milagres (acervo do autor) ~57~
5. Parte do teto da sala dos milagres com ex-votos de cera e de plástico pendurados (acervo do autor) ~57~
6. Milagre das velas ~65~
7. Caçador salvo de uma fera na mata ~65~
8. Milagre da cega ~65~
9. O cavaleiro blasfemo ~66~
10. Criança salva de afogamento ~66~
11. Correntes de um escravo se quebram ~66~
12. N. S. do Rosário ~69~
13. N. S. da Conceição ~69~

14. N. S. da Aparecida ~69~
15. Primeira foto da imagem por Robin e Favreau ~72~
- 16 a 18. Estampas da imagem pintadas sobre o retrato de Robin & Favreau ~73~
19. Imagem da Padroeira circundada por bandeiras dos estados brasileiros ~74~
20. Aparecida protege a capital do Brasil ~75~
21. Maria de Jesus acompanha pela filha Liça (à direita) e outros familiares em painel na cidade de Aparecida (acervo da família) ~120~
22. Raimundo (à direita) com familiares diante da basílica “velha (acervo da família) ~120~
23. Raimundo e Enes em frente a painel na cidade de Aparecida (acervo da família) ~120~
24. Missa afro-brasileira na basílica de Aparecida, durante Romaria da Comunidade negra ao Santuário, novembro de 2004 (acervo do autor) ~121~
- 25 e 26. Velório de Otacílio, irmão de Raimundo, assassinado ~134~
27. Reprodução da revista *O Cruzeiro* (Enciclopédia *Nosso Século*, Abril Cultural, 1986) ~178~
28. Agressão à imagem da Santa (out/1995), disponível em: <http://www.canaldaimprensa.com.br/nostalgia/vint2/nostalgia3.htm> ~178~
29. Bandeira usada pela torcida do Palmeiras nos jogos conta o descenso, disponível em: <http://palmeirassociedadeesportivadenoticias.files.wordpress.com/2012/09/bandeira-senhora1.jpg> ~180~
30. Cantora Rita Lee (jan/1995) (foto: César Itiberê/Folha Imagem) ~181~
31. Revista *StarMagazine*, out/nov 2002 ~181~
32. Capa da *Revista dos Curiosos*, ano I, num. 8 ~182~
33. Capa da *Revista Terra* ~182~
34. Selo comemorativo do centenário da coroação ~182~
35. Cartaz anunciando a “6ª Romaria das Comunidades Negras em Aparecida” (62 X 44 cm, acervo do autor) ~183~
36. Detalhe de cartaz do Instituto Mariama anunciando encontro de padre e diáconos negros (31 X 47 cm, acervo do autor) ~183~
37. Painel próximo ao viaduto Santa Ifigênia, janeiro de 2004 (acervo do autor) ~184~

Agradecimentos

Apenas quem viveu a experiência (ou acompanhou de perto quem a teve) de escrever um livro, pode compreender a gravidade de escrever os agradecimentos. Ainda mais sendo um trabalho de História Oral, onde, muitas vezes, pode-se questionar a noção de autoria. Afinal, a quem se deve esse trabalho?

Esse estudo é fruto de um projeto coletivo, voluntário e involuntário ao mesmo tempo, de pessoas que o acolheram por pura generosidade e de outras que, convocadas por mim, tiveram o desprendimento de abrir mão de seus afazeres para ajudar na construção dessa obra a dezenas de mãos.

Aí vão meus mais sinceros agradecimentos e as desculpas àquelas a quem minha memória traiu.

A todos os colegas do Núcleo de Estudos em História Oral (NEHO) da Universidade de São Paulo que se dispuseram a ler esse trabalho desde sua mais tenra proposta, ainda como rascunho de projeto, em particular Luís Filipe Silvério Lima, Fabíola Holanda de Barbosa, Suzana Lopes Salgado Ribeiro. Agradecimentos especiais cabem a Valéria Barbosa de Magalhães e Samira Adel Osman por suas preciosas sugestões.

Ao amigo, mestre e orientador Prof. Dr. José Carlos Sebe Bom Meihy que me escolheu há mais de vinte anos para um trabalho de conclusão de curso sobre “santinhas” de Nossa Senhora, acompanhou-me no mestrado e foi meu orientador e companheiro até o doutoramento. A empreitada converteu-me à causa da História Oral como instrumento de inclusão dos silenciados na História.

Ao velho e grande pupilo André Baldraia, também pela dedicação dispensada nos últimos ajustes.

Um especial abraço vai para o generoso José Carlos de Souza pela revisão do português e interesse vivaz pelo conteúdo do trabalho.

A Isadora Lins França, pelo paciente trabalho de transcrição de parte das fitas.

A Crispim Clemente Mateus Calonge, grande professor de Angola, cidadão do mundo, com quem compartilho ideias e esperanças.

À colaboração desprendida e generosa da família Jesus: Pe. Enes, Dona Maria de Jesus, Terezinha de Almeida, Maria Aparecida (*Nem*), Antonio Carlos, Raimundo, Maria do Carmo. Esses meus colaboradores abriram a intimidade de suas casas e de suas vidas, confiaram-me segredos em suas entrevistas e se dispuseram a encenar para a academia o drama de suas próprias vidas. Vidas que emprestam à História carne, sangue e sentimentos. A todos eles, meu especial obrigado.

Aos amigos do *Council on International Educational Exchange*, onde desenvolvi minhas atividades profissionais de docência entre 1998 e 2008, pela paciência, compreensão e confiança de todos os que me incentivaram nesses anos de pesquisa. Abraço todo particular à Ana Luiza Coimbra, companheira de trabalho e de luta.

Agradecimentos também a todos os professores da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP) que contribuíram com sugestões de leituras e encaminhamentos de trabalho: Sônia Aparecida Siqueira, Eduardo de Oliveira França (in memoriam); Laura de Mello e Souza, Vagner Gonçalves da Silva, Maria Lygia Coelho Prado, Cecília Helena Lorenzini de Salles Oliveira, Augustin Wernet, Sylvia Caiuby Novaes, Maria Lúcia Montes, Marcos Antonio Silva, Elias Tomé Saliba, Maria de Lourdes Mônaco Janotti. Ao colega Jéferson Bacelar da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

A Maria Alves da Silva (*in memoriam*) pelas benditas mãos e ouvidos prontos a ajudar e compartilhar as angústias.

A meu pai, o “venerável” Sebastião (*in memoriam*) e a minha dedicada mãe, Maria do Carmo, que não mediram esforços para me conduzir ao bom caminho dos livros.

Às minhas queridas filhas: Maria Alice e Gabriela. À primeira, que é a mais jovem “Maria” da minha vida, e à segunda, meu pequeno anjo anunciador de coisas boas, meus sinceros agradecimentos pelas horas roubadas.

A Maria Aparecida Lima dos Santos (a Maria Lima), aquela que melhor apareceu em minha vida, pelos anos de partilha de planos e sonhos, que exalam os desejos de eternidade de dividir não apenas um projeto mas uma vida. Obrigado por me ajudar a me realizar como homem, pai e autor.

À fé de todos os devotos em todas as suas formas e manifestações. Afinal, essas longas páginas são resultados de muitas crenças.

Introdução

*Alma não é branca,
Luto não é negro,
Negro não é folk¹*

*Queimamos, de medo
– do medo da História –
os nossos arquivos.
Pusemos em branco
a nossa memória²*

Sobre práticas católicas, racismo e identidade

Esse livro é fruto de uma pesquisa que começou a partir da visão de uma imagem. Não se assuste leitor, não foi uma visão mística, mas foi mesmo uma visão de uma imagem de Nossa Senhora Aparecida. Ela era branca, ao invés das habituais imagens negras ou “morenas” que estamos todos acostumados a ver (imagem 1, pag. seg.).

¹ (pag. ant.) Rito Penitencial da *Missa dos Quilombos*. In: NASCIMENTO, Milton; CASALDÁLIGA, Pedro; TIERRA, Pedro. *Missa dos Quilombos*. Ariola, 201.649, 1982. Estéreo.

² (pag. ant.) Id., *ibid.*.

Eu estava na graduação, fazendo a disciplina de História Social da Arte, na Universidade de São Paulo, o ano devia ser 1989 ou 1990. À época o ministrante foi o Professor José Carlos Sebe Bom Meihy, mais tarde meu orientador e mestre para toda a vida. Encantei-me com o tema do *kitsch ou a arte da felicidade* a partir de livro de Abraham MOLES (1991). Nesse livro o autor argumenta que aquilo que costumamos rotular como algo de mau gosto (brega em expressão contemporânea mais corrente) em arte, ao invés de representar alienação da realidade, constituiu estratégia de indivíduos em afirmarem-se através da posse de objetos disponibilizados pela revolução industrial.

Propus então, ao professor um trabalho sobre a imagem de Nossa Senhora Aparecida que me parecia excelente exemplo de *kitsch* religioso. Lembro-me que os olhos de meu mestre se iluminaram com a proposta e ele brindou-me com um acervo de cerca de 20 estampas da Padroeira do Brasil. A visão a que me referi foi a da primeira “estampa oficial”, mandada imprimir pelo bispo Dom Antonio Joaquim de Melo em 1854. O trabalho de graduação foi um exercício para descrever as “santinhas”. A empreitada acabou resultando em minha dissertação de mestrado (SANTOS, 2000). Naquela ocasião, escrevi a história da devoção a Nossa Senhora Aparecida através de sua imagem impressa



em estampas (“santinhas”), calendários e cartazes diversos. Uma das conclusões daquele trabalho foi a de que houve alterações na forma de representar a Imagem para atender às diferentes comunidades de sentido,³ desde sua primeira formalização, em 1854, até 1978, com a sua reconstituição por técnicos do Museu de Arte de São Paulo (MASP).⁴

Ao final da dissertação de mestrado, ficou a pergunta feita pela professora Sônia Aparecida Siqueira, integrante da banca: por que um país que ainda luta para libertar-se da imposição de um padrão estético branco/europeu tem como padroeira dos católicos uma Nossa Senhora negra? A pergunta foi propulsora da pesquisa seguinte, desta vez para a tese de doutorado. Usei a história oral para investigar, entre devotos negros, as motivações para o culto a Nossa Senhora Aparecida, enfatizando particularmente a questão da negritude da imagem evidenciada nas estampas. Entrevistei a família do padre Enes de Jesus, à época pároco da comunidade de Nossa Senhora de Casaluce, no bairro do Brás, na cidade de São Paulo. Pe. Enes foi um dos fundadores da pastoral afro-brasileira. Sua família, oriunda do interior de Minas Gerais, vive na zona leste de São Paulo e foi colaboradora inestimável em mais de quatro anos de entrevistas.

A família Jesus utilizou a devoção à Padroeira do Brasil como estratégia de inclusão em uma comunidade nacional ampliada. As especificidades da família Jesus, herdeira de uma tradição católica negra já explorada por historiadores no estudo das irmandades nas regiões auríferas, autorizou-me a enxergar no projeto de migração a reedição do mito do Êxodo – quando o povo hebreu, ciente de sua identidade coletiva, migrou em direção à terra prometida. Essa tradição de deslocamento de grandes populações em busca de melhores condições de vida, inerente à história da espécie humana, assumiu contornos específicos em diversos processos históricos. Foi o caso da secular migração dos povos bantos da região central para o oriente e o sul da África. Esteve presente após a abolição da escravidão no Brasil nos deslocamentos de ex-escravos para regiões que oferecessem melhores condições de vida. Também o encontramos no projeto de colonização portuguesa, de além mar. Mais diretamente relacionados a esse trabalho, o deslocamento também foi marcante

³ O termo é retirado de CARVALHO, 1990. Para o autor, uma das primeiras tarefas dos mentores do regime republicano foi estabelecer novos símbolos que suplantassem aqueles da monarquia. Essa simbologia, usada nos símbolos cívicos do novo regime, deveria atender a diferentes “comunidades de sentido” – grupos unidos por valores e anseios semelhantes que não se contentariam com qualquer símbolo que não os representasse. Assim, os republicanos usaram variadas estratégias para conquistar comunidades outrora colonizadas pelo imaginário monárquico. Ao utilizar esse conceito de Carvalho, não compartilho com o mesmo a ideia de que a população assimilou passivamente os símbolos propostos pelo novo regime. Antes, quero propor uma reinterpretação do papel da cultura popular no processo de constituição dos símbolos, dando-lhe posição de maior relevo em relação ao das elites.

⁴ Em 1854, o bispo de São Paulo, D. Antonio Joaquim de Melo, após visita à capela de Nossa Senhora Aparecida, mandou queimar todas as “imagens que não conviham” e mandou imprimir na França a primeira imagem oficial da futura Padroeira do Brasil. A representação da Imagem passou por diversas transformações expressas nas estampas em diferentes períodos da História do Brasil. A coroação da Imagem em 1904, a consagração como Padroeira do Brasil em 1931, o combate contra o comunismo, as peregrinações nacionais (1965-68) no início da última ditadura militar, culminaram com o restauro da Imagem após o “atentado” cometido por um jovem iconoclasta que a fez em pedaços após derrubá-la do altar em 1978. Confira: SANTOS, 2000.



2

na colonização da região das Minas Gerais e, recentemente, no processo de urbanização da sociedade brasileira.

Esse impulso migratório recorrente na região de Minas Gerais, de onde partiu a família Jesus, ganhou, no caso específico dessa família, as proporções de uma peregrinação em busca da redefinição de sua identidade. Foi a partir desse projeto que a família procurou a filiação à padroeira negra.

Desde o encontro da imagem nas águas do Paraíba, em 1717, até os dias de hoje, autoridades religiosas, políticos e os devotos de Nossa Senhora Aparecida protagonizaram um processo de negociação em torno da imagem – constituindo-a como uma espécie de síntese do catolicismo brasileiro (REIS, 1999). Além das relevantes alterações no manto e nos cenários que serviram de moldura à imagem nas estampas, uma mudança em sua representação se destaca: a cor da santa.⁵ Consagrada, nos dias de hoje, como um avatar negro, Nossa Senhora Aparecida, na transição do século XIX para o século XX, foi representada em algumas estampas impressas como uma virgem europeia, de pele branca, como atestam as estampas colhidas durante minha pesquisa de mestrado (imagens 1, 2 e 3).



3

⁵ Usaremos as expressões “santa”, “Aparecida”, “Padroeira” para nos referirmos à imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, embora o emprego corrente da expressão “santa” abarque indistintamente a mãe de Jesus Cristo – Maria, a “virgem mãe de Deus” – e os demais santos e santas. Salientamos que a personificação de determinada evocação mariana faz com que os devotos sempre usem o termo “santa” para se referirem a uma “virgem em particular”, em que pese o fato de que todas sejam, ao final, a mesma pessoa. Nossa Senhora de Fátima, por exemplo, é uma “santa” diferente de Nossa Senhora Aparecida. Ambas possuem atributos específicos no imaginário religioso popular, apesar de serem sempre a mesma mãe de Jesus.

A contradição entre as diferentes representações da “santa mestiça” não teve uma solução definitiva ao longo da sua história. Pelo contrário, a exaltação de uma suposta negritude ou o silêncio sobre o assunto foram atitudes que puderam ser verificadas nas entrevistas obtidas nesse trabalho e nas canções em homenagem à padroeira. Até 1981, as canções guardaram silêncio quanto à suposta negritude da “Aparecida”. Foi apenas sob os auspícios da teologia da libertação que a padroeira enegreceu definitivamente nos cânticos e invocações.

Esse processo de enegrecimento desenvolveu-se simultaneamente com a incorporação de outras manifestações culturais de suposta origem africana à cultura nacional, destacando-se o samba, a capoeira, a feijoada e as religiões afro-brasileiras, que também ganharam notabilidade enquanto símbolos nacionais a partir do início do século XX.

Esses processos têm sido normalmente interpretados dentro da lógica da homogeneização da cultura, sob o comando das elites europeias, tal como denunciada pelos pensadores da escola de Frankfurt.⁶ Similarmente ao que ocorreu com a estratégia de integração dos afrodescendentes na cultura nacional, a Imagem de Nossa Senhora foi capaz de abrigar e equilibrar as contradições desse processo.

O trabalho encetado durante o mestrado me motivou a buscar, nos próprios devotos da Aparecida, respostas para o aparente paradoxo da existência de uma padroeira negra entre um povo que parecia almejar o embranquecimento.⁷

Esse enegrecimento da padroeira tem sido assumido e explicado pelos estudiosos como resultado do processo de miscigenação. Benéfica para uns e cruel para outros,⁸ a experiência da miscigenação

⁶ Segundo apontamento feito por Arruda, os pensadores da escola de Frankfurt, em especial Marcuse, Adorno e Horkheimer, estiveram preocupados com o problema da homogeneização cultural. Acrescentaria ainda os escritos de Walter Benjamin com as mesmas preocupações com o totalitarismo dos discursos hegemônicos na área da cultura. Nesse trabalho procuro entender como os devotos operacionalizam essa suposta estratégia de homogeneização fazendo o percurso contrário: usando a devoção “nacional” para atender suas necessidades do dia a dia. Cf. ARRUDA, 2000, p. 20.

⁷ O termo foi trabalhado por Skidmore, entre outros, que afirmou ser essa teoria aceita pela maioria da elite brasileira entre 1889 a 1914 e que consistiria no gradativo desaparecimento dos elementos “de cor” através dos sucessivos casamentos com imigrantes europeus e da constatação de que a reprodução entre os negros e mulatos era insuficiente para repor sua perda populacional. Skidmore lembra vários autores que não apenas propugnavam a necessária eliminação do negro e do mestiço, mas ainda faziam previsões a respeito do tempo que isso levaria (SKIDMORE, 1976, p. 81-86).

⁸ Baseio-me aqui em *Casa Grande e Senzala* de Gilberto Freyre, vetor fundamental da ideologia da miscigenação. Como contraponto à essa visão, pode-se citar os trabalhos da escola paulista de sociologia, a partir de pesquisadores da Universidade de São Paulo, dos quais ressalta-se Oracy Nogueira (*Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem*, de 1955) quem por primeiro diferenciou o preconceito de “marca” dos brasileiros em contraste com o preconceito de “origem” existente nos Estados Unidos. A obra de Florestan Fernandes aprofundou o debate, com destaque para *O negro no mundo dos brancos*, de 1965 onde se denuncia as mazelas de nossa “democracia racial”. Mais recentemente, autores como Antonio Sérgio Guimarães, Antonio Rizério, Nilma de Melo Gomes, Kabengele Munanga têm atualizado o debate ao redor da questão, incorporando pesquisas de campo à novas dinâmicas das relações raciais brasileiras, num contexto urbano – bem distante da perspectiva freyriana – que enseja novos desenhos para o lugar social do negro na sociedade brasileira.

teria permitido o cruzamento de várias matrizes culturais, produzindo manifestações originais e supostamente harmônicas. Nossa Senhora Aparecida seria mais um produto desse processo.

A questão do enegrecimento da imagem pode ser interpretada sob a ótica da “negociação” e da “miscigenação” comandada pelos brancos. Essa interpretação foi amplamente veiculada por agentes do Estado a partir dos anos 1930 e assumida por boa parte dos intelectuais que tentaram explicar as relações sociais no Brasil, por intermédio das questões raciais. A miscigenação, vista a partir de uma lógica da elite branca – da qual Gilberto Freyre pode ter sido o principal, mas não o único representante – constituiu um dos espaços possíveis de reflexão, circunscrevendo o “lugar do negro”. Dentro dessa perspectiva oficial, não se podia pensar em enegrecimento, justamente o avesso do branqueamento.

A partir do final do século XIX no contexto do pós-abolição a população negra procurou outras estratégias de inclusão à nascente comunidade nacional. Para além das estratégias integradoras ao projeto dos brancos surgiram espaços essencialmente negros. Comunidades negras rurais, recentemente chamadas de “remanescentes quilombolas” (cf. ARRUTI, 2006) constituíram espaços de convivência negra que emergiram no cenário nacional após a constituição de 1988 – não à toa, ano do centenário da abolição da escravidão.

No espaço urbano, espaços de sociabilidade negra ganharam notoriedade como as escolas de samba e as rodas de capoeira. No campo das práticas religiosas, salientem-se os terreiros, onde temos as práticas religiosas afro-brasileiras e o catolicismo popular em suas variadas manifestações. Em paralelo a essas manifestações populares que oscilam da periferia ao centro da cultura nacional, o movimento negro conheceu importantes iniciativas, como a Frente Negra Brasileira (1931-1938), o Teatro Experimental do Negro (1944-1961), o Movimento Negro Unificado (fundado em 1978). A Igreja Católica também não ficou inerte ao debate (VALENTE, 1994). A criação da pastoral do negro, posteriormente chamada de pastoral afro-brasileira, também acompanhou a discussão e produziu importantes lideranças negras.

Para refletir a respeito do pensamento sobre a questão racial no Brasil no período posterior a 1960, utilizei artigo de Antonio Sérgio

GUIMARÃES (2004). Detive-me nos autores por ele citados que trataram mais diretamente do papel das camadas populares na formação de um ideário nacional, em especial os negros e mulatos.

A partir de 1950 iniciaram-se no Brasil pesquisas que procuraram respostas objetivas para a situação racial no Brasil. Esses estudos começaram a considerar o negro como parte da sociedade brasileira, abandonando a perspectiva um tanto quanto exótica de estudos das manifestações culturais, em particular as religiosas.

Essa nova perspectiva ampliou-se com a posteriormente chamada *escola paulista de sociologia*, com as obras de Fernando Henrique CARDOSO e Octavio IANNI (1960), *Cor e Mobilidade Social em Florianópolis*; Octavio IANNI (1962), *As Metamorfoses do Escravo*; Fernando Henrique CARDOSO (1962), *Capitalismo e Escravidão* e Florestan FERNANDES (1965), *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*.

Dentre esses, Florestan Fernandes (1920-1995) foi o mais ambicioso. O próprio autor classificou sua obra como um estudo de como o povo emergiu na história.

Autor fundamental dentro da perspectiva desse trabalho, e por vezes ignorado, é Oracy Nogueira (1917-1996) que também participou do célebre projeto, financiado pela UNESCO, a respeito das relações raciais no Brasil. Para NOGUEIRA (1995), no Brasil teríamos preconceito de marca e nos EUA preconceito de origem. Essa conclusão resultou de seu trabalho de campo junto a comunidades da cidade de Itapetininga, no interior de São Paulo.

Para Nogueira, o preconceito de marca é diferente do preconceito de raça e irreduzível ao de classe, e também uma reformulação do preconceito de cor. Nos Estados Unidos as pessoas são classificadas “racialmente” em função de sua origem: uma pessoa de pele branca pode ser estigmatizada por causa de sua ascendência africana. No Brasil o que importa é a cor da pele. Quanto ao modo de atuar, o preconceito de marca determina uma preterição (discriminação), e o de origem, uma exclusão incondicional do grupo atingido. Nos EUA o mestiço não foi incorporado pelo grupo branco. Nogueira acreditava que no Brasil o negro poderia passar boa parte da vida sem sentir-se discriminado, enquanto nos EUA ele fica o tempo todo numa atitude afirmativa e defensiva de sua condição (Id., *ibid.*,

p. 87). Por isso, aos olhos de um católico negro dos Estados Unidos o enegrecimento da virgem Maria no Brasil seria interpretado como uma forma de afirmação e nunca uma estratégia de integração à sociedade nacional.

Dentro da perspectiva de estudos de comunidade, importa citar aqui o trabalho de Antonio CÂNDIDO (2001): *Os Parceiros do Rio Bonito*, (1ª ed.: 1964), sobre uma comunidade camponesa no município de Bofete no interior de São Paulo, que permaneceu em condições de penúria, apesar da superação das condições objetivas que justificavam essas pressões. O autor lançou luzes sobre as transformações provocadas na sociedade brasileira pela urbanização e suas consequências para a cultura caipira.

Para Antonio Sérgio Alfredo GUIMARÃES (2004), os estudos de “relações raciais” no Brasil começaram com Donald Pierson (orientador de Oracy Nogueira) na década de 1940, atingindo seu ápice nas décadas de 1950 e 1960.

Guimarães afirmou que “há um consenso na literatura sobre as relações raciais no Brasil, de que a integração dos descendentes de africanos à sociedade brasileira deu-se principalmente pela via do “embranquecimento” (Id., *ibid.*, p. 271).

Os indivíduos negros, especialmente os intelectuais, foram assimilados e absorvidos às elites nacionais. O esforço pessoal e o aproveitamento de oportunidades possibilitaram que negros e mulatos como Aleijadinho, Luis Gama, José do Patrocínio, Cruz e Souza, Lima Barreto, Mário de Andrade, entre outros, atingissem grande projeção no pensamento nacional.

Guimarães argumenta que esse embranquecimento não é uma assimilação pura e simples a padrões europeus. Os intelectuais negros denunciaram a pressão e a hipocrisia por parte dos círculos sociais que frequentavam. Alguns reivindicaram a nação como produto do trabalho negro em oposição à ociosidade do português que vinha à colônia com a pretensão de riqueza fácil. O intelectual negro forjou e vulgarizou uma visão positiva da contribuição dos africanos para a construção nacional, desde a campanha abolicionista.

A partir de 1930, a atitude passiva do embranquecimento foi abandonada em favor da mobilização política e do cultivo da identidade racial. Guimarães citou a imprensa negra de São Paulo em jornais,

como, por exemplo, *Liberdade e Clarim*, a partir dos anos 1920. Por essa época foram criados movimentos, a exemplo da *Frente Negra Brasileira*, que se transformou em partido político, extinto em 1937 com o advento do Estado Novo. O surgimento da *Frente Negra* pode ser explicado por um processo de etno-identificação crescente como reação a onda imigratória de europeus a partir da segunda metade do século XIX⁹ e pelo processo de politização das diferenças raciais durante o período entre guerras.

Após a derrota do fascismo europeu, esse novo modo racial de se identificar como brasileiro firmou-se como importante forma de integração do negro na sociedade, gerando movimentos sociais como o Teatro Experimental do Negro, no Rio de Janeiro (1944-61) e o Movimento Negro Unificado (1978). Esse novo modelo de identificação buscava diálogo e solidariedade coletiva por meio do pan-africanismo e do afrocentrismo francês e norte-americano; politizava-se a cultura, os interesses materiais e a identidade racial como elementos de contestação, integração e mobilidade social.

Guimarães apontou alguns autores como Franklin Frazier e Charles Wagley que consideraram a integração dos negros pelo conflito uma variante regional isolada do sul do Brasil. Isso teria sido resultado de influência dos imigrantes europeus e que a tendência do brasileiro para resolver a questão racial seria por meio da mestiçagem, tal como proposto por Gilberto Freyre e Arthur Ramos. Pondera, entretanto que o desenvolvimento de tais movimentos, com ênfase na organização coletiva ao invés das estratégias individuais tradicionais (embranquecimento), seria fruto da modernização social, resultante do aumento da diversidade das estruturas sociais, uma vez que as novas camadas médias negras aspiravam por uma inclusão política e social mais rápida e abrangente. Dessa premissa deriva a hipótese de Guimarães para explicar a relativa demora de integração do negro na sociedade brasileira, se comparada com os EUA e a França, onde os movimentos afirmativos iniciaram-se já no início do século XX. Para ele a relativa estagnação econômica entre 1888 e 1930 impediu o surgimento de uma classe média negra que se organizasse em movimentos reivindicatórios, hipótese implícita em alguns estudos da escola paulista, especialmente com Roger Bastide e Florestan Fernandes (GUIMARÃES, 2004, p. 276).

⁹ Essa perspectiva de A. Sérgio Guimarães coincide com a afirmação feita por Maria Isaura Pereira de Queiroz, segundo a qual a oficialização do culto a Nossa Senhora Aparecida coincidiu com a perseguição aos cultos afro-brasileiros e com o influxo da imigração para São Paulo, em especial a italiana. Confira: QUEIROZ, 1988, p. 77.

Guimarães apontou outro modelo de integração nacional que teria surgido a partir de 1970 por iniciativa de líderes da religião dos orixás, na Bahia e em outras partes do Brasil

A estratégia desses líderes consistiria em atrair membros da elite branca para os terreiros criando assim um cinturão de proteção social com autoridades estatais e intelectuais. Tal expediente aproximava-se do embranquecimento pelo fato dos aliados dos negros na busca por maior distinção serem brancos; entretanto, dessa vez, os valores culturais seriam majoritariamente africanos.

Guimarães argumentou que a integração dos negros à nação brasileira foi imaginada de diferentes maneiras, por isso essa integração foi tão complexa. Para ele, se indagássemos diferentes grupos sobre o que seria o Brasil, alguns responderiam que o povo brasileiro optou por ser branco e que a nossa riqueza seria explicada pela influência benéfica da imigração europeia. Outros, como os militantes do Movimento Negro Unificado, nos anos 1980, diriam que é um país multirracial, dominado por uma minoria branca que exploraria a maioria negra. Se perguntarmos o que é o brasileiro, intelectuais como Gilberto Freyre e Jorge Amado responderiam que ele é mestiço. Para Guerreiro Ramos, Abdias do Nascimento e Joel Rufino o povo brasileiro é negro.

Mesmo os intelectuais negros não chegariam a um consenso se o Brasil é uma nação multirracial, mestiça ou negra, concordando apenas que não se trata de uma nação branca.

Segundo Guimarães, em 1950, Guerreiro Ramos criou uma nova ontologia política para o negro no Brasil, afirmando que o povo brasileiro não seria apenas mestiço, mas negro, não no sentido de uma raça, mas de um *lugar* – lugar social instituído pela cor, pela cultura popular nacional, pela consciência da negritude e pela estética social negra.

Para Guimarães, a chegada a essa nova perspectiva é tributária de uma longa tradição do pensamento social brasileiro negro que entende os africanos e seus descendentes como colonizadores do Brasil, e a cultura e os costumes africanos como base de nossa cultura popular (Id., *ibid.*, p. 281). Tanto na perspectiva da luta de classes propugnada pelo MNU (Movimento Negro Unificado) nos anos de 1980, de cunho anticapitalista, como na perspectivas dos ideais liberais

e democráticos que privilegiam os direitos civis, *o negro é um lugar – o lugar do povo – que se opõe às elites ou as classes dominantes – os brancos.*

Esse lugar pode ser ocupado não apenas pelos afrodescendentes; também os pobres e os intelectuais identificados com as causas sociais dos antigos escravos podem reivindicar para si as prerrogativas da negritude. Casos emblemáticos foram o de Pierre Verger e Roger Bastide, que se tornaram “africanos” no Brasil. Essa problemática foi recentemente explorada por Lívio Sansone,¹⁰ que propõe a existência de uma negritude sem etnicidade. Com observações de pesquisa de mais de 15 anos na Bahia, no Rio de Janeiro, no Suriname e na Holanda, Sansone debruçou-se sobre a questão da identidade étnica dos negros em Salvador, salientando a preocupação dos estudos raciais com o problema da pureza cultural, com a separação daquilo que seria “autêntico” por ser próximo de supostas raízes africanas, do que seria impuro por ser fruto de uma estratégia de assimilação, orquestradas pelas elites brancas.¹¹ Para Sansone, não há contradição entre a criação de culturas negras e o desenvolvimento da modernidade. (SANSONE, 2003, p. 264)

O enegrecimento da Virgem Maria foi uma demanda da modernidade brasileira. Sentindo-se pertencentes ao povo brasileiro e não a uma minoria étnica, nossos afrodescendentes católicos plasaram uma Nossa Senhora negra, não para se diferenciarem enquanto grupo específico, mas para permitir a identificação com um todo. O projeto moderno aqui vai ao encontro da criação de uma comunidade nacional que para afirmar a unidade deve incorporar as especificidades. Como dito acima, outrora esses fenômenos eram interpretados sob a égide da hegemonização das culturas. Hoje, creio ser possível oferecer outra chave interpretativa que não coloque as diferenças apenas como irreconciliavelmente opostas, podendo ser situadas em um *entre-lugar*.¹²

A singularização da imagem de Nossa Senhora Aparecida depende da perspectiva de classe de quem a apreende. As análises sociais frequentemente prendem-se no resultado dos processos, sem considerar a luta de classes como constituinte desses processos. Parte-se de um modelo ao qual se pretende chegar e, a partir daí, explica-se o processo que o designou. Assim, partindo do pressuposto de que a

¹⁰ SANSONE, Lívio – Negritude sem Etnicidade: O local e o global nas relações raciais e na produção cultura negra do Brasil. Salvador: EDUFBA; Pallas, 2003.

¹¹ Essa perspectiva foi problematizada por vários outros autores, entre eles: PEREIRA, 1984 e ORTIZ, 1978. Borges Pereira assinalou diferentes facetas da resistência cultural que pode ser entendida tanto como mera reminiscência, quanto como tomada de posturas de ataque que obriquem redefinições identitárias. Ortiz acredita que a Umbanda em São Paulo e Rio de Janeiro em um contexto metropolitano é ilustrativa da assimilação branca dos códigos negros, determinando a morte da cultura de raiz africana.

¹² O termo foi usado por Silviano Santiago em 1978. Confira: SANTIAGO, 2000. Encontramos também o neologismo *in between* ou *time-lag* em BHABHA, 1994.

¹³ João Baptista Borges Pereira sintetizou posição interessante em relação aos pressupostos de uma resistência cultural negra, diferenciando, por um lado, cultura resistente (sobrevivências culturais) de resistência cultural (cultura de ataque), e, por outro, cultura de resistência. Essa se expressaria ativa e/ou passivamente. Para esse autor, os negros brasileiros criaram espécies de nichos “ecológicos”, como é o caso dos terreiros e das escolas de samba, onde sua cultura é manifestada. Nesses casos, a produção cultural negra é apropriada consciente ou inconscientemente pelo branco. Pereira aponta, ainda, a tensão causada pelos produtores culturais nas escolas de samba ao forjarem discursos uniformizadores que proclamam a cultura negra como parte da cultura nacional. Nesse contexto, o Estado no Brasil exerceria a função de órgão disciplinador dessas manifestações, definindo o que deve e o que não deve ser admitido como parte de uma cultura nacional. Penso que essa perspectiva enfatiza em demasiado o poder disciplinador do Estado, esvaziando-o das possibilidades de intervenção das diferentes classes sociais, destacadas em meu trabalho na ação da família Jesus em sua incorporação peculiar da Padroeira do Brasil. Confira: PEREIRA, 1984.

¹⁴ *Annuaire Littéraire Proviçæ Brasilicæ – Ani 1748 et 1749*. Arquivo Romano da Companhia de Jesus. Brás. 10(11). Fls. 429-430. Arquivo da Cúria de Aparecida. Apud: REIS, 1999, p. 112.

religiosidade negra deva emancipar-se de seu primitivismo, conclui-se por considerá-la uma cultura resistente às investidas da cultura hegemônica. Para alguns autores, essa condição de sobrevivência pode desdobrar-se em resistência cultural.¹³

Em minha pesquisa, procedi à inversão de perspectiva do olhar de classe a respeito da Padroeira, para entender melhor a dimensão da negritude da imagem para seus devotos, não apenas como uma pintura externa – como ocorrem com tantas imagens salvas de incêndios na tradição popular católica – mas como algo intrínseco ao próprio ícone; “é negra porque já nasceu assim, porque sempre foi assim”, disse dona Maria de Jesus em sua entrevista. Ao contrário da constatação feita por jesuítas entre 1748-1749 ao se referirem à imagem de Nossa Senhora Aparecida: a “Imagem é de cor escura, mas (grifo meu) afamada pelos seus muitos milagres”.¹⁴ Esse “mas” expresso pelo cronista jesuíta denuncia a surpresa diante do paradoxo aparente entre a imagem ser escura e fazer muitos milagres.

Para chegar à crítica da ideologia em torno da imagem, foi preciso desfazer-se de uma determinação apriorística: a de que a imagem é resultado da manipulação das elites religiosas e políticas que subordinam a “massa” dos fiéis. Abandonou-se aqui a perspectiva pré-estabelecida de que o ícone de Nossa Senhora Aparecida foi concebido a partir de uma lógica católica europeia, em favor do pressuposto do enegrecimento operado pelos devotos, que teria determinado a negritude da padroeira do Brasil.

Utilizei aqui a palavra “ideologia” calçado nas observações que Marilena Chauí fez a respeito do seu uso (CHAUÍ, 1978) como algo dissociado das práticas sociais, como se houvesse de um lado as ações efetivamente realizadas pelos homens e, de outro, suas representações (espelho invertido e falso da práxis real). O uso de “ideologia” como sinônimo de “conjunto de ideias” acaba por provocar uma cisão das classes sociais com seus feitos e suas reflexões.

O ilusório é o modo de aparecer das classes sociais. As representações são momentos reais e imaginários ao mesmo tempo. Não se pode chegar aos sujeitos sociais se colocarmos no lugar desses seus predicados. Afinal, “a produção das representações é uma dimensão da práxis social tanto quanto as ações efetivamente realizadas pelos agentes sociais” (Id., *ibid.*, p. 9).

Nesse sentido, Chauí relembra Marx, que apontou uma dimensão prática da religião, dizendo ser ela o espírito de um mundo sem espírito. “A religião é um grito e cumpre saber como e porque esse clamor é amortecido na silenciosa sonolência opiática” (CHAUÍ, 1978, p. 13).

Por isso, proponho uma inversão do vetor da negociação entre o branco dominador e o negro escravo. Considerando a ideologia como lógica da dissimulação, não podemos nos furtar de indagar sobre sua origem e os motivos de seu reconhecimento como “verdade”, tanto por dominantes quanto dominados. Essa atitude faz com que esses últimos sejam reduzidos a eternos logrados pelo poder diabólico dos dominantes. Tradicionalmente entende-se que no processo de negociação comandando pelo elemento europeu, os índios e os afrodescendentes tiveram que se subordinar. Ao contrário disso, defendo a tese de que o enegrecimento de Nossa Senhora da Conceição tenha ocorrido sob a hegemonia negra e a Igreja Católica tenha sido levada a negociar com os afrodescendentes.

Trata-se, portanto, de enfatizar o enegrecimento e a negritude em vez do embranquecimento e o domínio do branco, como defendido em artigo de Juliana Beatriz Almeida de SOUZA (2004). Seguindo a abordagem que privilegia a ação das elites sobre a cultura popular, Souza descreveu a trajetória da devoção a Nossa Senhora Aparecida, desde a descoberta da imagem por pescadores em 1717, passando por sua coroação solene em 1904 e chegando até a cerimônia de consagração como padroeira do Brasil, em 1931, na então capital federal.

Souza enfatizou a atuação da Igreja e o apoio do Estado brasileiro na promoção do culto a Nossa Senhora Aparecida. O artigo pressupõe a manipulação da imagem da Aparecida, transformada pela Igreja num símbolo republicano e feminino, em oposição à Monarquia e a figura masculina do imperador deposto em 1889. A cor escura seria um “possível canal de inclusão dos negros entre a crescente legião de devotos” (Id., *ibid.*, p. 66).

Seguindo interpretação sobre a história da devoção, consagrada pelo padre Júlio BRUSTOLONI (1982), sacerdote redentorista responsável pela “história oficial” da imagem, a autora descreveu em poucas páginas a história de Nossa Senhora Aparecida, privilegiando o uso que a instituição Igreja Católica fez da imagem, com a chancela do

Estado, em nome de uma pretensa harmonização nacional. Souza mencionou ainda a inauguração do Cristo Redentor, cinco meses depois da cerimônia dedicada à Virgem Aparecida, para demonstrar que os interesses da Igreja Católica haviam novamente coincidido com os do Estado – que à época tinha Getúlio Vargas no comando. No morro do Corcovado, o cardeal D. Sebastião Leme entregou uma lista de reivindicações da Igreja para o novo regime que, mais tarde, seria contemplada na Constituição, como o ensino religioso nas escolas públicas, a indissolubilidade do casamento, a proibição do aborto etc. Vale lembrar que no mesmo ano de 1931, foi fundada a Frente Negra Brasileira, sintoma de que estava em marcha um projeto alternativo liderado pelas elites negras.

Sem querer invalidar o enfoque predominantemente voltado para a ação das instituições hegemônicas da Igreja e do Estado – que procuram atuar na uniformização de crenças e comportamentos para atingir seus objetivos de controle social –, minha pesquisa sobre a devoção propõe mudar a perspectiva de interpretação acerca do culto à Virgem Aparecida.

Deslocando o campo de análise para a visão de mundo dos devotos de Nossa Senhora Aparecida, ao invés de enfatizar as iniciativas dos agentes institucionais, foi possível recontar a história da padroeira de um ponto de vista popular. O sociólogo Carlos Rodrigues BRANDÃO (1985) afirmou que as manifestações religiosas de origem popular, com sua tendência de misturar elementos de religiões diferentes, se opõem às tendências autoritárias das igrejas institucionais, ocupadas em impor uma única forma de culto aos santos e deuses do povo. Essa tendência foi claramente identificada nas entrevistas feitas durante minha pesquisa.

Nas entrevistas, pode-se notar que Nossa Senhora Aparecida é assumida como mediadora pela sociedade brasileira em vários níveis: temporal, de raça e de classe. Ela é mediadora entre um passado de escravidão e um futuro utópico de liberdade e abundância, após o necessário calvário das condições adversas em que vive a maioria da população até o presente. Ao se tornar mãe de todos os brasileiros, Nossa Senhora Aparecida reforçou, em nosso imaginário, a imagem da ama de leite que alimentava os filhos dos brancos. Esse aparente convite à passividade dos pobres e dos negros articulado

pela ação institucional da Igreja e do Estado, que se assenhorearam da cultura popular, encontrou seu contraponto na apropriação que os devotos fizeram da figura da padroeira. Rainha para as elites e “mãe querida” para os devotos, ela possibilitou a inclusão dos negros que passaram a reivindicar um espaço maior do que apenas simbólico. Para os negros devotos, o “aparecimento” de uma virgem negra serviu como um sinal para os descendentes de africanos e uma advertência aos senhores brancos.

Essa formulação “libertadora” tem tomado concretude em manifestações coletivas de católicos negros como a “Missa dos Quilombos”, o “grito dos excluídos”, a “marcha de negros com Zumbi”, as “romarias da pastoral afro-brasileira”. Essas manifestações públicas só se tornaram possíveis por expressarem sentimentos há muito presentes na memória afetiva¹⁵ de nossos afrodescendentes, que minhas pesquisas têm tentado trazer à luz.

O recurso à história oral

Buscar os próprios devotos para responder a indagação sobre a negritude da imagem e seu culto justificou o recurso da história oral de família.

O problema inicial foi por onde começar? O universo “devotos de Nossa Senhora Aparecida” seria demasiado amplo para compor uma rede. Imaginei ficar de “plantão” em algum ponto da cidade-santuário e abordar alguém a esmo que, eventualmente, fornecesse uma “boa história” e se dispusesse a indicar outros potenciais entrevistados.

A ideia, porém carecia de praticidade e não permitiria a formação de uma rede coesa para dar andamento à pesquisa. Foi quando vi cartazes afixados na Catedral Basílica que chamavam para a *5ª Romaria da Comunidade Negra em Aparecida do Norte: Mãe Aparecida – vida, fé e cidadania*.¹⁶ Os cartazes ainda informavam o nome de instituições organizadoras e os respectivos telefones, a saber: o Instituto do Negro Padre Batista, o Atabaque Cultura Negra e Teologia,

¹⁵ Refiro-me ao conceito de Maurice Halbwachs, para o qual a memória de todo indivíduo sustenta-se no convívio das pessoas próximas, através de um diálogo. Dessa maneira, uma criança antes da idade escolar não se lembra de eventos passados por ela isoladamente, pois as lembranças só podem sustentar-se se confirmadas, normalmente pelos pais, parente ou amigos próximos. Para o autor a forma mais elaborada de comunidade afetiva é a nação (HALBWACHS, 1990).

¹⁶ Esse encontro ocorreu em 3 de novembro de 2001 e tem se repetido todos os anos, no primeiro ou segundo domingos do mês de novembro, no Santuário de Aparecida.

¹⁷ “Criado em 20 de novembro de 1.987 pelo Padre Batista de Jesus Laurino, o Instituto do Negro teve como objetivo primeiro a análise do perfil do negro na sociedade brasileira. Uma de suas maiores conquistas foi a formação de estudantes afro-brasileiros como bolsistas do Instituto que hoje são profissionais participantes de suas atividades e trabalham em conjunto na busca de soluções contra a exclusão do negro. A educação tem sido a principal ferramenta na luta contra a discriminação e exclusão, por isso o Instituto do Negro aposta neste caminho. Hoje existem vários cursos pré-vestibulares, que têm contribuído com o aumento do contingente de estudantes negros nas universidades. Em 1991, após a morte do Padre Batista, o Instituto do Negro que adotou o nome de seu fundador, passou por uma reformulação e manteve firme as propostas e ideais do padre. Os bolsistas, através das aulas de cidadania e negritude, mantiveram e renovaram o compromisso com sua comunidade. Contando com o trabalho voluntário de muitos ex-bolsistas, profissionais formados nas mais diversas áreas, o Instituto funciona a todo vapor, desenvolvendo e oferecendo à sociedade vários projetos de caráter sócio-econômico-racial, seja realizando eventos, cursos e palestras ou prestando assessoria psicológica e jurídica para a população mais carente”. Fonte: <http://www.portalafro.com.br> em 12 de outubro de 2004.

a Secretaria do Santuário de Aparecida do Norte e o Seminário São Geraldo em Aparecida.

Como conhecia uma advogada negra militante do Instituto Padre Batista,¹⁷ consegui com ela o telefone do padre José Enes de Jesus, coordenador do Instituto e pároco da comunidade de Nossa Senhora de Casaluce, no bairro do Brás em São Paulo, com quem fiz a primeira entrevista do projeto.

É importante ressaltar que a hipótese inicial da pesquisa indicava uma contradição no fato de termos uma população que almejava o embranquecimento e a adoção de uma padroeira negra para os brasileiros. Daí a importância de trabalhar com a família de um padre negro. No entanto, as entrevistas mostraram que os negros na verdade, não almejam o embranquecimento, mas, valeram-se de estratégias indiretas de enfrentamento, de negociação com o padrão cultural branco dominante.

Ao iniciar sua caminhada de Minas Gerais para São Paulo, a família Jesus viu-se diante dos desafios impostos pela modernidade, como ocorreu a milhões de brasileiros. Inserida em novo contexto social e histórico, na grande cidade, ela passou por um processo de redefinição de sua identidade que teve como pilar a devoção na padroeira negra.

A história de uma família

A história da família Jesus que me proponho a escrever aqui não é a soma simples de histórias individuais. Procurei entender a influência da devoção na definição de um projeto familiar. Esse projeto está sempre articulado com os acontecimentos mais gerais da sociedade. A história oral permitiu compreender o processo de conservação de alguns valores e a mudança de outros em diferentes gerações. Para Meihy:

A história oral de família não é a soma das histórias de vidas individuais, mas tem sempre um compromisso com a definição do projeto familiar.

Normalmente, os projetos de história oral de famílias suscitam entrevistas em duas ou três gerações, e, nesses casos, por meio da transformação do processo histórico que envolve os membros da comunidade, tem-se claro que há elementos culturais que mudaram e outros que dão a unidade, que resistiram constituindo-se no núcleo da entrevista. (MEIHY, 2002, p. 47)

Cada membro da família serviu-se de uma estratégia para se adaptar às mudanças ocasionadas pela migração do interior de Minas Gerais para a cidade de São Paulo. O cristianismo – tanto aquele herdado pelas tradições católicas, como aquele reformulado com a ajuda de pastores evangélicos da grande metrópole – emprestou sentidos diversos para a situação de cada um. Alguns fizeram uso da devoção a Nossa Senhora Aparecida; outros recorreram às crenças evangélicas ou a “benzedeiras”, conforme as necessidades do momento. Da mesma forma, cada um mobilizou suas crenças nas “coisas do outro mundo” de forma peculiar, como os hábitos diante da morte e das doenças ou de suas relações com os mortos. Sentir-se mineiro – ligado à mineração, à criação de animais e à lavoura – ou cultivar uma paulistanidade e seus hábitos urbanos também foram opções que garantiram a reinvenção identitária dos indivíduos e dos grupos aos quais se filiaram. A identidade define-se sempre a partir de relações e interações múltiplas, que suscitam constante reelaboração das memórias¹⁸ dos sujeitos envolvidos.

As explicações dominantes da História, propagada na maioria dos livros didáticos e nas histórias oficiais propagam a ideia de personagens históricas quase sempre classificados como heróis, vilões e vítimas, dando ênfase aos processos históricos, aos quais de sujeitam as experiências dos indivíduos. “É matéria essencial da história oral a humanização das percepções que até então têm sido, geralmente, vistas como expressões institucionais, de macroestruturas.” (MEIHY, 2002, p. 11).

A intenção desse livro foi de escrever a história dos crentes e não das crenças. Essa família não está inserida na cultura oficial e, portanto, oferece a possibilidade de entender a devoção a Nossa

¹⁸ Sobre memória e suas implicações sociais, esse trabalho apoia-se no conceito de *memória afetiva* elaborado por Maurice Halbwachs. Para esse autor, a memória dos indivíduos sustenta-se, fundamentalmente, nos grupos com os quais se mantém relações, em diferentes circunstâncias, durante toda a vida. Sem esse convívio, é impossível a memória individual. A memória nacional seria a forma mais elaborada de memória afetiva. Conforme: HALBWACHS, 1990.

¹⁹Entende-se aqui como *comunidade de destino* um conjunto de indivíduos marcados por uma experiência histórica comum. Em nosso caso, essa comunidade é uma família de negros migrantes devotos de Nossa Senhora. Para Meihy a mesma *é o resultado de uma experiência que qualifica um grupo dando-lhe princípios que orientam suas atitudes de maneira a configurar uma coletividade com base identitária*. MEIHY, 2002, p. 63.

Senhora Aparecida sob outro ponto de vista que não o da Igreja oficial ou da perspectiva dos estudiosos de diferentes áreas das ciências sociais.

Assumindo o princípio de que a percepção que um indivíduo tem dos processos históricos não se limita à sua própria lembrança, temos que cada um de nós é herdeiro de um patrimônio cultural, fruto da experiência de nossos antepassados. O alcance de determinados processos pode ir muito além de uma biografia. É com essa preocupação que procurei analisar não apenas as entrevistas de colaboradores isoladamente, mas de cada um deles inseridos em sua família, entendida como uma comunidade social de origens e de destinos compartilhados.¹⁹

Os trabalhos pioneiros de Oscar LEWIS (1961, 1970) mostraram quão frutíferas podem ser análises feitas a partir de comunidades familiares. Segundo o autor:

Los estudios de familias salvan la brecha entre los extremos conceptuales de la cultura por un polo y el individuo por el otro; nosotros contemplamos ambos, la cultura y la personalidad, conforme se interrelacionan en la vida real. (LEWIS, 1961, p. 18)

Devo ao trabalho de Sonia Waingort NOVINSKY (2001) a formulação da estrutura narrativa desse texto. Seu trabalho pioneiro em história oral de família conseguiu um excelente equilíbrio entre as biografias individuais, a história familiar e os eventos relacionados à imigração judaica como consequência da ascensão do nazismo na Alemanha. Novinsky serviu-se de uma relação privilegiada com um dos membros da família para atingir a intimidade dos clãs familiares. A principal entrevistada – Miriam Heilborn – fora sua paciente em clínica psicológica por quase dez anos. Valendo-se de conceitos da Psicologia que relacionam indivíduo e sociedade, ela transitou habilmente da relação médico-paciente no consultório para um processo que teve como uma de suas virtudes a tentativa de cura através da narração de dramas que se perpetuaram de uma geração para outra. Ela conseguiu falar do passado através de indivíduos que

partilharam de uma experiência coletiva comum, expressa nos laços familiares, com inúmeros encontros e rupturas.

Outro aspecto a se destacar na pesquisa de Novinsky é a relação entre os colaboradores e o entrevistador. A semelhança entre esses dois sujeitos, contemporâneos um ao outro, certamente possibilitou um trabalho fecundo e nele incutiu a necessidade de refletir sobre o intercurso entre o entrevistador e os colaboradores e indagar a respeito do diálogo possível a partir das semelhanças e diferenças entre os dois polos.

No caso de minha pesquisa, a relação de intimidade com os entrevistados não pôde ser tão grande como no caso de Novinsky. Claro que certo grau de confiança foi estabelecido, de sorte que temas delicados como o alcoolismo e desafeições entre familiares emergiram nas narrativas das entrevistas. Creio que a dimensão religiosa pode ser considerada como de foro íntimo. Poderia continuar a gravar entrevistas por um tempo indefinido, ampliando o número de entrevistados, sem, contudo avançar substancialmente na discussão das problemáticas principais da pesquisa.

No Brasil, a história da família só foi incorporada aos estudos acadêmicos definitivamente nos anos 1980, segundo Eni de Mesquita SAMARA (1998). Em levantamento realizado pela autora, que cobriu o período de 1920 até 1998, demonstrou-se que as décadas de 1980 e 1990 concentravam mais de 80% das publicações sobre o tema história da família no Brasil. Segundo o mesmo estudo, nas décadas anteriores o tema da família fora enfrentado apenas por antropólogos e sociólogos. Já os historiadores teriam usado o viés do poder para entender a família na sociedade, consagrando o modelo da família patriarcal inaugurado por autores como Gilberto FREYRE (2000). Os anos 1950 e 1960 foram marcados por um primeiro momento de revisão das teorias tradicionais. Destaco um autor dessa fase, citado por Samara e incorporado nessa pesquisa: Antonio Cândido de Mello e Souza. Em seu livro *Parceiros do Rio Bonito* (SOUZA, A., 2003), o autor estudou famílias do município de Bofete, no interior do estado de São Paulo, jogando luz para um tipo até então discriminado pelas elites brasileiras: o caipira. Para Samara, os estudos dessas décadas começaram a questionar o papel da mulher sempre submissa, mas ainda insistiam na visão da “família

brasileira como uma vasta parentela que possuía fins comuns” (SAMARA, 1998, p. 7).

Nos anos 1970, durante um processo generalizado de revisão da História do Brasil, surgiram pesquisas com novas fontes documentais, com destaque para a demografia histórica (MARCÍLIO, 1974). A partir desse momento, apareceram estudos com categorias sociais específicas, questionando-se a família patriarcal como modelo genérico de família no Brasil. A tendência consolidou-se nos anos 1980, com a concepção de modelos múltiplos de família conforme o tempo e o espaço em que se situavam. Em *Caiçara: Terra e População*, Maria Luiza MARCÍLIO (1986) fez importante investida na direção de estabelecer uma história de um grupo marginalizado e espoliado pela especulação imobiliária: os caiçaras da cidade de Ubatuba, litoral norte do estado de São Paulo. Marcílio combinou com os recursos da demografia, séries documentais de censos, registros paroquiais, inventários e testamentos de finais do XVIII e XIX. Lançou mão ainda do recurso das entrevistas que a autora declara terem sido fundamentais para que seu trabalho assumisse um tom de denúncia em favor dos pescadores-camponeses espoliados que tiveram sua cultura destruída por interesses econômicos. Para Marcílio: “A História Oral é instrumento magnífico para o historiador orgânico e deveria ser intensamente utilizada para produzir documentação das massas silenciosas (...)” (Id., *ibid.*, p. 12)

Ainda na década de 1980, papéis de gênero, concubinato, sexo e herança foram temas bastante explorados. Mesmo assim, com exceção dos agregados, os estudos ainda se concentraram em famílias das elites que deixaram documentos como testamentos, cartas e inventários. Em meu trabalho, o emprego da história oral possibilitou que os entrevistados colaborassem na elaboração de documentos – as entrevistas – que perpetuassem sua memória.

Meu trabalho trata da história de uma família pobre da periferia de São Paulo. Inscreve-se, pois nos esforços para a escrita da história dos pobres brasileiros a partir do ponto de vista deles próprios, somando-se aos estudos de MEIHY e LEVINE (1994) sobre Carolina Maria de Jesus e aos trabalhos de Yara Dulce Bandeira de ATAÍDE (1995, 1996) sobre crianças e famílias de rua. Os primeiros trataram de refletir sobre a importância histórica da escritora negra, moradora

de uma favela em São Paulo, que impressionou o mundo com a publicação de seu diário. Caso raro em se tratando da realidade brasileira, em que a baixa escolarização dos pobres impediu que os mesmos escrevessem sua própria história. Os escritos de Carolina foram pioneiros em trazer ao público, no início dos anos 1960, a realidade de uma moradora de uma favela. O Brasil, à época, ampliava a aplicação de um modelo econômico de internacionalização da sua economia com um violento êxodo rural que gerou nas grandes cidades as favelas, as periferias e – contrariando prognósticos liberais do progresso – os moradores de rua. Esses últimos foram entrevistados por Ataíde, nas ruas de Salvador. Em seu trabalho com 17 grupos familiares, ela mostrou o agravamento do processo de degradação das condições de vida das famílias pobres em nosso país, desde o começo do “milagre econômico” até os dias de hoje, sobre os auspícios da globalização, que nos traz apenas mais da mesma exclusão perversa.

Este trabalho quer situar o segundo grupo de “marginalizados”²⁰ expostos acima: os moradores da periferia da grande São Paulo. Em São Miguel Paulista, a família Jesus conseguiu amealhar migalhas da expansão econômica da grande cidade. Situa-se, portanto, a meio caminho de uma sonhada ascensão social concretizada pelo filho padre e almejada pela segunda geração que busca os bancos das universidades e a luta para não cair na mendicância e no alcoolismo vivido pelos irmãos do próprio sacerdote.

A “família do padre”

Filho mais velho entre oito irmãos, a presença de Padre Enes, tornou esse grupo familiar atraente para meu trabalho de pesquisa. Enquanto agente mediador, em vários níveis, padre Enes representa o elo entre tradição e modernidade na história da família. Criado dentro da tradição do catolicismo popular,²¹ ele aderiu a práticas devocionais que poderíamos qualificar de tradicionais – como o pagamento de promessas por supostos milagres – e assumiu, ao mesmo tempo, posições políticas que chamaríamos modernas, como a promoção social

²⁰ Seguimos Ataíde no uso do conceito de Lúcio Kovarik no sentido de a margem da sociedade capitalista em relação “à carência de participação social, ao isolamento e à falta de identificação em relação aos padrões da cultura dominante” (ATAÍDE, 1986. p. 21). Fazemos ainda menção ao artigo de Luciano Oliveira que questiona o termo excluído fazendo uma genealogia da expressão e seus usos. O autor demonstra basicamente que a construção de termos como “excluídos” ou “marginalizados” serve para culpabilizar as vítimas do processo de desenvolvimento capitalista que gera riqueza concentrando renda e gerando miséria. Confira: OLIVEIRA, 1997.

²¹ Segundo Riolando Azzi: “Para uma análise mais profunda do catolicismo popular, necessitamos ter presente uma visão global do quadro em que se desenvolveu o catolicismo no Brasil. Na história religiosa do Brasil estão presentes duas formas básicas de catolicismo: o catolicismo tradicional e o catolicismo renovado. Entre as principais características do catolicismo tradicional podemos indicar as seguintes características: é luso-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar. O catolicismo renovado, por sua vez, apresenta as seguintes características: é romano, clerical, tridentino, individual e sacramental” (AZZI, 1978. p. 9). Augustin Wernet, a quem devo a citação acima, prefere distinguir catolicismo tradicional de catolicismo popular. Para ele, esse último já seria o resultado da influência do catolicismo tradicional, implantado nos três primeiros séculos da colonização portuguesa, e o catolicismo renovado, implantado no Brasil, no século XIX e do espiritismo. Portanto, o catolicismo popular seria aquele praticado à distância das regulamentações da Igreja institucional, não apenas negando dogmas e práticas tidas como oficiais (cont.)

(21, cont.) pelo clero, mas também se apropriando dos ditames das autoridades da Igreja e reinventando práticas doutrinárias e/ou sacramentais. Destacaria a devoção aos santos, com a prática das promessas, a crença em milagres e outras crenças daí decorrentes como elementos fundamentais do catolicismo popular no Brasil. Diria ainda que a experiência brasileira da prática do catolicismo teria acrescentado ao mesmo, características que o distinguem ainda mais do catolicismo praticado na Europa ou no restante da América Latina; entre essas características está a influência da experiência cultural dos afro-descendentes. Movimentos mais contemporâneos como a experiência das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) e o fenômeno dos padres cantores seriam novos fatores de mudança. Veremos nas entrevistas coletadas nesse estudo o impacto desses elementos nas práticas religiosas de nossos colaboradores.

²² Optei por chamar de família “Jesus”, pois é a forma pela qual ela se apresenta apesar do marido de Dona Maria de Jesus ter o sobrenome “Almeida” e devido também à importância da mãe do padre para a coesão da família. Pe. Enes também tem o sobrenome da mãe – “Jesus”. Era costume, naquela época, no interior de Minas Gerais, que o primeiro filho tivesse o sobrenome da mãe e os demais, o do pai. Parece que as gerações posteriores perderam esse costume, adotando o critério imposto pelos cartórios. Ademais o sobrenome “Jesus” é sublinhado por Pe. Enes e corresponde a importância que a religião tem na imagem que a família constrói sobre si mesma.

do negro na Igreja Católica e na sociedade brasileira em geral. Age também como mediador social, na medida em que realizou os anseios de ascensão social da família, passando de lavrador a agente pastoral de destaque da Igreja brasileira. Dessa forma, habilitou-se para promover um diálogo conciliatório entre classes, coerente com sua biografia e com o posicionamento oficial da Igreja Católica frente às questões sociais.

Com relação à definição racial da família, assumi o critério de autodefinição para não cair na armadilha da atribuição da cor da pele pelo entrevistador. Como é frequente no Brasil, há membros da família “mais claros” ou “menos escuros” e casamentos inter-raciais. O conceito de família segue o critério consanguíneo, onde todos são aparentados por laços de sangue com os mais velhos que foram entrevistados – a mãe do Pe. Enes, Dona Maria de Jesus e o irmão dela, Raimundo Teodoro.

A família Jesus²² é originária de uma cidade de Minas Gerais, chamada Nacip Raydan, na região de Governador Valadares, no vale do Rio Doce, nordeste de Minas Gerais (mapa adiante). Essa região



Fonte: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:MinasGerais_Municip_NacipRaydan.svg

ficou conhecida nacionalmente pelo envio de imigrantes para os Estados Unidos. Seus indicadores sociais explicam, em parte, as razões do êxodo: segundo o censo do IBGE de 2010, o município tinha pouco mais de 3000 habitantes, dos quais cerca de 1/3 viviam na zona rural. Tive acesso aos índices sociais da cidade a partir do censo 1970, alguns anos depois do início da transferência da família para São Paulo. A taxa de mortalidade infantil em 1970 era de 116,7 por mil nascimentos (42,77 em 1991). Os analfabetos eram mais de 50% da população (25% em 2000). Cerca de 40% das crianças entre 7 e 14 anos não frequentavam a escola (14,1% em 1991). Até pouco tempo, a cidade foi marcada por disputas de família pela hegemonia política. Em 5 de abril de 2000, a então prefeita, Maria Aparecida Vieira foi assassinada por motivos políticos.

A família iniciou a migração em 1963, puxada pelo “tio Raimundo” que trouxe Enes, (ou “Nego” como é chamado pelos familiares) para São Paulo, no início dos anos 1970. Paulatinamente, toda a família foi se transferindo para a capital paulista. Os pais do Padre Enes vieram a São Paulo em busca de tratamentos de saúde, por insistência dos filhos. O pai morreu assim que chegou para se tratar na Santa Casa de Misericórdia. Sua mãe, Maria de Jesus, teve êxito maior no tratamento e goza de boa saúde.

Maria de Jesus teve dez filhos, dos quais dois são falecidos. Abandonou a escola com apenas dois anos de estudo para cuidar dos afazeres domésticos e da lavoura. Casou-se com um garimpeiro chamado José Dias de Almeida, também conhecido como “nego” ou “Zé Pretinho”. O marido de Maria de Jesus passava longos períodos longe de casa “à procura de pedra”. Só voltava quando conseguia o suficiente para o sustento da família. Era um homem calado e inspirava temor e admiração em parte dos filhos e na esposa. Vivia armado. Provavelmente para se defender dos perigos inerentes da profissão. A mulher levou alguns dias, após o casamento, para ir morar com o marido. Tinha medo dele. Só foi viver com ele após intimação da própria mãe.

Na ausência do marido, Maria de Jesus educava os filhos e trabalhava na criação de animais e na lavoura de subsistência que, pelos relatos da família, foi bastante diversificada. Não consta em seus relatos que tenham passado fome, apesar da vida modesta na casa de

²³ Na liturgia católica o “ofício” é um conjunto de orações contidas em um livro, principalmente salmos, distribuídas ao longo do dia. Temos o ofício da manhã, do meio dia, as vésperas e o ofício da noite. Atualmente é usado apenas por religiosos. O uso de tal prática atesta, portanto, intensa religiosidade e grande influência das autoridades eclesiais nas práticas devocionais.

pau a pique. Relacionavam-se com toda a vizinhança, com outros lavradores e mesmo com os fazendeiros.

A faina no trabalho do campo, entretanto, não possibilitava a expansão da família e as necessidades de educação e saúde. O retorno do marido garimpeiro com presentes para a família e a possibilidade de uma refeição diferenciada ilustram a simplicidade em que vivia a família. Qualquer coisa, além da sobrevivência material, dependia dos excedentes retirados pelo marido no minério.

Enquanto isso, a família reunia-se diariamente, no fim da tarde, para rezar o terço. A avó de Pe. Enes o levava para assistir as funções religiosas da Igreja Católica de sua comunidade. Por ter perdido muito cedo o marido, segundo Pe. Enes, ela pôde dedicar-se mais às atividades da Igreja. A irmã mais velha de Maria de Jesus – chamada “Dindinha” pela família – herdou da mãe a função de “rezadeira” da comunidade. Mais tarde essa mesma tarefa foi exercida pela irmã do Pe. Enes – Terezinha. Os encontros para as “rezas” eram acontecimentos intensos para o grupo. No relato de Terezinha, compreende-se a importância desses eventos. A “rezadeira” puxava as orações contidas em um livro que ela chamava de “ofício”.²³ Os encontros tiravam as famílias do isolamento e promoviam o contato entre os mais jovens, promovendo animadas brincadeiras coletivas. Entre danças e canções nasciam os namoros, como ocorreu com Terezinha e o futuro marido, José.

O primeiro a se transferir para São Paulo foi o irmão de Dona Maria de Jesus – Raimundo. Antes de migrar com o tio para São Paulo, Enes experimentou o trabalho no comércio, em outras cidades como Governador Valadares. Na grande cidade, os dois encontraram condições de sobrevivência nas fábricas. Enes foi metalúrgico, como o tio. Embora modestas, as condições de vida eram melhores. Chegaram os outros irmãos e, mais tarde, os pais de Enes vieram buscar tratamento médico.

Em São Paulo, enquanto Enes já estava no seminário diocesano de São Paulo, Maria de Jesus esteve internada em várias clínicas psiquiátricas. O transtorno psicológico que enfrentou foi provavelmente resultado da faina extenuante que enfrentara por toda a vida para a manutenção da família. Ao mesmo tempo em que se ordenava o Pe. Enes, Dona Maria de Jesus enfrentava problemas com os outros

três filhos que moravam com ela. Alcoólatras, sujeitavam-na a assistir brigas entre si. Alguns chegavam inconscientes em casa, precisando ser carregados para o chuveiro e a cama. Por causa da bebedeira, um deles perdeu o emprego e a guarda do filho. Nesse tempo intensificaram-se as preces de toda a família a Nossa Senhora Aparecida para que se alcançasse a superação do problema.

A resolução, ainda que parcial, chegou com a conversão dos mesmos a Igrejas evangélicas onde provavelmente encontraram conforto pessoal e algum prestígio social.

Enquanto Maria de Jesus regozijou-se pelo sucesso do filho sacerdote e pela superação do alcoolismo dos demais, seu irmão Raimundo passou por uma experiência muito dura, marcada pela tragédia da morte da primeira mulher, de um filho e do assassinato de um irmão. A primeira esposa com quem teve um filho, morreu, vítima de esquistossomose. O segundo casamento com uma mulher, que foi buscar em sua terra natal, lhe rendeu mais dois filhos. O primeiro filho teve a vida ceifada por uma tragédia – uma panela de óleo quente “ferveu-lhe os miolos”. A filha – Maria do Carmo – transformou-se na razão do viver de Raimundo. Hoje, com 24 anos, peleja para entrar na universidade.

Raimundo vê na filha a possibilidade de concretizar todos os sonhos de ascensão social. Depois de construir, com as próprias mãos, sua casa, em São Miguel e se aposentar por invalidez (sua coluna “trinçou” devido aos excessos de peso que manuseava), ele usa seus poucos recursos e os da esposa – Maria de Fátima – para sustentar a família e a casa onde vivem. Ele mantém a filha sob o mais rígido controle – não permitiu que trabalhasse à noite na secretaria de um cursinho e dificulta muito o relacionamento da mesma com os namorados.

Maria do Carmo sonha ser advogada, objetivo compartilhado com o pai Raimundo. Diz acreditar muito que Nossa Senhora Aparecida vai realizar seu sonho. Já tentou o vestibular para a Universidade de São Paulo várias vezes. Em 2002, foi acometida por uma séria enfermidade que lhe causava dores de cabeça insuportáveis. Curou-se após promessas à Virgem Aparecida e ao recurso de rezas de uma benzedeira. No momento da redação desse trabalho, ela estava à procura de emprego e frequentando aulas do cursinho da EDUCAFRO²⁴ – instituição católica que se dedica à promoção social

²⁴ A EDUCAFRO – Educação e Cidadania de Afrodescendentes – é coordenada em São Paulo pelo religioso franciscano Frei David Santos. A EDUCAFRO é resultado de uma experiência que começou em 1987 e discutia a formação de cursos pré-vestibulares comunitários e gratuitos. Em 1992, por uma iniciativa dos franciscanos, esses cursinhos começaram a ser desenvolvidos. Hoje, o Brasil possui cerca de 2.000 experiências com cursinhos comunitários. A EDUCAFRO é responsável pela organização e o desenvolvimento de 104 cursos pré-vestibulares, que têm como objetivo ajudar jovens afrodescendentes e pobres a ingressarem em uma instituição de ensino superior.

²⁵ Pe. Vítor Coelho (1889-1987) foi missionário brasileiro da ordem dos redentoristas. Ficou famoso por ser um habilidoso pregador, destacando-se por participar do movimento das Santas Missões entre 1931-1940. A partir de 1951, teve vários programas de grande audiência na recém inaugurada rádio Aparecida. Seu túmulo, localizado no memorial redentorista, ao lado da basílica velha, recebe visitas de vários populares. Em 1998, iniciou-se o processo de sua beatificação, por iniciativa dos redentoristas de Aparecida.

de afrodescendentes e que atua na periferia da cidade de São Paulo. Entrementes, ela cuida dos afazeres domésticos, já que a mãe trabalha como arrumadeira num hotel no centro da cidade.

Hoje, a família está toda concentrada na zona leste da cidade de São Paulo, entre Ermelino Matarazzo e São Miguel Paulista. Os bairros onde moram são muito carentes, marcados pela ausência de assistência médica ou de escolas de qualidade. As casas são muito simples, a maioria é proprietária de casas semi-acabadas, construídas nos fins de semana com a ajuda de parentes e amigos, como é característico na periferia de São Paulo.

Minha relação com a família tem sido marcada por uma espantosa cordialidade. Nas inúmeras visitas, sempre sou recebido com comida: seja almoço ou café da manhã. A visita mais emocionante foi quando da entrega da entrevista transcrita de Dona Maria de Jesus. Quase toda a família reunida num almoço. Pareceu um domingo em família em plena segunda-feira. Com Raimundo a confiança foi crescendo aos poucos. Depois de muita insistência para conseguir a primeira entrevista, tornamo-nos amigos. Ele e a filha Maria do Carmo reviraram o baú em busca de fotos representativas para ambos. Como professor, tornei-me também conselheiro de Maria do Carmo em seu preparo para o vestibular. O fato de ser filho de nordestinos e também ter morado com meus pais e irmãos na periferia de São Paulo facilitou a empatia com a família.

Os evangélicos foram os mais desconfiados. Por ter entrado na família por intermédio do Pe. Enes e ter como tema a devoção a Nossa Senhora Aparecida, obviamente fui visto pelos primeiros com reservas.

A devoção a Nossa Senhora Aparecida aparece com relevo nas entrevistas com os membros da família. Quase todos experimentaram a primeira experiência de Romaria ao Santuário, na maioria das vezes, pelas mãos de Raimundo.

A devoção surgiu em Nacip Raydan, em meados dos anos 1950. Conclui-se isso a partir do relato do Pe. Enes que, como toda a família, associa o surgimento da devoção à padroeira do Brasil com a chegada da Rádio Aparecida e aos programas do Pe. Vítor Coelho.²⁵ Todos salientam, nas entrevistas, a lembrança da explosão de fogos – os “foguetes” – do dia 12 de outubro, ao meio dia, “quando os

ponteiros apontam para o infinito” (esse era o nome de um dos programas apresentados por Pe. Vitor).

As condições para a manutenção das antigas devoções tornaram-se difíceis em São Paulo. Na verdade, a metropolização da fé parece ter ido ao encontro da família, chegando primeiro em Nacip Raydan, através da padroeira, via ondas do rádio da emissora católica, com o Programa do Pe. Vitor. O culto a Nossa Senhora Aparecida, urbanizado e metropolitano,²⁶ introduzia novos valores na pequena Nacip Raydan.

Com a vinda para São Paulo, a devoção continuou agindo como elo da família, embora alguns membros tenham se convertido a igrejas evangélicas. Com a mudança para um contexto urbano e metropolitano, a devoção se expandiu. Passou de uma dimensão comunitária para uma dimensão nacional. Ou melhor, sem deixar de ser familiar e comunitária, ampliou-se para um contexto nacional.

Pe. Enes registra essa transformação:

Acho interessante que nossa família, lá em Minas, tinha o costume de em qualquer susto que se tinha, gritava-se pelas duas santas: “Nooossa Senhora da Penha”, “Nooossa Senhora da Aparecida”. Essas duas santas sempre ficaram muito fortes nas nossas vidas, quer dizer, hoje eu falo menos Nossa Senhora da Penha, falo mais Nossa Senhora Aparecida, talvez a família não tenha percebido, mas a devoção vai acabando de uma certa maneira. De tão longe, a coisa se distancia.

O novo contexto de vida e os desafios para sobreviver na metrópole demandaram estratégias diferentes da família de ex-lavradores e garimpeiros. A conservação de algumas práticas religiosas e a transformação de outras forneceram as ferramentas necessárias para que cada um pudesse dar sentido à sua vida e explicar suas vitórias e insucessos nos seus projetos pessoais e familiares. Na grande cidade, a experiência da devoção foi adaptada para um novo estilo de vida. Com os retalhos da modernidade e da tradição vão se tecendo outras relações.

²⁶ Confira OLIVEIRA, 2001. Nesse livro, o autor salienta que a basílica é uma extensão da área metropolitana de São Paulo. Daí consegue-se a explicação para a expressão “do norte”. A cidade santuário está ao norte da cidade de São Paulo. Suas linhas metropolitanas remetem a um exterior, distanciando-se de sua origem de local de recolhimento. Enfim a devoção sofre uma transformação para se adaptar às novas necessidades dos devotos contemporâneos da Padroeira.

²⁷ A imagem de Nossa Senhora Aparecida percorreu 879 municípios e distritos brasileiros, numa distância de 43.600 k.m. Passou pelos estados de Minas Gerais, Bahia, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo, Paraná, Rio de Janeiro: Mato Grosso do Sul, Mato Grosso, Acre, Amazonas, Pará, Maranhão, Piauí, Ceará, Paraíba, Alagoas, Pernambuco e Espírito Santo. Confira OLIVEIRA, 2001.

Estaríamos diante da introdução de uma memória nacional (HALBWACHS, 2004) em uma comunidade até então isolada. A devoção à padroeira local (Nossa Senhora da Penha) não supriu, em dado momento, a necessidade de integração a uma comunidade nacional. É interessante como eles se referem ao Santuário de Aparecida como uma extensão da metrópole paulistana. Chamam sua terra de “interior”.

“Lá no interior...” diz Terezinha. A palavra “interior” assume significado amplo. Não é só um local afastado do litoral ou de uma capital. Segundo Terezinha, o interior caracterizava-se pela “simplicidade”, “sossego” em oposição à vida em São Paulo – “complicada”, “difícil”.

A dinâmica integradora da Imagem da padroeira serviu para inserir a família Jesus em uma comunidade nacional. Como atendendo a um chamado, a família vem para o centro urbano, como em busca da terra prometida sob a proteção de Nossa Senhora Aparecida. Parece que a devoção propiciava mais conforto na adaptação ao novo ambiente. O movimento da família em direção a São Paulo coincidiu no tempo com a peregrinação da Imagem pelo Brasil, entre 1965 e 1967.²⁷ No imaginário popular, esta parecia estar também migrando. A mãe “de todos os brasileiros” garantia o acolhimento necessário e o alargamento do conceito de família.

Esse processo de afastamento da comunidade local e a inclusão em uma comunidade nacional urbana refletiram as mudanças espaciais e históricas sofridas por toda a sociedade brasileira nos últimos quarenta anos. A quebra dos laços de solidariedade das pequenas cidades precisou ser compensada com a elaboração de vínculos afetivos nacionais. Maurice HALBWACHS (2004) afirmou que a comunidade nacional é o exemplo mais bem acabado de comunidade afetiva. As pessoas se ligam por laços tecidos a partir de experiências comuns. Significativamente, Dona Maria de Jesus, a mãe de Pe. Enes, recordou-se do tempo em que fazia muitas roupas para os filhos com as sobras da indústria têxtil em que trabalhou o filho mais velho, já em São Paulo: “Emendei muito pano”, disse ela.

Ao lado das práticas católicas, outros membros da família converteram-se a outros credos cristãos. Uma tia de Pe. Enes e três de seus irmãos são “crentes”, segundo Dona Maria de Jesus e Terezinha.

Consegui entrevistar Antonio Carlos – o *Tinoca* – após vários adiamentos. Jonas e Sidney recusaram-se a falar.

Impressionou-me o relato de Dona Maria a respeito da história do segundo filho. Seu nome é Jonas e sua história parece um milagre de tolerância religiosa. Vítima de alcoolismo, ele repetiu a história da personagem bíblica.²⁸ O alcoolismo do qual foi acometido equivaleria a ser devorado pelo peixe. Foi necessário que ele descesse aos infernos para que compreendesse a misericórdia divina. Sua conversão a uma Igreja evangélica não é interpretada como um desvio, uma traição ao Catolicismo ou a Nossa Senhora Aparecida, antes, é mais uma dádiva da “mãe negra”. Numa interpretação no campo do Catolicismo ortodoxo, Jonas teria se desviado do melhor caminho, mas sua mãe acredita que sua atitude de conversão é prova do milagre de sua recuperação.

A filha de Raimundo, Maria do Carmo, também teve uma experiência religiosa fora do catolicismo, quando, por influência de uma amiga, frequentou a Igreja Universal do Reino de Deus. Ela relatou que por ocasião do “chute na santa”,²⁹ retornou à Igreja Católica, cedendo à pressão de seu pai, que nunca se conformou com a conversão efêmera da filha e da mãe dela.

Procedimentos de pesquisa

A definição da rede e da colônia

Sendo a maioria da população brasileira, os afrodescendentes são normalmente associados em estudos acadêmicos às práticas religiosas conhecidas como afro-brasileiras: o Candomblé, a Umbanda, o Tambor de Mina e a Macumba, entre outras denominações. Esses estudos certamente respondem à necessidade de afirmação de valores de largos extratos da sociedade brasileira que, procurando diferenciar-se dos extratos dominantes, distanciaram-se do Catolicismo, identificado como a religião do colonizador.

²⁸ Segundo o livro de Jonas, este foi chamado por Deus para profetizar na cidade Assíria de Nínive, que vivia em pecado. Sua tarefa seria advertir os habitantes da cidade para que se arrependessem e fizessem penitência para escapar da fúria de Deus que pretendia destruir a todos, tal qual ocorreu com Sodoma e Gomorra. Jonas tentou esquivar-se da tarefa e tentou fugir dos desígnios de Deus. Tomou um barco que foi envolvido numa grande tempestade. Sabendo-se perseguido por Deus, atirou-se ao mar onde foi engolido por um peixe. Passou três dias no interior do animal e quando foi expelido, foi até a cidade de Nínive onde fez as advertências divinas a seus habitantes. Esses se arrependeram e fizeram penitência. Então, Deus resolveu poupar a cidade. Isso indignou Jonas que achou sua pregação inútil, achando que a manutenção da cidade seria um desmentido ao seu anúncio. Depois disso, Jonas acampou próximo a Nínive para aguardar ainda assim, a sua destruição. Deus – parar curar-lhe o mau humor – fez nascer um arbusto para fazer-lhe sombra. Mesmo assim, Jonas não abdicou de seu mau humor. Na manhã do dia seguinte, Deus enviou um verme que corroeu a raiz da planta que morreu, deixando Jonas à mercê dos fortes raios solares. Ele então teria “desejado a morte”. Deus então, o admoestou dizendo que se ele se irritara tanto pela morte de um arbusto, que dizer das vidas humanas que acabaram poupadas em Nínive.

²⁹ Em 1995, nas vésperas do dia da Padroeira – 12 de outubro, um bispo da Igreja Universal do Reino de Deus, D. Hélder, provocou uma polêmica entre católicos e adeptos da Universal: diante das câmeras, chutou uma Imagem de Nossa Senhora Aparecida. O evento repercutiu na opinião pública devido à sua divulgação no rádio e na televisão.

³⁰ “Colônia” em história oral é um grupo amplo que partilha de uma mesma experiência histórica que marca sua identidade. Trata-se de uma comunidade de destino, como, por exemplo, os judeus perseguidos pelos nazistas durante a Segunda Guerra Mundial ou os migrantes nordestinos que vieram a São Paulo a partir da década de 50. Nesse trabalho a colônia é formada pelos devotos negros de Nossa Senhora Aparecida. Na impossibilidade de entrevistar todos os membros de uma colônia elege-se uma “rede” que será objeto de investigação. Nesse caso a rede é formada pela família de um padre negro, migrante de Minas Gerais que tem na devoção a Nossa Senhora Aparecida um dos traços definidores de sua identidade. Confira MEIHY, 2002, p. 165-167.

³¹ Segundo artigo publicado na Revista *Veja*, na cidade de São Paulo, por exemplo, onde há cerca de 1.300 locais para os católicos cultuarem seus mais de 700 santos, 110 templos são dedicados à Nossa Senhora Aparecida, a mais popular entre os paulistanos. O número é alto se considerarmos a extrema pulverização que caracteriza a devoção aos santos católicos. Confira: SALLUM, 2000, p. 15-20.

³² A partir de meados do século XIX, desenvolveu-se o processo conhecido como “romanização” da Igreja Católica. Esse processo iniciou-se na Europa com a derrota de Napoleão Bonaparte e a reação aos princípios anticlericais do Iluminismo, propagados a partir da Revolução Francesa. Ameaçada de extinção, a Igreja fundamentou sua defesa na ortodoxia e na centralização de poder nas mãos do bispo de Roma.

A escolha de famílias negras devotas de Nossa Senhora Aparecida como colônia³⁰ nessa pesquisa de história oral objetivou responder à pergunta hipótese inicial desse trabalho: por que em um país onde o padrão estético é predominantemente branco, a padroeira seria negra?

Entre as devoções católicas dos brasileiros, o culto a Nossa Senhora Aparecida é o mais popular de todos.³¹ Desde que o Santuário, na cidade de Aparecida, foi assumido pelos missionários redentoristas da Alemanha em 1894, o culto à imagem, encontrada no rio Paraíba em 1717, foi incentivado pelas autoridades religiosas e ocupou importante papel na estratégia de romanização do catolicismo brasileiro.³²

(32 - cont.) O Papa Pio IX, que iniciou seu pontificado em 1847, desencadeou um processo de intolerância às variantes do Catolicismo, expresso no *Syllabus*, de 1864. No Concílio Vaticano I, convocado em 1869, foi proclamado o dogma da infalibilidade papal em questões teológicas e morais. Em 1859, Pio IX fundou o Colégio Pio Latino-americano em Roma, no qual formaram os Bispos da América Latina que se tornariam principais agentes do Catolicismo romanizado e que colocaram em segundo plano a realidade e a história dos povos locais.

Em relação à Igreja e aos fiéis, iniciou-se a “purificação” do Catolicismo tradicional, vigente no Brasil, desde o início da colonização portuguesa. Era preciso reeducar os devotos que, acostumados à ausência de Bispos e sacerdotes, encontravam-se longe das práticas doutrinárias e sacramentais que a Igreja de Roma queria ver reforçadas. A atitude complacente dos primeiros catequizadores foi condizente com as dificuldades de cristianizar uma população mestiça. As práticas e crenças religiosas do homem português eram reinventadas a partir do fruto do ventre das índias e das negras, as mães dos primeiros brasileiros. Herdeiros de uma tradição oral, em que valores morais e códigos de conduta eram transmitidos de geração em geração através de lendas, esses primeiros colonos mestiços promoveram uma fusão fabulosa de valores e práticas devocionais das diferentes etnias. Muitas vezes alheio às tentativas de uniformização, sistematizadas pelos documentos oficiais da Igreja, o Catolicismo popular continuou a se desenvolver na tradição oral e na difusão visual de imagens dos santos e das várias invocações de Nossa Senhora.

Vários eventos foram protagonizados por autoridades religiosas e civis para aumentar a popularidade da imagem: a coroação solene de 1904 – lembrada com igual pompa e circunstância pela Igreja Católica em seu centenário em 2004;³³ a proclamação oficial como Padroeira do Brasil em 1931; as peregrinações nacionais na década de 1960 sob os auspícios do regime militar e do clero anti-comunista se inscrevem entre as mais recentes.

Ana Lúcia E.F. Valente notou que nos encontros dos agentes de pastoral negros em São Paulo, Nossa Senhora Aparecida não recebeu qualquer menção especial durante as liturgias do grupo, no período pesquisado. A autora explicou a ausência argumentando que o culto a Nossa Senhora Aparecida ganhou contornos de oficialidade e de cooptação o que não coadunaria com a proposta de emancipação da cultura negra defendida pelo grupo. Para ela, apesar de setores eclesiais progressistas procurarem valorizar o saber popular e diferentes formas de religiosidade, “o papel repressor da Igreja iniciado com o processo de romanização atinge os dias atuais”. Baseada em João Baptista Borges Pereira, a autora sustenta que Igreja e Estado contribuiriam para a criação de uma ideologia que pretenderia definir o caráter de uma cultura nacional hegemônica estabelecendo o que seriam manifestações legítimas e quais seriam os “desvios que ameaçariam a harmonia integracionista e assimilacionista de nossa sociedade”. (VALENTE, 1994, p. 114, 116)³⁴

Minha pesquisa, ao eleger devotos negros da virgem Aparecida como colônia, procurou investigar como os crentes operacionalizariam a devoção. Assumi a perspectiva de que para além da manipulação da imagem organizada pelos agentes da Igreja, ocorreu um processo de negociação que explicaria o aparente sucesso da estratégia dos religiosos. Os católicos brasileiros não aceitariam qualquer santo, santa ou invocação mariana que não correspondesse às suas necessidades materiais e espirituais. Em outras palavras, por influência dos afro-brasileiros, a imagem teria enegrecido. Roteiro e processo de produção das entrevistas.

A documentação básica usada na pesquisa é formada por oito entrevistas que somam cerca de sete horas de gravação. Seleccionadas de um total de dez – duas foram descartadas por se distanciarem demasiadamente da temática central do projeto e pelo fato de seus

³³ Durante o ano de 2004, as autoridades do Santuário de Aparecida promoveram um grande evento para lembrar o centenário da coroação. Um concurso foi realizado para a criação de uma nova coroa que substituiria aquela doada pela princesa Isabel. Depois de receber propostas de projetistas de joias de todo o Brasil chegou-se a três propostas que foram colocadas na página da internet do Santuário e submetidas ao sufrágio popular. A coroa vencedora foi usada em nova cerimônia de coroação que movimentou o Santuário nos dias 07 e 08 de setembro de 2004. O evento foi transmitido ao vivo pela televisão católica e lembrado pela grande mídia em programas jornalísticos. Sobre a história da imagem e sua vinculação com símbolos nacionais confira minha dissertação de mestrado: SANTOS, 2000.

³⁴ A autora acompanhou os trabalhos de dois grupos: “Grupo União e Consciência Negra” e “Agentes de Pastoral negros”. Os encontros analisados por ela ocorreram entre 1980 e 1986. Valente assinalou que nas liturgias, a estrutura básica da missa católica não era alterada em nenhum momento, colocando em cheque o sincretismo proposto pela aparente valorização das raízes africanas com a tentativa de incorporação de elementos presentes nos cultos afro-brasileiros como a oferta de alimentos relacionados aos orixás, o uso de roupas e de gestos que evocavam as raízes africanas.

³⁵ Refiro-me aqui a uma entrevista feita em caráter de ensaio com uma vendedora de artigos religiosos na Igreja do Bomfim em Salvador, Bahia, em setembro de 2000. Na ocasião chamou-me a atenção a maneira peculiar com que Maria Preta organizava seu panteão religioso misturando os orixás do candomblé e os santos católicos. Outra entrevista foi feita com um padre negro, Pe. Alberto, durante a Romaria da pastoral negra em 03 de novembro de 2001. A conversa girou muito mais em torno das dificuldades do sacerdote com sua formação em seminários. Ambas as entrevistas foram feitas sem ainda ter consolidado o projeto de pesquisa.

³⁶ A participação em romarias constitui uma das obrigações básicas de qualquer devoto católico de N. S. Aparecida. A família entrevistada frequenta romarias com frequência. Romaria significava, nos primórdios do Catolicismo, “caminhar para Roma”, a sede oficial da Igreja Católica. As peregrinações a Roma inauguraram no Catolicismo o costume de se pôr em marcha para pedir ou agradecer uma graça alcançada. Romeiro pode ser sinônimo de peregrino – aquele que se sente estrangeiro que está de passagem, em busca de um bem maior, superior à sua condição. O despojamento e a pobreza são características do peregrino que procura identificar-se com aquilo que busca, com o seu destino. Isso é mais característico das classes despojadas de bens materiais. Os mais afortunados materialmente identificam-se com a situação e o local onde se encontram, sendo menos encorajados a buscar, a peregrinar. Em nossa literatura, inúmeras são as referências aos migrantes, em particular os nordestinos, como peregrinos. Confira: BENEDETTI, 1981.

³⁷ Dom Gilio Felício é um dos poucos bispos negros da Igreja Católica brasileira. Foi bispo auxiliar de Salvador (1998-2003). Desde 2003 é bispo de Bagé, no Rio Grande do Sul.

protagonistas não estarem ligados à família Jesus.³⁵ Foi a partir dessas entrevistas que emergiram as problemáticas abordadas nesse trabalho. Sete delas foram feitas com membros da família Jesus, que compõe a rede básica do projeto: padre Enes de Jesus; sua mãe: Maria de Jesus; seu tio: Raimundo; as irmãs do padre: Terezinha e *Nem*; o irmão: *Tinoca*; a prima do padre Enes e filha de Raimundo: Maria do Carmo.

Depois de gravadas, transcritas, transliteradas e transcriadas todas as entrevistas, retornei a alguns entrevistados para explorar melhor determinados temas, escolhidos em função da frequência nas entrevistas e de sua relevância para a temática geral da pesquisa:

O percurso das entrevistas obedeceu às indicações de padre Enes. Na concepção do projeto, já discutida no capítulo anterior, imaginei entrevistar pessoas não vinculadas ao clero para evitar discursos oficiais sobre a devoção. Optei por fazer uma história dos devotos e não da devoção. Entretanto, a trajetória peculiar do padre e as características de sua família ensejaram o desenvolvimento das entrevistas apenas nesse núcleo familiar.

O primeiro a ser entrevistado foi o padre, que indicou a mãe, Maria de Jesus, e a irmã, Terezinha, como as próximas a serem entrevistadas. Seguiram-se Raimundo e a filha: Maria do Carmo. Essa última indicou a tia *Nem* e por último Antonio Carlos, o *Tinoca*. Esse último foi incluído por insistência minha por ser um dos evangélicos da família.

Após as primeiras entrevistas com o padre, a mãe e a irmã do mesmo, participei com a família da romaria da Pastoral Afro-Brasileira para o Santuário Nacional.³⁶ Encontrei o grupo por volta da meia-noite, na Praça da Sé, onde fica a sede do Instituto do Negro Padre Batista; de lá fomos ao encontro padre Enes e sua família na Igreja de Casaluce, no Brás. Viajou conosco o então bispo auxiliar de Salvador, o também negro Dom Gilio Felício.³⁷

Durante a viagem fui bem recebido por padre Enes, que me apresentou o bispo Dom Gilio. Terezinha e Dona Maria de Jesus apresentaram-me a amigos e também a Raimundo – tio de padre Enes – que “puxou” toda a família de Minas Gerais para São Paulo.

Chegamos à cidade de Aparecida por volta das três horas da manhã e ficamos aguardando o amanhecer para começarem as

atividades da romaria e a visita ao Santuário. Alguns dormiam, outros, como eu, conversavam sobre o movimento da pastoral afro-brasileira e a devoção a Nossa Senhora Aparecida. Alternei minha visita acompanhando as andanças da família e assistindo às atividades do encontro. Foi nessa ocasião que obtive do sindicalista Vicentinho o compromisso de conceder uma entrevista relativa à sua devoção a Nossa Senhora Aparecida.

A presença de um padre na família que, inicialmente, parecia ser um elemento perturbador para o desenvolvimento da pesquisa, acabou por tornar o grupo particularmente interessante. Foi possível avaliar o resultado da influência da orientação ideológica do sacerdote, remanescente de sua formação no seminário arquidiocesano de São Paulo – sob o predomínio da teologia da libertação³⁸ – sobre uma família católica de origem rural e seu processo de adaptação em um ambiente metropolitano.

O resultado foi a coexistência de diferentes estratégias de adaptação. Convivem na mesma família práticas religiosas de diferentes origens: do catolicismo tradicional, da religiosidade “militante” das CEB’s (Comunidades Eclesiais de Base) e de igrejas evangélicas.

A família Jesus representa, por meio das experiências de seus membros, as estratégias de pertencimento de milhões de pessoas que participaram do processo de êxodo rural que caracterizou a sociedade brasileira nos cinco últimos decênios – quando falo em pertencimento, refiro-me à busca de um lugar social que torne possível a

(38 - cont.) Na América Latina, as conferências episcopais de Medellín (1968), e Puebla (1979) formularam a “opção preferencial pelos pobres” da Igreja católica latino-americana. Valendo-se de categorias explicativas do marxismo, teólogos como o peruano Gustavo Gutiérrez e o brasileiro frei Leonardo Boff elaboraram as bases teóricas da atuação social dos católicos latino-americanos. No Brasil, a criação da CNBB (1958) e das Comunidades Eclesiais de Base foram as consequências institucionais mais visíveis. Em 1978, com a chegada do polonês João Paulo II iniciou-se uma reação conservadora conhecida como *Nova Evangelização* que dava maior ênfase a aspectos espirituais da doutrina Católica. A quarta conferência episcopal Latino Americana (CELAM) de Santo Domingo (1992) traduziu-se pelo “enquadramento” definitivo dos teólogos da libertação e culminaram no Brasil com a punição do frei Leonardo Boff em 1985.

Desde então, a influência da teologia da libertação tem dado espaço a outra tendência: a Renovação Carismática Católica que procura usar estratégias semelhantes às das Igrejas pentecostais para atraírem fiéis. Entre os carismáticos católicos incentivam-se manifestações religiosas de forte apelo emocional com o uso de canções e invocações de milagres, o uso do rádio e da Televisão e um abandono do discurso social engajado, característico da teologia da libertação.

Atualmente, parte significativa do alto clero católico ainda é dominada pelo clero progressista que sustenta a existência de pastorais de cunho social como a afro-brasileira. Mas um maior número de adeptos tem sido progressivamente, conquistados pelos carismáticos.

³⁸ Para Gustavo Gutiérrez, a teologia da libertação “procura partir do compromisso para abolir a atual situação de injustiça e construir uma sociedade nova (...) pela participação ativa e eficaz na luta empreendida contra seus opressores pelas classes sociais exploradas”. (GUTIÉRREZ, 1987, p. 250).

A Teologia da Libertação surgiu na América Latina como resultado de um processo de renovação da Igreja Católica desencadeado pelo Concílio Vaticano II (1962-1965). Sob o comando do papa João XXIII - papa de 1958 a 1963 - a Igreja Católica procurou maior diálogo com outras religiões – cristãs e não cristãs. A partir desse Concílio, foram criados mecanismos de maior participação dos leigos, como o uso das línguas locais nas liturgias e maior atenção às reivindicações de movimentos sociais. O domínio do clero identificado como “progressista” continuou durante o pontificado de Paulo VI (1963-1978) que procurou conciliar também a posição do clero conservador. (cont.)

³⁹ O processo de estabelecimento das narrativas dos entrevistados aqui apresentadas obedeceu três etapas: transcrição, textualização e transcrição. Cada entrevista depois de gravada foi transcrita *ipsis literis* da forma com que foi realizada, com as perguntas do entrevistador e as respostas do entrevistado. Em seguida, na fase de textualização foram retirados as repetições e expressões comuns à expressão oral e inadequados a um texto escrito. Numa terceira etapa, as entrevistas foram transcritas formando uma narrativa em primeira pessoa, procurando seguir a norma padrão da Língua Portuguesa, sem, contudo, alterar o sentido da mensagem original. A metodologia aqui utilizada foi sistematizada por José Carlos Sebe Bom Meihy em seu *Manual de História Oral*. Quando usamos a transcrição, estamos fazendo a transposição dos relatos orais de um contexto cultural para outro, tal como expressou Haroldo de Campos para explicar a problemática da tradução. O relato oral demanda a necessidade de “tradução” do código escrito (Confira: CAM-POS, 1976). Dessa forma supera-se a dimensão cartesiana do texto, abandonando a pretensão de estabelecer objetividades intrínsecas às palavras. A transcrição permite a recriação do ambiente da entrevista. Em sua forma final – transcrita – todas as entrevistas foram submetidas aos narradores, procedidas de supressões e acréscimos e aprovadas para uso nessa pesquisa no formato aqui apresentado.

sobrevivência em um grande centro urbano. Sabemos que os laços de solidariedade do antigo espaço rural se desfizeram, embora ainda houvesse amigos e parentes na terra natal.

Segui os procedimentos adotados pelo NEHO-USP para a produção das entrevistas.³⁹ Podemos considerar cada entrevista como uma história oral de vida permeada pelas práticas religiosas.

Creio que podemos considerar a religiosidade de cada um como sendo algo de foro íntimo, apesar da necessidade de grupos manifestarem publicamente seus credos. Atualmente, em nossa sociedade, parece ter se estabelecido um paradoxo entre a exteriorização dos cultos e a explicação de cada um para suas opções e práticas religiosas. Foi por isso que optei por fazer história oral de vida, de família e temática. As imbricações desses gêneros de história oral responderam à necessidade de não restringir as problemáticas da pesquisa à biografia de cada um.

A decisão de ficar apenas com a família do Padre Enes justificou-se pelas condições peculiares e favoráveis às questões da proposta inicial da pesquisa: investigar as conexões entre a devoção de afro-brasileiros a Nossa Senhora Aparecida e a questão de sua inclusão na sociedade brasileira. A família colaboradora contém, ao mesmo tempo, elementos que podemos atribuir a práticas inerentes do catolicismo popular e também do engajamento político tipicamente imputado às CEB's e à influência da teologia da Libertação. Identificado com o que chamamos de clero progressista, padre Enes é um agente mediador importante, pois sem dúvida conseguiu inculcar concepções de sua orientação ideológica nos membros da família, mas, ao mesmo tempo, sua visão de mundo está embebida das práticas devocionais vivenciadas por seus pais e seus irmãos durante sua infância e juventude em Minas Gerais.

Optei por não fazer um questionário padrão para as entrevistas, pois correria o risco de ouvir exatamente o que eu esperava, subestimando ou superestimando a importância da devoção e/ou da religião na vida daquelas pessoas. Quando me recebiam, os entrevistados sabiam sobre a temática de minha pesquisa e estavam dispostos a conversar sobre suas práticas religiosas. Entretanto, tiveram dificuldades em racionalizar a respeito de sua religiosidade. Isso foi compreensível na medida em que cabe à religião a função de explicar

o que parece inexplicável aos olhos da razão. Em especial, dar sentido ao sofrimento humano.

Ao pedir que o entrevistado narrasse a sua vida, permiti que cada um emprestasse sentido a todas as fases de sua existência. A vivência religiosa emergiu assim, de forma mais articulada, com as outras instâncias da vida de cada um. Dessa maneira, creio que pude realizar o propósito de fazer uma história da devoção a partir dos próprios devotos. As narrativas foram resultados de uma interação entre mim e os entrevistados. Elas não foram frutos de uma observação de campo de um pesquisador apartado de seu objeto de pesquisa. Antes, cada entrevista apresentada nesse trabalho é o resultado de várias conversas e encontros. À entrevista original, gravada, transcrita e transcrita, foram acrescentadas informações obtidas em outras conversas feitas nas visitas informais, em conversas por telefone e, é claro, nos encontros para pedido de esclarecimentos.

Padre Enes e Maria do Carmo foram os principais interlocutores e mediadores entre mim e os entrevistados. Convenceram os familiares a participar, mesmo que os meus propósitos não fossem muito claros para eles. De maneira que, quando chegava à casa da pessoa com o gravador em punho, era recebido como alguém da família. Cada entrevista envolveu um longo processo que culminava na gravação.

Mantive contatos com outros membros da família que não foram precedidos dessa mediação e os resultados não foram bons.

No final do dia em que entrevistei o irmão mais novo do padre Enes – o *Tinoca* –, passamos pela casa de tia Lica. Uma entrevista com essa outra tia, irmã da mãe de padre Enes, pareceu-me importante. Tive informações de que ela era a “evangélica” mais católica da família. Diferente das novas gerações urbanas de evangélicos pentecostais – como *Tinoca*, que não tiveram uma experiência de um catolicismo devocional de bases rurais – Lica fora devota de Nossa Senhora Aparecida. Raimundo e Maria do Carmo sugeriram que eu a entrevistasse. Como ela não tem telefone, pedi a Maria do Carmo que servisse como intermediária, mas tia Lica nunca respondeu a um recado da sobrinha enviado por telefone através de uma vizinha. Mesmo contrariado com a ideia de aparecer sem avisar, estava motivado com a ideia de promover o encontro entre os familiares. Ela ficou surpresa quando chegamos eu, Raimundo e Maria do Carmo.

⁴⁰ Para MEIHY (2002, p. 44): “Como método, a história oral se ergue segundo alternativas que privilegiam os depoimentos como atenção central dos estudos. Trata-se de focalizar as entrevistas como ponto central das análises. Para valorizá-las metodologicamente os oralistas centram sua atenção, desde o estabelecimento do projeto, nos critérios de recolhimentos das entrevistas, em seu processamento, na passagem do oral para o escrito e nos resultados. Para serem garantidas como método, as entrevistas precisam ser ressaltadas como o nervo da pesquisa. Os resultados devem ser efetivados com base nelas.”

A situação ficou mais embaraçosa quando chegaram os filhos de Lica, curiosos com a visita inesperada do tio Raimundo, da prima e de um moço desconhecido (eu). Uma das primas de Maria do Carmo externou o que, possivelmente passou pela cabeça dos outros. Disse que pensava que estávamos lá para anunciarmos um possível casamento. Claro que eu era, supostamente, o noivo. O embaraço foi rapidamente esclarecido por Maria do Carmo que ficou vermelha e disse que eu era casado. Restou-me explicar para a irmã de Raimundo e aos sobrinhos curiosos o que estava fazendo ali. Tia Lica foi simpática e disse que ia pedir autorização para o marido dela para me conceder uma entrevista. O marido trabalhava como faxineiro durante a noite e estava dormindo naquele momento. Ela ficou de me dar uma resposta por intermédio de Maria do Carmo. Saí de lá com a certeza de que não o faria.

Durante a visita pude notar a permanência de certa animosidade entre os irmãos Raimundo e Lica. A família do primeiro morou no quintal da irmã, que parecia morar numa edificação auto-construída com muitos cômodos. Pelos relatos de Maria do Carmo e do seu pai, foram dias de convivência muito difícil – mais um motivo para tornar minha eventual aproximação pouco provável. De qualquer forma, a tentativa de aproximação foi valiosa para o entendimento de mais uma particularidade da família, apesar de ter saído de lá mais do que convencido da importância do entrevistado querer de fato colaborar com o entrevistador.

Creio, portanto, que cada entrevista pode ser considerada uma história oral de vida, donde emergiram os temas que serão analisados neste capítulo. Se tivesse restringido as entrevistas apenas ao tema da devoção, possivelmente teria feito mais entrevistas sem, contudo, obter o bom entendimento que tive sobre o espaço ocupado pela devoção e pela religiosidade na vida da família e de cada indivíduo.

O procedimento de análise das entrevistas merece considerações. Esse trabalho se apoiou em história oral enquanto metodologia de pesquisa.⁴⁰ Isso quer dizer que o recurso às entrevistas não foi apenas mais uma técnica de obtenção de informações. Movido por uma problemática – o paradoxo entre a negritude da Padroeira do Brasil e o padrão estético branqueador atribuído ao brasileiro em geral –

procurei cada entrevistado e o deixei livre para elaborar sua narrativa. Introduzi as perguntas de corte nos momentos das entrevistas que achei mais oportuno – isso quando elas não acabavam sendo abordadas pelo entrevistado espontaneamente. A todos os entrevistados perguntei sobre a crença em milagres e qual teria sido o principal milagre recebido na vida de cada um. Tentei perguntar ou, ao menos, insinuar a questão da cor negra de Nossa Senhora Aparecida – descobri logo que isso era uma questão para mim e não para os entrevistados.

Na entrevista com a tia *Nem*, usei uma estratégia diferente de abordagem. Não iniciei como fiz com os outros, perguntando sobre a infância e seguindo uma linha cronológica da vida pessoal do entrevistado. Fui logo indagando sobre um objeto importante para ela. Algo que ela guardasse como lembrança e evocasse um acontecimento ou pessoa importante para ela. Um quadro de Jesus, presente de uma amiga já falecida, foi a resposta. O leitor perceberá que o tom da entrevista destoa do conjunto das outras. A tentativa de alteração do roteiro da entrevista foi inspirada no trabalho da antropóloga Janet HOSKINS (1998) que esteve entre os Kodi – povo pagão da ilha de Sumba ao leste da Indonésia. Hoskins percebeu que era impossível obter uma história de vida das pessoas do local, pois nossos padrões ocidentais de compreensão das histórias de vida individuais eram inaplicáveis naquela sociedade. O conceito mesmo de indivíduo divergia bastante. A solução para o impasse foi a entrevistadora questionar o significado de seus objetos para os habitantes de Kodi. Assim, as narrativas foram construídas a partir da mediação desses objetos.

Tentei preservar a unidade narrativa dos entrevistados durante o processo de elaboração das mesmas, por isso julguei importante apresentar no segundo capítulo, primeiro cada entrevista individualmente, contextualizando sua produção e procedendo a análise de cada uma delas. Depois, usando as temáticas emergentes das mesmas procurarei refletir sobre os aspectos que se destacaram, dando coesão a experiência familiar. Faz-se dessa maneira uma micro-história – de uma família – capaz de dialogar com uma macro-história – uma experiência compartilhada por milhões de outras famílias brasileiras com experiências similares à da família Jesus.

Durante as entrevistas procurei deixar os entrevistados à vontade para falarem a respeito de suas vidas. O tema de minha pesquisa solicitava a presença de perguntas comuns a todos os entrevistados, mas evitei usar um questionário que pontuasse nossas conversas. Por se tratar de práticas religiosas – de difícil racionalização – procurei ser delicado nas abordagens, para não ferir a intimidade dos entrevistados. O assunto impôs uma autorreflexão bastante difícil sobre temas em que a racionalidade tem um alcance limitado.

Se adotasse um questionário, correria o risco de ouvir o que queria, pondo questões e respostas na boca dos entrevistados. Optei então, por visitas prévias à casa das pessoas e só depois de ganhar a confiança e explicar meus objetivos é que procedia a gravação. A presença do gravador e a natural inibição diante do mesmo foram temas das conversas preparatórias. Muitas coisas foram ditas fora do gravador e anotadas, *a posteriori*, no caderno de campo. Mais tarde algumas revelações importantes foram agregadas à entrevista, com a anuência do entrevistado.

Por isso podemos dizer que fizemos história oral de vida, posto que o entrevistado foi sempre estimulado a falar sobre sua vida e o tema da devoção sempre surgiu espontaneamente. Só então, propunha algumas das questões que fiz para todos. Normalmente, o critério usado para narrar foi o cronológico, começando pela descrição da infância, a juventude, o casamento, nascimento dos filhos e projetos para o futuro. Assim, cada pessoa, apesar de ser entrevistada várias vezes, teve uma única entrevista transcrita como sua história de vida.

A todos foram aplicadas perguntas de corte que foram feitas quando aparecia o momento oportuno dentro da narrativa de cada um:

- 1 – Você acredita em milagre?
 - 2 – Se costuma fazer promessas, o que pede com mais frequência?
 - 3 – Qual foi o maior milagre já alcançado através de Nossa Senhora Aparecida?
 - 4 – O que acha do fato de Nossa Senhora Aparecida ser negra?
- De preferência sempre aguardei que o (a) entrevistado (a) colocasse sua relação com a padroeira durante a entrevista para evitar artificialismos

O critério para a escolha de quem seria entrevistado partiu das conversas com o Pe. Enes, que indicou inicialmente a irmã Terezinha e sua mãe Maria de Jesus. Solicitei a todos que me indicassem pessoas da família que fossem devotos de Nossa Senhora Aparecida e que frequentassem com certa regularidade o Santuário para fazer ou cumprir promessas.

Ampliação das fontes

A discussão dos temas acima indicados estimulou o cruzamento dos resultados obtidos nas entrevistas, que são documentação básica da pesquisa com outras fontes de representação de Nossa Senhora Aparecida. Na introdução desse capítulo, indiquei que o trabalho com imagens impressas em estampas motivou a busca das fontes orais na tentativa de elucidar o aparente paradoxo entre a negritude da padroeira e os padrões estéticos impostos pelo “branqueamento” da nossa cultura.

Para ampliar as fontes, recorreremos também a letras de canções em homenagem a Aparecida e a fotografias fornecidas pela família Jesus e feitas por mim durante as visitas aos Jesus. Elas serão exploradas oportunamente, ora como núcleos de discussões, ora como apêndices das entrevistas.

No que concerne às representações da Padroeira, presentes nas canções, destaca-se a presença de Nossa Aparecida na música sertaneja.

É notória a vinculação do culto a Aparecida com a cultura caipira e sua expressão de massa – a “cultura sertaneja”.⁴¹ Basta observarmos as expressões musicais que se referenciam no culto à padroeira e que analisarei em capítulo à parte, nesse trabalho. Para Antonio Cândido, a cultura caipira diz respeito à área de influência histórica de São Paulo, onde a maioria da população tradicional é mestiça, próxima ou remotamente de branco ou índio (SOUZA, A.C.M., 2001, p. 8). Produto da adaptação do português ao novo meio, a cultura caipira ainda teria incorporado diversos tipos étnicos ao seu universo. Assim podemos falar de “caipira branco”, “caipira caboclo”, “caipira preto” e “caipira mulato”,⁴² expressando a incorporação de outros elementos étnicos à cultura rústica de São Paulo. A dimensão nacional que tomou o culto corresponderia ao prestígio que a cultura caipira tem no Brasil.⁴³

⁴¹ Para o conceito de cultura caipira servi-me de CANDIDO, 2001. Sobre o conceito de sertanejo e suas implicações com a cultura caipira vali-me de: ALEM, 1996.

⁴² As expressões, citadas por Antonio Candido, são de PIRES, 1924.

⁴³ Em sua obra testamento, Darci Ribeiro divide o Brasil em cinco ilhas culturais: o Brasil Crioulo (litoral do nordeste); o Brasil Caboclo (região amazônica); o Brasil Sertanejo (região do semi-árido do nordeste); o Brasil sulista e o Brasil caipira (abrangendo áreas de São Paulo: Mato Grosso, Minas Gerais e Goiás). (RIBEIRO, 2000).

1. A devoção a Nossa Senhora Aparecida e suas práticas

1.1. O espaço do Santuário Nacional da Virgem Aparecida: a cidade além dos muros da basílica

Todos os brasileiros de certa forma conhecem a cidade de Aparecida, conhecida como Cidade Santuário, capital religiosa do Brasil, capital mariana do Brasil.

É uma cidade muito pequena: 112 quilômetros quadrados, 35.000 mil habitantes,⁴⁴ distante a 173 km da maior cidade do país. A cidade de Aparecida é resultado de um processo de urbanização radical que o Brasil viveu nesse século. Segundo o último censo, apenas 522 pessoas foram contabilizadas como moradores de zona rural em Aparecida. A maioria dos moradores vive da exploração do comércio e do turismo que se criou em torno da pequena imagem de barro de 36 cm, encontrada por pescadores no rio Paraíba, em 1717. Podemos dizer que seus moradores e visitantes vivem de “imagens”.⁴⁵

Ao mesmo tempo, estamos falando de uma cidade muito grande. Uma cidade do “tamanho da fé dos brasileiros”, diriam com orgulho

⁴⁴ (pag. ant.) Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), feito no ano 2000. Confira em <http://www.ibge.gov.br/ibge/estatistica/populacao/censo2000/universo.php?tipo=31&uf=35>.

⁴⁵ (pag. ant.) São mais de 2.400 barracas, onde cada camelô pode lucrar até R\$ 2.500,00 por mês segundo artigo publicado na Revista *Já*. Ano 1, nº 9, 5 de janeiro de 1997, Diário Popular, São Paulo: p. 09-16.

⁴⁶ Devo a maior parte das informações e das reflexões contidas nesse artigo ao livro de OLIVEIRA, C. D., 2001). As informações mais específicas sobre a Basílica e sua construção nova estão no capítulo 3 do livro.

os padres redentoristas, ordem de origem alemã que administra o santuário desde 1894. Entre as cifras desconhecidas, fornecidas pelos próprios administradores do santuário, fala-se em 150 mil peregrinos em um final de semana e de 6 a 10 milhões de visitantes por ano. Mas trata-se de ainda mais que isso. Para além dos muros da Basílica, a cidade exerce uma influência como poucas na imaginação de todos os brasileiros.

Ao nos aproximarmos da cidade pela rodovia Presidente Dutra, que liga o Rio de Janeiro a São Paulo, qualquer um se impressiona com o gigantismo da segunda maior igreja católica do mundo, só superada pela Catedral de São Pedro, no Vaticano. Quem chega de “ônibus de excursão” depara-se com um espaço moderno, marcado pela onipresença do imenso templo construído a partir de 1955, consagrado, em 1980, pelo Papa João Paulo II. Bem ao lado do enorme estacionamento, o peregrino conta com as comodidades do “Centro de Apoio aos Romeiros”, ou como querem alguns, o “shopping dos padres”, com 780 lojas, um anfiteatro com capacidade para cinco mil pessoas, um aquário com várias espécies de peixes. Ali, os devotos encontram também sanitários limpos, uma infinidade de objetos para compra, caixas eletrônicas e opções de restaurantes. Bem ao lado, pode-se embarcar em *vans* ou micro-ônibus que transportam o fiel para o *Magic-Park*, um parque de diversões com cinco mil metros quadrados. Não fosse a profusão de artigos religiosos, dir-se-ia estar num *shopping center* da capital paulista.

Após passar pelas atrações do centro de compras e passar pelo parque de diversões, o devoto pode adentrar no enorme templo em estilo românico, inspirado no santuário da Imaculada Conceição em Washington.⁴⁶ Seu espaço impressiona pela simplicidade e pela racionalidade de sua construção: há espaço para tudo. No subsolo, encontramos sanitários enormes, uma imensa área com mesas e cadeiras para acomodar piqueniques de grupos e de famílias, um teatro, bancas de livros, espaço para exposições e um local para fotos com “paisagem noturna”. Tudo isso em torno da “sala das Promessas” ou “sala dos milagres” como é chamada pelo povo. Essa última talvez seja a coisa mais impressionante do templo. Desde 1745, junto à primitiva capela que abrigou a Imagem, existe um espaço dedicado à exposição de ex-votos trazidos para o Santuário. No subsolo da

atual Catedral, o local foi inaugurado em 1974 (BRUSTOLONI, 1979, p. 233-243). O recinto tem paredes imensas, forradas até o teto de fotografias. Em suas colunas e dentro de caixas e colocadas ao longo das paredes, encontramos uma variedade impressionante de lembranças doadas pelos devotos à santa, em agradecimento pelas graças alcançadas. Inumeráveis cartas descrevendo situações dramáticas e muitos objetos exibem o cotidiano e os mais sagrados valores populares: cartazes de times de futebol, diplomas, instrumentos musicais, brinquedos, ferramentas de trabalho, muletas, cadeiras de roda, fios de cabelos, peças de cera representando órgãos e partes do corpo milagrosamente curados e ainda mais fotos. Muitas das fotos lembram acontecimentos importantes na vida das pessoas: nascimento, vida e morte desfilam em batizados, casamentos, comunhões, formaturas, acidentes e curas milagrosas. É provável que tudo que diga respeito ao universo popular esteja representado ali. Conversei com uma das irmãs responsáveis pelo recebimento dos ex-votos e ela me garantiu que nada seria jogado fora e, num rodízio interminável, todas as fotos acabariam por ser expostas. Trata-se do estômago da Catedral a digerir os sofrimentos e as esperanças de todos os devotos. Se pudéssemos virar a sala do avesso, teríamos o próprio mundo “exterior” materializado diante de nossos olhos (imagens 4 e 5).

A “sala dos milagres” resume bem a tentativa de se por ordem ao caos estabelecido por tantas demandas individuais que acabam constituindo uma unidade caleidoscópica, materializada no santuário. Acima, em torno do altar central, partem quatro imensas naves com tijolos à vista. Telas de TV e caixas acústicas garantem que tudo que se realize no altar central possa ser visto e ouvido. Há ainda a capela das velas, onde se assiste a um espetáculo bonito de fumaça e luz. No seu interior assistimos a outro interessante ritual de fé: as pessoas acendem velas do tamanho daqueles que receberam alguma graça por intermédio de Nossa Senhora. Trata-se das chamadas “velas de metro”, o que corresponde a um ritual coletivo de individuação. Afinal, a altura de uma pessoa é parte importante de sua identificação e através da vela, ela



4



5

própria parece queimar em oferenda. Na torre da basílica, presente do governo Juscelino Kubitschek, encontramos o mirante, de onde se vislumbra toda a cidade e o vale do rio Paraíba, os arquivos da administração do Santuário e um museu.

Deixando a vertiginosa catedral, temos a “Passarela da Fé”, inaugurada, em 1971, sob os auspícios do governo militar. Em forma de “S” a passarela liga duas cidades distintas: a Basílica planejada e fortificada dos redentoristas, sobre o morro das Pitas, e a cidade caótica construída em torno da antiga basílica desde meados do século XVIII, sobre e ao redor do morro dos Coqueiros.

A passarela da fé representa uma passagem entre dois espaços e dois tempos distintos. Do espaço racional e organizado da Basílica nova se vai para um comércio de rua popular, caótico. Antes ainda de nos determos no espaço caótico da cidade velha, cabe o atrevimento de olharmos para baixo, enquanto atravessamos a passarela moderna. Em direção ao morro dos Coqueiros, vemos os destroços de um comércio outrora próspero. Corredores formados por escadas intermináveis, ainda dão acesso a pequenas lojas entre outras tantas abandonadas: ruínas da modernização do espaço. No morro das Pitas, onde estavam planejados jardins, surgiu um imenso estacionamento para abrigar carros e ônibus. Se vistos de cima, talvez convidem a cálculos de cifras referentes ao número de pessoas transportadas ou aos muitos quilômetros percorridos pelos devotos; se vistos de baixo (da perspectiva do romeiro), vemos restos de comida espalhados pelo chão, latas e garrafas vazias ao lado de redes e colchões com pessoas trôpegas de sono ou fartas de comida e bebida, lembrando festins medievais. De um lado e do outro, no entorno dos dois morros encontramos uma organização perturbadora aos olhos da lógica da modernidade. Necessidades espirituais juntam-se a outras sedes e fomes, saciadas por vendedores de objetos para o corpo e para o espírito.

Entre o tosco parque com a mulher gorila, na ladeira da Fé do Morro dos Coqueiros, e o *Magic Park*, para além da Catedral do morro das Pitas, há muito mais do que um obstáculo espacial para transcender. Há obstáculos de classe, evidenciados pela boca aberta do teimoso “mercado Persa” vomitando suas barraquinhas na bem traçada Avenida João Paulo II, levando o Romeiro à precária rodoviária de forma circular que por sua vez “ejeta” o fiel em direção ao

consumo do Sagrado e do Profano pelas ruas da cidade. Dessa perspectiva, nossa capital religiosa parece repetir as mesmas contradições históricas que engendraram a capital política brasileira: a Brasília moderna, constantemente ameaçada pela boca escancarada das cidades satélites.

Invertendo o trajeto feito a partir do estacionamento da Basílica Nova, pode-se chegar à cidade em ônibus de carreira num trajeto que termina na pequena rodoviária. Inverte-se assim, a perspectiva da viagem: ao invés de irmos do moderno para o arcaico, parte-se do caos para a uma “nova ordem arquitetônica”.

Nesse caminho invertido, o que dizer da enigmática capelinha dedicada a São Benedito?⁴⁸ Outra devoção negra, responsável por importante festa no calendário aparecidense e testemunho da sobrevivência de costumes religiosos que antecederam à chegada dos padres redentoristas (CÂMARA NETO, 2000).

Para quem chega à rodoviária, o caminho em direção à basílica velha torna-se inaparelável e muitos a visitam e fazem fila para ver a réplica da Imagem no altar principal, tocando-a como se ela fosse a verdadeira. Antes do Centro de Apoio aos Romeiros, toda a rede de restaurantes concentrava-se no morro dos Coqueiros e na praça construída em frente ao templo erguido no século XVIII. Ainda hoje, quase a totalidade dos hotéis localiza-se por lá.

O movimento da praça diante da antiga Basílica enseja uma convivência pública, onde encontramos, com seus cenários improvisados, fotógrafos que não abrem mão de máquinas que lembram as fotos “lambe-lambe”, apesar de fazerem o serviço com *pollaroids*. Procissões, Congadas e toda sorte de representações místicas são encontradas em frente à antiga matriz. Para se chegar à Basílica Nova é necessário passar por um dos corredores que dão acesso à passarela da fé, composta por espécies de umbrais com as paredes pintadas com os milagres famosos da Imagem e que dão passagem ao espaço racional da imensa catedral. É preciso descer alguns degraus para acessar corredores mal iluminados. O olhar do peregrino continua prisioneiro de um número incrível de imagens da própria santa e de tantos ícones populares: o Padre Marcelo Rossi, o jogador de futebol Ronaldinho, a “feiticeira” ou a “tiazinha” entre tantos outros ícones da sociedade de consumo.

⁴⁸ A festa de São Benedito realizada em Aparecida reúne milhares grupos de congadas e moçambiques das regiões de São Paulo, Paraná, Minas Gerais, Goiás e Espírito Santo. A maioria dos participantes das danças é negra. A festa inicia-se domingo de Páscoa durando 9 dias. O último dia é feriado na cidade. São Benedito, Santa Ifigênia, Santa Bárbara e Nossa Senhora do Rosário são os santos mais venerados pela população negra no Brasil. Interessante notar que a festa de São Benedito atrai a segunda maior população de romeiros ao santuário e seus rituais escapam mais ao controle dos padres redentoristas, especialmente os que ocorrem fora dos templos.

Essa é a cidade real que se projeta e se alimenta do imaginário dos brasileiros. Essa cidade muitas vezes é incompreensível à luz da racionalidade de jornalistas ou de algumas abordagens acadêmicas que vêm o fenômeno de fora. Christian D.M. de Oliveira sustenta uma leitura fascinante da construção da Basílica Nova baseado no romance de Ken Follet, *Os pilares da Terra* (1994). Propõe uma abordagem holística (OLIVEIRA, C.D.M., 2001, p. 11) para compreender o significado da construção do templo, reforçando a função do mito e da Imagem na construção do espaço do Santuário.

A importância das devoções populares do catolicismo na formação de nossa identidade enquanto povo assume grandes proporções no santuário nacional de Nossa Senhora Aparecida. A história dessa devoção é o exemplo mais grandiloquente de incorporação de práticas religiosas populares em nossa cultura católica. Em vários países e regiões do mundo, onde o catolicismo é religião predominante, é comum a existência de “cidades de função religiosa”. A expressão consta até mesmo nos manuais de turismo, abrangendo um tipo especial de aglomeração urbana com funções de culto. Mas Aparecida talvez seja ímpar na síntese que é capaz de fazer da cultura brasileira, expressando com naturalidade a coexistência do sagrado e do profano.

Não é exclusividade do Catolicismo e muito menos de Aparecida abrigarem centros religiosos que são simultaneamente centros comerciais. Isso ocorre, desde a Antiguidade, em diversos povos. No caso de Aparecida, podemos afirmar que a função religiosa precedeu a função comercial, apesar de estar em importante rota de escoamento de pessoas e mercadorias, passando pela mineração, pela lavoura cafeeira e pela industrialização do dinâmico Vale do Paraíba.

A oposição entre sagrado e profano existe apenas na cabeça de alguns estudiosos. Para o fiel, essa diferença simplesmente não existe, tudo faz parte de uma visão única do mundo. Para Christian Oliveira, a construção da Basílica nova efetivou uma metropolização do espaço do Santuário, onde o indivíduo tornou-se objeto dentro de uma construção que massifica. Por outro lado, temos a resistência dos espaços caóticos e arcaicos ao redor da antiga basílica, ainda “preferida” de certa forma, pelos romeiros. Neles, ainda convivem as lembranças individuais e familiares, imortalizadas pelos fotógrafos “lambe-lambe”. O antigo santuário, para muitos ainda é mais

acolhedor que a grande basílica. Ainda segundo o autor, a construção da Basílica Nova permite a “*extensão interior do espaço exterior*” (OLIVEIRA, C.D.M., 2001, p. 14).

Proponho que pensemos na extensão das interioridades através da significação que os indivíduos fazem do processo de metropolização. Um de meus entrevistados – Raimundo – mencionou durante todo o seu relato um desejo de morar em Aparecida nos últimos anos de sua vida. Isso indica uma enorme familiaridade com tudo o que se passa em torno da Imagem. Essa intimidade está presente no relato de todos os devotos.

Fazer uma romaria significava, nos primórdios do Catolicismo, “caminhar para Roma”, a sede oficial da Igreja, onde está o Papa, legítimo representante de Pedro, um dos primeiros apóstolos e líder da Igreja, segundo a tradição católica. As peregrinações a Roma inauguraram no Catolicismo o costume de se por em marcha para pedir ou agradecer uma graça alcançada. Romeiro pode ser sinônimo de peregrino – aquele que se sente estrangeiro, que está de passagem, em busca de um bem maior, superior à sua condição. O despojamento e a pobreza são características do peregrino que procura identificar-se com aquilo que busca, com o seu destino. Isso é mais característico das classes despojadas de bens materiais. Os mais afortunados materialmente identificam-se com a situação e local onde se encontram, sendo menos encorajados a buscar, a peregrinar. Em nossa literatura, inúmeras são as referências aos migrantes, em particular os nordestinos, como peregrinos. Investigar a história desses peregrinos pode nos levar a conhecer caminhos desconhecidos dessa cidade Santuário.

Concordamos com Oliveira quando ele afirma que ““ir a Aparecida” sugere um exercício geopolítico de compreensão do desenvolvimento sócio-econômico de uma região que inclui as representações culturais da população. Estas são calcadas como locais de identidade mística, proporcionais ao volume de seus domínios existenciais, profanos e cotidianos. Um poder que se efetiva nos planos do sagrado e do profano, articulando-os permanentemente.” (Id., *ibid.*, p. 28)

Por outro lado, para o autor (OLIVEIRA, C.D.M., 2001, p. 58), Aparecida não é uma cidade que acolhe um santuário nacional, mas apenas um mero complemento criado para suprir as necessidades desse santuário. Impressionado pela catedral basílica, ele parece

⁴⁹ Canção da Pastoral Afro-brasileira.

subestimar a importância da influência da imagem sobre os fiéis. O que aconteceria se os fiéis soubessem que a verdadeira Imagem estivesse numa choupana de palha? Ainda acorreriam à gigantesca catedral?

A cidade imaginária está ao alcance de todos os brasileiros que têm em Aparecida a sua cidade santuário por excelência. “Ir à Aparecida” tornou-se uma promessa constante na vida de muitos brasileiros, uma espécie de objetivo vital, ritual imprescindível, especialmente nos estados de São Paulo, Paraná, Minas Gerais e Goiás. Entretanto, pode-se estar em Aparecida a todo momento por intermédio das redes articuladas pela “Rádio Aparecida”, que tem alcance nacional e está em atividade há 50 anos, ou ainda através das missas transmitidas pela Rede Vida de Televisão, todos os sábados.

A cidade imaginária de Aparecida é muito mais concreta do que o aglomerado urbano enigmático às margens do Vale do Paraíba. Ir a Aparecida para um devoto é um sair de si e ao mesmo tempo voltar-se para si mesmo. É um mergulho na própria identidade dos brasileiros. A cidade de Aparecida fica dentro e fica fora de quase todos os brasileiros, seja ela estranha, hostil ou acolhedora. Os brasileiros de certa forma moram nela, ao menos nas entranhas da sua sala dos milagres.

1.2. O enegrecimento da Virgem da Conceição: Nossa Senhora Aparecida e a construção do imaginário sobre a padroeira do Brasil

*Senhora negra
Oh!, mãe querida (bis)
Soberana quilombola
Oh, Senhora Aparecida⁴⁹*

Desde o encontro da imagem de Nossa Senhora Aparecida nas águas do rio Paraíba, em 1717, até os dias de hoje, autoridades religiosas, políticos, movimentos católicos e afro-brasileiros e, é claro, seus devotos, têm protagonizado um processo de negociação em torno dos significados desta imagem que podemos considerar como síntese do catolicismo brasileiro. Nossa Senhora Aparecida, na transição do século XIX, apareceu representada em algumas estampas impressas como uma virgem europeia, de tez branca. A partir do século passado, entretanto, além das relevantes alterações no manto e nos cenários que lhe serviram de moldura nessas estampas, destacou-se uma mudança em sua representação: a cor da santa.

Consagrada, nos dias de hoje, como um avatar negro, suas diferentes representações não tiveram, entretanto, uma única solução ao longo da história da devoção. Pelo contrário, a exaltação de uma suposta negritude ou o silêncio sobre o assunto puderam ser constatados em entrevistas com devotos e nas canções em homenagem à Padroeira. Ao menos até a década de 1970, as canções guardaram silêncio quanto à suposta negritude da “Aparecida”. Foi apenas sob os auspícios da teologia da libertação que a Padroeira enegreceu definitivamente nos cânticos e invocações.

Esse processo de enegrecimento da Virgem Aparecida desenvolveu-se em consonância com a valorização de outras manifestações culturais afrodescendentes da cultura nacional, destacando-se, entre outras, o samba, a capoeira, a feijoada e as religiões afro-brasileiras. Todas ganharam notabilidade enquanto símbolos nacionais a partir da década de 1930, quando ocorreu a sagração da santa como Padroeira do Brasil.

Essa “homogeneização” da cultura, velha conhecida dos pensadores da Escola de Frankfurt, ganhou também expressão no símbolo máximo do catolicismo brasileiro. Similarmente ao que ocorreu na estratégia de inclusão dos afrodescendentes na cultura nacional, a imagem de Nossa Senhora foi capaz de abrigar e equilibrar as contradições desse processo. Meu trabalho procurou entender como os devotos operacionalizaram essa suposta estratégia de homogeneização fazendo o percurso contrário: usando a devoção nacional para atender suas necessidades. Nesse sentido, analisei o processo que levou um povo e sua elite política e religiosa, que tradicionalmente

orientaram seus padrões estéticos e culturais voltados para o embranquecimento, a eleger uma padroeira negra.

1.2.1. Aparecida: entre a Conceição e a do Rosário

Voltemos à Vila de Guaratinguetá de 1717. D. Pedro de Almeida Portugal, mais tarde o Conde de Assumar, então governador nomeado para acalmar a agitada Província de Minas Gerais, estava de passagem pela região, entre 17 e 30 de outubro daquele ano. As autoridades locais, por meio da Câmara da Vila, solicitaram que se pescasse o máximo de peixes nas águas do rio, a fim de alimentar o governador e sua comitiva. Três pescadores – Domingos Martins Garcia, João Alves e Filipe Pedroso –, após vários insucessos, lançando suas redes ao Rio recolheram o corpo de uma imagem de Nossa Senhora da Conceição e, logo em seguida, a cabeça apareceu entre as malhas. Depois de terem recolhido a imagem para dentro do barco, continuaram a jogar as redes. A pescaria, daí por diante, mostrou-se tão profícua que tiveram que recolher a embarcação com medo de naufragarem, tão imensa a quantidade de pescado (BRUSTOLONI, 1979, p. 33-39).

A imagem foi, supostamente, levada para a casa de Filipe Pedroso, onde um oratório improvisado foi erguido para abrigá-la. Ao seu redor, formou-se uma corrente de oração, constituída pela família do pescador e sua vizinhança. Vários acontecimentos foram, mais tarde, interpretados como sinais do poder da imagem. São os primeiros milagres celebrados por figuras pintadas em paredes nas proximidades do santuário e reproduzidos em diversos cartazes e publicações: as chamas das velas que rodeavam a imagem apagavam, sem uma causa aparente, como a presença de vento, ou acendiam espontaneamente; a mulher cega que uma vez curada, teria blasfemado e voltado a não enxergar; uma criança escapou de um afogamento nas águas do Paraíba; um homem fugiu do cerco de uma onça na mata; um cavaleiro montado ao tentar invadir a capela erigida em homenagem à santa foi impedido por uma força misteriosa que fundiu as ferraduras de seu cavalo ao adro da Igreja; um escravo que suplicava a intervenção da santa viu suas correntes se quebrarem misteriosamente. Em cartaz datado de 1929, encontrado

nos arquivos da basílica, encontramos a representação desses acontecimentos⁵⁰ (imagens 6 a 11). Ressalta-se que, excetuando o escravo, todos os outros agraciados são brancos, inclusive a imagem que se encontra no centro do cartaz (imagem 3).

A descoberta da imagem, nas águas do Paraíba, reforçou o mito de uma devoção original, fundada a partir da ação de homens do povo junto a elementos básicos: uma imagem de barro retirada do fundo das águas. Aqueles pescadores, que saíram em busca de peixe para alimentar o governador, encontrariam alimento para o imaginário nacional, que duraria séculos.

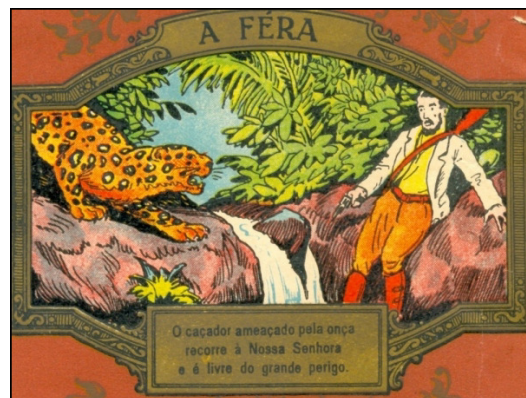
Ao longo dos séculos XVIII e XIX, a devoção à pequena imagem de barro passou de uma dimensão familiar para o âmbito do prestígio nacional. O fato de as primeiras capelas e, depois, a primeira basílica estarem num eixo econômico dos mais dinâmicos da economia brasileira, certamente facilitou a expansão da fama da santa, cujo culto foi oficializado pela Igreja em 1743. Sabemos, entretanto, que muitos oratórios erigidos a diferentes santos, santas e virgens existiram e ainda persistem na região. Por que a “Aparecida” ganhou tanta notoriedade?

O culto a Nossa Senhora Aparecida foi o resultado de um longo processo de fusão das devoções a Nossa Senhora do Rosário e a Nossa Senhora da Conceição. A análise dos

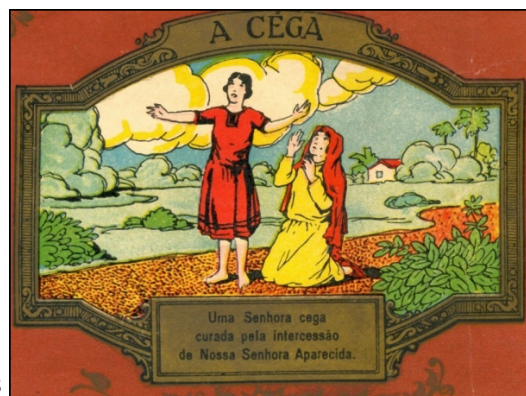
elementos que constituíram as representações iconográficas da imagem de Nossa Senhora Aparecida – água, barro, pescadores, capela, rosário, podem ser a chave para compreendermos a durabilidade e perenidade dessa devoção ao longo dos séculos, na socieda-



6

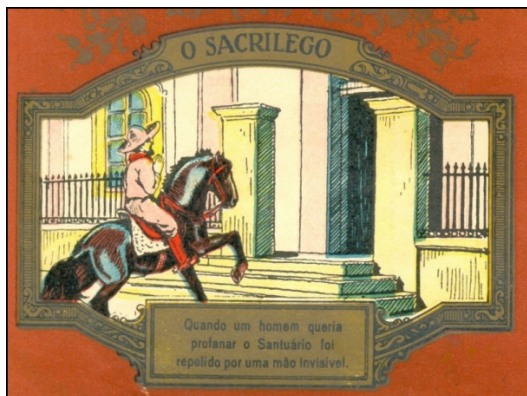


7



8

⁵⁰ O cartaz foi impresso na Itália em comemoração aos 25 anos da coroação da imagem.

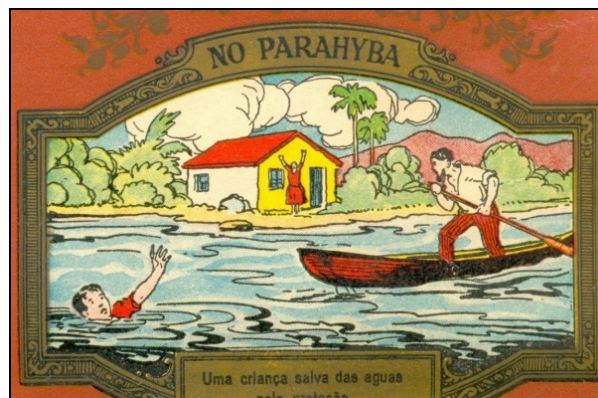


9

de brasileira. Não se pode pensar em espontaneidade para explicar o surgimento do culto à “Virgem Mãe Aparecida”. Antes, é preciso supor que a singularidade adquirida por sua imagem-matriz está ligada a um longo processo que combinou diferentes contribuições, externas e internas, numa troca cultural e simbólica constante entre as elites e as camadas populares, no que diz respeito às práticas religiosas.

Sabe-se que a imagem encontrada no fundo do rio Paraíba foi uma imagem de Nossa Senhora da Conceição. A devoção a esta santa assumiu, muito antes, caráter oficial quando D. João IV, em 1646, declarou-a padroeira de Portugal e seus domínios. As primeiras imagens teriam chegado

ao Brasil com a esquadra cabralina, segundo Nilza Botelho MEGALE (1998 p. 148-152), que descreveu a Virgem da Conceição como uma mulher sobre o globo terrestre esmagando uma cobra. Ela tem as



10

mãos juntas e os cabelos longos caídos pelos ombros. Veste túnica branca, manto azul e uma coroa. Sob os pés aparece uma lua crescente e, algumas vezes, cabeças de anjos.

Por sua vez, a devoção a Nossa Senhora do Rosário, segundo Júlia SCARANO (1969), era muito popular em Portugal desde a Idade Média, ao lado do culto aos santos negros. Das irmandades dedicadas a Maria, a do Rosário foi a mais prestigiosa em tempos coloniais. Seus membros tinham regras semelhantes às demais confrarias, destacando-se a obrigação de “remirem cativos, presos e casar órfãos”.

No Brasil, a penetração do catolicismo acabou sendo mais eficaz entre os bantos escravizados (oriundos, principalmente,



11

de Angola, Congo e Moçambique) devido ao culto de ancestrais e mortos, rompido facilmente com a perda da linhagem. Para os bantos, nenhuma vida era concebida sem a concessão dos ancestrais, não sendo obra dos pais, nem decisão do acaso. Para eles, os ancestrais servem como intermediários entre os homens e as divindades supremas. No tocante aos desígnios de Deus em relação à vida das pessoas e à ideia da intercessão dos santos, essas crenças eram similares às católicas. Roger Bastide afirmou que:

a existência de virgens negras, de santos negros, podia fazê-los pensar que esses tivessem sido ancestrais de suas raças, não mais ancestrais familiares, mas ao menos, ancestrais nacionais.
(BASTIDE, 1971, p. 39)

Em consequência da colonização portuguesa da África, o culto a Nossa Senhora do Rosário já era inclusive conhecido dos africanos trazidos ao Brasil como escravos.

As irmandades tiveram um papel destacado na difusão do catolicismo tradicional no Brasil, sobretudo a partir do século XVIII quando substituíram as ordens religiosas com a expulsão dos jesuítas e a proibição de qualquer ordem religiosa na região das minas. Na região do Vale do Paraíba, em meados do século XIX, por exemplo, Augustin Wernet afirmou que havia “cinquenta e cinco confrarias, destacando-se numericamente as de Nossa Senhora do Rosário (17), do Santíssimo Sacramento (13) e de São Benedito (8). A mesma região estava dividida em apenas vinte paróquias” WERNET, 1987, p. 21).

A primazia da invocação a Nossa Senhora do Rosário sobre outras invocações pôde ser identificada, entretanto, antes mesmo do período citado acima. É o que se constatou a partir do levantamento das capelas erigidas em homenagem à mãe de Deus com suas respectivas imagens, feito pelo religioso Frei Agostinho de Santa Maria no início do século XVIII e publicado em *Santuário Mariano* (MARIA, 1707). Desta obra, em 11 volumes, foi possível obter as seguintes tabelas sobre a distribuição das capelas e das imagens nelas existentes por região, na América portuguesa:

Grão Pará até a Bahia		
<i>Invocação</i>	<i>Capelas</i>	<i>Percentual</i>
Do Rosário	32	16,30%
Da Conceição	21	10,70%
Da Piedade	11	5,60%
Do Desterro	7	3,60%
Do Pilar	7	3,60%
Outras	118	60,20%
<i>Total</i>	<i>196</i>	<i>100%</i>

Sul do Brasil		
<i>Invocação</i>	<i>Capelas</i>	<i>Percentual</i>
Da Conceição	29	19,30%
Do Rosário	15	10%
Do Desterro	14	9,30%
Outras	92	61,40%
<i>Total</i>	<i>150</i>	<i>100%</i>

Capitanias de São Paulo e Minas Gerais		
<i>Invocação</i>	<i>Capelas</i>	<i>Percentual</i>
Da Conceição	18	9,7%
Do Rosário	9	4,8%
Do Desterro	9	4,8%
Do Monferrate	5	2,7%
Da Ajuda	5	2,7%
Da Penha	5	2,7%
Do Carmo	4	2,1%
De Nazaré	4	2,1%
Do Bom Sucesso	4	2,1%
Do Pilar	4	2,1%
Outras	118	63,8%
<i>Total</i>	<i>185</i>	<i>100%</i>

Como podemos observar, em que pese a grande diversidade de invocações nas três regiões citadas, as duas principais devoções são a de Nossa Senhora da Conceição e a do Rosário.

A primeira tem preferência no sul e sudeste da colônia portuguesa, provavelmente por ser a padroeira oficial do Império e pelo fato dos colonos lusitanos recém chegados conservarem as tradições do Reino. A segunda é a preferida na região setentrional da colônia portuguesa. Ambas detêm cerca de um terço da preferência entre as comunidades da Colônia. Convém reparar que o número de imagens dessas invocações está associado ao número de comunidades que as veneram e não à quantidade de devotos. Sendo negros e mestiços



12

maioria na Colônia, o total de 47 invocações a Nossa Senhora do Rosário e 50 a Nossa Senhora da Conceição (em todo o Brasil, Frei Agostinho arrolou 346 títulos dedicados a Nossa Senhora), autoriza-nos a pensar que a devoção preferencial dos negros por Nossa Senhora do Rosário fosse majoritária antes do advento de Nossa Senhora Aparecida. Mais do que isso, o enegrecimento da imagem de Nossa Senhora da Conceição, que deu origem ao culto à Aparecida, reforçaria essa preferência.

No caso de Nossa Senhora Aparecida, parece que as duas devoções mais populares do Brasil Colonial se fundiram tanto em “alma” como em “corpo”. Conta-se que a imagem da santa foi achada com a cabeça separada do tronco. Teria sido emendada posteriormente e, para disfarçar a emenda, foi colocado um rosário em torno do pescoço que se estende até as mãos. Como podemos observar nas imagens 12, 13 e 14, o manto de Nossa Senhora Aparecida e a coroa sobre a cabeça da imagem servem para caracterizar uma nova “entidade”. Temos, portanto uma fusão imagética, de características das duas devoções que resultaram na Padroeira do Brasil.



13



14

⁵¹ As autoridades do santuário promoveram em 2004 um concurso para celebrar o centenário da coroação e a escolha de uma nova coroa para a imagem envolveu especialistas e até mesmo uma consulta popular por meio da página do santuário na Internet.

Muito significativa essa fusão: a imagem da padroeira oficial do Império português recebeu um rosário que selaria a união entre o corpo e a cabeça. O objeto de devoção popular (o rosário) reconstruiria simbolicamente a imagem da padroeira oficial do Império. Representar-se-ia, assim, simbolicamente, a criação do próprio Brasil: cindido, desprezado pela elite e, posteriormente, reunificado pela ação de seu povo.

1.2.2. Nossa Senhora Aparecida e Princesa Isabel: escravidão, redenção e devoção

O sucesso da imagem entre os católicos brasileiros pode ser atestado em outros eventos históricos. Um dos mais emblemáticos foi a vinculação entre Nossa Senhora Aparecida e a princesa Isabel.

Documentos históricos asseguram que a filha de Pedro II e seu marido, o Conde D^oEu estiveram na Capela por duas ocasiões, em 1868 e 1884, confirmando o prestígio que a devoção a esta santa obtivera no Império. Numa destas visitas, em 8 de dezembro de 1868, dia de Nossa Senhora da Conceição, a princesa teria presenteado a santa com uma coroa, a mesma que, posteriormente, seria usada na coroação solene da imagem em 1904, segundo o então superior dos padres redentoristas, Pe. Gebardo Wiggermann. Esses fatos são destacados, sobretudo, por cronistas e historiadores do Santuário (BRUSTOLONI, 1982, p. 115). Pesquisando nos jornais da época, não foi possível, entretanto, encontrar maiores informações a não ser uma pequena nota sobre a primeira visita da princesa e nenhum documento que atestasse a doação da coroa. O diário pessoal da princesa Isabel também não faz menção ao fato. A ausência de comprovação documental pode significar que, talvez, a doação nunca tenha existido ou que, tendo ocorrido, não fora assim tão importante como relatado por ocasião da solenidade de 1904.⁵¹

De qualquer forma, a aproximação que se estabeleceu entre a santa e a princesa, mediada pela coroa, pretende indicar a atitude que ambas tiveram em relação à escravidão. Era costume, na época, que devotos doassem à santa escravos que trabalhavam nos serviços do templo. O patrimônio da capela incluía, portanto, a propriedade de escravos. Tanto a Princesa quanto a Senhora Aparecida passaram,

portanto, de proprietárias de escravos a redentoras dos cativos, e a coroa que a primeira ofertou à segunda estabeleceu entre elas, no imaginário religioso, uma relação de cumplicidade entre cabeças consagradas pela realeza terrena e divina. Ou seja, sendo verdadeiro ou não, o fato de a coroa ter sido presente da herdeira do trono foi importante para compor o mito da santa que expurgou assim uma possível identificação da Igreja com o regime escravocrata. Cabe também assinalar a grande popularidade que a princesa Isabel obteve entre os negros após a abolição, inexplicável para republicanos ilustres como Rui Barbosa e mesmo entre monarquistas destronados (DAIBERT JR., 2004, p. 31-36).

O episcopado decidiu criar uma data própria para as comemorações de Aparecida em 1885, um ano após a segunda visita da Princesa Isabel à Capela e no mesmo ano da promulgação da Lei Saraiva-Cotegipe ou dos Sexagenários. No auge da Campanha Abolicionista e da crise do Império, era compreensível que a padroeira do Império – Nossa Senhora da Conceição – estivesse em declínio e a santa de proprietários de escravos tivesse enegrecido e se tornado Nossa Senhora Aparecida.

O termo “Aparecida” substantivou-se. Em 1884, o *Correio Paulistano*, já se referia à imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida sem o termo “Conceição”, comumente usado pelo diário para se referir à imagem até então.

Dentro da perspectiva que assumimos aqui esse vínculo estratégico com a princesa redentora não respondia apenas às iniciativas dos redentoristas, mas também é testemunho de um processo. Ocorria uma “negociação” em torno dos elementos que constituiriam a representação da imagem da futura Padroeira do Brasil, por imposição dos devotos.

Pode-se adicionar ainda a popularidade que a monarquia tinha entre os africanos e seus descendentes no Brasil. Para Lilia SCHWARCZ (1998), em obra sobre D. Pedro II, o sucesso da monarquia no Brasil, país cercado de repúblicas em nosso continente, deve-se à familiaridade da população negra com a instituição monárquica. O imaginário brasileiro, até hoje, está povoado de reis, rainhas, príncipes e princesas. Cinco anos após a proclamação da república, a Igreja, mais atenta em satisfazer os reclamos populares que o novo governo, promoveu uma grande celebração para coroar a imagem.

⁵² Importante assinalar que não concordo totalmente com a posição do autor a respeito da postura passiva das camadas populares na construção da república. Apesar de não terem ou não quererem participar através das vias políticas institucionais, meu trabalho sustenta que os devotos de N.S. Aparecida têm uma postura ativa na construção do imaginário religioso brasileiro.

⁵³ A professora Juliana Beatriz A. de SOUZA (2004) tem posição divergente da minha com relação à construção do imaginário em torno da imagem. Para ela a imagem de N. S. Aparecida seria um símbolo feminino republicano que se oporia à imagem masculina e monárquica do rei. Segundo a mesma autora, a sagração da padroeira em 1931 por Getúlio Vargas, com o apoio da Igreja Católica, seria uma estratégia de manipulação das elites a fim de obter o apoio das camadas populares, perspectiva essa oposta ao meu trabalho, que trata a padroeira do Brasil como uma invenção popular.

Diferentemente do que ocorreu com os símbolos republicanos (CARVALHO, 1950),⁵² a imagem da Padroeira foi facilmente recebida pelos devotos negros e mestiços. Seguindo a tradição do imaginário monárquico, Nossa Senhora Aparecida substituiu o rei como dispensador da justiça entre os homens.⁵³

O processo de transformação de Nossa Senhora da Conceição em “Aparecida” pode ser visto através das estampas, ou “santinhas”, que retrataram a imagem em diferentes períodos. Em pesquisa que resultou em minha dissertação de mestrado (SANTOS, 2000), analisei cerca de 70 estampas impressas de Nossa Senhora Aparecida. A mais antiga data de 1854 e foi impressa a pedido do bispo D. Antonio Joaquim de Melo, logo após sua primeira visita à Capela. A visão dessa estampa surpreende. Trata-se de uma imagem branca, uma santa “europeia”, muito longe da imagem que viríamos a reconhecer como a da “Aparecida” (imagens 1 e 2).

As circunstâncias da impressão da estampa acima são ainda mais surpreendentes. Por ocasião dessa visita, o referido bispo, após vistoriar a “sala dos milagres” mandou queimar “muitas imagens que não convêm”. Não há explicações dos motivos pelos quais as imagens queimadas não seriam convenientes. Mas é notório o surgimento dessa estampa de uma “virgem” muito longe do padrão hoje conhecido pelos brasileiros.

Em algumas estampas, sobretudo as que se seguiram na virada do século XIX, aparece a inscrição “verdadeiro retrato” de Nossa Senhora Aparecida. Possivelmente, essas inscrições indicavam o uso da fotografia na composição das estampas e uma





16

preocupação com a verossimilhança entre a estampa e a imagem encontrada no rio Paraíba. É como se o poder mediador da imagem fosse “transmitido” pelas estampas e ampliado graças à autenticidade da mesma.

A primeira foto da imagem foi tirada pelos fotógrafos franceses Robin & Favreau em 1869 (imagem 15, pag. ant.) (BRUSTOLONI, p 129). Essa foi a primeira fotografia autorizada pelo então vigário Manoel Benedito de Jesus. Os dois franceses teriam obtido o direito de comercializar a foto da imagem.⁵⁴

Esse retrato tornou-se a matriz de uma série de estampas e produziu o primeiro modelo de representação da imagem. O emprego da técnica da fotografia, sem dúvida, foi importante para a atribuição do adjetivo “verdadeira” às estampas, a partir de então. A fotografia como verossimilhança, como cópia fiel do original, não pôs, entretanto, fim à transformação das estampas. A associação de novos elementos continuou e o “verdadeiro retrato” foi pintado diversas vezes, como se vê nas imagens 16, 17 e 18.

Essas estampas tiveram boa aceitação, fazendo parte de um “comércio de imagens”,

⁵⁴ “Verdadeiros Retratos de NS. da Conceição Aparecida / Robin e Favreau photographes residentes nesta cidade, participão ao respeitavel publico que obtiverão permissão do rvm, vigario Manoel Benedito de Jesus, para retratar nossa Senhora da Conceição Aparecida, as pessoas que desejar possuir os verdadeiros retratos, de varias tamanhos, naturais ou coloridos (grifos nossos) acharão sempre prompto no estabelecimento dos mesmos annunciantes á rua Tamandaré n. 22. em O Parahyba, Anno VI, número 313, Guaratinguetá, 24 de dezembro de 1869.



17



18

⁵⁵ “Logo que um romeiro apeia-se no hotel da Boa Vista, ei-lo immediatamente asseidado, por uma recua de menores que exercem a mascateação das coisas santas. Cada um destes expertos negociantes abre o seu bahú de mercadorias e qual mais presto, mais eloquente e mais astuto, vos offierece veronicas de toda a sorte; imagens lithographadas, cordeis, cordões e fitas de todas as cores para medidas,- medalhões com a photographia da Capella; livrinhos de Sta.Barbara, vidrinhos com azeite doce da lâmpada da igreja e finalmente “o verdadeiro retrato de N.Senhora Aparecida”, por que possuem outros que não são verdadeiros, mas fornecidos pelos colonistas de estampas (grifo meu) Tudo isto se troca (é termo delles) por dinheiro, depois de debatido o preço, que tem alternativas de alta ou baixa conforme as relações entre a oferta e a procura. Além do mercado ambulante há um emporio daquelles artigos, propriedade do negociante francez Robin-Favreau. A tenda de Ms. Robin é cousa digna de ver-se, e Ms Robin muito de louvar-se na variadas manifestações de sua actividade. Elle é photographo, tira vistas da Capella, e os citados verdadeiros retratos de Nossa Senhora...” Reportagem assinada por “E.F.”, publicada em 4 de janeiro de 1884. In: Brustoloni, 1979, p. 90.

como atesta um artigo publicado no Correio Paulistano.⁵⁵ A expressão: “o verdadeiro retrato de Nossa Senhora Aparecida”, ressaltava a preocupação em se obter retratos “verdadeiros,” sugerindo que havia exploração da imagem e que, de fato, as estampas eram artigos disputados.

Nessa primeira fase de abasileiramento, chama atenção a definitiva triangulação da imagem. As estampas feitas a partir da foto de Robin & Favreau acentuaram a forma triangular e muito provavelmente propiciaram melhor aceitação da imagem. Consolidava-se, assim, o abandono da primeira representação de 1854. A Mãe de Deus, similarmente ao triângulo, é o princípio da história da salvação da humanidade, o mais simples e o mais elementar dos símbolos.

Durante o século XX, já estabelecido o formato da nova devoção, diversos eventos marcariam uma peregrinação às avessas e a imagem iria para diversos cantos do Brasil, “colonizando o imaginário” dos católicos brasileiros. Em 1929, no jubileu de prata da coroação solene de 1904, o episcopado brasileiro, comandado pelo arcebispo do Rio de Janeiro, dom Sebastião Leme, solicitou ao papa Pio XI que a Santa fosse oficialmente declarada Padroeira do Brasil. Solicitação atendida, em 1931 foi promovida, na capital federal, uma grande comemoração pela sagração da Santa, na qual o Estado, representado por Getúlio Vargas e seus ministros, a hierarquia da Igreja Católica e o povo, em grande procissão, celebraram a Padroeira, cuja imagem fora



trazida de trem em meio a uma enorme comoção nacional. No evento, ocorrido sob os braços abertos da recém inaugurada estátua do Cristo Redentor, Getúlio beijou os pés da santa.

A imagem registrou também o ideal da época ao redor da unidade nacional. Na página anterior vemos uma imagem circundada pelas bandeiras estaduais (imagem 19, pag. ant.). Vale lembrar que Getúlio Vargas comandou uma cerimônia de queima das bandeiras estaduais em 1937. A imagem da padroeira jogava mais uma vez papel importante na definição do projeto nacional. Autoridades do Estado Novo teriam proibido a estampa com Nossa Senhora Aparecida que aparece em meio às bandeiras estaduais, usada como capa de *Ecos Marianos*, entre 1934 e 1938.⁵⁶

Conquistada a capital, temos notícias do deslocamento da imagem em várias ocasiões graves na história nacional. Ela teria estado na capital paulista, em 1932, por ocasião da Revolução Constitucionalista e em 1945 numa cruzada contra o Comunismo. Coletamos uma estampa onde vemos a imagem esmagando a cabeça de uma serpente que poderia muito bem representar o “perigo vermelho” sobre a capital da República (imagem 20)

O governo militar e a Igreja Católica promoveram a mais longa de todas as peregrinações da história da imagem. Entre 30 de maio de 1965 e 24 de dezembro de 1966, as comemorações pelos 250 anos do encontro da imagem foram marcadas por oito peregrinações. De 29 de janeiro a 30 de outubro de 1968, foram sete peregrinações. No total, 1.300 localidades, 508 dias, 45.500 km por via terrestre, 15.500 km por via área, 100 por via fluvial, percorrendo 23 arquidioceses, 74 dioceses, 8 prelazias. Depois desta peregrinação nacional a imagem só saiu em 1975, para a cidade de Curvelo, Minas Gerais, pois passaram a temer pela fragilidade da mesma (BRUSTOLONI, 1978, p. 190-191).

As peregrinações, entre 1965 e 1968 foram as maiores de toda a história da imagem e marcaram um momento de ênfase na questão da união nacional, sob o pretexto de comemoração dos 250 anos do encontro da imagem. Ao mesmo tempo em que a imagem parecia cumprir tarefa de interesse do Estado, a Igreja

⁵⁶Essa informação estava em anotação do falecido Pe. Pereira, responsável pelo arquivo dos redentoristas em São Paulo e colecionador de estampas de Nossa Senhora Aparecida. No verso da estampa ele atribui o quadro “Rainha do Brasil” a Thomas Scheuchl feito em 1934. Foi capa de *Ecos Marianos* de 1935 a 1938. A anotação prossegue: “proibida pelo “Estado Novo” 10 X 37). De fato, a estampa desapareceu de *Ecos Marianos*, após a cerimônia da queima das bandeiras estaduais, organizada pelo governo ditatorial de Vargas



demonstrava, mais uma vez, sua influência para além do campo religioso, como se viu na cerimônia da entrega da Rosa de Ouro, oferecida pelo Papa Paulo VI a Nossa Senhora Aparecida, em 1967, acompanhada por milhares de fiéis e pelo então presidente general Costa e Silva e pelo governador paulista Abreu Sodré.

A autorização para a peregrinação da imagem, nesse período, foi conseguida por autoridades e famílias, sendo que um dos líderes foi o Coronel José Geraldo de Oliveira, participante do movimento de março de 1964. Convém lembrar que o Cardeal Motta, identificado com o clero progressista, não deu sustentação à “Marcha”, comandada pelo clero conservador. A resistência do prelado e sua posterior autorização tiveram desdobramentos políticos importantes, como se o mesmo estivesse passando por um teste do regime à sua fidelidade.

Essa peregrinação às avessas também pode ser entendida como o triunfo definitivo da crença popular em Nossa Senhora Aparecida. A própria imagem peregrinava na direção de seus fiéis.

A construção da imensa Basílica que hoje abriga a imagem coincidiu com os esforços do Estado na construção de grandes obras, em continuidade à esteira desenvolvimentista da década anterior. As peregrinações, sem dúvida, contribuíram para aumentar a doação de recursos para a obra vultosa e recursos federais foram usados para construir a passarela que liga a antiga Basílica à Nova e a Praça em torno do Santuário (ALTEMEYER JR., 1998, p. 42).

Outro exemplo da mobilização nacional em torno da imagem aconteceu no dia 16 de maio de 1978, quando Rogério Marques de Oliveira, identificado como doente mental, quebrou-a em 165 pedaços (BRUSTOLONI, 1978, p. 225). Levada em segredo ao Museu de Arte de São Paulo para ser restaurada, lá permaneceu por 33 dias. O segredo mantido por autoridades eclesiásticas e do Museu foi quebrado pelo furo de reportagem do dia 15 de agosto de 1978, quando o Diário de S. Paulo noticiou o fim da restauração no MASP, pondo fim a boatos que davam conta até mesmo de que a imagem estaria sendo restaurada em Roma. A partir daí a cobertura da grande imprensa foi grande e os fiéis se aglomeraram nas portas do Museu para ver o retorno da imagem para a Catedral de Aparecida. Ladeada por pinturas de Madonas de pintores famosos, a imagem foi exposta no 2º andar do Museu.

O retorno da imagem num cortejo de mais de 200 automóveis foi, para muitos, apoteótico. As cidades localizadas ao longo da rodovia presidente Dutra organizaram concentrações ao longo da estrada para saudar a imagem.

O processo de restauração foi documentado passo a passo, através de fotos e microfimes. Até mesmo um raio X foi tirado da imagem para provar a complexidade do restauro. Algumas dessas fotos foram publicadas por jornais de grande circulação. A restauração produziu um debate, reproduzido pela Imprensa, em torno da origem, autenticidade, forma e cores originais da imagem. A análise da imagem atestou que suas cores predominantes eram o azul e o vermelho e que de fato, tratava-se de uma Nossa Senhora branca que enegreceu devido ao tempo que permaneceu imersa nas águas e sujeita à fuligem das velas.

O atentado foi apresentado pelas autoridades eclesiásticas como sinal da providência divina para se reforçarem os laços de fé do povo. Não raro a reconstrução da imagem foi comparada com a reconstrução do espírito de fé e união de todos os brasileiros. Esse discurso veiculado pela Imprensa e pelas autoridades religiosas de Aparecida, coincidia com os esforços do Governo Geisel, em sua tentativa de distensão da ditadura militar e preparo do terreno para a Lei de Anistia, em 1979.

A reconstrução no MASP não conseguiu liquidar com o mito da santa negra e ainda criou o mito da imagem perfeita. A pátria em pedaços, mais uma vez era refeita.

2. A caminhada da família “Jesus”: as entrevistas

*Estamos chegando do fundo da terra,
Estamos chegando do ventre da noite
Da carne do açoite nós somos.
Viemos lembrar.⁵⁷*

Levando em consideração os relatos obtidos com as entrevistas, cheguei a uma periodização da história da família que pode ser assim resumida:

- 1951 – Início do contato da família Jesus com a devoção, com o início das transmissões da rádio Aparecida.
- 1970 – Chegada a São Paulo do primeiro integrante da família Jesus, o tio Raimundo. Início do projeto de migração.
- 1972 – Primeira romaria familiar. Início da reformulação de um projeto identitário.
- 1996 – Chegadas dos últimos membros da família Jesus a São Paulo. Reconstrução do corpo familiar. Início dos milagres familiares: cura de Dona Maria de Jesus e do alcoolismo dos filhos.

⁵⁷ (pag. ant.) *A de Ó (estamos chegando)* canto de entrada da *Missa dos Quilombos*.

1997 – Participação da família na primeira romaria das comunidades negras ao Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida. Adesão da família a um projeto de radicalização social em função dos desafios encontrados em São Paulo.

Como não é possível publicar nesse livro a íntegra das entrevistas, apresento a seguir um resumo das mesmas.

2.1. Dona Maria de Jesus

*Enquanto eles não dormiam,
eu não encostava a cabeça
assim no travesseiro um pouquinho.*

A entrevista foi feita em 24 de outubro de 2001 no Jardim Jacuí, na região de São Miguel Paulista, cidade de São Paulo. Foi obtida por intermédio do filho de Dona Maria de Jesus, o Padre Enes, da Paróquia de Nossa Senhora de Casaluce, no bairro do Brás. Fui recebido na rua, pouco depois que saltei no ponto de ônibus, por Dona Maria e por Dona Terezinha, sua filha. Entrevistei as duas. Fui recebido na pequena casa de quarto, sala e cozinha. Em cada cômodo uma imagem de Nossa Senhora Aparecida que foram mostradas com orgulho. A entrevista foi na cozinha. Havia bolo e café me esperando. Dona Maria foi a primeira a se dispor a falar sobre o olhar atento da filha que, no entanto, não interferiu em nenhum momento. Dona Maria começou meio tímida, falando baixo, mas depois se soltou.

Iniciei com a entrevista de Maria de Jesus por dois motivos: primeiro, por ela representar o elo entre os ancestrais que moraram no campo e já em idade avançada, ter mudado para a cidade grande. Segundo, por ela promover unidade entre os filhos. Apenas Dona Maria de Jesus e seu filho, Padre Enes reúnem toda a família ao seu redor, por ocasião de seus respectivos aniversários. Além dessas ocasiões,

a família se reúne nos feriados religiosos da Sexta-Feira Santa, do Natal e na celebração do Ano Novo. Enfim, ela representa um elo vertical entre as gerações da família e um elo horizontal entre os diferentes núcleos familiares formados por seus filhos e filhas.

A entrevista com Dona Maria de Jesus revelou práticas religiosas peculiares, com alto grau de tolerância a comportamentos que seriam considerados desviantes por qualquer crente ortodoxo. Para ela, o maior milagre de Nossa Senhora Aparecida foi a cura do alcoolismo dos filhos. Esses ao se tornarem evangélicos, corrigiram o rumo de suas vidas, tudo por milagre da “Aparecida”.

O relato feito por Dona Maria é dominado pelo amor que tem pelos filhos. Praticamente toda a narrativa é dedicada aos sucessos e infortúnios dos filhos, que também justificam a doença que a conduziu para uma demência temporária. Ela teve dez filhos, oito sobreviventes. O mais velho – Enes – chamado pela família de Nego – tornou-se padre e se tornou uma referência para toda a família.

No relato de Dona Maria, podemos entrever vários elementos para compreender a visão popular sobre vários temas, como: a convivência entre ricos e pobres; a transformação do filho que se torna hippie antes de ser padre; o racismo; tolerância religiosa; milagres etc.

Podemos ver, no relato de Dona Maria, uma concepção de mundo fortemente influenciada por uma visão cristã, como se a sua própria existência fosse uma espécie de saga bíblica – não em sentido determinista, mas como um filtro pelo qual se explicam os acontecimentos da vida.

Enes, o filho mais velho, é o que obteve maior sucesso na mudança para os centros urbanos, repetindo – com sucesso – a saga do filho pródigo e a eterna busca pela terra prometida. No caminho de Valadares até Nacip Raydan ele teria se aproveitado da fartura das fazendas que encontrou pelo caminho.

Por outro lado, os filhos mais novos: Sidney, Carlos e Jonas experimentaram muitas dificuldades para se inserir na sociedade da grande São Paulo e experimentaram o alcoolismo como uma espécie de resistência à nova lógica de trabalho no ambiente urbano.

Nota-se que Dona Maria demonstrou estranhamento quanto à importância da cor escura de Nossa Senhora. Afirmou já tê-la conhecido assim. A percepção da negritude de Nossa Senhora não

apareceu como algo que foi aprendido através de doutrinação. Apesar de negar a premência da negritude da Virgem de Aparecida, ela pareceu intuir certa importância da pele escura da imagem quando afirmou que pareciam querer “descorar a santa”.

Sua consciência a respeito da condição social do negro leva a um posicionamento radical: acredita que seria melhor para os negros se vivessem isolados. Ao mesmo tempo, ela construiu uma visão idílica de seu passado rural afirmando não ter sofrido racismo na sua terra natal. Provavelmente porque tinha uma função naquela comunidade, por ter atuado em um papel social definido como lavadeira e lavradora diante dos fazendeiros locais, ela considerava sua posição prestigiosa. Em oposição, afirma haver muito racismo em São Paulo e no presente momento, “até mesmo com os santos”.

Aceitou sem reservas a conversão dos filhos para uma igreja evangélica sem, entretanto, abrir mão de sua identidade católica. Sua postura de mãe generosa com as transgressões dos filhos parece se espelhar na expectativa que ela própria nutre por Nossa Senhora Aparecida.

2.2. Padre José Enes de Jesus

*A minha postura filosófica é uma
postura de mais Conciliação, de sentar e,
com calma, trabalhar as coisas um
pouco mais devagar.[...] Esse pra mim
é o ponto mais forte da nossa
espiritualidade, um Jesus que sofreu,
mas um Jesus que também foi vitorioso.
Então a vitória de Jesus é também,
e será também, a nossa vitória.*

Padre Enes tornou-se o indiscutível líder da família. Entre oito filhos de Dona Maria é o mais velho. Através da carreira religiosa que

almejou desde criança pôde ajudar a viabilizar o projeto de migração de sua família para São Paulo. Ele foi o responsável pela definitiva escolha de sua família para meu projeto, pois apoiou a ideia desde o primeiro momento, talvez por simpatia pela causa de Nossa Senhora Aparecida e da promoção dos negros brasileiros. Sua entrevista integra momentos de lembranças pessoais e outros com o contexto histórico de sua formação e atuação na Igreja Católica.

Foi impossível tentar deslocar Padre Enes de sua posição de homem público. Tentei, sem sucesso, que as entrevistas assumissem um tom mais intimista com o objetivo de mostrar algo para além do grande homem público que ele é. Com humildade, Enes mostrou disposição ao analisar sua trajetória inserida num contexto histórico e social amplos. Sua autobiografia é explicada por um sentido mítico religioso e por uma visão politizada.

A iniciativa da migração partiu de um dos tios de Padre Enes - Raimundo - que hoje é o único homem remanescente da primeira geração de migrantes. Os diferentes núcleos familiares formados em Minas Gerais e mais tarde, em São Paulo, foram aderindo ao estilo de vida na cidade grande. Vieram aos poucos do interior de Minas. O pároco da cidade natal de Enes também era negro. Segundo Enes, isso foi importante para a elevação de sua auto-estima e esteve na origem de sua vocação religiosa. A ação do religioso de Nacip Raydan certamente contribuiu para a formação de uma identidade negra. As manifestações religiosas afro-brasileiras como reisados e congadas estiverem presentes na vida da família e certamente valorizaram traços culturais específicos da cultura negra. Pode-se sustentar que essas práticas foram decisivas para a manutenção de um catolicismo popular de “linhagem negra” entre os membros da família.

A busca pela compreensão das origens também pôde ser identificada na necessidade de encontrar a família do pai.

Longe do gravador, padre Enes por várias vezes evocou lembranças de infância e de ensinamentos de seus antepassados. O temor de raios e trovões e os rituais diante da morte foram especialmente evocados nessas conversas.

2.3. Raimundo Teodoro

*Aos 27 anos vim para São Paulo.
Tinha medo de me perder no caminho...*

Conversei com seu Raimundo em sua casa, em Ermelino Matarazzo, zona leste de São Paulo. Encontramo-nos em casa de sua sobrinha Terezinha e fomos para a casa dele de ônibus. O homem pagou minha passagem e a dele e já no caminho fui aprendendo várias coisas sobre ele. Chegamos a uma casa simples, localizada num terreno rebaixado em relação ao nível da rua. Um portão de madeira bastante simples separa o seu quintal da rua. O terreno é muito grande. À direita de quem entra há muitas árvores frutíferas, local que ele chama de “sítio”. A casa foi erguida com as próprias mãos, tudo simples, mas com muito zelo.

A conversa com seu Raimundo foi truncada. Não é homem de falar muito. Calado. Não foi à toa que esperei quase um ano para conseguir conversar com ele. Durante a entrevista ele não soube precisar várias datas. Os assuntos iam e voltavam durante sua narrativa. No decorrer da conversa, fui ganhando sua confiança e ele tomou mais iniciativa na conversa. É impressionante sua devoção por Nossa Senhora Aparecida. Sua maior esperança é ver a filha na Universidade de São Paulo (USP).

Sua fala revela um homem sofrido. Ficou órfão antes dos dez anos, perdeu uma esposa, por causa da esquistossomose, teve um irmão assassinado em sua casa e um filho morreu queimado por uma panela de óleo fervendo.

No interior da casa o principal móvel é uma estante, transformada em altar familiar. Nesse móvel, a família guarda alguns livros, duas imagens de Nossa Senhora Aparecida e outra de Nossa Senhora de Fátima, devoção da atual esposa.

O amor que dedica à devoção de Nossa Senhora Aparecida é de fato, impressionante. O medo de se perder no caminho, levado pela bebida ou pelos perigos da cidade grande, levou-o a construir a devoção que é base da identidade de toda sua família.

Raimundo teve seu projeto de migração quase completo. Falta colocar a filha na faculdade para completar seus anseios de melhoria de vida. Sua história pode parecer como a de tantas outras famílias de migrantes, mas não deixa de impressionar. As tragédias pessoais não dobraram a persistência do homem que trouxe toda a família para São Paulo.

Diferente do que ocorre com a sobrinha Terezinha, ele não cultivava boas lembranças ou intenção em retornar a Minas Gerais. Para ele, seus propósitos de realização em São Paulo foram um sucesso: casa própria, emprego, aposentadoria. Enfim, um projeto de migração bem sucedido, na opinião dele.

O medo inicial da cidade grande foi um grande desafio. O temor de se perder pela tentação do álcool ou na imensidão da grande cidade foi superado pelo engajamento nos trabalhos assistenciais da Igreja Católica em Ermelino Matarazzo e por sua devoção a Nossa Senhora Aparecida.

Suas crenças religiosas certamente serviram de base para garantir sua sobrevivência no ambiente metropolitano. Impressiona sua fé nas intervenções de Nossa Senhora para que ele melhorasse de vida.

2.4. Terezinha Dias de Almeida

*Nossa Senhora Aparecida para mim
é minha mãe negra.
Minha mãe de toda hora.*

A primeira entrevista com Terezinha, irmã de padre Enes, foi feita no mesmo dia da entrevista com a mãe – Maria de Jesus. Depois ocorreram vários encontros e conversas ao telefone. Sendo ela extrovertida e falante, fomos capazes de sustentar longas conversas a respeito dos filhos e das dificuldades na cidade grande.

Finalizada a entrevista e as conversas, eu sempre tive que ficar para almoçar comida mineira, às vezes com uma cachacinha de

aperitivo. Terezinha mostrou-me um exemplar do Ofício de 1979, quando era líder de grupo “de reza”. Mostrou-me as imagens de Aparecida em seu quarto e na cozinha. Durante o preparo das refeições tive que falar também sobre minha vida pessoal – uma troca justa.

Terezinha disse também que uma das coisas difíceis de São Paulo foi aprender a deixar de falar “uai”, porque paulista dava risada.

Da mesma forma que a mãe, acredita que a intercessão de Nossa Senhora Aparecida foi capaz de trazer de volta os irmãos desgarrados pela bebida: Jonas, Antonio Carlos e Sidney.

Na história de Terezinha fica claro que a devoção a Nossa Senhora Aparecida ocupa uma posição central em sua vida. A maior parte de sua entrevista é dedicada a descrever as devoções que marcaram sua infância e juventude.

Ela é extremamente cuidadosa no trato dos filhos e também foi maternal com o irmão Jonas, ao qual ajudou bastante no período em que o mesmo passou pelo alcoolismo, o segundo assunto mais abordado na entrevista.

Em sua narrativa ela opõe a vida na cidade ao “interior”, onde vivia. Ao contrário do Tio Raimundo, ela relembra de sua terra natal com lirismo. Disse que viviam com muita simplicidade. Opostamente, ela crê que a vida hoje é muito complicada.

Terezinha herdou a herança de rezadeira que vem desde a avó materna, passou pela tia Dindinha e chegou até ela. Usou várias vezes o recurso de cantar durante a entrevista para descrever as brincadeiras vividas na infância e na juventude com a comunidade.

As estratégias de devoção mudaram bastante. Diz rezar menos e recorreu a um programa de rádio para tornar público seu reconhecimento a Nossa Senhora Aparecida a quem chama “mãe negra”.

Terezinha manifestou claramente que trouxe a devoção de Nossa Senhora Aparecida de sua terra natal. Chegou a estranhar a falta de manifestações no dia da Padroeira, nos arredores de sua casa, em São Paulo. O gesto de sair ao portão à procura do barulho de “foguetes” indica a importância que o evento tinha em Nacip Raydan, sem falar nas três horas de novena pelo rádio! O distanciamento ritual da devoção não diminuiu a confiança em Nossa Senhora a quem seguiu recorrendo, em particular, na problemática do alcoolismo do irmão Jonas, que não parecia ter mais saída.

2.5. Maria Aparecida Almeida Silva (*Nem*)

*À vezes, quando estou muito necessitada,
eu peço para todos os santos e santas de
Deus. Mas sou mais devota de Nossa
Senhora Aparecida. Tudo que eu peço,
pela intercessão dela, eu consigo.*

Consegui chegar cedo no Jd. Monte Kemel. Desde a estação de Ermelino Matarazo da CPTM, de lotação chega-se no bairro cercado de prédios da COHAB. As construções na rua são regulares, em geral de um único pavimento, como a casa de *Nem*.

Depois de começada a entrevista chegou o marido, a mãe (Dona Maria de Jesus) e o filho retornando da escola.

Nem foi menos comunicativa que a irmã Terezinha. Tive que fazer muitas perguntas para dar continuidade à entrevista, talvez porque tenha tentado usar uma abordagem diferente das demais entrevistas. Logo no início pedi que ela me mostrasse um objeto importante para ela. Algo que ela guardasse como recordação de algo ou alguém importante. Foi uma tentativa de quebrar a narrativa cronológica da vida pessoal.

Doze anos mais nova que o primogênito Padre Enes, *Nem* mal nasceu e foi para São Paulo. Apesar disso, parece ter sido bastante influenciada pelas tradições religiosas da família em Minas Gerais.

Conduzi a entrevista de maneira diferente, indagando sobre um objeto pessoal de importância. Um quadro de Jesus Cristo, presente de uma amiga assassinada foi a resposta. Esse quadro, o crucifixo, presente da mãe e uma “cruzinha”, lembrança da ordenação do irmão, comporiam os objetos autobiográficos apresentados por *Nem* e que alimentaram a narrativa que começou com as lembranças evocadas pelo quadro e a relação com a colega de trabalho.

Suas crenças religiosas passaram toda a entrevista. Apesar de menos frequentadora do santuário de Aparecida, como Terezinha e Raimundo, apegou-se a devoção no momento do nascimento do primeiro filho de quem teve uma gestação complicada.

Afirma ter chegado a São Paulo durante uma festa de Aparecida, em outubro. Conheceu o marido durante uma visita ao Santuário. Todos os momentos importantes de sua vida parecem se relacionar de alguma forma com a devoção.

Como ocorreu com outros membros da família, ela disse não se importar com a negritude de Nossa Senhora Aparecida, apesar de dizer que a “verdadeira é negra”. Novamente, a invisibilidade da cor da Padroeira, principal “santa” de devoção foi evocada.

O assassinato do tio Nico – irmão de Raimundo – aparece novamente como grande trauma da família. Interessante foi a maneira de narrar o dia da morte do tio: o remorso por não ter dado a ele uma bebida, o pressentimento do que antecedeu, depois de um dia inteiro com o próprio tio, a mãe e outra tia. Pareceu-lhe tudo coisa do destino.

É importante apontar a preocupação com o excesso de consumo de álcool do marido. Motorista aposentado, talvez o homem padeça da mesma doença social que acometeu os irmãos de *Nem* – despojados de uma função social, pelo desemprego, recorreram ao álcool como forma de suportar sua condição.

Da mesma forma que Raimundo, Terezinha e *Tinoca*, *Nem* se casou com pessoa branca. Essa pode ser mais uma estratégia familiar de inserção social. A socialização com as pessoas do bairro ocorre através dos grupos de oração existentes na localidade. A mãe, Maria de Jesus, também faz parte de um desses grupos que perpetuam as práticas das novenas.

2.6. Maria do Carmo Teodoro

*A melhor coisa que aconteceu para mim foi boa, mas um pouco triste.
Lá a gente sofreu muito.*

A primeira entrevista com Maria do Carmo foi feita em 20 de fevereiro de 2003, mesmo dia em que entrevistei o seu pai, na casa

onde moram em Ermelino Matarazo, na zona leste de São Paulo. Apesar de ser prima do padre Enes, os trinta anos que separam o nascimento de um e outro e o fato de ter nascido em São Paulo, com a família já estabelecida na metrópole, permite que a situemos numa terceira geração do clã familiar.

Para ela não existe um sentimento pessoal de superação das más condições de vida como para seu pai. Ao contrário, ela sustenta o peso de precisar ir para além de seu pai. A pressão já a levou a uma tentativa de suicídio.

Frequentadora do curso pré-vestibular EDUCAFRO, está consciente da sua condição de negra e das dificuldades de acesso à concorrida vaga na faculdade de Direito da Universidade de São Paulo.

Por eu ter sido professor de cursos preparatórios para o vestibular, voltado para alunos carentes, identifiquei-me com o drama de Maria do Carmo, desenvolvemos uma boa empatia e ela acabou se tornando grande colaboradora do projeto, viabilizando inclusive entrevistas difíceis como a de *Tinoca*, um dos irmãos do padre Enes.

Maria do Carmo nasceu e viveu num contexto bem diverso do de seus pais. Se, para esses, as condições de vida na periferia da grande cidade são um progresso relativo à vida no campo em Minas Gerais, para ela, essas mesmas condições precisam ser superadas para realizar um ideal de ascensão social.

O acesso à universidade é para ela e milhões de jovens da periferia da grande São Paulo garantia de melhores rendimentos e superação do atual estado de pobreza. Claro que a pressão é muito forte em função do contexto histórico distinto em que se situa. Comparadas às de seus pais, as chances de crescimento tornaram-se menos prováveis.

Sua geração luta não apenas por uma hipotética melhora de vida, mas também contra um fantasma muito concreto de retrocesso. Afinal, agora as possibilidades de conseguir um emprego são menores do que as encontradas por seus pais e não há mais lugar para onde migrar no país. Os centros urbanos, outrora promissores, estão estagnados.

A responsabilidade de completar o projeto do pai entrando numa universidade certamente custa muito caro para a moça que demonstra uma crise de identidade muito séria.

⁵⁸ Em outubro de 1995, o Bispo Sérgio Von Helder, da Igreja Universal do Reino de Deus, protagonizou um incidente com a Imagem da “Aparecida” que demonstrou, mais uma vez, a importância da Imagem. Por ocasião da véspera das comemorações do dia da padroeira (12 de outubro) - feriado nacional - o referido Bispo chutou uma estátua da santa e a chamou de “coisa feia” diante das câmaras de televisão, gerando revolta entre os católicos. A imprensa chegou a classificar o episódio como uma “guerra santa” na qual se opuseram o catolicismo nacional e uma seita “estrangeira”. Atos de desagravo à Imagem foram organizados por católicos ainda motivaram mais agressões de ambas as partes. O acontecimento serviu para “acordar” novamente a “maioria silenciosa”. Ocorreram ataques aos templos da Igreja Universal. A Rede Globo promoveu uma série de denúncias contra os membros da Igreja liderada pelo Bispo Edir Macedo. Por trás da luta, estava também a disputa por audiência entre as redes Record e Globo de televisão, a primeira de propriedade da IURDI (Igreja Universal do Reino de Deus).

Sem fazer recurso do álcool – como os tios mais jovens, irmãos do padre – das drogas ou do tráfico – como uma parte dos jovens da classe média e da periferia de São Paulo, ela se debateu entre alternativas religiosas e projetos mal planejados de entrar na universidade.

Ela não consegue planejar seus estudos para entrar em uma boa universidade, como deseja ela e o pai, porque as escolas públicas que frequentou não a prepararam sequer para ser uma leitora. Difícil imaginar que alguém que sonhe com os bancos da faculdade de Direito tenha lido apenas dois livros em toda a vida e somente livros espíritas.

A influência da EDUCAFRO em sua formação não foi suficiente para eliminar o drama pessoal que é a dificuldade em conciliar uma rotina de estudos com as tarefas domésticas, aumentadas pela ausência da mãe, que trabalha como arrumadeira num hotel para completar o orçamento familiar.

Mesmo a possibilidade de cursar uma universidade privada está descartada devido à baixa renda da família, que não conseguiria arcar sequer com as primeiras mensalidades do curso.

A experiência na Igreja Universal do Reino de Deus, para onde foi levada por uma amiga, talvez tenha sido uma tentativa de equacionar o drama da falta de perspectivas. Ela disse que lá os “cantos eram bons” e que a amiga Vivian dizia aprender mais sobre ela mesma quando frequentava a Igreja. Provavelmente, Maria do Carmo encontrou naquela Igreja um espaço próprio do qual carecia. Uma diferenciação essencial das práticas religiosas do pai deve ter surgido também de um conflito de gerações, de questionamento dos valores do pai.

A crença que havia sustentado o projeto de migração do pai e mesmo a realização do projeto de moradia da família foi questionada durante a conversão passageira.

A reconversão ao catolicismo manifestou mais sintomas de um dilema provavelmente inacabado. A pressão do pai, católico fervoroso, deve ter sido muito importante. Maria do Carmo, entretanto, cita o episódio da agressão a uma imagem por um bispo da Igreja Universal⁵⁸ como fator decisivo para a volta dela e da mãe ao catolicismo.

A manutenção da unidade familiar em torno da devoção a Nossa Senhora parece ter sido mais forte na opção religiosa da moça.

Frequentando um curso pré-vestibular dirigido por Franciscanos e apegada à crença dos milagres da virgem Aparecida, ela parece ter superado a crise de identidade que a dilacerou por alguns anos de sua adolescência.

Maria do Carmo é muito próxima de Jonas, um dos irmãos de Padre Enes. Jonas foi padrinho de formatura da filha de Raimundo. Tentei me aproximar dele através dela, sem sucesso. Ela chegou a pedir a ele que me concedesse uma entrevista, mas ele nunca respondeu. Talvez já soubesse dos relatos negativos encetados pelos outros membros da família e a vergonha não lhe permitiu falar comigo. Maria do Carmo chegou a pedir que eu não citasse o problema da bebida numa eventual conversa.

Um provável ressentimento da tia Lica, irmã de Raimundo, também deve ter tornado inútil o esforço de Maria do Carmo em conseguir para mim uma entrevista com outro membro da família que se tornou evangélica.

Mais disponível para tentar obter contatos, foi com ela que consegui a entrevista com Antonio Carlos – o *Tinoca*, de quem pude ouvir a versão de mundo “evangélica” da família Jesus.

2.7. Carlos Antonio de Almeida (*Tinoca*)

*Hoje tudo isso para mim foi passado. É
um passado que a gente guarda, mas
não vive mais. E todos aqueles que têm
um passado ficam com ele gravado.
Gravado dentro de você mesmo para
que você venha a passar para outros.*

A conversa aconteceu em um domingo ensolarado, em 1º de agosto de 2004, no Jardim Querolux, zona leste de São Paulo. Fui de carro até a casa de Raimundo e Maria do Carmo, que me levaram ao bairro que fica exatamente ao lado do Campus da USP Leste, próxima

também ao Parque Ecológico do Tietê, às margens da Rodovia Ayrton Senna. Apesar de não fugir da realidade da periferia paulistana, o bairro me impressionou. Apenas sete anos de existência e muitas casas de alvenaria inacabadas, construídas pelos próprios moradores. Ruas de terra espremidas entre a linha de trem e um rio transformado em esgoto a céu aberto. O local é de fato um pântano, pois suas terras estão abaixo da várzea do rio Tietê. Tivemos alguma dificuldade para encontrar a casa. Raimundo tinha estado no lugar apenas uma vez e ainda não conhecia o sobrinho-neto de três anos.

Ao chegarmos, *Tinoca* desceu da parte de cima do sobrado de paredes tortas. Devia estar trabalhando no acabamento do cômodo superior. Conversamos num cômodo separado da rua por um portão de grades de ferro, forrado com uma lona. A futura garagem tinha várias máquinas de costura, um pequeno ateliê da esposa, inativo por causa dos cuidados dispensados por ela aos três filhos, dois deles oriundos de uma união anterior a *Tinoca*. Um armário semidestruído, cadeiras sem pernas compunham o resto da mobília.

Maria do Carmo e Raimundo saíram levando com eles o garoto recém conhecido. A esposa também saiu para se inscrever no Programa de distribuição de leite da escola pública. Ficamos sozinhos no cômodo sentados frente a frente em banquinhos.

Quase não precisei fazer perguntas. Foi um verdadeiro “testemunho” de vida.

Essa entrevista demorou a ser feita. Claro que, entrando na família através do padre e com a temática da devoção a Nossa Senhora, ficava difícil a aproximação com os evangélicos da família. Acrescente-se a experiência do alcoolismo dos três irmãos de Padre Enes e a convivência mal sucedida entre Raimundo e sua irmã evangélica – Lica – que dificultava meu acesso a esses membros não católicos da família.

Desde o início do projeto tinha a necessidade de ouvi-los para estabelecer contrapontos à visão católica. Depois de algumas tentativas de abordar Jonas e Carlos – Sidney nunca me foi apresentado como opção pelos membros da família –, consegui essa entrevista com Antonio Carlos.

Encontrei um homem disposto a falar. A entrevista foi surpreendentemente fluida para um primeiro encontro.

Tinoca chegou a São Paulo com pouca idade, apenas com dez anos. Foi o último homem a vir e já demonstrava rebeldia ao sistema escolar em Nacip Raydan. Talvez seu mau comportamento já refletisse os efeitos da crise familiar, que já tinha a maioria de seus membros morando em São Paulo quando da sua definitiva transferência.

O dilaceramento da família a partir do processo de migração não permitiu uma educação baseada nos princípios católicos. Na periferia da cidade, ele aderiu a um projeto distinto do heroísmo do tio Raimundo e do irmão mais velho, tornado padre. Não desenvolveu qualquer devoção católica. Chegou a se dizer ateu antes de ir para a Igreja evangélica que hoje frequenta.

Conseguiu sair do mundo do crime, sendo o primeiro dos três irmãos afetados pela bebida a se converter. Impressionou-me a percepção que *Tinoca* tem de seus parentes católicos – para ele todos são gente honrada, lutadora e solidária. Atribuiu à família o seu sucesso e rende tributos reconhecidos ao irmão padre que o tirou da FEBEM e o assistiu em horas difíceis. Interessante quando diferencia católicos e evangélicos dizendo que “cada um tem sua linguagem” e sua forma de expressão.

A opção religiosa dos três ex-alcoólatras não fragmentou a família. As reuniões nas festividades cristãs – Páscoa e Natal – atestam essa convivência harmoniosa.

A percepção que tem do seu passado como experiência adquirida, que deve ser passada para os demais, fez dessa entrevista um momento de reflexão e perpetuação da memória desse homem.

2.8 Interpretando entrevistas, escrevendo histórias

As entrevistas aqui apresentadas constituem narrativas que por si só despertariam motivos de análises infundáveis. A metodologia da História Oral de vida permite a compreensão dos processos históricos em que estão inseridos os Jesus. Procurei abarcar a dimensão subjetiva de cada entrevistado de maneira que a história de um único indivíduo refletisse seu momento histórico. Seguindo uma direção

⁵⁹ Os problemas derivados da gravação de entrevistas foram pioneiramente abordados no Brasil por Maria Isaura Pereira de QUEIROZ (1985).

já experimentada por outros autores como Daphne PATAI (1991), procurei enfatizar os sujeitos da história dentro de um problema por mim delimitado na qualidade de pesquisador. A história oral de vida já suscitou no Brasil a emergência de pesquisas de temas e grupos outrora muito difíceis de abordar devido à escassez, insuficiência ou inexistência das fontes.

O uso de experiências individuais, histórias de vida ou diários busca compreender o poder que o indivíduo tem de mudar sua vida e a si mesmo, alterar o seu ambiente, e agir como agente significativo na mudança social. História de vida funciona como base para construção de teorias sobre o papel do comportamento do indivíduo na mudança cultural e na transmissão da cultura. (GARCIA, 2004)

O recurso à história oral de vida (procuro evitar aqui o emprego da palavra método que pode ser confundido com “receita”) faz a relação do pesquisador com seu “objeto” de pesquisa tornar-se dinâmica e imprevisível. Por isso, nós pesquisadores do Núcleo de História Oral da USP (NEHO-USP) procuramos evitar o termo “depoente”, que implicaria uma visão passiva do entrevistado que tem o direito de estabelecer a sua história. As narrativas aqui estabelecidas envolveram horas de conversação antes de ligarmos o gravador.⁵⁹ As pessoas sabiam dos objetivos de minha pesquisa.

Inicialmente, algumas resistiram, dizendo que não tinham nada a dizer, afinal suas vidas eram muito banais. Mais tarde, como que tomadas por um impulso de descoberta me telefonavam para crescer ou corrigir fatos contidos na gravação da entrevista, trouxeram fotos esquecidas em gavetas, procuram emendar informações incompletas. A colaboração de padre Enes foi fundamental no sentido de incentivar a participação de todos os membros da família de maneira que posso atribuir a ele o estatuto de principal colaborador da pesquisa. Vários trechos gravados foram retirados do texto final da entrevista, a pedido dos colaboradores, conversas feitas fora do momento da gravação foram também adicionadas à

narrativa com o consentimento do entrevistado. Os momentos de devolução das entrevistas foram envoltos de uma forte expectativa e emoção das pessoas que reconheciam não saber que suas histórias eram tão bonitas.

Como ocorreu com o trabalho a respeito Domitila Barrios de Chungara, colhidos entre 1975 a 1977, o estabelecimento final do das entrevistas aqui apresentadas resultou do cruzamento de uma malha de informações:

O que apresento aqui não é um monólogo de Domitilia consigo mesma. É o resultado de numerosas entrevistas que tive com ela no México e na Bolívia, de suas intervenções na tribuna com grupos operários, estudantes e empregados universitários, habitantes de bairros populares, exilados latino-americanos [...] todo esse material gravado como também alguma correspondência escrita foram ordenados e posteriormente revisados com Domitila, dando origem ao presente depoimento (VIEZZER, 1984, p. 7-8, *apud* CALDAS, 1999).

Quero por em relevo que o conjunto das entrevistas só faz sentido dentro do contexto de um projeto de pesquisa. A problemática da cor da imagem de Nossa Senhora Aparecida foi criada por mim e motivou o trabalho de campo que gerou as entrevistas. Em minha opinião, bancos de entrevistas não têm muita utilidade fora do contexto do projeto que as coletou, elas só tem sentido em função da pergunta que as agrupa em contextos passíveis de análise. Recordo-me aqui da advertência de Jacques Le Goff de que todo documento se transforma em monumento (LE GOFF, 1994). Cabe ao historiador proceder a crítica dessa monumentalidade. As entrevistas não falam por si mesmas, elas dependem – insisto, como em qualquer documento – de uma análise cuidadosa do pesquisador capaz de pensá-las em seu contexto de produção. A maneira que as entrevistas foram aqui apresentadas em sua íntegra objetivou respeitar a integralidade das narrativas como um todo, devidamente

autorizadas pelos entrevistados e possibilitar que o leitor tenha claro os recortes temáticos deliberados que serão feitos a seguir.

A reflexão temática a respeito das entrevistas importa se subordinada à problemática mais geral dessa pesquisa. Os temas destacados surgiram dos conteúdos das próprias entrevistas. Problemas de acesso à saúde, educação, moradia, o alcoolismo, a migração, entre outros, não estavam no horizonte inicial do projeto de pesquisa. Interessou aqui avaliar como a devoção a padroeira do Brasil instruiu o enfrentamento desses problemas.

3. O milagre do enegrecimento e outras maravilhas: radicalização de um catolicismo afro-brasileiro

*Esse negócio de santos e orixás,
meu filho, é tudo a mesma coisa:
está tudo no vento...*⁶⁰

3.1. A construção de um lugar social de negro

A família Jesus transitou de Nacip Raydan, em Minas Gerais, para São Paulo em busca de um lugar onde pudessem gozar de cidadania. Seus membros saíram de seu lugar de origem na condição de explorados para buscar melhores condições de vida na condição de cidadãos (vendedores, operários, sacerdote).

Nessa travessia ou caminhada – para usar um termo caro para o padre Enes e os agentes de pastoral católicos – eles (re)elaboram suas memórias, situando-as em três tempos/espacos distintos: o passado em Minas Gerais, o presente em São Paulo e o futuro em Aparecida.

Todos aprenderam muito durante a trajetória. Esse aprendizado está traduzido na sua concepção sobre seu lugar de origem, que está

⁶⁰Entrevista com Maria do Socorro Jesus – Maria Preta, vendedora de fitas do Bonfim, em Salvador, Bahia em 5 de setembro de 2000. Essa entrevista serviu de “aquecimento” para a formulação do projeto de pesquisa que resultou nesse trabalho.

no passado (Minas Gerais: exploração, sofrimento ou acolhimento, dependendo da pessoa), nas dificuldades do presente (alcoolismo, desemprego dos jovens, preocupação com os estudos, moradia, violência urbana, saúde) e suas esperanças no futuro, que se manifestam na formulação de um “lugar simbólico” (Aparecida) que os ajuda a superar os limites da cidade grande.

Como não existiam alternativas institucionais que os auxiliassem nessa travessia, eles se apoiaram na crença da imagem da Aparecida para criar o seu próprio espaço de convívio e interação com o resto da sociedade. O enegrecimento da imagem foi uma estratégia para obterem sucesso no seu projeto de migração.

Assim se constituiu a “saga” da família: na transição de uma imagem negativa para uma imagem positiva na fabricação de uma negritude com o auxílio da Padroeira. Marilena CHAUI (1987), em introdução ao livro de Ecléa Bosi, recorda que Auerbach em *Mimesis* (“A cicatriz de Ulisses”) descreve duas grandes tradições literárias do ocidente: a memória épica de Homero e a memória dramática do Velho Testamento. Segundo Chauí, na epopeia homérica não há pano de fundo na narrativa, tudo é presentificado, sem deixar rastros ou sombras do passado. Os indivíduos que participam da história saem dela da mesma forma que entraram. A essência do estilo homérico consiste em presentificar os fenômenos de uma forma exteriorizada, tornando-os visíveis e tangíveis ao leitor. Nada é segredo, inclusive os acontecimentos interiores. Já “no relato bíblico só há pano de fundo, todo o esforço do narrador vindo a concentrar-se na manifestação do oculto... para que brilhe apenas o enigma da relação entre o homem e Deus. O contraponto de Ulisses é Abraão” (Id., *ibid.*, p. XXVIII). Auerbach anota uma diferença profunda entre as personagens de Homero e as do Velho Testamento:

Enquanto as primeiras saem ilesas e perfeitas da ação, sempre idênticas ao que foram antes e depois do acontecido, as figuras bíblicas possuem verdadeiramente história e destino, trazem as marcas do acontecimento, se desenvolvem, contraditórias, ambíguas e concretas... Ulisses sai e retorna a Ítaca, Adão é verdadeiramente expulso

do Paraíso... Há no Velho testamento algo que não existe em Homero: a densidade da história pessoal. (CHAUÍ, 1987, p. XXVIII)

De forma similar ao que ocorre com as narrativas colhidas por Ecléa Bosi, as narrativas da família Jesus também são marcadas por essa densidade pessoal, onde cada um é verdadeiramente modificado por seu destino. Podemos ler suas narrativas como histórias de uma grande transformação que afetou milhões de camponeses no Brasil e em todo mundo. À vontade/necessidade de migrar precedeu o dilaceramento provocado pela dúvida e pelo sofrimento em outro ambiente que se mostra completamente hostil: *tinha medo de me perder*, confessa Raimundo, *aqui a vida é muito complicada*, diz Terezinha.

É nesse contexto que a família cria novos espaços de convivência e de ação. Henri Lefebvre nos legou, com seus trabalhos, importante reflexão sobre a produção social do espaço (LEFEBVRE, 1991). Para ele, o processo de transição do rural ao urbano (Id., 1999) na sociedade capitalista levou a uma urbanização completa da sociedade, onde o urbano assimilaria por completo o mundo rural.

A criação de novos espaços sociais motivados pelas transformações da era pós-industrial levou ao embate entre forças sociais na construção de espaços concorrentes. O espaço contém e ao mesmo tempo é parte importante da força produtiva. Três práticas espaciais se oporiam: a estatista, a dos grandes interesses privados e as ações sociais (coletivas) (DUARTE, 1999). Os dois primeiros empenham-se em criar uma uniformidade espacial que permita a manutenção de uma disciplina que favoreça a circulação de mercadorias e a maximização dos lucros. Os projetos urbanísticos serviriam para racionalizar o espaço com o intuito de obter uma homogeneização que impediria o surgimento de projetos alternativos que implicassem na redução dos lucros.

A urbanização implica na subordinação de cidades pequenas e médias aos centros de informação e decisão. Podemos considerar o Santuário Nacional de Aparecida como um desses centros que procura irradiar sua influência criando um espaço “legítimo” para o culto à Virgem Aparecida.

⁶¹ A cidade de Aparecida, distante 173 km da maior cidade do país é um espaço urbano por excelência – dos 35.000 habitantes contados pelo IBGE no censo de 2000, apenas 522 moravam na zona rural em seus 112 km². Difícil imaginar o lugar como espaço de recolhimento e meditação, pois ele, contraditoriamente, evoca o fiel à uma exteriorização profunda. Tudo chama para o espetáculo: da imponente catedral ao burburinho das multidões que pagam suas promessas e exprimem. Aparecida é para Christian D.M. Oliveira uma extensão da grande São Paulo.

Como afirma Lefebvre, a cidade surgida a partir do processo moderno de industrialização, é por excelência o espaço do conflito. O Estado tenta impedir a “atomização/pulverização caótica” e a “transgressão diferencial dos espaços” (LEFEBVRE, *De l'État*, p. 300). Se aplicarmos o mesmo raciocínio às autoridades religiosas que dirigem o santuário – os padres redentoristas –, veremos que a Igreja também tenta fazer o mesmo com relação às práticas religiosas dos devotos. Até mesmo em termos espaciais concretos, como demonstrados por Christian D. M. OLIVEIRA (2001), os redentoristas demarcaram com muros os limites de seu controle, como uma espécie de fortaleza sagrada, onde o caos da cidade profana é detido.⁶¹

Certamente o uso dos meios de comunicação, como a rádio Aparecida, permitiram o alargamento desse espaço de influência na criação de um espaço sagrado que invade e é invadido pelo espaço profano.

Na formulação e conquista desses espaços, coube um complexo processo de negociação. Aí entrou o enegrecimento da imagem, como a constituição de um novo espaço de prática social, onde os devotos tentam demarcar o seu próprio território. Nesse novo espaço foram possíveis os milagres. Os desvios da ortodoxia católica por práticas como a benzeção ou mesmo o consumismo exacerbado nos arredores do Santuário estão todos coerentemente articulados nesse espaço devocional inventando pelos fiéis da Padroeira. Trata-se de um espaço utópico que não “tem lugar” determinado com exatidão no tempo e no espaço. Se observarmos a forma com que os narradores da família constroem as origens da devoção, veremos que ela surge ainda na terra de origem, em Nacip Raydan, através das ondas da rádio Aparecida – como se a Padroeira do Brasil iniciasse um chamamento inapelável na direção de dias melhores que incluem, inclusive, o direito ao consumo. A própria imagem irá peregrinar nos anos 1960 como que para ampliar seu espaço de influência e ao mesmo permitir sua incorporação no cotidiano dos fiéis.

O espaço não é algo inerte que paira sobre os seres humanos. Ele é determinado e determinante em sua condição pelos atores sociais que o condicionam e pelo qual são condicionados. “O espaço social não é sujeito, mas só existe objetivamente enquanto ocupado (corpos, vontades), como um conteúdo social” (DUARTE, 1999, p. 77). Lefebvre

fala de uma dialética do espaço, da criação de espaços alternativos por coletividades que se rebelam com a uniformização, proposta, no caso analisado aqui, pela Igreja Católica com seus agentes eclesiásticos.

Posto em outras palavras, a caminhada da família Jesus não se resume a um percurso que a leva de um ponto de partida e a ponto de chegada. Existiria uma terceira margem do rio, um segundo destino que está para além das limitações do cotidiano.

Os rituais familiares de batismo, casamento, piqueniques, ir à praia, demonstram o deslocamento da família dentro de diferentes espaços que variam entre Minas Gerais e São Paulo, do rural e urbano, do privado e público.

3.2. O projeto familiar e a necessidade de pertencimento: a estratégia do enegrecimento da padroeira

As narrativas dos entrevistados permitem leituras que sustentam a minha tese de que o enegrecimento da imagem foi uma realização dos afrodescendentes no Brasil. O enegrecimento da “virgem mãe de Deus” entre nós é das mais importantes manifestações daquilo que Eduardo HOORNAERT (1989) chama de “cristianismo moreno e mestiço do Brasil”. Com efeito, apoiado em minha pesquisa e em autores como Hoornaert,⁶² pode-se com certeza falar em um cristianismo ou em um catolicismo brasileiros. Evidentemente não estou a falar de um aspecto doutrinal, de um corpo sistematizado e oficializado de práticas, mas de experiências históricas que possibilitaram formas distintas de manifestações culturais que tiveram como principal veículo a religião.

Em sua entrevista, padre Enes também formulou a mesma perspectiva teórica em tom mais conciliatório:

Acredito que o negro deva ter sua expressão própria dentro do Catolicismo. Nós sabemos que

⁶² José Oscar Beozzo, Carlos Rodrigues Brandão, Leonardo Boff, Frei Beto e vários outros autores brasileiros e latino americanos ligados a teologia da libertação avançaram muito no campo na teologia e da sociologia, refletindo sobre a especificidade do catolicismo na América Latina, a relação dos autores consultados nessa pesquisa estão na bibliografia final desse trabalho.

⁶³ Em livro mais recente que o de Hoornaert - o original em francês é de 1999 - o historiador Serge Gruzinski trata do mesmo problema (GRUZINSKI, 2001).

⁶⁴ Octávio Paz fez uma excelente reflexão sobre esse tema na colonização do México e na formação da identidade daquele país (PAZ, 1984).

herdamos o catolicismo por parte dos portugueses e espanhóis que vieram para a América, e que esse catolicismo foi sofrendo influência da cultura com a qual ele se encontrou. Então há um enriquecimento mútuo. O encontro do catolicismo com os negros, com os indígenas, vai formar o que nós temos hoje, o catolicismo brasileiro. O encontro de uma cultura com outra vai sempre produzir, ou produz no começo, conflitos ou então começa a integração, os elementos dessa cultura vão influenciar esta ou aquela religião.

Hoornaert apontou a dificuldade de se pensar em um catolicismo “mestiço”. Para ele, em vários setores eclesiais, é mais fácil falar do índio ou mesmo do negro do que do mestiço.⁶³ A mestiçagem, segundo Hoornaert, implica em reconhecer que o pecado original do mestiço é ter nascido de mulher indígena ou africana e de, portanto, possuir no corpo traços físicos e laços culturais que evocam um passado que muitos preferem manter no silêncio. Afinal, o imaginário da mestiçagem está ligado à violação da mulher índia e negra pelo colonizador branco.⁶⁴ Ainda segundo Hoornaert, a imagem do pai branco se sobressairia na consciência mestiça, enquanto a imagem da mãe simbolizaria o próprio pecado (HOONAERT, 1989, p. 22).

Essa ideia da mulher mestiça pecadora – a mulata – entre nós brasileiros compõe um forte traço em nosso imaginário. Teófilo Queirós Júnior, ao examinar o preconceito de cor e a mulata na literatura brasileira, também pôde nos dar a dimensão desse problema (QUEIRÓS JR., 1975): usando algumas obras significativas de autores brasileiros e considerando que a literatura em grande parte reflete os valores culturais onde foi produzida, ele demonstrou a posição inferior e vulgar da mulata, apresentada apenas como objeto de prazer nas obras literárias analisadas.

Tendo essas observações em conta e o brutal tratamento a que foram submetidos os ex-escravos no Brasil, pode-se situar melhor a importância que o enegrecimento da mãe de Jesus teve para os afro-brasileiros. Tratou-se de reabilitar o imaginário sobre a mulher mãe-

negra que passou do status de submissão e humilhação para a condição de mãe de Deus e dos homens.

Dessa maneira, compreende-se a importância da devoção para os membros da família Jesus, que orientaram sua trajetória de vida em função de sua confiança nessa mãe negra.

Manifestada de forma consciente ou inconsciente, direta ou indiretamente, as narrativas sustentam que a devoção à virgem negra foi determinante no sucesso da empreitada migratória.

Assim Terezinha relatou a importância da Padroeira:

Terezinha: Tenho Nossa Senhora Aparecida como minha mãe negra. Tenho fé em tantas outras como Nossa Senhora de Fátima, Nossa Senhora da Penha ou minha fé: Santa Terezinha. Tenho fé em todas elas. Mas eu já a conheci como negra, então eu a chamo de minha mãe negra. É minha segunda mãe. A primeira é minha mãe de sangue. Ela é minha mãe protetora, protetora de meus filhos. Tudo que peço, eu tenho alcançado. Ela intercede a Deus por nós.

Eu a tenho como minha mãe, mas não tenho mais fé nela por causa da cor. Tenho fé também em Nossa Senhora da Penha, em Nossa Senhora de Fátima, mas quando vou pedir algo, peço sempre à Aparecida. Não sei explicar porquê.

Porque ela é negra eu não vou ter mais fé nela. Eu não sei explicar.

Assim falou *Nem* a respeito da negritude da Aparecida:

Nem: Para mim o fato de Nossa Senhora Aparecida ser negra não tem importância. Poderia ser branca, loira. Acho que não tem diferença. Eu aceitaria uma imagem de Nossa Senhora Aparecida que fosse branca. Seria diferente, mas eu não rejeitaria. Sei que a verdadeira imagem é negra. Mas não sei o motivo.

Aparentemente, Dona Maria também não soube ver um motivo para a negritude da Padroeira:

D. Maria: Não sei explicar porque Nossa Senhora Aparecida é negra. Ela já nasceu assim, no lugar onde ela apareceu e não há mais como modificar isso.

Mas o fato de ela ser negra tanto faz! O milagre dela é um só. A fé que a pessoa tem faz que ela faça o milagre tantas vezes. Se não fossem os milagres e a fé que as pessoas têm, lá não enchia de gente conforme enche.

Apesar de não saberem a explicação para a negritude da “Aparecida” elas reconhecem que Nossa Senhora “nasceu assim” e não há como modificar essa condição. A força da Virgem Aparecida residiria na capacidade em realizar milagres e na “fé que as pessoas têm”. A possibilidade do milagre depende da fé das pessoas, de uma crença coletiva. Esses fatores possibilitam os milagres que para Dona Maria são fatos concretos, ou não haveria tantas pessoas no Santuário.

A consciência de Dona Maria a respeito dos problemas do racismo parece ter despertado em São Paulo. Para ela, em sua terra de origem, não havia racismo. Situação muito distinta da que vê em São Paulo:

D. Maria: Graças a Deus, eu nunca tive dificuldades na vida por ser negra, lá onde morei. Vou falar para você: a amizade que eu tenho lá, aqueles fazendeiros brancos me chamavam para ser madrinha dos filhos deles. Sempre que eu passava, todo mundo não parava de me chamar de Dindinha.

Lá, em Nacip, eles não escolhiam cor não. Mas aqui em São Paulo, mas nossa! Eu já tenho visto tanto, tanto falar de negro.

Já a consciência a respeito da negritude da Virgem parece remontar à origem de sua devoção:

D. Maria: Sempre vi Nossa Senhora Aparecida como uma santa negra. Ela nasceu negra ali, segundo as histórias que contam. Mas eles já estão descorando ela. Tenho uma imagem sobre o armário da cozinha que estava ficando descoradinha.

Repare-se que sua crença é baseada nas “histórias que contam”. Essa crença é um bem coletivo, herdado de uma comunidade ampla que corre perigo quando ela afirma que existe uma tentativa de “descorar ela”.

Em certo momento, Dona Maria demonstrou posição mais radical:

D. Maria: Eles querem modificar a santa porque está tendo muito racismo. Até pelos santos. O racismo não acaba. Eles falam que vai acabar e o povo continua sofrendo, rebaixado. Veja você que outro dia vi contarem um caso de que estão levando gente para longe daqui com a promessa de fazer estudos. Já estão modificando as escolas, meu filho!

Os negros têm que arranjar um país, uma rua, uma vila ou uma cidade de negro só! Para o negro ter o seu. O seu reviver. Ter uma loja! Ter um bar.

Um negro, preste atenção, dificilmente descombina com outro negro. Um combina com o outro. Certa vez, eu ouvi um menino falando, vendo dois negros passando, que eles só podiam ser parentes por serem negros. Um negro pode falar que é parente do outro.

Essa opinião parecia ser partilhada pelo marido de Dona Maria que segundo Terezinha, assim a aconselhou a respeito do então namorado e agora marido que é branco:

Terezinha: O Zé me viu crescer, diz ele que na época já pensava em me esperar crescer para casar comigo. Meu pai não gostava dele, não sei porquê. Dizia para não namorar ele, porque ele era mais claro e depois ele iria judiar de mim. Iria me xingar de negra. Meu pai dizia que eu tinha que procurar um homem negro para me casar.

Esses comentários de dona Maria e de Terezinha são reveladores. Indicam uma consciência a respeito da cor de Nossa Senhora Aparecida bastante rara de ser enunciada de forma tão clara. Certamente, Dona Maria de Jesus enunciou aqui um processo de apropriação feito por outros devotos de maneira inconsciente ou não manifesta.

Ela explicitou o sentimento de pertencimento através da cor, ao mesmo tempo em que afirmou ser possível a realização plena do negro em um lugar onde haja apenas negros. Dona Maria parece ter passado por um processo de radicalização de sua identidade: inicialmente admite essa identificação como essencial para a melhora na condição de vida dos negros e, em seguida, fala de sua terra de origem como um local onde não haveria racismo, onde o convívio com os fazendeiros brancos seria harmônico. A passagem da família para o ambiente urbano e o possível acirramento das contradições de classe e de “raça” levaram Dona Maria a essa radicalização de posição, por meio de uma identificação coletiva através da devoção à Padroeira.

Dentre todas as entrevistas com os membros da família, esse foi o mais contundente a respeito das relações raciais em Nacip e em São Paulo. Pode-se inclusive identificar um momento de adesão familiar a Nossa Senhora Aparecida que certamente coincide com as narrativas de outros membros da família. A nacionalização da devoção à imagem deveu-se em grande parte aos esforços de difusão da rádio Aparecida, tanto que a geração anterior à de Dona Maria parece não ter sido devota, quando ela afirma:

D. Maria: Na casa de meus pais não tínhamos imagens de Aparecida, mas na minha casa tem. Eu não esqueço Nossa Senhora Aparecida, minha santinha não. Está lá guardadinha.

Para Pe. Enes, o que é uma indicação velada de sua mãe, torna-se mais do que certeza:

Pe. Enes: Eu me considero um devoto de Nossa Senhora Aparecida. É a minha devoção principal. Especialmente depois que a gente começa a fazer as ligações: uma santa negra que apareceu na época da escravidão.

O filho padre de Dona Maria de Jesus procedeu a uma leitura mais elaborada, fruto de suas reflexões no Seminário:

Pe. Enes: Eu não tenho assim muita lembrança do meu primeiro contato com Nossa Senhora Aparecida. Mesmo com essa leitura que faço hoje, considerando que ela é negra. A cor dela, a cor do padre, a cor da minha família, não conseguia fazer essa leitura. Só sei que me sentia bem. Numa cidade em que a gente já percebia o racismo por parte de nossos coleguinhas brancos. Quando brigavam com a gente, eles sabiam do que nos chamar: macaco, negro, preto. A gente chegava chorando e falava pra minha mãe e ela mandava xingar eles de branco, branco de leite, branco azedo, então ela mandava revidar.

Pe. Enes externou a importância da negritude de Nossa Senhora na autoestima dos negros e, ao contrário da mãe, relatou manifestações racistas por parte dos colegas de escola. Esse contraponto é interessante, uma vez que ele diz que a mãe mandava revidar. Talvez Dona Maria faça questão apenas de sublinhar o prestígio dela junto aos fazendeiros brancos, mas não conseguia lembrar de situação em

que ela pessoalmente sentisse preconceito de cor. Provavelmente, os filhos estiveram mais expostos ao contato social na escola e Dona Maria, devido ao seu “lugar social”, nunca tenha excedido os limites do lugar do negro. Quando Enes está na escola, em espaço público em que as oportunidades sociais aparecem em pé de igualdade com “os coleguinhas brancos”, nesse momento ele experimentou o preconceito.

Pe. Enes: Essas leituras a gente começa a fazer, a partir do meu ingresso na igreja, através do seminário, fazendo filosofia, depois teologia. Essas leituras que são passadas por nós a partir de teólogos e de teólogas. Não me esqueço dessa visão que foi uma teóloga que fez a gente questionar e pensar um pouco: quando foi que Nossa Senhora Aparecida apareceu? Qual era o cenário político no Brasil daquele momento? E aí isso remete a gente à escravidão, um período de escravidão. E como nós sabemos que a atuação de Deus na história da humanidade sempre se deu, a gente acha – a gente tem certeza, quer dizer, eu tenho certeza, eu acredito nisso, que é a mão de Deus mostrando à humanidade, mostrando aos donos do poder, que existe alguém maior que eles. Eles não são Deus. Muitas vezes eles querem ocupar o lugar de Deus se dizendo senhores, mas eles são também criaturas de Deus, mas não são senhores, não são Deus.

Ele apresentou uma formulação muito preciosa aos teólogos da libertação e que foi de certa forma assumida pela Igreja Católica enquanto instituição no Brasil. A ideia da padroeira negra protetora dos escravos acabou consolidada por uma tradição inventada. Sabe-se que a capela possuía negros que eram chamados de escravos da Aparecida. O mito da imagem negra desde o princípio ficou bastante óbvio em novela apresentada pela rede Globo de televisão, em 2001. Na trama televisiva, a imagem era percebida pelos “poderosos” como algo perigoso – por unir os pobres em torno de uma causa. Isso fica evidente, desde o início da novela, lembrando um dos

milagres originais mais famosos – um escravo negro teve suas correntes quebradas por intervenção da imagem.

Pe. Enes atribui a leitura a respeito da negritude da santa a seus estudos filosóficos e teológicos e, antes disso, afirmou se “sentir bem” com a identificação de cor feita com a padroeira e o padre negro de sua cidade. Quando de sua primeira passagem pelo santuário, Enes afirmou que a festa da padroeira trazia evocações de sua terra natal:

Pe. Enes: Aquilo foi muito impressionante, eu nunca tinha visto tanta gente, aquela festa maravilhosa, foi muito emocionante. Eu deveria ter entre 19 e 20 anos quando do meu primeiro contato com Nossa Senhora Aparecida aqui em São Paulo. Então chegamos, assistimos à missa, entramos na fila pra beijar as fitas da Santa; depois nós almoçamos por lá e ficamos para a procissão que geralmente era à tarde, por volta de 17, 18 horas. Terminando aí com a benção de Nossa Senhora Aparecida, uma queima de fogos impressionante. Toda aquela carga emocional, aquilo me fez lembrar minha terra. Naquele dia em que eu estava na Basílica, eu percebi que alguma coisa me remeteu a minha cidade natal.

Quando ele diz que “alguma coisa me remeteu à minha cidade natal” pode-se sugerir que os programas de rádio e a presença da padroeira do Brasil em Nacip Raydan contribuíram para ampliar o conceito de família. A devoção provocou um efeito reconfortante e o santuário, inserido num contexto metropolitano, conseguiu incorporar elementos da tradição rural inventada aqui em termos de continuidade. Pe. Enes sentiu assim a necessidade de pertencer a uma família nacional, antes mesmo de ter deixado sua terra e reivindicar seu espaço na cidade. A conquista desse espaço passou a ser ritualizada pela família através das romarias:

Pe. Enes: Isso se tornou programa anual, todos os anos nós fazíamos questão de ir a Nossa

Senhora Aparecida. E isto foi até minha vinda para o seminário. Quem nos levava era meu tio Raimundo. Ele já morava aqui há mais tempo e a tarefa dele era um pouco de nos iniciar na cidade, especialmente, nos levar para Aparecida.

Uma “iniciação” à cidade era necessária com a experiência de Raimundo e a cidade de Aparecida é percebida como uma extensão de São Paulo – todos chegam a cidade pelas mãos do tio Raimundo.

Nas palavras de Raimundo, assim foram recordadas as romarias em família:

Raimundo: Em Minas Gerais, eu nunca tinha ouvido falar em Nossa Senhora Aparecida. Eu a conheci quando cheguei a São Paulo. Seis meses depois de ter chegado eu fiz uma visita a Aparecida do Norte. Nunca mais parei. Vou lá todos os anos, desde então, principalmente no dia da Padroeira. Tudo que eu peço para ela eu consigo. A última foi para curar a doença de minha filha. Fizemos uma promessa para Nossa Senhora de Aparecida para ela cumprir subindo a rampa, de joelhos, aos pés de Nossa Senhora. [...]

É o sonho de todo mineiro chegar em São Paulo e ir para Aparecida. A primeira vez que fui à Aparecida foi com o Padre Enes e o irmão dele... [...]

Às vezes eu sonho com Nossa Senhora Aparecida, principalmente às vésperas de 12 de outubro. Sonho que está chegando o dia para a gente ir. Quando sonho, vejo a imagem dela e ela está atendendo as coisas que peço. Ela está nos caminhos onde eu consigo as coisas que necessito. Desde que cheguei, há 33 anos, vou todo o ano para Aparecida, às vezes de três a quatro vezes ao ano. Dia 12 de outubro não perco de jeito nenhum. O que mais gosto é a queima de fogos

que acontece ao meio dia. A gente não perde uma missa. Quando não estamos na Igreja nova, estamos na Igreja velha.

Essa passagem da entrevista de Raimundo contradiz as informações dos outros familiares quando ele afirma não ter ouvido falar em Nossa Senhora Aparecida. Os demais afirmaram ter tido o primeiro contato com a devoção, através do rádio. Pode ser que ele não tivesse acesso aos programas de rádio como a família de sua irmã que teve a sorte de ouvir o rádio dos vizinhos, colocado em alto volume. Diz também não ter tido nenhuma devoção enquanto jovem, atribuindo a origem de sua devoção ao período em que se mudou para São Paulo. Por outro lado diz que todo mineiro sonha com a ida a Aparecida, indicando que ele tenta construir em sua memória, lembranças que justifiquem um antes e um depois da vinda para São Paulo para explicar sua devoção.

Para além da resolução de problemas cotidianos ligados à saúde, ao trabalho, à moradia e à aquisição de bens, Enes conseguiu formular uma explicação mais abrangente para a devoção a Aparecida:

Pe. Enes: Nossa Senhora Aparecida apareceu para um grupo de pessoas muito simples. Eram pastores, pescadores. Então Deus, biblicamente, nos faz refletir que ele faz maravilhas. Ele faz com que os poderosos possam ser detidos e os pequenos possam ser elevados. O próprio cântico de Nossa Senhora no Evangelho de Lucas: “derruba do trono os poderosos e eleva os humildes”. E os humildes passam a ter nome a partir do momento em que Deus revela uma mulher negra para ser então essa portadora de paz, de libertação, para uma comunidade que esteja oprimida. E faz com que os grandes comecem também a pensar. Também acredito muito nisso. E Nossa Senhora Aparecida tem um lugar especial na minha vida hoje de sacerdote, e espero que continue e que

⁶⁵ O conceito é utilizado por Benedict ANDERSON (1993). Para Halbwachs, a comunidade nacional é o exemplo mais acabado e completo de comunidade afetiva (HALBWACHS, 2004).

ela continue também nos abençoando, nos mostrando aí o caminho da paz, da justiça, da solidariedade, da inclusão.

Pode-se considerar a filiação à Padroeira como uma atitude cultural dos católicos afro-brasileiros. Essa atitude constituiu uma estratégia de pertencimento à uma comunidade nacional imaginada.⁶⁵ Sentir-se parte dessa comunidade habilitou a família a reivindicar seu espaço dentro dessa comunidade ampla, como filhos de uma mesma mãe. Essa estratégia de inclusão surgiu para compensar a falta de mecanismos institucionais de inclusão dos cidadãos na sociedade política republicana, em função da já conhecida falta de representatividade dos cidadãos brasileiros nos poderes oficialmente instituídos. Na falta desses canais oficiais, arramba-se a porta e chega-se à cidadania por meio da organização religiosa. É claro que essa estratégia não é exclusiva do catolicismo popular, mas no caso dos devotos de Aparecida produziu um ícone negro que continua reafirmando essa identidade. Nossa Senhora Aparecida é ao mesmo tempo um legado e um ponto de partida para a organização dos negros brasileiros.

É claro que tal estratégia não está livre de produzir contradições: Terezinha, *Nem*, *Tinoca*, Raimundo, casam-se todos com pessoas brancas. Maria do Carmo manifestou dificuldades com sua identidade negra. Apesar de demonstrar convicção, não escondeu os conflitos vividos devido a sua cor:

Maria do Carmo: Eu sei que ela é negra, mas nunca pensei sobre isso. Seria por causa dos negros, para abençoar os negros, todas as nações. Eu me lembro um pouco, mais ou menos, baseado na novela *A Padroeira*, que ela fez milagre com um negro. Judiavam muito dos negros durante o tempo da escravidão.

Eu me considero negra. Falam que eu não sou. Dizem que sou morena, mas eu sou negra. Sou negra desde quando eu nasci. [...] Eu não sou morena, eu sou negra, minha família é toda negra.

Uma vez, acho que isso é racismo, uma pessoa não gostou de mim por causa da cor da pele, queria que eu fosse branca, mas tudo bem. Não sei como que ele queria que eu clareasse, só se eu me jogasse num balde de tinta branca.

Já quis ser branca na adolescência. Teve uma vez, eu não me lembro quando, mas teve uma vez que sim. Rio quando me lembro. Com todas essas loiras fazendo sucesso, branquelas, pensei que talvez fosse bom: ser daquele jeito. Mas depois, acabo por agradecer a Deus de ser como sou. Sou negra, sou assim, cabelo crespo, cabelo ruim, está bom demais. Tudo bem. Sou negona. Tenho cabelos ruins, mas está ótimo.

Aqui existe uma afirmação identitária contraditória: o emprego da palavra “mas” e a expressão “cabelo ruim” aparentam antes um conformismo do que um orgulho de sua condição. Provavelmente as dificuldades de acesso à Universidade contribuam para essa aparente frustração. Maria do Carmo parece debater-se com o problema do racismo em contexto diferenciado de seus antepassados. Seu lugar social de negra e pobre a coloca em condição desvantajosa para chegar à universidade.

Essa fé na capacidade da Padroeira em prover os seus filhos traduz-se na expectativa de receber e agradecer pelas graças alcançadas: os milagres.

O maior milagre é a manutenção da família unida. O resto é decorrência desse milagre principal: saúde, moradia, proteção da violência urbana, manutenção e educação dos filhos, como podemos constatar através das entrevistas.

Os temas que serão abordados a seguir foram retirados das próprias entrevistas e surgiram espontaneamente sem que, durante as entrevistas, eu os estimulasse. Esses problemas representam, pois, dramas cotidianos que afligem a maior parte dos brasileiros moradores das grandes cidades. Veremos como a devoção contribui para que a família tente solucioná-los.

3.3. Milagre

Segundo o *Dicionário de conceitos fundamentais de Teologia* (EICHER, 1993, p. 552-559), na história da Igreja, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino foram os que primeiro definiram o conceito de milagre. Para Agostinho, todo acontecimento na natureza e no mundo humano é um milagre. Entretanto, devido à banalização dos milagres, Deus realizaria sinais raros para que através dessa raridade possam os homens ter conhecimento do Invisível através do visível. Deus nada faz contra a natureza que criou. Reconhece-se assim a função pedagógica do milagre.

Tomás de Aquino, sem modificar a síntese de Agostinho, acrescentou o questionamento sobre o que ocorre metafisicamente no milagre. Ao atribuir à vontade de Deus para agir por intermédio de suas criaturas para a realização de milagres, ele admitiu que Deus pudesse operar acima das leis da natureza e sem o concurso das criaturas. Segundo o dicionário, essa posição eclesiástica manteve-se até o final do século XIX, quando as ciências naturais já estavam bastante adiantadas, o que constituiu um desastre para a história da fé.

A Igreja apoiou-se teimosamente em sua autocompreensão da natureza das coisas, atribuindo à palavra de Deus a primazia sobre o império da razão.

Já na segunda metade do século XVI, a concepção da Igreja a respeito da natureza dos milagres foi questionada por Kepler e Galileu, que advogavam a supremacia das ciências da natureza e das causas verificáveis através da experiência sobre as verdades proclamadas pela fé. Rejeitar essa tese seria rejeitar os fatos. Naquele período, a apologética procurou defender a concepção de milagre insistindo na tese da suspensão das leis naturais.

Os questionamentos aumentaram nos séculos XVIII e XIX com o advento do Iluminismo e do Positivismo, e a sociedade ocidental conheceu grandes embates entre o clero e as elites dirigentes dos estados nacionais, que se consolidavam nesse período em bases laicas, sob o comando de suas burguesias. Hoje em dia, os teólogos consideram que no antigo testamento os milagres têm a função de sinais e portentos de Deus para que o povo de Israel o reconhecesse.

Ainda segundo o dicionário, no novo testamento os milagres de Jesus sempre se dirigiram a beneficiar as pessoas e nunca para provar que ele fosse de fato o messias ou por mero exibicionismo. Um leitor moderno da bíblia explica os exorcismos e a cura de doenças como manifestações psicossomáticas explicadas pelo carisma da figura de Jesus e que não eram exclusivos de sua pessoa. O que diferencia esses fenômenos seria justamente a explicação que o próprio Jesus dava para a operação de seus milagres. O fato de o milagre unir em seu gesto a perspectiva de realização da futura salvação e a simultânea cura no momento presente do ato. As curas são simultaneamente concretude e anunciação da mensagem de Deus.

Para o dicionário “as ciências da natureza com o seu método oferecem somente um modelo do mundo”, não podendo, em consequência, afirmar coisas válidas em última instância sobre o universo. O seu objeto preferido é “a estrutura de massa da realidade e aquilo que em princípio é repetível”. Mas aquilo que é “único” e não quantificável, o “acaso”, a “decisão livre”, são elementos que escapam à sua garra (Id., *ibid*).

Conclui o autor do verbete que o escândalo causado pelas narrativas de milagres do cristianismo primitivo reside no fato de que o cristianismo burguês hodierno nega a possibilidade de superação da condição humana fora dos parâmetros previstos em uma lógica racional imposta pela burguesia. Para ele o milagre é a garantia de que a miséria humana pode ser superada. Daí advém o sentido político da crença no milagre. Esse protesto não poderia condicionar-se a partir de um mundo concreto e verificável, mas por revelação do Santo em forma concreta.

Lendo as entrevistas, concordo com o pressuposto político exposto no último parágrafo por Rolf Baumann, autor do verbete no dicionário citado. Certamente vivemos uma valorização social do milagre em várias partes do mundo. Aqui no Brasil, o fenômeno das novas igrejas cristãs, conhecidas como “evangélicas”, trouxe grande relevância ao tema, explorado à exaustão pelos meios de comunicação. A própria Igreja Católica Romana, no pontificado de João Paulo II (1978-2005) canonizou 482 santos, mais do que a soma dos cinco pontífices anteriores. A Igreja de Roma diminuiu as exigências para a santificação – o processo pode ser iniciado cinco anos após a morte

⁶⁶ No Brasil foram coletadas 123 invocações (MEGALE, 1998).

da pessoa e os postulantes devem ter provados apenas dois milagres. A canonização tornou-se então um instrumento político para o Vaticano fortalecer suas posições, como no caso da beatificação de uma mulher italiana, que correndo risco de vida, recusou-se a abortar, tendo falecido cinco dias depois do parto, ou ainda o caso do indígena Juan Diego, que teria tido seu manto impregnado com a imagem da Virgem de Guadalupe. Setores de dentro da própria Igreja mexicana questionam até mesmo a existência do próprio Juan Diego.

Para a família Jesus, o milagre reveste-se do sentido de superação dos desafios concretos de sua vida. Longe de significar uma fuga da realidade, a crença no milagre possibilita potencializar as chances de resolução de problemas aparentemente impossíveis de serem superados.

Para os chamados “evangélicos” brasileiros, os milagres são obras do espírito santo, uma intervenção direta de Deus. Para os católicos prevalece a crença na intermediação dos santos e da Virgem Maria. Considera-se que os santos, graças aos seus predicados, sejam mais indicados para interceder pelos fiéis junto a Deus. A mãe de Jesus em suas diversas invocações⁶⁶ é a preferida dos brasileiros para fazer as intermediações.

Para a família Jesus, o maior de todos os milagres foi a manutenção da unidade familiar, que sofreu maior prova com o alcoolismo dos três irmãos mais novos de Pe. Enes.

Dona Maria, vivendo o papel da *mater dolorosa*, descreveu assim a situação:

D. Maria: Depois que Enes se ordenou, três de meus filhos rapazes ficaram morando comigo. Eles bebiam. Ai meu filho! Mas como bebiam...

Havia dias em que eu tomava remédio forte para dormir, mas não podia dormir. Porque eu tinha medo de um matar o outro. Porque, às vezes, um ficava mais alterado que o outro. Eu achava cacos de garrafa, facas, garfos embaixo do travesseiro deles. Tudo escondido! Tinha medo de um furar o outro. Eu sentava perto da porta do quarto e ficava ouvindo. Apesar de tomar remédio

forte para dormir, enquanto eles não dormiam, eu não encostava a cabeça assim no travesseiro um pouquinho. Isso durou muito tempo!

Da mesma forma, Terezinha também relatou seu pedido e seu agradecimento:

Terezinha: Então eu o chamei (Jonas) e o mandei tomar banho e se trocar. Dizia para ele parar com a bebida ou ele morreria. Foi quando pedi para Nossa Senhora Aparecida tirar o vício dele que, enquanto vida tivesse, agradeceria. Não aguentava mais ver meu irmão como mendigo. Então me ajoelhei bem aqui, perto da cozinha e prometi a Nossa Senhora que agradeceria no programa de rádio do Paulo Lopes, que eu ouvia muito à época. Já não aguentava mais, não havia remédio, conselho, nenhuma alternativa. Ajoelhei e fiz uma novena para ele, rezando de joelhos e prometi que agradeceria por toda a vida, indo à Aparecida.

Fui numa Igreja e colocamos o nome dele. Fui também a Aparecida, mas custei alcançar essa graça. Sempre pedia às minhas irmãs para elas orarem para o Jonas. Deus ajudou muito, me ouviu. Nossa Senhora também. Fui ao Paulo Lopes e agradei. Fui a Aparecida pagar a promessa que ele também cumpriu com o filho dele: rezar o terço de joelhos no santuário.

Pe. Enes também ressaltou a importância da manutenção da unidade familiar e sublinhou o valor da crença em Nossa Senhora Aparecida, que tornou possível sua formação:

Pe. Enes: Quando fui para o seminário as coisas se encaminharam. Acredito que a minha oração diária a Nossa Senhora Aparecida ajudou. Eu

sempre pedia que ela pudesse iluminar o meu caminho, nunca pedi riqueza, nunca pedi nada extraordinário, a não ser fazer um bom caminho, sempre pedi para que ela iluminasse o meu caminho e o de minha família, que ajudasse a gente a ter a possibilidade de continuarmos juntos etc. Então, acho que esse é o grande milagre de Nossa Senhora Aparecida na minha vida, é justamente a saída de um lugar tão pequeno, para um lugar tão grande e me tornar padre. Acho que a minha realização como padre, ela tem com certeza aí o dedo da mãe de Deus.

Raimundo também falou sobre a importância da unidade da família:

Raimundo: A família da gente é a coisa mais importante que a gente tem. Dou-me bem com a minha família, com meus irmãos, graças a Deus. Ai de mim se não fossem eles.

Da mesma maneira se pronunciou *Tinoca*:

Tinoca: [...] minha família, graças a Deus tem me ajudado bastante. Não me desamparou todo o tempo. Todas as fases que eu passei, boas ou ruins eles tem me ajudado bastante. Não sei como agradecer a eles.

Costumamos nos reunir várias vezes ao longo do ano. No Natal, no Ano Novo e na Páscoa. Às vezes, tem aniversário de algum sobrinho ou irmão. Todos se juntam. Eles são católicos, mas são muito unidos, graças a Deus. Nunca vi uma família assim tão unida. Eu louvo a Deus por minha família. São todos lutadores e sempre procurando ajudar uns aos outros.

Para Raimundo e sua filha, Maria do Carmo, os milagres estão relacionados à conquista da casa própria e a manutenção da saúde:

Raimundo: Nossa Senhora Aparecida representa tudo na minha vida. Ela está no céu, perto de Deus, olhando para nós. O maior milagre que ela fez para mim foi ter livrado minha filha de uma dor de cabeça no ano passado.

Eu trabalho o ano inteiro, luto o ano todo de janeiro até o começo de outubro. Tudo o que peço a ela, eu consigo. Então acho obrigação minha ir para lá em 12 de outubro. Esse lar eu pedi para ela. Fiz uma promessa e ela conseguiu um lugar para eu morar. Eu estava morando na Vila Cisneros, no maior sofrimento, em casa de parentes, pagando aluguel. Hoje eu tenho um lugar para morar e até mesmo um “quartozinho” que está alugado lá embaixo.

Maria do Carmo também falou sobre milagres:

Maria do Carmo: Eu acredito em milagres. Não me lembro de ter pedido, mas minha mãe fez promessa quando nasceu um caroço na minha mama. Fiz uma operação, não era nada grave. Fizeram promessa para eu pagar. Compramos uma mama de gesso que carreguei até lá.

Também teve a dor de cabeça que eu tinha, e eu paguei no ano passado. Mas foi um milagre. Agora me lembro de outros milagres, como conseguir a casa que a gente queria. Esse foi um grande milagre. Também fazia promessas para passar de ano na escola por causa de matemática, de física e química. Tinha dificuldade, cabecinha minha...

Para *Nem*, a irmã mais jovem de Pe. Enes, o maior milagre foi o nascimento do filho:



21

Nem: [...] quando eu estava no quarto mês, meu tio foi assassinado. Tomei um grande um susto, pois ele era um segundo pai para mim. Não gostei nem de falar sobre isso. Por causa do susto fiquei internada dois meses. Quase perdi o bebê. Voltei para casa com a recomendação de fazer muito repouso e comecei a fazer o enxoval dele. Pessoas íntimas de minha família diziam para eu não fazer o enxoval, porque estava gastando dinheiro à toa. Diziam que a criança não ia sobreviver. Achavam que era melhor eu esperar a criança nascer e depois comprar as coisas.”

Os milagres operados pela Padroeira estão associados diretamente às romarias que, significativamente, compuseram a maior quantidade de fotos fornecidas pela família para a pesquisa (ver imagens 21 a 24). Em todas as fases de adaptação da família, essas peregrinações tiveram papel fundamental na manutenção da unidade familiar.



22

3.4. Família, identidade e negritude

A família Jesus, em Nacip Raydan, vivia da agricultura e do garimpo. O pai de Pe. Enes, conhecido como Zé Pretinho, vivia distante da família em busca de pedra. Também Raimundo teve sua aventura nas minas, mas não teve sorte. Enquanto o patriarca andava errante atrás de minério, a mulher e os filhos garantiram o sustento básico através da agricultura familiar.



23

A história da família remete-nos à antiga tradição da população das Minas Gerais na busca pelo ouro. A descrição de Raimundo é a mais contundente, de quem viveu a experiência nas entranhas da terra:

Raimundo: No garimpo não dei sorte, garimpei muitos anos, em Serra Pelada, em Promissão, sempre em Minas Gerais, e não consegui tirar nada. Comecei a garimpar quando tinha entre 12 e 15 anos. Procurava pedras como turmalina, colombita e mica. Usava picareta, enxada, marreta e passava o dia inteiro, desde as seis horas da manhã, em buracos iluminados com carbureto.



24

O marido de Dona Maria trabalhou no garimpo até morrer e sua experiência de homem rude também marcou toda a família, que assim o descreveu:

Terezinha: Meu pai era muito bravo! Era conhecido como Zé Pretinho. Conheceu minha mãe na venda de minha avó, que vendia pinga e salgados. Foi na venda que ele conheceu minha mãe. Como minha avó não deixava as filhas ficarem perto de rapazes, ele pediu minha mãe em casamento. Ele era muito respeitado, vivia armado. Quando minha mãe se casou ainda demorou oito dias para ir morar com ele. Minha avó a obrigou a se mudar, disse que lá era o lugar dela, com o marido. Como eram bobas as pessoas naquele tempo.

Nem: Ele vivia na lavra e passou muito tempo sem vir em casa. Quando eu o conheci, bati na cara dele. Porque minha mãe ensinava que não se podia sentar no colo de homem, pegar na mão ou coisas assim. Como eu não o conhecia,

quando ele veio brincar comigo, beijar, eu bati na cara dele.

Há poucas referências a respeito da família do marido de Maria de Jesus. Padre Enes recordou-se de uma rara visita à família do pai:

Pe. Enes: Já a família de meu pai, eu não tive oportunidade de conhecer e falava a ele que queria conhecer muito, que ele me levasse assim que fosse para lá. Mas era muito longe, era uma cidade distante e naquele tempo só a cavalo.

Mas eu fui. Acho que a primeira vez que eu vi essa turma eu tinha 13, 14 anos, por aí. Tinha um rio – não estou lembrando, não posso deixar isso passar – mas acho que era um rio remanescente, porque é um rio que, desde o nascedouro até a chegada dele, é um sítio bem grande e passa um rio dentro desse local. Lá ficava a casa de uma tia. Casa dos meus primos, e quando eu cheguei soube que meu pai era muito querido na família. Ele foi o único que saiu dali e não quis mexer com a roça, essas coisas. Enveredou para o garimpo. E meus primos diziam: “olha mãe, o filho do Nego chegou”. Meu pai era chamado de Nego na família dele, por isso colocaram também esse apelido em mim. Era chamado Nego do tio Nego. Isso me cativou muito. Tinha também um tio, penso que a figura mais antiga. Chamava-se João Preto. Diziam que ele foi do tempo da escravidão. Foi tropeiro, fazia o caminho. A grande questão dessas cidades pequenas era o sal, a busca do sal, porque no tempo, a grande rota era da minha cidade, chamada Peçanha, até Diamantina. Diamantina era o centro da rota. Na família de meu pai também, tinha algumas pessoas mais negras e outras mais claras que meu pai. Eles usavam um sobrenome de um fazendeiro forte

ali da região. Meu pai dizia que era porque o terreno onde eles moravam, aquela fazenda, foi dado na época da escravidão. Foi doado para essa família de negros porque havia uma ligação com o fazendeiro. Ele teria ficado com alguém da família, alguém com o sobrenome Vieira, no tempo dos estupros dos grandes senhores. Por isso haveria pessoas mais claras. Eu e um primo de Belo Horizonte ainda seguramos aquele sítio. A maioria já se desfez de tudo, os velhos acabaram com tudo.

A família de Pe. Enes, identificada com as devoções do catolicismo popular, abandonou a devoção a Nossa Senhora da Penha, padroeira de sua cidade natal e, aos poucos, migrou para o culto a Nossa Senhora Aparecida, que teve maior utilidade no seu deslocamento rumo a São Paulo.

Pe. Enes: Acho interessante que nossa família, lá em Minas, tinha o costume de em qualquer susto que se tinha, gritava-se pelas duas santas: “Nooossa Senhora da Penha”, “Nooossa Senhora da Aparecida”. Essas duas santas sempre ficaram muito fortes nas nossas vidas, quer dizer, hoje eu falo menos Nossa Senhora da Penha,⁶⁷ falo mais Nossa Senhora Aparecida, talvez a família não tenha percebido, mas a devoção vai acabando de uma certa maneira. De tão longe, a coisa se distancia.

Com relação à consciência da negritude,⁶⁸ a família Jesus parece ter despertado para o problema quando da sua transferência para São Paulo. Terezinha e Dona Maria de Jesus destacaram a suposta ausência do racismo em sua terra natal, já Enes conseguiu externar o racismo no passado. Provavelmente, sua condição social mais privilegiada em São Paulo e, é claro, sua condição de militante da causa dos negros, livrou-o das consequências do racismo que foi sentido na prática, quando da sua chegada de Minas Gerais, ao perceber que foi

⁶⁷ Segundo Nilza B. Megale, a devoção a Nossa Senhora da Penha surgiu na Espanha: por volta de 1434, um monge francês - Simão Vela - sonhou com uma imagem de Nossa Senhora que teria surgido no alto de uma escarpa (Penha de França) onde o rei Carlos Magno teria lutado contra os mouros, vencendo-os. O monge teria construído uma capela onde foi encontrada uma imagem de Nossa Senhora. Em Portugal, a devoção apareceu após um escultor chamado Antônio Simões, sobrevivente à batalha de Alcácer-Quibir, para cumprir voto em agradecimento por ter sobrevivido esculpiu sete imagens em homenagem à Virgem que colocou num local conhecido como Ermida da Vitória. Mais tarde um templo exclusivo para Nossa Senhora da Penha teria sido construído em Portugal. No Brasil, os principais templos dedicados a Nossa Senhora da Penha estão em São Paulo, que tenha essa invocação como Padroeira, e um grande templo erguido no morro do Aricanduva a partir de acontecimentos que remontam o início da colonização. No Rio de Janeiro há um maravilhoso templo acessado após a subida de 365 degraus e que se avista de vários pontos da Baía da Guanabara. No Espírito Santo, há a lenda de Nossa Senhora da Penha de Vitória, onde foi erguido um convento que foi milagrosamente protegido de um ataque holandês à capitania, em 1640. Até hoje o convento da Penha faz parte do brasão do estado do Espírito Santo (MEGALE, 1998, p. 371-379).

⁶⁸ Sobre o termo, consulte-se: BERND, 1988, p. 15-19: A expressão negritude é um neologismo surgido na língua francesa em 1939. A autora cita várias definições, entre elas a do dicionário *Aurélio* que, a partir de 1975, começa a registrar oficialmente o termo, enfatizando sua transitoriedade como tomada de consciência (Cont.)

⁶⁸ (cont.) da opressão colonial ocidental contra os escravos advindos da África para a América a partir do século XVI. Portanto, um conceito a ser superado.

O termo foi usado pela primeira vez pelo poeta antilhano Aimé Césaire e invertia o sentido pejorativo da palavra francesa *négre* (ao invés de *noir*) provando que os signos estão em constante rotação. “Logo, os signos que nos exilam são os mesmos que nos constituem em nossa condição humana”. Tratava-se segundo o escritor de resistir à política de assimilação.

A proposta da negritude corresponde a um processo de neoculturação (entenda-se cultura, sem seu sentido mais amplo, correspondendo ao “conjunto dos padrões de comportamento, das crenças, das instituições e dos valores transmitidos coletivamente”).

No sentido lato, negritude que dizer a tomada de consciência de todo negro a respeito de sua condição, para Aimé Césaire enquanto houver negros sempre haverá *negritude*, o quilombismo no Brasil ou *marronnage* (Caribe) ou *cimmarronage* na América hispânica são exemplos dessa atitude de resistência ao padrão de dominação branca. No sentido estrito com “n” maiúsculo trata-se de um movimento que procurou reverter o sentido negativo da palavra “negro”.

Um ano depois da saída de Raimundo para São Paulo, iniciando a migração, em 1964, cientistas reunidos na UNESCO concluíram, por unanimidade, que “os povos da terra parecem dispor hoje de potencialidades biológicas iguais de aceder a qualquer nível de civilização”. “As diferenças entre as realizações dos diversos povos parecem explicar-se exclusivamente por sua história cultural”

preterido de algumas oportunidades de emprego por ser negro. Assim disse Enes:

Pe. Enes: Acho que pessoalmente sempre tive a consciência de que era negro. Quando havia briga na escola, e brigávamos com brancos e eles nos xingavam, eu não sabia responder. Mas aí reivindiquei isso na família. A família nos dava a resposta: “olha, não liga não, você é negro mesmo”. Isso para mim foi positivo porque depois desse conselho diplomático, eles me diziam para revidar, para xingar ele também. Creio que a partir daquele momento, a gente podia se assumir, e gostar da gente do jeito que a gente é, desde muito cedo, a partir da escola.

Desde pequeno, tive forte influência familiar: meu pai era negro, minha mãe era negra, o padre era negro, tinha pelo menos dois professores negros, e um deles era vice-diretor – super inteligente. Ele era o orador oficial da cidade. Quando chegavam as autoridades, governador, presidente (era o Juscelino), ele fazia os discursos. Quando o padre recebia os missionários, o bispo, ele também fazia o discurso oficial, porque ele tinha entonação, uma voz bonita, belíssima. Eu pedi para ele falar na minha primeira missa em minha cidade natal. Especialmente por causa do padre, que era a autoridade máxima da cidade. Ele era respeitadíssimo, amigo de todo mundo e também os professores negros... Acho que isso me deu uma autoestima muito forte.

O prestígio que a família tinha em Nacip provinha, em grande parte, das atividades religiosas exercidas pela avó de Pe. Enes e mais tarde da irmã mais velha de Dona Maria de Jesus, que eram as “rezadeiras”, assim como mais tarde o foi Terezinha.

Enes explica a importância da função de rezadeira, herdada de sua avó, por sua tia mais velha:

Pe. Enes: Eu tenho uma tia que é muito devota. Acho que ela ficou no lugar da minha avó. Essa minha tia era a que rezava os terços na vizinhança e as novenas. Era uma pessoa muito querida, era chamada “a rezadeira” do nosso bairro - chamado “Vargem”. O nome dela é Maria do Carmo. Nós a chamamos de Dindinha. É a irmã mais velha de minha mãe. Ela teve um problema agora também, um derrame, mas graças a Deus está se recuperando com o tempo⁶⁹.

A mesma tia assim foi lembrada por Terezinha, irmã de Enes:

Terezinha: Trabalhava muito na roça com minha mãe apanhando arroz e café. À tarde, minha tia Dindinha, que hoje tem 70 anos, me levava para o terço. Fazíamos novena de Maria, desde novinha eu a acompanhava. Mamãe ia com a gente, mas ela vivia muito cansada, trabalhava na roça com dez filhos pra criar. Meu pai pouco tempo ficava em casa, só quando ele tirava pedra no minério. Então eu acompanhava minha Dindinha, inclusive eu aprendi a rezar com ela. Eu tinha que rezar. No dia de Nossa Senhora Aparecida, nós rezávamos das oito até as dez horas da noite. Eu ia a todas as rezas e novenas. Minha tia me obrigava a ler o ofício, era minha obrigação.

A resistência de Dona Maria e Terezinha em se mudarem para São Paulo explica-se em grande parte pelo enraizamento que tinham em suas comunidades na função de rezadeiras. Apesar de não terem o mesmo prestígio dantes, elas continuam com suas atividades de orações. Foi comum encontrar Terezinha em atividades de oração na igreja, em sua entrevista deu um destaque muito grande às atividades de oração:

⁶⁹ Em agosto de 2004 a família internou Dindinha numa casa de repouso, pois os familiares não davam conta de todos os cuidados necessários para a manutenção da saúde da mesma. O primeiro aniversário de Dindinha na casa de repouso atraiu quase toda a família.

Terezinha: Eu era mocinha e tinha que rezar isso. Se fossem dez terços, também seriam dez ofícios. Falava e cantava tanto que eles me davam água para beber. Tinha vergonha. Algumas vezes eu me escondia na cozinha, pensava que Dindinha esqueceria de mim: Às vezes uma colega me dizia que rezasse, pois eu já sabia fazer aquilo, mas eu dizia que não. Tem uma parte que é complicada: tudo cantado. Imagine! O livro é todo cantado e não me deixavam apenas rezar, tinha que cantar! Quanto comecei a namorar ficava com vergonha de meu namorado. Mas minha tia sempre me chamava. Ainda havia outro livro, com cânticos de Nossa Senhora Aparecida que também tinha que cantar. Então minha Dindinha foi ficando velha e quando pegava o terço para rezar apenas principiava a Ave Maria, balbuciando rapidamente, muito baixo, quase não dava para ouvir: “Ave Maria cheia de graça.” Então eu tinha que tomar à frente da reza. Quando ela foi para São Paulo, eu tomei o lugar dela para puxar a reza.

Quando era dia de Nossa Senhora, a gente ia à novena e cantava à toa. Nesse dia, ao meio em dia em ponto, estouravam os foguetes! Eu adorava os foguetes! Nesse dia, levantávamos cedo e ligávamos o rádio para ouvirmos a Rádio Aparecida que pegava lá. A novena durava umas três horas pelo rádio. Aqui em São Paulo é tão esquisito, não é como lá. Não sei o porquê.

Então eu cresci nessa crença. Rezava a novena de natal. As pessoas ricas me chamavam para rezar quando tinha alguém morto.

Minha mãe, apesar de todo o trabalho que fazia, reunia toda a família no sábado para rezar o terço e o ofício.

A irmã mais nova de Pe. Enes, *Nem*, apesar de não ter sido a “rezadeira” oficial, confirmou a continuidade do hábito em terras paulistanas:

Nem: Ela [a mãe de *Nem*] me ensinou levando-me para a igreja. Todo sábado tinha que rezar um ofício. Às vezes, eu chorava para não rezar porque era muito longo. Mas como eu apanhava se não rezasse, tinha que rezar o ofício. Todos os sábados, às seis horas da tarde, rezávamos a família inteira. Não tinha choro nem vela, sentados nas cadeiras ou no chão, quando não de joelhos, éramos obrigados a rezar o terço e o ofício.

Chegamos a decorar o Ofício. Agora eu já me esqueci. Cada um fazia uma parte, não precisava nem pegar em livro. Aprendemos ouvindo nossa mãe falando, sem ler o livro.

Dindinha também vinha rezar. Ela era danada. Às vezes, pensávamos que ela tinha esquecido, mas acabava chegando dizendo que queria rezar o terço e o ofício conosco, mesmo que estivesse chovendo.[...]

Sou devota de São Judas porque ele é o santo padroeiro de minha paróquia. Estou sempre por lá. Fazemos novenas, todas as terças-feiras, na casa de alguém. Vamos até à casa da pessoa e pedimos autorização para rezar lá. Se ela aceitar a gente vai. Em geral, comparecemos com grupos de dez a vinte pessoas.

Cada rua tem um grupo. Aqui são oito grupos. O grupo da minha mãe, que mora aqui perto, chama-se caminhantes. O meu chama-se “grupo de rua”. Outro se chama “esperança”.

A função feminina de rezadeira garantiu a unidade familiar. Os encontros para as rezas eram e continuam sendo espaços de celebração coletiva.

Dona Maria, no novo ambiente, em São Paulo, continuou urdindo a unidade da família. Ao lembrar dos retalhos trazidos por Enes de uma indústria têxtil, ela manifestou a necessidade de manter a família unida:

D. Maria: [Enes] levava para casa sacos e sacos de retalhos que ele comprava. Eu emendei tanto lenço! Terezinha sabe que ainda tem muito desses lenços... Fiz lençóis, fiz fronha, blusas. Fiz saias para as meninas e calções para os meninos. Vesti a casa toda! Sei fazer isso bem, gosto muito de máquina de costura. Tenho uma em Minas até hoje.

“Emendar muito lenço”, “vestir a casa toda” indicam a necessidade de manter a família coesa. Costurando os retalhos trazidos por Enes, Dona Maria elabora um sentido de continuidade para a experiência familiar, por isso a máquina de costura continua em Minas.

3.5. Cura de doenças

É conhecida a situação precária da saúde pública no Brasil. Marilena Chauí, ao discorrer sobre a importância da cura na religiosidade popular, lembrou que o comportamento dos pobres diante das doenças não seria alienação:

...por perfeito conhecimento de causa e reconhecimento de impotência presente que se pede cura milagrosa – caso contrário, é morte certa [...] as páginas lancinantes de Marx sobre alcoolismo e a prostituição entre os trabalhadores não falam de gente alienada: falam de gente degradada (CHAUÍ, 1981, p. 71-83).

Por reconhecerem a impossibilidade ou precariedade da intervenção segura de um especialista ou de um hospital é que se recorre ao recurso do milagre, isso ocorre desde o início da migração da família, com a transferência do pai e da mãe de Enes para São Paulo em busca do tratamento médico que não existia em Nacip Raydan, conforme relatou Pe. Enes:

Pe. Enes: Nós tivemos com minha mãe um problema muito sério, ela acabou adoecendo em Minas, nós estávamos aqui, e ela teve de ser trazida para Belo Horizonte. Ela acabou, de certa maneira, tendo doenças mentais e aquilo nos dava um desespero muito grande. Como uma mulher, mãe de dez filhos, que cuidou desses oito, estava todo mundo grande, de repente passou àquele estado?! Isso não entrava na cabeça da gente, nunca houve nada de diferente com a minha mãe. Pedi muito a Nossa Senhora Aparecida que pudesse curá-la. Isso eu lembro muito bem. Meu pai também, quando teve derrame, a gente pediu muito, rezava muito para que ele pudesse se decidir a vir para São Paulo, porque a minha mãe não tinha mais condição de viver fora de nossa presença e nós estávamos aqui. Então, pedi para que meu pai pudesse se adaptar, para que ele pudesse vir. Quando existia um momento de desespero, seja por doença, desemprego, ou por falta de dinheiro, eu sempre rogava a Nossa Senhora Aparecida, sempre, sempre, sempre. A influência da família pesou muito.

Terezinha assim se manifestou a respeito da doença da mãe e do pai:

Terezinha: Naquelas alturas, meu pai também chegou doente. Chegou da lavra doente, teve um derrame. Foi demais para minha mãe, que estava

na menopausa, cuidar de mim e de meu pai. Ela teve problema de cabeça e teve que vir para São Paulo, onde ficou internada.

Raimundo revelou em sua trajetória a dramaticidade da falta de recursos médicos e de moradia precária:

Raimundo: Meu primeiro casamento foi no início dos anos 1970. Minha primeira esposa morreu de barriga d'água, após quatro ou cinco anos de casados. Essa doença é um bicho que entra pelo pé e vai para o baço da pessoa. Esse bicho se chama "esquistossoma". Ele entra e vai à barriga da pessoa, cresce e enche a barriga de água. Ela pegou esse bicho em água suja. Em Minas você tinha que trabalhar para pegar arroz, feijão, milho e então era inevitável pisar naquela água podre. Desse casamento, tenho um filho que mora aí comigo nos fundos. Ele tem agora 31 anos, eu acho. Quando minha primeira mulher morreu, eu tinha uns 32 anos. Eu a conheci em Minas e a trouxe para São Paulo. Fiquei viúvo dois ou três anos....

[No segundo casamento] tive dois filhos, mas só a moça está viva. Tive um menino que morreu quando tinha dois ou três anos. Morreu com gordura, gordura quente. Estava fritando batata, o cabo da panela pra fora, ele passou, a panela caiu na cabeça dele e cozinhou os miolos. Era um menino lindo, rapaz! Eu corri, corri, mas não teve jeito. Levei para o hospital em São Miguel, de onde mandaram para o Leão XIII, hospital especializado em queimadura. Não teve mais recurso, já tinha cozinhado os miolos.

As preocupações de Raimundo também se estendem à filha:

Raimundo: No final do ano passado, minha filha Maria do Carmo teve um problema sério de saúde, uma dor de cabeça que não parava nunca. Nós a levamos a um grupo de oração. Às quintas-feiras, ela continua frequentando lá.

É benzedeira, só que do lado bom, não do ruim, como os cachimbeiros e os batedores de caixa: macumbeiros. Essa é católica, faz coisas boas.

As condições de vida de Raimundo são particularmente penosas: órfão desde criança foi educado pela irmã mais velha, a mãe do padre Enes. Tentou sem sucesso a sorte no garimpo. Perdeu a primeira esposa que morreu de esquistossomose. Um filho vitimado por óleo fervente de uma frigideira e um irmão assassinado em sua residência. Refugiar-se no alcoolismo durante um período da vida revela-se um desvio leve em tanta tragédia.

Raimundo parece lembrar o protagonista da música *Romaria*, de Renato Teixeira, que ficou famosa na voz de Elis Regina:

Descasei, joguei
Investi, desisti
Se há sorte, eu não sei.
Nunca vi!

Sua resistência e sua ousadia parecem nutrir-se da devoção à Padroeira, por isso mesmo sua crença admira até mesmo seus familiares.

3.6. Violência urbana

A família Jesus parece ter convivido com o drama da violência desde suas origens em Nacip Raydan. O pai de Enes, “Zé Pretinho” vivia armado e inspirava temor até mesmo na esposa e nos filhos. Aquela

situação não chegava a surpreender sessenta anos atrás, no interior de Minas Gerais e entre mineradores.

Vivendo na periferia de São Paulo, a proteção contra a violência urbana é objeto constante das súplicas da família. Trata-se de outra obrigação do Estado que, em não sendo cumprida, só pode mesmo ser suprida pela intermediação da Padroeira.

Quando *Nem* foi entrevistada e pedi para ela me mostrar um objeto significativo, ela mostrou-me um quadro de Jesus Cristo, presente de uma amiga que foi assassinada:

Nem: Nós éramos muito amigas, ela já morreu. O quadro é uma lembrança muito boa, porque, quando vejo essa imagem de Cristo, eu me lembro dela. Ela foi assassinada em Guarulhos pelo cunhado que matou também a irmã dela. Isso aconteceu há uns dois anos. Ficou como recordação esse quadro e uma blusa que ela me deu.

A morte do tio Otacílio foi a tragédia que mais traumatizou a família e talvez o mais sério golpe no projeto de migração. Vejamos como foi narrada:

Raimundo: Minha maior tristeza, eu não gosto nem de lembrar! Foi quando meu irmão foi assassinado por mão de bandido. Tentaram roubar minha casa, ele gritou e os caras atiraram nele, dentro de minha residência. Isso foi em 1991 quando ele tinha 65 anos.

Não sei muita coisa sobre o acontecido. Morava no Jacuí. Naquele dia, minha tia e ele vieram almoçar em casa. Fiz bolo e estava todo mundo feliz. Era um dia no meio da semana. Nos dias em que eu fazia bolo, ele ficava muito feliz, comia tanto! Apesar de morar com tio Raimundo, ele vivia lá em casa. [...]

Nem: Passei no mercado para pegar um leite e, quando cheguei, soube que entraram os bandidos para matar outra pessoa que não estava, teria se escondido e então eles o mataram. Quando a gente foi até lá ele estava morto, coitado.

Ele não tinha nada que ver com a situação. Ele era criança. Não tinha nenhuma maldade. Não sei como explicar. Ele era muito bom, muito bom mesmo. Não esqueço aquela tarde. Se eu estivesse lá, teria morrido também, porque eles agiram com muita covardia. O deixaram sozinho dentro de casa. Sei que a gente não deve reagir nesses casos, mas sei lá, íamos morrer os três porque eu estava grávida. Foi o que aconteceu. Eu não esqueço dele nunca.

Maria do Carmo: Ele morreu quando eu tinha uns seis anos. Eu estava em casa, ele salvou minha vida, porque antes de falecer, ele me colocou no banheiro. Eu estava brincando com meus colegas e minha mãe me chamou pra ir tomar banho e respondi para ela dizendo que não ia. Então, meu tio, bravo, me mandou tomar banho. Então, eu entrei e pedi para ele vir ao banheiro e ligar o chuveiro pra mim. Minhas colegas entraram comigo. Logo depois que ele ligou o chuveiro, ele saiu e eu só ouvi os tiros. Quando saí, assustada vi meu tio jogado no chão, morto. Fiquei nervosa, não sabia o que fazer. Fui na outra rua, chamar o meu pai para dizer que tinha acontecido um acidente com o irmão dele. Meu pai ficou apavorado. E eu fiquei sem saber o que fazer, ficava olhando. Nesse dia eu não dormi em casa, dormi na casa de uma colega porque não estava aguentando ver aquilo. Eu não estava acreditando que o meu tio, que eu gostava muito, tinha acontecido aquilo com ele.

Foi num final de semana, de tardezinha. Eu era pequena, criança, não entendia muito as coisas. Fiquei muito perturbada com aquilo.

As narrativas, como não podiam deixar de ser, são marcadas por intensa dramaticidade. *Nem* descreve uma predestinação e um remorso por não ter atendido à última vontade do tio – a de beber um pouco de conhaque. Já Maria do Carmo, então criança, experimentou uma situação provavelmente inédita para qualquer outra criança da família. Raimundo surpreendeu-me quando pedi para ele fotos significativas da história da família. Em meio às fotos das romarias, lá estavam às do enterro do irmão Otacílio (imagens 25 e 26)

A familiaridade com a morte foi herdada de tradições do interior de Minas Gerais. Pe. Enes relatou informalmente algumas lendas de sua terra natal em que se falava de “corpos secos”. Terezinha também falou que “os fazendeiros ricos” a chamavam, quando jovem, para rezar pelos mortos.

Maria Arminda do Nascimento Arruda anotou a familiaridade do mineiro com a morte afirmando que:

O “gosto pela morte”, enquanto extensão da desesperança do presente e incerteza frente ao futuro, manifesta também, numa sociedade religiosa onde imperam os autos-de-fé, “amor apaixonado pela vida”. Há um quê de sensualismo no “fascínio pelo corpo morto tão chocante no século XVI e depois na idade barroca”. Obrigados a viver quotidianamente, com o fim paulatino dos seus sonhos, teriam os mineiros, por isso, desenvolvido afeição pela morte? Ou as visões sobre os mineiros foram concebidas a partir do núcleo minerador e da permanência do barroco? (ARRUDA, 2000, p. 62)

Atrevo-me a tentar responder as perguntas de Arruda a partir da experiência contemporânea dessa família



25



26

mineira. Certamente há muito de barroco no comportamento da família Jesus – como de resto em toda família católica devotada a santos. A naturalidade com que Raimundo me mostrou as fotos não deixam margem à dúvidas com relação à familiaridade com a morte e seus ritos. Eu, na minha visão burguesa a respeito da morte, que foi tão bem apresentada por Philippe ARIÉS (1977), fiquei chocado com as fotos. A explicação para tal “fascínio pela morte” pode ser explicada com a proximidade eminente da morte através de doenças e da violência urbana. Dessa maneira, não temos um desprezo pela vida, mas uma visão da morte como o momento em que os todos os desejos serão saciados.

A morte violenta ou inesperada é tragédia irremediável, pois priva o indivíduo e a família da chance de realizar por completo o ciclo da vida. Contra esse tipo de morte, só mesmo recorrendo aos santos:

Raimundo: Aqui em casa, como você pode ver está cheio de imagens de Aparecida. A mais antiga é aquela na parede que deve ter uns quinze anos que eu a trouxe de lá. Na estante, também temos uma imagem de Nossa Senhora de Fátima que é devoção de minha esposa. Eu também rezo para todos os outros santos. Gosto muito de Santo Expedito e de São Jorge. Na hora em que saio de casa, ponho meu pé direito do lado de fora do portão e peço para Santo Expedito e para São Jorge me acompanharem. Para Nossa Senhora Aparecida que eu vá e volte em paz. Porque hoje, do jeito que está São Paulo, periga você ir e não voltar mais.

Os santos guerreiros, santo Expedito e São Jorge, exercem a função de proteção: acompanham Raimundo como se fossem guarda-costas. Nossa Senhora guarda o lar que sempre deve recebê-lo novamente. Ocorre aqui uma divisão de tarefas entre santos que parece corresponder a uma estrutura familiar em que os homens lidam mais diretamente com o perigo e as mulheres cuidam da conservação do lar.

3.7. Moradia

A luta pela casa própria constituiu outro dado essencial para a sobrevivência dos núcleos parentais da família Jesus. Os esforços os núcleos familiares envolveram-se em projetos de autoconstrução de seus lares na zona leste de São Paulo.

Assim se manifestou Raimundo sobre a conquista de sua casa própria:

Raimundo: Quando me mudei para cá fiquei muito, muito feliz. Tanto que me mudei para cá de noite. Comprei e fui mudando no mesmo dia. Tinha um terreno na Vila Cisper no qual nada construí por falta de dinheiro e troquei por esse terreno aqui. Deus me ajudou e arrumou um dinheirinho para eu fazer a reforma. Agora estou parado porque estou doente. Estou esperando passar para poder arrumar a casa de cima. Chegamos com a mudança e jogamos as coisas aí dentro. Depois de tudo arrumado comecei a trabalhar na reforma.

Raimundo, em sua trajetória, também atuou em movimentos por melhoria de condições de moradia na zona leste e é testemunha dos problemas da urbanização não planejada:

Raimundo: Agora eu ando meio parado, mas eu já trabalhei com grupo de prevenção e socorro nas enchentes. Já fui presidente de reuniões, mas meu grupo acabou. Com meus companheiros eu ocupava mais os meus dias. A área foi desapropriada, há cerca de dez anos, para a construção da Avenida Jacu-Pêssego e foi todo mundo embora; o padre morreu. Alguns poucos eu sei onde estão. Outros morreram. O grupo era da Igreja Católica e se chamava Grupo União e

Fraternidade na Vila Jacuí e na Vila Siqueira. A gente trabalhava nas enchentes. Socorriamos as pessoas, íamos à prefeitura para conseguir alguma coisa: coberta, colchão, arroz, feijão. Pedíamos limpeza de córregos e ruas, asfalto.[...]

Eu acho que já fiz muita coisa na vida. Socorri muita gente em enchente. Quando acontecia, eu saía de casa em casa, ajudando um e outro. Limpava a casa dos outros. Corria na prefeitura, na Regional e pedia colchões, cobertas. A gente saía pedindo para as pessoas que perdiam tudo, não tinham nem o que comer. Quando morria alguém, muitos não tinham dinheiro nem para fazer o enterro, então fazíamos uma vaquinha para enterrarmos a pessoa. Acho que já fiz muita coisa boa aqui em São Paulo.

A filha de Raimundo, Maria do Carmo, dividiu com o pai a mesma expectativa:

Maria do Carmo: Comecei a ficar mesmo devota na Vila Císper quando queria sair de lá e comecei a rezar e rezar. A gente pagava aluguel, não estava morando no que era nosso. Sofríamos muito. Eu dormia no chão. Não tinha um quarto pra mim. Tinha três cômodos, só que era muito apertado e meu tio tirou esse cômodo. Aí eu passei a dormir no chão. Debaixo da cama dos meus pais. E aí eu passei pra cozinha. Dormi no sofá. Foi lá que eu rezava todos os dias pra sair de lá. Fazia promessa. Queria sair. Pedia uma casinha pra eu morar com os meus pais. Eu via meu pai sofrendo, minha mãe sofrendo, tinha vezes assim que dava vontade de chorar. Falava pro meu pai que queria sair de lá, pelo amor de Deus. Porque lá era muito pequeno, muito pequeno. A gente sofreu muito.

Minha tia morava em cima de nossa casa. E a gente morava embaixo. Tinha outras casas fora também com um quintal só. Teve uma vez que ele colocou nossas coisas no quintal. Eu dormi acho que até os 13 anos no berço, até os 13 anos, dormia apertadinha. Ficamos lá até eu completar quinze anos.

Quando viemos pra cá, eu vim com a imagem de Nossa Senhora no braço. Isso eu me lembro. Que a gente veio com a imagem de Nossa Senhora na frente, no caminhão. Eu a peguei e trouxe, até hoje ela está no meu quarto.

Para o irmão mais novo de Enes, o evangélico *Tinoca*, a casa onde mora também é fruto de muito esforço e decorrência de sua adesão ao cristianismo:

Tinoca: Antes de me tornar cristão eu não tinha esse patrimônio que tenho hoje. Gastava tudo na bebida. Comecei a construir essa casa ainda quando era solteiro. Construí essa parte debaixo e quando eu casei fiz a parte de cima.

Verifica-se nessa e em outras partes das narrativas de *Tinoca*, em contraste com os parentes católicos, uma ênfase maior na atitude pessoal. A casa dele é resultado do trabalho a que se dedicou depois de ter deixado a bebida. Lembra-se bem da ética do trabalho a que se refere Max Weber em seu trabalho clássico sobre a ética protestante (WEBER, 2004). Nas narrativas de Raimundo e Maria do Carmo, a casa parece ser mais uma dádiva, obtida pela intercessão de Nossa Senhora Aparecida e, além disso, ocorre sempre a subordinação do indivíduo a uma coletividade – tanto no sentido negativo (a família que acolheu o grupo de Raimundo é vista como responsável pelos maus tratos sofridos), como para o lado positivo (os companheiros de Raimundo socorriam vítimas de enchente); a coletividade parece determinar os rumos da vida de cada indivíduo.

3.8. Convivência e tolerância entre religiões

A família Jesus convive com uma situação cada vez mais comum entre as populações que habitam a periferia de nossas cidades: indivíduos e grupos familiares têm aderido a outras igrejas cristãs. Alheios às discussões dogmáticas, todos parecem conviver bem. Inclusive reúnem-se para celebrar juntos feriados religiosos como a Páscoa e o Natal. Não deixa de chamar a atenção uma família, cuja figura mais proeminente é um padre católico, em que todos os irmãos homens deste sejam evangélicos.

O contexto da conversão dos irmãos de Enes parece ser bastante comum: ex-lavradores que não encontram sucesso profissional na cidade grande acabam recorrendo ao álcool, às drogas, e daí até mesmo para o crime, encontram na moral “evangélica” um código disciplinador que lhes garante estabilidade de trabalho e lhes rende a possibilidade de constituir família.⁷⁰

A flexibilidade em acolher outras manifestações cristãs opõe-se a vários discursos intolerantes hoje em voga, divulgados por alguns religiosos de várias igrejas cristãs em nossas grandes cidades. O que observamos nas práticas religiosas, especialmente entre as classes populares, é uma diversidade de crenças e costumes que não se restringe às imposições ortodoxas das autoridades religiosas. Carlos Rodrigues Brandão nos lembra disso em *Memórias do Sagrado* (1985), na epígrafe do livro, citando *Riobaldo*, dito Tatarana, em *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa:

Hem? Hem? O que mais penso, testo e explico: todo-o-mundo é louco. O senhor, eu, nós, as pessoas todas. Por isso é que se carece principalmente de religião: para desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara a loucura. No geral. Isso é que é a salvação-da-alma... muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue.

⁷⁰ A bibliografia a respeito das religiões conhecidas genericamente como evangélicas é muito extensa. Análise ampla sobre o assunto pode ser encontrada em PIERUCCI & PRANDI, 1996.

Dona Maria e Terezinha atribuem a Nossa Senhora Aparecida a cura do alcoolismo dos filhos e a opção deles por outra igreja é vista com naturalidade. Em termos de história da cultura seria interessante averiguar as reminiscências de catolicismo popular entre esse conversos ao evangelismo. Sendo a convivência com as crenças em santos e na Virgem Maria tão tradicionais será que a conversão liquida completamente esse culto, como parece ser desejável no discurso de alguns líderes religiosos?

Dona Maria registrou bem essa convivência, revelando algumas tensões na sua comunidade:

D. Maria: Minha vida é essa. É rezar. Ir para as Igrejas. As mulheres da comunidade que frequento se reúnem e perguntam o que eu quero afinal. Porque frequento a comunidade católica e a comunidade de meus meninos. Dizem que eu não sei o que quero.

Então eu digo que não perco missa de jeito nenhum. Vou para qualquer Igreja, mas o horário da missa é sagrado. Terezinha sabe. Pode ter quem tiver conversando comigo, quando chega o horário da missa, peço licença e digo que volto rapidinho. Passo a mão no meu terço e vou para uma Igreja. Lá eu rezo, tomo minha comunhão e vou embora. Sou Católica mesmo! Meus filhos já tentaram questionar minha religião, mas sempre respondo: Não! Nasci na Católica. Morro na Católica. Até hoje. Meu programa é esse. [...]

Eu tenho passado muitas alegrias na vida, graças a Deus! Passei tristeza. A tristeza maior foi desses meninos que acabou com minha vida com a bebida. Mas agora a gente tem muito prazer de ver eles arrumadinhos, com suas bíblias na mão. Não importa que eles sejam crentes. Eles estão cuidando da vida deles. Nós não podemos obrigar uma pessoa para ir à sua Igreja. Tem que ir por espontânea vontade. Eu acho assim.

Repare-se que ela fala da admiração que causa às amigas o fato de ela frequentar a comunidade dos filhos e a Igreja Católica. Em outras conversas, Terezinha, *Nem* e a própria Maria de Jesus relataram investidas dos parentes evangélicos, contrários à devoção à virgem Aparecida, mas isso parece coisa do passado. *Nem* também relatou que as amigas a pressionaram por causa do culto à Virgem e aos santos.

Raimundo falou um pouco sem jeito que recorreu a uma benzedeira para curar uma dor de cabeça interminável da filha, Maria do Carmo. Ele tratou de frisar a diferença entre uma benzedeira católica (que faz coisas boas) e o que ele chamou de macumbeiros e cachimbeiros. A forma como ele e Maria do Carmo narraram esse evento demonstrou certo pudor, como se soubessem estar saindo de uma linha de conduta, mas com a causa atendida – só se podia estar falando de força do bem.

Maria do Carmo e sua mãe, Maria de Fátima protagonizaram a mais interessante experiência de conversão religiosa. Católicas por tradição, converteram-se à Igreja Universal do Reino de Deus e depois de “reconverteram” ao catolicismo. Segundo Maria do Carmo:

Maria do Carmo: Recordo-me da convivência com minhas amigas na Vila Císper. Foi lá que conheci Vivian. A gente pegou uma amizade muito grande, como irmãs. Nós somos amigas até hoje. Só que ela é de outra religião, da Igreja Universal. Fez minha cabeça. Sempre insistiu para eu fazer uma visita a Igreja dela. Quando ela visitava minha casa, falava para eu jogar fora uma imagem bem grande de Nossa Senhora Aparecida que tínhamos sobre a geladeira. Eu ficava com raiva daquilo. Mas, de tanto ela insistir, fui para a Igreja dela e acabei me afastando um pouco da Igreja Católica.

Creio que se deva prestar muita atenção nesse evento. Maria do Carmo e sua mãe pareciam estar se integrando a um outro projeto identitário proposto pela Igreja Universal quando uma imagem de Nossa Senhora Aparecida foi agredida.

A amiga de Maria do Carmo a atraiu dizendo que lá era possível “conhecer-se melhor”. Por um tempo, a comunidade da Igreja Universal possibilitou a construção de um “local social” que deu significado à vida da jovem Maria do Carmo. Como para outras tantas pessoas que frequentam esses novos credos cristãos, ocorre que, longe de alienarem os indivíduos da realidade, eles os inserem numa comunidade que valoriza as iniciativas individuais.

Entretanto, a agressão a um ícone tão combatido por parte dos evangélicos não apenas provocou revolta em Maria do Carmo – como de resto ocorreu a várias pessoas de diferentes credos – mas gerou sua volta ao catolicismo.

Posso supor que a adesão momentânea de Maria do Carmo à Igreja Universal do Reino de Deus possa ter sido resultado do conflito com o pai, que já os levou a discussões extremas que redundaram numa tentativa de suicídio da jovem. Em muitos casos, essa conversão é irreversível, mas no caso de Maria do Carmo e da mãe, acabou falando mais alto o projeto familiar que tem na devoção à Padroeira sua principal porta com o mundo.

Igualmente interessante foi a percepção que revelou *Tinoca* a respeito do catolicismo na maioria de seus parentes:

Tinoca: Eu sei que vocês são católicos, mas vocês entendem a forma, nossa maneira de falar. Cada um tem uma maneira de falar.

A maior parte da minha família é católica, mas eu nunca frequentei a Igreja; era ateu.

Nunca fui a Aparecida. Minha família sabia do ritmo na minha vida no passado e sabia que eu era uma pessoa que não queria nada, então eles nem me convidavam. Sabiam que eu não iria mesmo, pois era perverso.

Tinoca diz que cada um tem uma maneira de “falar”. Parece dizer que as formas de expressar as realidades desse e de outros mundos são distintas. Ele diferencia-se, mas reconhece valores do catolicismo da família. Em outra passagem afirmou que a família era muito unida, “apesar” de ser católica. Parece não considerar ter

sido católico nem no passado, pois era muito perverso e, portanto, ateu.

Cumpre destacar que *Tinoca* é o filho mais novo de Dona Maria e nasceu já com boa parte da família migrada para São Paulo, quando os laços familiares já deviam estar bastante esgarçados, por isso coube a ele e, provavelmente, aos outros irmãos evangélicos, desenvolver um projeto à parte de inclusão social na grande cidade.

Nem descreveu a convivência de vários grupos religiosos nos arredores de sua casa:

Nem: Temos também outras religiões: como as testemunhas de Jeová na esquina e a “Assembleia” em outra. O que mais tem por aqui é Igreja. Convivemos bem uns com os outros. Minhas cunhadas são de outra religião.

Antigamente discutíamos religião. Agora, não mais. Elas falavam mal dos santos e eu disse a elas que ficassem na religião delas, que eu ficaria na minha. Elas sempre falam o que conseguiram ou deixaram de conseguir, mas não tocam mais no assunto dos santos.

3.9. São Paulo: realização para uns, perdição para outros

Como ocorreu com milhões de brasileiros, o projeto de vir morar em uma grande cidade e em São Paulo, em particular, transformou nossos centros urbanos em verdadeiras terras prometidas para multidões de migrantes em várias gerações.

A família tem opiniões divergentes sobre a vinda a São Paulo. Raimundo foi categórico ao afirmar sobre os ganhos de ter deixado a cidade onde morava em Minas Gerais. Terezinha e Dona Maria questionam a qualidade de vida na grande cidade sobre vários aspectos.

Raimundo foi quem primeiro tomou a iniciativa de se mudar para São Paulo:

Raimundo: Quando decidi sair de lá, vim rápido. Tive medo durante a viagem. Medo de ir tomar um café e perder o ônibus ou pegar um ônibus errado. Medo de me perder em São Paulo.

Quando cheguei a São Paulo, pensei que não ia conseguir nada aqui e fiquei impressionado com o tamanho da cidade. Fui morar com meu cunhado. Tinha dias que nós dois comprávamos uma lata de sardinha para comer com farinha. [...]

Vir para São Paulo foi a maior alegria que tive na vida. Tanto é que, para mim, Minas Gerais só serve para passeio. Gosto de onde estou vivendo. Eu agradeço muito por estar em São Paulo. Os caras metem o pau em São Paulo, mas eu não tenho do que reclamar. O pouquinho que eu tenho, eu consegui aqui. Não volto para Minas. Só vou lá a passeio.

Aqui Raimundo expressou seu receio de não encontrar um lugar na cidade grande. Medo de se perder. O medo e as dificuldades iniciais transformaram-se em certeza de sucesso. Como executor principal do projeto de migração da família ele não demonstrou nenhuma hesitação em concluir pelas vantagens de ter migrado. É interessante notar a manutenção do vínculo com a terra natal através de visitas irregulares, mas constantes. A família ainda mantém uma pequena propriedade em Nacip Raydan.

Por outro lado, sobrinha de Raimundo e irmã do padre, Terezinha mostrou nostalgia ao lembrar de sua terra natal:

Terezinha: Brincávamos à noite, por volta das seis ou sete horas. Antes de rezar, minha tia tomava café e conversava com as colegas. As mocinhas e os rapazes aproveitavam para cantar roda. Isso acontecia na casa das pessoas, cada dia numa casa

diferente. Era muito gostoso. [...] Era muito legal, muito gostoso, isso não volta mais. As meninas daqui não brincam mais dessas coisas, acabou. E todo mundo ficava junto, fazendeiros, meninas, moças. Todo mundo era igual, não tinha esse negócio de gente rica e gente pobre.

Percebe-se que Terezinha sente falta de sua cidade natal, à qual atribui mais harmonia e união entre as pessoas. Já em São Paulo ela se ressentia da exclusão de classes, havendo lugares de pobres e de ricos.

Se Dona Maria e Terezinha demonstraram dificuldades de adaptação por perderem o prestígio social que tinham em sua terra natal, os homens da família tiveram dificuldades em se adaptar ao desemprego. A reação deles foi o recurso ao álcool e às drogas. Como falou Raimundo:

Raimundo: Ninguém nunca comentou com você? O Padre Enes nunca comentou que eu já fui teimoso? Eu bebia todas que tinha para beber. Bebia desde o tempo que morava em Minas. Eu ainda bebi muito em São Paulo. Comecei depois dos vinte anos. Bebi um bom tempo, só parei por volta de 1982, 1983. Aqui em São Paulo eu achei um hospital em Guarulhos que não lembro mais o nome. Um amigo me levou a uma clínica na Penha e lá eles me encaminharam para esse hospital. Lá, eles me ajudaram muito. Agradeço muito àqueles médicos. Tinha oração para mim três vezes por semana: segundas, quartas e sextas. Tinha conselho. Quando saí de lá, nunca mais eu bebi. Graças a Deus, hoje só bebo água, café e refrigerante e olhe lá!

Todos os três irmãos de Enes tiveram problemas semelhantes. Terezinha descreveu os problemas com Jonas:

Terezinha: Muitas vezes, Jonas vinha até minha casa para pedir dinheiro para ir embora. Ele vinha a pé da casa dele que é muito longe. Então eu ou meus filhos dávamos passes para ele. Então, ele ia até ali, bebia pinga e voltava pedindo mais dinheiro. Falei também com minha outra irmã que nosso irmão ia virar mendigo, vivia mijado, com três ou quatro camisas no corpo, banhado de perfume... Quatro camisas!

E *Tinoca*, por ele mesmo:

Tinoca: A gente fez um pouco de tudo nesse mundo: com as novas amizades a gente mexeu com drogas, roubamos, furtamos residências e outras coisas. Conhecemos a lei do crime nesse mundão de hoje em dia e, por isso, peguei uns dias preso na FEBEM. Foi meu irmão Enes que correu pra me tirar de lá. Não sei como pagar isso a ele. Ele fez muita coisa por mim e ainda faz quando a gente precisa, pois ele é o braço direito da família. Ele não sabe falar não para você. Sempre que a gente precisa de alguma coisa pode contar com ele.[...]

Tudo isso aconteceu quando a gente morava no Jacuí, assim que a gente chegou de Minas Gerais. Foi lá que a gente começou a aprender essas coisas que desagradam a Deus. Depois de bater muita cabeça viemos morar na Vila Císper. Lá eu já não mexia mais com drogas ou praticava roubos. Só vivia na bebida, nos bares, continuava dando trabalho. [...]

A bebida se transformou em um vício. Era de segunda a segunda. Naquela época, eu estava desempregado. Fazia bicos como ajudante de pedreiro. Assim que cheguei em São Paulo, eu catava ferro velho. Foi quando comecei a roubar.

A história descrita por *Tinoca* impressiona pelo contraste com a história do irmão padre e também com a situação atual do próprio *Tinoca* e da família dele.

Quando Pe. Enes resolveu construir uma casa para a mãe, tirando-a da companhia dos outros irmãos, esses parecem ter sentido muito a ausência de Dona Maria e o evento parece ter marcado o início da reversão do problema na família.

3.10. Estudos e projetos de futuro

O projeto de migração da família Jesus encontra-se num dilema que está a afetar os milhões de migrantes brasileiros oriundos do êxodo rural das décadas de 1950 aos 1980. Relativamente bem sucedidos na melhoria de suas condições de vida – acesso à saúde pública (ainda que precária), moradia e emprego –, o grupo social se vê diante do problema da manutenção dos filhos. Trata-se de viabilizar as possibilidades de educação que garantiriam o futuro sustento.

As escolas públicas de baixa qualidade e os limites de acesso ao ensino superior tornam a situação bastante dramática. Por motivos diferentes, as gerações foram abandonando os bancos das escolas.

Dona Maria de Jesus:

D. Maria: Nós íamos à escola, às segundas-feiras nós íamos à cidade, onde tinha o comércio, para estudar. Na sexta feira nós voltávamos tarde para casa. Estudamos pouco tempo, porque a luta era muita grande. A gente esmoreceu com a escola. Parei cedo. Parei no segundo ano. Minha infância foi assim.

A faina do trabalho pesado fez Dona Maria desistir, o reconhecimento da importância da educação é transferido pelas expectativas com relação ao filho mais velho que realiza o projeto da mãe:

D. Maria: Em São Paulo, Enes continuou estudando. Primeiramente, estudou para tornar-se metalúrgico. Mas ele não trabalhou nem três meses nessa profissão. A natureza dele não deu para isso e ele já foi estudar para ser ministro. Voltou para Luftala e retomou os estudos. Trabalhando e estudando, trabalhando e estudando até que se ordenou padre.

Terezinha expressou claramente a consciência da limitação de classe em se obter condição de estudo:

Já estava mocinha, quando minha mãe me mandou trabalhar fora. Trabalhava com o prefeito. A dona da cidade lá é que era a prefeita. Então, aprendi a fazer uma comidinha melhor que a da roça. Quando terminei a quarta série, a mulher onde eu trabalhava queria que eu continuasse na quinta série, mas eu não quis. Disse a ela que estudar era só para rico e eu era pobre. A mulher era diretora.

Pe. Enes deixou claro o impulso que os estudos trouxeram para vida dele, sua própria formação é considerada um milagre:

Pe. Enes: Eu acredito em milagres. Eu acho que Nossa Senhora Aparecida é um pouco responsável pela minha formação. Você imagine alguém nascido lá, a quatro horas de Governador Valadares, num local que só tem uma escola, uma escola municipal, que naquele tempo só funcionava até a quarta série do ensino básico. Eu tinha muita vontade de estudar, mas eu terminei o quarto ano e eu não tinha mais o que fazer a não ser trabalhar, para ajudar minha família, família grande, então fui o primeiro a começar a trabalhar para ajudar a família. [...]

Eu lembro que, quando era pequeno, eu falava que queria ser padre, talvez por causa da alta estima do padre negro da cidade. Minha mãe falava para eu deixar de bobagem. Afinal era muita audácia a minha. E não dava muita corda para esta minha ideia. Apesar de eles terem certa ligação com o padre. O padre era padrinho de um de meus irmãos mais novos.

Note-se que a ideia de prosseguir estudos não cabia naquele momento no projeto familiar. O fato do pároco da cidade ser negro, como afirmou o próprio Enes, foi decisivo na sua decisão de se tornar um sacerdote.

Raimundo que iniciou o processo de migração da família continua a manifestar sua ambição extrema no projeto de colocar a filha na faculdade de direito da USP:

Antes de eu morrer, quero formar minha filha. Quero que ela faça uma faculdade antes de eu morrer. Então, eu vou passar para o andar de cima contente. Se eu morrer e estiver com uma cara ruim é porque eu não consegui o que eu pretendo. Meu sonho é pôr ela na faculdade. E passar esses cinco anos, viver cinco anos e ver ela formada...

As várias tentativas frustradas de Maria do Carmo em entrar na universidade pública evidenciam os limites impostos pelo sistema educacional às classes populares no Brasil. Por mais que se esforce, ela é mais um das jovens vítimas de um ensino público fundamental de péssima qualidade. A educação de seus pais foi suficiente para colocá-los em situação de relativa vantagem em relação àquelas dos antepassados e da terra natal. Mas à geração de Maria do Carmo impõem-se maiores desafios. Esse é um nítido entrave à modernização da sociedade brasileira que ofereceu seus benefícios a grupos muito restritos. Vejamos como a própria Maria do Carmo relatou suas dificuldades:

Maria do Carmo: A melhor coisa que aconteceu para mim foi boa, mas um pouco triste. Quando terminei o colegial meu pai perguntou se eu não ia tentar uma faculdade. Disse a ele que não ia conseguir, mas ele falou para eu largar de pensamento negativo e tentar. Fiz o vestibular da UNICSUL (Universidade Cruzeiro do Sul) e passei. Depois, indaguei meu pai: e agora? Meu pai sentou, pegou as contas, somou o pagamento dele, o pagamento da minha mãe, e não deu. Infelizmente não deu para mim.

O caso de Maria do Carmo é exemplar do que acontece com a maioria dos jovens das periferias da grande cidade. Vítima de um sistema educacional de péssima qualidade: admitiu nunca ter lido sequer um livro inteiro na escola, tenta livrar-se de uma rotina que lhe afasta dos estudos.

A impossibilidade de pagar o curso de uma universidade privada é agravada pelas dificuldades de acesso à universidade pública: ao menos três tentativas frustradas de vestibular. Em outras conversas, ela admitiu não ter ideia da pontuação mínima exigida para lograr aprovação na primeira fase do exame e nem sabe quantas questões acertou em edições passadas do exame. Não se trata de uma má estudante, ela parece ter cumprido todas as exigências das escolas por onde passou e demonstra ter pouca noção do tamanho de sua deficiência educacional.

Tinoca também relatou dificuldades para tentar recuperar anos de estudos perdidos:

Tinoca: Estudava, bagunçava e tirava a atenção das crianças na escola. Estudei lá até a terceira série. Em São Paulo, eu terminei a 5ª série.

Estava estudando recentemente, fazendo um supletivo aqui no bairro, mas trabalho na área de transporte onde tenho hora para entrar, mas não tenho hora para sair. Às vezes, chego em casa às oito, nove ou dez da noite. Não dá mais para ir à escola. É claro que a gente precisa das duas

coisas, mas, no momento, a gente precisa mais do material, precisa trabalhar.

Essa situação de pessoas querendo estudar e não conseguindo parece ser banal aos olhos de mundo. Assim, vistas de perto, ilustram melhor a função que a religião tem exercido na formação dessas pessoas. A religião na cultura popular não é apenas uma compensação para as frustrações da vida cotidiana. Ela acaba viabilizando a manutenção dos projetos de vida das pessoas. Mais adiante, abordaremos a influência do projeto EDUCAFRO na formação de Maria do Carmo. As iniciativas de grupos populares de formação acabam superando as tentativas das autoridades governamentais de prover a população de educação formal, não há dúvidas quanto ao papel das entidades religiosas para cobrir mais essa deficiência do Estado.

4. A Padroeira Cantada: Nossa Senhora Aparecida nas canções dos devotos

*Dai-nos a benção, ò Mãe Querida
Nossa Senhora Aparecida!*

*Sou caipira, Pirapora, Nossa,
Senhora de Aparecida
Ilumina a mina escura e funda
o trem da minha vida!*

*Encoraja os gritos, acende os olhares
ajunta os escravos em novos Palmares
Desce novamente às redes da vida
do teu Povo Negro, Negra Aparecida!*

Depois de analisar as narrativas de membros da família Jesus acerca da padroeira, passo agora ao exame das canções sobre Nossa Senhora Aparecida. Considero aqui as canções como reserva de memória da experiência dos devotos. Maurice Halbwachs considera que o cérebro humano guarda lembranças de sua experiência musical de maneira peculiar. Essas lembranças se apoiam em um meio social que cria convenções que são entendidas por cada indivíduo por meio de um código universal. As criações individuais no campo da música

são registradas nesse código específico – a partitura – que pode ser lida apenas por pessoas que foram educadas para entendê-las. Essas pessoas “alfabetizadas” na linguagem musical são capazes de executar a música em um determinado instrumento. Na medida em que praticam e se exercitam cada vez mais na sua arte, passam a executar passagens musicais cada vez mais complexas, sem precisar ler o conteúdo da partitura – o registro escrito. Esse indivíduo conseguiu guardar em sua memória composições musicais de outras pessoas com as quais, possivelmente, nunca teve contato pessoal. Quando essa pessoa, versada em música, fizer suas próprias composições, incorporará, quase sempre involuntariamente, o repertório que ficou “gravado” em sua memória e assim esse patrimônio poderá ser transmitido a outros indivíduos, de maneira que não se perca definitivamente a origem das fontes. É como se cada um de nós guardasse no cérebro marcas que um fisiologista chamaria de um sistema ou uma colônia de outros cérebros humanos (HALBWACHS, 2004, p. 169-196). Quando “um homem aprende a pronunciar certas palavras, numa determinada ordem, pode sair do grupo e dele se distanciar. Enquanto ainda usar essa linguagem, podemos dizer que a ação do grupo se exerce sobre ele” (Id., *ibid.*, p. 177).

Essa memorização musical específica não estaria restrita, segundo Halbwachs, apenas aos iniciados em música. Também aqueles que apreciam a música e podem entendê-la apenas “de ouvido” recorrem a repertórios e a estratégias produzidas coletivamente para produzir suas lembranças. Ao falar especificamente sobre a memorização de canções, o autor sublinha a importância da relação entre as palavras e as melodias, de tal forma que a lembrança de umas e outras se subordinam mutuamente. O modelo necessário para a memorização da canção está fora do indivíduo, ou seja, na sociedade que a convencionou. Estaria mais especificamente no ritmo que, para Halbwachs, é um produto da vida em sociedade. Essa experiência coletiva nos acostuma a certos ritmos que possibilitam a compreensão da linguagem em nosso grupo social. Se o público identifica com mais facilidade determinados trechos de um concerto, como uma ária, é porque esses trechos se aproximam daquilo que o público já está acostumado a identificar como peças para serem cantadas. Esse mesmo grande público, não familiarizado com o compasso dos

músicos, muitas vezes impõe às orquestras, regentes e compositores a repetição ou fixação em determinados trechos de suas obras que atraem os ouvintes por causa do ritmo. Poderíamos dizer o mesmo sobre temáticas e ritmos de certas canções que mobilizam o interesse de uma determinada coletividade. Dessa forma os músicos, ou os compositores de música popular, não podem se isolar dos outros homens. As evocações que fazem em suas obras estão diretamente relacionadas à linguagem e às problemáticas comuns à sua sociedade. A matéria prima desses compositores são os valores e as paisagens que evoca que, por sua vez, são sentimentos compartilhados por seu grupo.

As lembranças que se conservam na memória dos músicos fazem parte de uma “memória coletiva que se estende, no espaço e no tempo, tão longo quanto sua sociedade” (HALBWACHS, 2004, p. 194). Halbwachs acrescenta ainda uma reflexão sobre a convencionalidade da linguagem no teatro e nas igrejas. Quando estamos nesses ambientes não falamos da mesma maneira que em nossos locais cotidianos. As expressões usadas nesses locais são resultado de uma elaboração coletiva que exige uma formalização. Da mesma forma que entre os músicos, a memória coletiva está presente nas celebrações teatrais ou religiosas. Essas assembleias, apesar de não reterem completamente as palavras e os sons que ouvem constantemente, podem se lembrar dos sentidos que essas palavras, sons e ritmos evocam: alegria, tristeza, temor, conforto etc.

As canções religiosas são fenômeno de produção de música de massas, como bem atestam os padres cantores, bandas e intérpretes de música gospel.

Otto Maria CARPEAUX (2001) lembra que a origem da música ocidental é eminentemente religiosa, as primeiras peças musicais de que se tem notícia são missas e a música instrumental no ocidente nada mais é do que uma derivação da voz humana. Do canto monofônico das primeiras composições, da qual o canto gregoriano é herdeiro direto, para o uso de várias vozes (polifonia), a música ocupou-se, em seus primórdios, em registrar as diferentes entonações humanas e seus significados. Daí a relação estreita entre oralidade e música.

Durante a Reforma e a Contra-Reforma, a música religiosa assumiu a função de doutrinação das mentes para além da enlevarção

puramente espiritual. Para Carpeaux, o século XVI fez a música sair das Igrejas e ir para o mundo profano, para animar as rodas aristocráticas nos países que se mantiveram fiéis à Igreja Romana, ao passo que nos países protestantes ela foi quase que exclusivamente produzida no interior das Igrejas e aproximou-se do gosto popular.

Para a concepção democrática calvinista, o uso do coro era inadmissível, na medida em que delegava a poucas pessoas o que deveria ser a função de toda a assembleia de fiéis: o louvor a Deus.

No que tange à particularidade da canção religiosa brasileira, temos a união de uma das mais complexas formas de expressão de canto popular do planeta com os propósitos paradoxais de enleavação do espírito e de apelo aos sentidos. Assim, à cultura extremamente oralizada de nossa cultura popular, vemos somados os interesses de doutrinação dos eclesiásticos e os de expressão da emoção religiosa dos devotos.

Para este trabalho, dividimos 51 canções que tratam da Padroeira em duas categorias distintas: a canção eclesiástica, redigida por religiosos, com a preocupação pedagógica de ensinar dogmas religiosos e preocupações ritualísticas; e a canção popular, que exprime os sentimentos dos devotos diante da Virgem Aparecida. A clássica oposição entre Sagrado e Profano esfumaça-se diante da constatação do uso de variados ritmos (que são como gramáticas diferentes das canções) do terreno externo às Igrejas – como o forró, o samba, o sertanejo.

Tanto nas canções “de igreja” (eclesiásticas, ritualísticas) como nas populares, identifiquei a existência de mensagens preponderantemente patrióticas, quando se implora proteção à mãe dos brasileiros; outras destacam o papel dos romeiros e suas ações devocionais, enfatizando os pedidos de proteção; um terceiro bloco aborda questões sociais, relacionando-as à cor da imagem.

A canção religiosa brasileira parece devolver ao espaço da Igreja a experiência acumulada com a oralidade popular e a criatividade sonora dos compositores.

Não foi possível proceder a uma classificação que levasse em conta critérios musicais, devido à minha ignorância a respeito da linguagem musical e até mesmo diante da impossibilidade teórica de classificações absolutas. Luiz TATIT (2004) lembrou da

devassabilidade dos cômodos das casas das tias no Rio de Janeiro do início do século, quando nos grandes sobrados dos subúrbios cariocas reuniam-se os ex-escravos para produzirem todo tipo de som. Essas casas foram lugares de criação popular onde mestres como Villa-Lobos procuraram a originalidade de um projeto nacional, causando a criação popular com o interesse de Estado. Entre a tradição “canônica” da música europeia seguida por Carlos Gomes, Guerra Peixe, entre outros eruditos brasileiros, buscava-se o aperfeiçoamento de uma linguagem musical brasileira que, acadêmica, concorria com a inesgotável inventividade do cancionero popular que seguiu produzindo para o gosto do público.

O extraordinário sucesso da canção religiosa nos meios de comunicação contemporâneo é atestado pela pujança desse gênero no mercado fonológico. José Fernandes de Oliveira – o Pe. Zezinho – foi o primeiro a iniciar, junto com a gravadora Paulinas-COMEP, a divulgação da mensagem católica por meio de canções, lançando seu primeiro disco em 1965. As décadas de 1970 e 1980 assistiram ao apogeu das gravadoras evangélicas, enquanto as católicas começaram a se expandir apenas na década de 1990 e produziram padres *pop-stars* - como Marcelo Rossi, entre outros – que rivalizam com bispos, bispas e bandas de músicas religiosas.

A Igreja Católica viu surgir no culto a Aparecida a oportunidade do uso dos meios de comunicação de massa para divulgar o credo Católico. A Rádio Aparecida, que iniciou suas transmissões em 1951, foi a pioneira nessa área, e como vimos teve papel decisivo na ampliação dos horizontes da família Jesus, auxiliando em muito o projeto de migração.

Em suas canções, os católicos ainda “rezam”, apesar das investidas dos evangélicos que insistem ser mais correto “orar”. Para esses últimos, a “reza” seria uma fórmula de palavras prontas. Repetidas à exaustão, careceriam de conteúdo. Já a oração genuína seria aquela em que o crente se comunica franca e diretamente com Deus, sem intermediários. Uma comunicação individual com a divindade sem a mediação de sacerdotes ou fórmulas pré-estabelecidas.

Os principais dicionários brasileiros⁷¹ assinalam os dois verbos como sinônimos, dando ao verbo “rezar”, entretanto, maior riqueza de sentidos, acrescentando que seu significado está ligado a dizer

⁷¹ Nesse trabalho para as questões vernáculas foram utilizados os dicionários da língua portuguesa de Antonio Houaiss e Aurélio Buarque de Holanda.

⁷² Apoio-me aqui em Michael Pollack, para quem a memória de grupos marcados por uma mesma experiência traumática, como os participantes de uma guerra, ou de afetados por desastre natural, podem ter durante muito tempo a expressão de sua memória reprimida pelo ambiente social em que vivem. Pollack sublinha o exemplo de homens franceses, obrigados a lutar ao lado das forças nazistas de ocupação. Confira: POLLAK, 1989, p. 3-15.

algo em voz baixa, prescrever algo ou, ainda, proferir uma série de palavras para benzer ou afastar o mal. Já orar é definido com mais simplicidade e acrescido do sentido de “falar em público”.

Assumimos aqui que as canções católicas sobre Nossa Senhora Aparecida são pontos de partida e pontos de chegada de uma experiência coletiva do culto à virgem Maria no Brasil. Por isso, ao mesmo tempo em que são produtos, elas também condicionam os sentidos que a devoção assume na vida dos indivíduos e dos grupos - daí a importância de examiná-las.

Fazendo uma leitura do conjunto das canções, observamos que aquelas tradicionais silenciam quase que completamente a respeito da suposta negritude da Aparecida, dando relevo às características maternas do culto. Já nos anos 1980, sobre a influência da teologia da libertação, as canções destacaram a problemática da cor da imagem.

Pe. Enes, em sua entrevista, frisou a importância das canções na experiência da comunidade negra, assim resumindo o papel dos cantos religiosos:

Pe. Enes: Nossa devoção para esses santos possibilitou a criação de nossas orações e nossos cantos. Cantando e contando através dos cantos, através das poesias, nós conseguimos fazer com que toda essa experiência pudesse ser para nós um ganho na parte espiritual.

Essas orações e cantos próprios dos negros católicos refletem a experiência devocional dos afro-brasileiros, que encontraram na década de 1980 as condições sociais necessárias para exprimirem a memória do grupo que estava subterrânea, esperando oportunidade para se tornar pública.⁷² Sabemos que, no caso do Brasil, a memória social impôs um silêncio absoluto a respeito das consequências da escravidão para os afro-brasileiros, razão pela qual sublinhamos a importância dessas canções no contexto desse trabalho para reforçar nossa tese da contribuição dos afro-brasileiros no enegrecimento da padroeira do Brasil.

Tomo como divisor de águas dessa produção a *Missa dos Quilombos*, produzida por Milton Nascimento, Fernando Brant e pelos

bispos D. José Maria Pires, D. Hélder Câmara e D. Pedro Casaldáliga, cuja primeira celebração foi em 1981 em Recife e a gravação em 1982, no convento da Caraça em Minas Gerais. A produção consiste em uma liturgia católica onde as canções em todos os momentos da cerimônia remetem à experiência de exploração dos negros escravizados. O uso dos instrumentos de percussão e dos ritmos africanos marca as composições. A missa foi oficialmente proibida pelas autoridades do Vaticano, que ponderaram que a liturgia católica serviria apenas para a celebração da morte e ressurreição de Jesus Cristo e não para a reivindicação de grupos étnicos ou políticos, quaisquer que fossem (VALENTE, 1994).

Esse movimento de avanço da devoção para além do controle eclesiástico também pôde ser atestado pela música *Portela na Avenida*, de Mauro Duarte e Paulo César Pinheiro, um samba exaltação gravado por Clara Nunes em 1981.

Coletei 51 canções, dentre as quais citarei aquelas de maior relevância para os temas propostos nessa análise: a doutrina católica acerca da mãe de Jesus Cristo; o apelo ao patriotismo; a música sertaneja e a temática dos segmentos sociais marginalizados com (re)percussão de raiz africana.

4.1. O conjunto das canções coletadas

As 51 letras analisadas foram coletadas de quatro livros de canções religiosas católicas de grande circulação nas comunidades religiosas (BEDIN, 2003; COSTA, 2002; Vários autores, 1996; SCOPEL, 2000), chegando à indicação de mais de cinquenta edições em algumas publicações. Além dos livros, foram usados também oito CDs (ver lista completa ao final do trabalho), de cujos encartes foram tiradas algumas letras.

A coletânea das canções não pode ser considerada completa. Devido à dispersão e à diversidade de fontes, seria arriscado afirmar que a amostra aqui considerada corresponda a 100% da produção de canções sobre a Padroeira do Brasil. Para diminuir a quantidade de

letras e facilitar a análise, foram consideradas apenas aquelas que se referiam diretamente à invocação “Aparecida” ou fizesse menção à “Padroeira” do Brasil. Entretanto, dado o universo pesquisado, podemos considerar minha amostragem significativa. Num universo de mais de 2.200 canções religiosas católicas encontrei, nos discos e livros acima mencionados, 129 marianas.

A adoção dos critérios de classificação foi o problema inicial a ser enfrentado. Num primeiro momento, pensei em falar de músicas profanas e sagradas. Abandonei esse critério ao ler com atenção as letras e concluir pela impossibilidade de separar uma coisa da outra. Pude, no máximo, identificar as de caráter eclesial pronunciado, compostas em geral por padres ou freiras católicas e que tem função quase exclusiva de doutrinação e/ou uso em rituais de louvor mariano. Possuem termos discutidos na esfera teológica e de mais difícil compreensão popular, como “Virgem Mãe” ou “Imaculada Conceição” ou ainda referem-se à mãe de Jesus com o distanciamento de títulos laudatórios, como “Rainha”, “Mãe do Salvador”, “Virgem Puríssima” etc.

Apenas seis canções escaparam por completo das características “eclesiais” acima apontadas: *Romaria* (1977), *Portela na Avenida* (1981), *Louvação a Mariama* (1981), *Nossa Senhora Aparecida* (2002), *Senhora Negra* (s.d.) e o samba-enredo da escola de samba paulistana Unidos do Peruche: *Sou Caipira e Caiçara, da Terra Encantada e Rio Sagrado, Sou Cone Leste Paulista, com a Benção da Senhora Aparecida* (2003).

Todas as letras foram analisadas e classificadas, levando em consideração o seu conteúdo. Embora importante, por não ter sido possível discernir este quesito em todas as canções, abandonei o critério de classificação por ritmos, em função de sua extrema variedade e dificuldade de estabelecer normas de distinção. Apesar disso, tanto no campo aqui definido como eclesial, como no popular, salientam-se os hinos religiosos, acompanhados por órgão; as músicas sertanejas, onde predominam os instrumentos de corda (violões); e a música de raiz africana, com o domínio da percussão dos tambores.

Não foi possível estabelecer a data da primeira gravação de doze canções (indicadas com “s.d.”). Como a gravadora Paulinas/COMEP foi a pioneira no lançamento das canções católicas (1965) e

as demais gravadoras são mais recentes (CODIMUC – 1990 e *Duplo Louvor*. 2002),⁷³ pode-se, com certeza, afirmar que nenhuma das letras não datadas na tabela é anterior à canção mais antiga coletada: *Romaria*, de 1977. Considerando que a Rádio Aparecida iniciou suas transmissões em 1951, posso afirmar que as canções católicas marianas são um fenômeno bastante recente na produção fonográfica brasileira, que se iniciou em 1917 com *Pelo Telefone*, de Donga. O primeiro trabalho de Pe. Zezinho na COMEP Paulinas é de 1965. Quarenta e oito anos separam a primeira gravação musical em disco, no Brasil, do primeiro disco em gravadora católica.

Fiquei surpreso ao descobrir que *Romaria* (1977), de Renato Teixeira, tornada famosa na voz de Elis Regina, foi a primeira gravação sobre a Padroeira. De certo que existem canções mais antigas, cantadas por romeiros desde os primórdios da devoção, mas não temos registros gravados que nos possibilitem datá-los. Isso ensejará uma pesquisa mais detalhada no futuro, que tente localizar acervos de partituras que eventualmente possam ser datados.

De qualquer maneira, o registro que fizemos de algumas dessas canções gravadas pela primeira vez em discos de vinil ou na era da música digital atesta a consolidação de um mercado fonológico voltado para um público católico. Isso ocorreu em particular a partir dos anos 1990, provavelmente como reação da Igreja Católica à estratégia das Igrejas evangélicas em usar a música religiosa como forma privilegiada de proselitismo religioso. Das 36 canções datadas, apenas *Romaria* é dos anos 1970; quatro são dos anos 1980; nove dos anos 1990 e 22 são de depois do ano 2000. O acúmulo de canções posteriores a 2000 aponta para o progressivo uso das canções da Padroeira como instrumento de divulgação da fé católica, indicando que os católicos saíram da defensiva em relação ao culto mariano.

Analisei também o conteúdo das canções levando em consideração a temática predominante. Do total das 51 canções, 33 delas (66%) têm temática predominante devocional, isto é, refletem sobre Nossa Senhora Aparecida exclusivamente dentro do campo doutrinário católico, sem extrapolar demasiado para questões de âmbito social ou patriótico.

Dezesseis canções fazem alguma vinculação da Virgem Aparecida ao Brasil e aos brasileiros, correspondendo a pouco mais de 1/3

⁷³ No sítio: <http://www.portaldamusica.catolica.com.br/gravadoras.asp>, há a indicação de oito gravadoras (acesso em 20 de abril de 2012). Permaneci, por ocasião da pesquisa para minha tese, durante cerca de um mês em uma lista de discussão sobre músicas católicas e pude inferir que as gravadoras criadas depois da Paulinas/ COMEP interessam-se pouco por canções marianas, dando ênfase ao que se chama “música de louvor”, denominação comum entre as gravadoras católicas e evangélicas de ritmos alegres que procuram causar euforia à multidões que as entoam normalmente animadas por padre, pastor(a) ou banda.

do total de canções (32%). O mesmo número corresponde às canções que enfatizam questões sociais. As que fazem menção à cor da imagem, usando adjetivos como “negra” “mestiça” ou “morena”, foram 11 canções, pouco mais de 1/5 do total (22%).

Procedi também a uma contagem de algumas palavras que considerei fundamentais para os temas abordados na pesquisa. De um total de cerca de 10.937 palavras contidas nas letras das canções, identifiquei aquelas que de certa forma qualificavam a imagem de Nossa Senhora Aparecida. Destaquei 548 palavras: 26,4% fazem alusão à família: Nossa Senhora Aparecida como mãe (122 vezes) em conjunto com os vocábulos filho, filha (22 vezes) e família (uma vez).

Em segundo lugar vem a expressão que distingue a devoção mariana do Brasil dentre as demais no mundo católico: “Aparecida” ficou com 22,6% das palavras destacadas.

Depois de “mãe” e de “aparecida”, os adjetivos preferidos para se referir a Maria foram “Nossa Senhora” (7%) e “Virgem” (6,5%); as referências à cor da imagem foram de 5,8%.

Usando como critério a incidência de palavras, concluímos que o conjunto das canções privilegia a noção de família, tendo como Aparecida sua mãe. Essas expressões dominam quase a metade dos vocábulos destacados da totalidade das canções.

A incidência de expressões que vinculam a imagem à ideia da nação brasileira é expressiva (10,6%), mas cinco vezes menor que os adjetivos mais próximos à ideia de família ou à forma com que Maria se manifestou aos brasileiros: “Aparecida”.

Se compararmos esses resultados com o uso que a família Jesus tem feito da devoção, veremos coincidência entre o revelado pelas letras das canções e a função primordial da devoção em manter a família unida e inserida num contexto de família nacional.

As referências à cor da imagem são muito pequenas, indicando que a imagem propagada pelas canções – é importante frisar que livros e canções de editoras católicas passam por crivo eclesial antes de obterem autorização para serem divulgadas – é praticamente neutra no que se refere à sua cor. Essa baixa incidência de referências à cor da imagem contrasta com a maior parte das narrativas dos membros da família Jesus, que destacaram sobremaneira esse elemento.

Procedi também ao cruzamento das categorias propostas para a análise das canções. Ao considerar canções de caráter predominantemente devocional, observei que cerca de 39% dessas letras também manifestam alguma vinculação da imagem ao Brasil ou aos brasileiros; mencionam muito pouco a cor da imagem e pouco se debruçam sobre temas sociais.

O mesmo ocorre com as 16 canções de temática predominantemente patriótica: 13 delas ocupam-se de aspectos devocionais da imagem e fazem pouca alusão a questões sociais e à cor da imagem.

Ao aproximarmos as questões devocionais das patrióticas, conclui-se que a tendência dos conteúdos das letras é de afastamento das temáticas sociais e desprezo pela questão da cor da imagem.

Quando usamos como categorias de análise as canções que privilegiam a questão social e as que mencionam a cor da imagem, verificamos que das 16 canções que trazem a temática social, dez citam a cor da imagem e, dentre essas, apenas uma não toca em questões sociais. Desta vez os temas patrióticos e devocionais são colocados em segundo plano.

Passemos agora à análise de algumas letras que considero significativas dentro das categorias acima apontadas.

4.2. Canções devocionais

Observei que as questões devocionais primam pelo uso de expressões relacionadas às verdades da fé católica. São mais conhecidas pela maioria dos devotos e facilmente entoadas no Santuário de Aparecida e em Igrejas Católicas do Brasil inteiro com seus versos famosos:

Viva a mãe de Deus (2002, Joanna)

*Viva a Mãe de Deus e nossa,
Sem pecado concebida!*

*Viva a Virgem Imaculada, a Senhora
Aparecida!*

*1. Aqui estão vossos devotos,
cheios de fé incendida,
de conforto e de esperança,
ó senhora Aparecida!*

*2. Virgem Santa, Virgem bela,
Mãe amável, Mãe querida,
Amparai-nos, socorrei-nos,
Ó Senhora Aparecida.*

*3. Protegei a santa igreja,
ó mãe terna e compadecida,
protegei a nossa Pátria,
ó Senhora Aparecida!*

*4. Amparai todo o clero,
em sua terrena lida,
para o bem dos pecadores,
ó Senhora Aparecida!*

*5. Velai por nossas famílias,
pela infância desvalida,
pelo povo brasileiro,
ó Senhora Aparecida!*

Apesar de levar a assinatura de J.V. Azevedo e ter sido regravaada em disco pela cantora Joanna, essa canção certamente perde-se no tempo da tradição popular, o seu refrão é por demais conhecido e fácil de ser entoado, já as estrofes sofrem modificações dependendo da versão encontrada. Achei outras duas versões da mesma canção que guardam algumas semelhanças, mas diferem um pouco no conteúdo. Ela é bem tradicional, no sentido de que indica vários ensinamentos da Igreja em torno da devoção mariana e tem claro viés patriótico.

Outra canção perdida no tempo (não consegui encontrar gravação da mesma) está também memorizada na cabeça dos católicos, enfatiza o sentimento de um filho que confia à mãe sua proteção.

Dai-nos a benção

*Dai-nos na benção, ó mãe querida,
Nossa Senhora Aparecida.*

*1. Sob o manto azul do céu,
guardai-nos sempre no amor de Deus .*

*2. Eu me consagro a vosso amor,
ó Mãe querida, do salvador.*

Mais recentemente, esse tipo de canção de caráter acentuadamente devocional ganhou maior sofisticação em seu conteúdo:

Lá no altar da Aparecida (1999, Pe. Zezinho, scj.)

*Em procissão, em romaria
Romeiro ruma para a casa de Maria
Em procissão, feliz da vida
Romeiro vai buscar a paz de Aparecida
E cada qual tem uma história pra contar
E o coração de cada qual tem um motivo pra
rezar
Vem pra pedir, agradecer ou celebrar
Ai, quem tem fé no infinito sabe aonde quer
chegar*

Eu vim de carro, eu vim de trem, eu vim a pé

*Eu vim de perto, eu vim de longe
Eu vim sereno, eu vim com fé*

*Que nem se eu fosse até o lar de Nazaré
Pra conversar com Jesus Cristo
E com Maria e com José*

*Vim ver a imagem que no rio foi achada
E sei também, sei muito bem
Que ela não é Nossa Senhora
Não vim falar com a imagem, não senhor
Eu vim falar com Maria, que é a mãe do
Salvador!*

*Tenho certeza que não faço idolatria
Aquela imagem pequenina nunca foi, nem é
Maria!
É só sinal pra eu me lembrar da mãe de Deus
Que me conduz a Jesus Cristo
Que me ensina a ser mais eu*

*Eu vim juntar a minha pobre oração
À oração de minha Igreja e de milhares, meus
irmãos
Aparecida é um convite pra rezar
Por isso eu venho cada ano e para o ano eu vou
voltar*

*Eu to chegando, eu to feliz, feliz da vida
Eu vou rezar com minha gente lá no altar de
Aparecida
E romaria a gente faz porque acredita
Que a viagem vale a pena e faz a vida mais
bendita!*

A canção fala da satisfação em ser romeiro e proclama a união de pessoas de diferentes extratos sociais e rebate as críticas dos evangélicos a respeito do culto mariano dos católicos, deixando claro que os católicos sabem que a imagem não é Maria. Entre essa última canção de autoria de Pe. Zezinho e as duas primeiras, tradicionais, percebe-se uma mudança em termos de complexidade do conteúdo. As primeiras parecem conciliar os atributos de proteção de Nossa

Senhora com o comando da Igreja e sua mensagem doutrinária. Já a canção de Zezinho, de 1999, parece uma aula de catecismo a respeito do significado da veneração das imagens entre os católicos.

4.3. Patriotismo

A vinculação da imagem de Nossa Senhora à ideia de pátria brasileira se manifesta com força nas letras das canções, nesse caso acentua-se a cor do manto, como ocorre em *Santa Mãe, Maria (1998)*:

*Santa Maria, nessa travessia,
cubra-nos com teu manto cor de anil.
Guarda nossa vida, Mãe Aparecida,
Santa Padroeira do Brasil.*

Ou em *Senhora Aparecida (s/d)*:

*Ó Senhora Aparecida, o teu manto é cor de
anil.
Foste um dia proclamada
Padroeira do Brasil.*

E ainda na tradicional *Ao trono acorrendo(s/d)*:

*Ao trono acorrendo da Virgem Maria
Exulta o Brasil de amor e alegria.*

4.4. Questão Social: Nossa Senhora sertaneja e negra

Com temáticas predominantemente sociais entendo as canções que tratam dos problemas sociais brasileiros, mencionando os problemas cotidianos, a miséria, as desigualdades e clamando por justiça.

Os problemas sociais referentes às necessidades ligadas a sobrevivência aparecem nas canções de maneiras distintas: em forma de súplica, quando os devotos clamam pelo poder da imagem interceder em seu favor e em forma reivindicatória, quando as canções convidam os fiéis a se organizarem para buscar seus direitos.

O gênero sertanejo parece se ocupar mais das questões de proteção, enquanto aquelas produzidas em ritmos afro-brasileiros convidam ao movimento social.

A mais antiga das canções gravadas é *Romaria* (1977) conhecida por todos os brasileiros e que toca fundo em questões caras ao imaginário sertanejo: desilusões sentimentais, incertezas da vida, dificuldade de sobrevivência e manifestação de humildade e confiança:

*É de sonho e de pó
O destino de um só
feito eu perdido em pensamento
sobre o meu cavalo*

*É de laço e de nó
De gibeira ou jiló
Dessa vida cumprida a sol*

*Sou caipira Pirapora Nossa
Senhora de Aparecida
Que ilumina a mina escura
e funda o trem da minha vida*

*Sou caipira Pirapora nossa
Senhora de Aparecida*

Os mesmos sentimentos podem ser encontrados nas canções sertanejas contemporâneas, como nessa letra do Xirú Missioneiro, representante do cancioneiro gaúcho, intitulada *Nossa Senhora Aparecida* e gravada em 2002:

*Esteja onde estiver
Nunca estarei sozinho
Tenho alguém que me guia
E me mostra o caminho*

A luz dos meus olhos são os olhos teus

Alegria da vida

Foi você que me deu

Você fez meu mundo

Traçou meu destino

Leva esse meu canto

Como se fosse um menino

Qualquer hora do dia

na chegada ou partida

A razão de viver é por amar e crer

Em Nossa Senhora Aparecida.

Romeiro de Aparecida (1999), interpretada por Roberto Losan, também segue as mesmas características:

Desde pequenininho

Levados pelos meus pais

Visito Aparecida em romaria

Junto com os demais

Devotos de Nossa Senhora

Gente simples como eu

E todo o ano reunidos, vão agradecer

Pelo que aconteceu

É importante salientar que as canções sertanejas não abordam conflitos sociais, enfatizando os problemas dos devotos por um ângulo individual. O convite à movimentação social vem exatamente dos gêneros que convidam ao movimento do corpo.

No mesmo ano de 1981, *Portela na Avenida*, de Mauro Duarte e Paulo César Pinheiro, e *Louvação a Mariama*, de Milton Nascimento, inauguraram em disco o louvor à Padroeira por meio dos tambores, que aparecem como invasores dentro dos templos católicos – tanto que eles acabam entrando de fora para dentro das Igrejas, de maneira similar ao que ocorreu com a Padroeira.

A primeira canção, imortalizada por Clara Nunes, é um samba exaltação a anunciar a entrada triunfante de uma divindade pelos braços da escola de samba Portela:

Portela na Avenida (1981)

*Portela, eu nunca vi coisa mais bela
Quando ela pisa a passarela
E vai entrando na avenida.*

*Parece a maravilha de aquarela que surgiu
O manto azul da padroeira do Brasil
Nossa Senhora Aparecida
Que vai se arrastando
E o povo na rua cantando
E feito uma reza, um ritual
E a procissão do samba abençoando
A festa do divino carnaval*

Milton Nascimento inaugurou com sua música um estilo que iria radicalizar a visão da Padroeira e reivindicá-la ao povo negro:

Louvação a Mariama (1982)

*Mariama,
Iya, Iya, ô,
Mãe do Bom Senhor!*

*Maria Mulata,
Maria daquela
colônia favela,
que foi Nazaré.*

*Morena formosa,
Mater dolorosa,
Sinhá vitoriosa,
Rosário dos pretos mistérios da Fé.*

*Mãe do Santo, Santa,
Comadre de tantas,
liberta mulher*

*Pobre do Presépio, Forte do Calvário,
Saravá da Páscoa de Ressurreição,
Roseira e corrente do nosso Rosário,
Fiel Companheira da Libertação.*

*Por teu Ventre Livre, que é o verdadeiro,
pois nos gera livres no Libertador,
acalanta o Povo que está em cativo,
Mucama Senhora e Mãe do Senhor.*

*Canta sobre o Morro tua Profecia,
que derruba os ricos e os grandes, Maria.*

*Ergue os submetidos, marca os renegados.
samba na alegria dos pés congregados.*

*Encoraja os gritos, acende os olhares,
ajunta os escravos em novos Palmares.*

*Desce novamente às redes da vida
do teu Povo Negro, Negra Aparecida!*

A força dessa letra será irradiada mais tarde por outro “cântico de guerra”:

Negra Mariama (2003)

*Negra Mariama,
Negra Mariama chama. (Bis)*

*1. Negra Mariama chama para enfeitar
o andor porta estandarte, para ostentar.
A imagem Aparecida em nossa escravidão
Com o rosto dos pequenos,
Cor de quem é irmão.*

⁷⁴ A respeito da música como palavra-chave da memória, Ângela Luhning fala da importância da melodia, que para os africanos serviria para movimentar o corpo (dança), ao contrário da música cristã, que elimina completamente a expressão corporal, tornando a mesma incompatível com a musicalidade africana. Para ela, o uso dos gestos entre os carismáticos ou nas religiões evangélicas serviria apenas para tornar mais atraentes os cultos sem, contudo, reconhecer o valor dos cultos de candomblé (LUHNING, 2001. p. 23-33).

*2. Negra Mariama chama pra cantar:
que Deus uniu os fracos, pra se libertar.
E derrubou dos tronos latifundiários,
que escravizavam, pra se regalar.*

*3. Negra Mariama chama pra dançar
Sarava esperança até o sol raiar
no samba está presente
o sangue derramado
o grito e o silêncio
dos marginalizados.*

*4. Negra Mariama chama pra lutar.
Em nossos movimentos, sem desanimar.
Levanta a cabeça dos espoliados,
Nossa companheira
Chama pra avançar.*

Mais duas letras de minha coletânea enfatizam a identificação da “Aparecida” com os descendentes dos quilombolas, sempre convidando ao levante social e a organização,⁷⁴ *Senhora Negra* e *Lá vem senhora negra* salientam essas associações:

Senhora Negra

*Senhora Negra, Ya querida
Soberana quilombola
Mãe de Deus, Aparecida (bis)*

*Com seu filho Jesus
Vamos seguir
Seu Quilombo
Oxalá vai ressurgir (bis)*

*Padroeira dos negros no Brasil
Olorum
Nosso Deus nos preferiu (bis)*

*Nossa partilha do amor e do axé
Companheira
Guerreira, mãe, mulher (bis)*

*No seu canto de alegria dos pequenos
Anuncia feliz: Nós já vencemos*

Lá Vem Senhora Negra

*Refrão: Lá vem Senhora Negra é
Virgem mãe Aparecida. Lá vem*

*Companheira dos quilombolas
Rainha na história*

*Assessora na caminhada
Missionária na estrada*

*Do seu ventre, veio a luz
Oxalá é o Menino Jesus*

*Com a sua força, negra Maria
Fé na vitória da vida*

*É a estrela que nos guia
Esperança, axé e alegria*

*A sua benção, Virgem Maria
Te pedimos todo dia.*

Observa-se que estamos diante de uma devoção totalmente reformulada que sustenta a tese do enegrecimento da virgem da Conceição, realizado pelos afro-brasileiros. Não se trata apenas de uma mudança de fachada, mas uma radical mudança de conteúdo da devoção.

As invocações “mãe” e “Aparecida” continuam predominando, mas já se igualam com as expressões “negra” e “morena” – forma “disfarçada” e popularmente conhecida dos brasileiros referirem-se a pessoas de pele negra.

Arriscando-me a uma interpretação geral, as canções de origem eclesiástica, aqui categorizadas como devocionais e patrióticas,

repercutem a música do colonizador, a música para elevação do espírito que levaria o ouvinte à introspecção meditativa e imobilidade do corpo. Estas canções compostas num contexto eclesial dão ênfase a aspectos doutrinários e, com frequência, apelam ao patriotismo e aos sentimentos de piedade para com os oprimidos.

Já as canções que extravasam o âmbito das igrejas primam pela simplicidade dos vocábulos – para facilitar a memorização e o canto coletivo. O ritmo sertanejo, herdeiro da tradição da música caipira, transportado para o contexto urbano, é muito frequente nas homenagens musicais a Nossa Senhora Aparecida. Essa vertente sertaneja parece evocar as origens rurais das devoções católicas: ibérica e medieval. Teríamos uma Nossa Senhora Aparecida reverenciada através da “Viola” dos pobres brancos, descendentes dos colonos mestiços. Essa seria a Nossa Senhora que protege contra os perigos dos descaminhos, dos andarilhos, dos caminhoneiros.

Privados durante muito tempo de sua liberdade corporal, os afrodescendentes, a partir da década de 1980, dentro e fora das Igrejas católicas, passaram a louvar Nossa Senhora com os ritmos de raiz africana. Nossa Senhora Aparecida reverenciada com o tambor convida para o movimento do corpo que se rebela contra a opressão, introduzindo outra dinâmica social. Essa é Padroeira que protege contra o cativo, a injustiça e o infortúnio herdado das senzalas.

5. Outras dimensões da devoção: Nossa Senhora Aparecida – santa pop do Brasil

Esse capítulo tem por objetivo traçar uma breve reflexão sobre os diversos usos que a imagem de Nossa Senhora Aparecida tem tido na sociedade brasileira contemporânea.

Amparado em notícias divulgadas na imprensa e na veiculação de programas de TV nos últimos anos, pode-se sugerir uma paulatina incorporação da Padroeira pela classe média. Importará aqui discutir os significados dessa apropriação por grupos sociais outrora e aparentemente alheios ao culto.

Esse trabalho deteve-se, até o momento, em dois polos dialeticamente opostos em torno da imagem de Nossa Senhora Aparecida: o da sua produção e o de seu consumo.

Sob o ponto de vista dos produtores da imagem, procurei demonstrar como os devotos criaram uma representação da imagem que expressasse seus valores estéticos e culturais, “africanizando” ou “abrasileirando” o ícone europeu da Virgem da Conceição.

Invertendo a perspectiva, passo agora a examinar a devoção sob o ponto de vista dos consumidores, aqueles “devotos” propriamente ditos, dedicados a cultivar a imagem que sob muitos aspectos, eles próprios criaram.

Trata-se de situar a devoção no contexto da sociedade de consumo e extrapolar as dimensões do catolicismo no sentido estrito de suas manifestações eruditas ou populares.

O ícone de Nossa Senhora Aparecida tornou-se concretamente onipresente na sociedade brasileira graças à capacidade de reprodução industrial de sua imagem. Estou falando da multiplicação da imagem encontrada em todas as partes: em altares improvisados de bares e pequenos comércios; em camisetas, “santinhos”, pingentes e outros suvenires; tatuada na pele de presidiários; nas oferendas em encruzilhadas e nos terreiros de candomblé e altares domésticos de todo tipo. À presença material da imagem corresponde também outra, virtual. Nos meios de comunicação, por meio de celebridades, nas telenovelas, nas bancas de jornal: Nossa Senhora Aparecida está em moda.

Não é fácil escrever a história de um ícone contemporâneo, porque ele agrega experiências históricas de vários grupos que ajudaram a criá-lo e transformá-lo. Para Carlos E. Uchoa FAGUNDES JR. (1996), que trabalhou com a obra de *Picasso como emblema da contemporaneidade*, os objetos de cultura transformados em imagens tornam-se mediadores de coesão social. Vimos, nas narrativas da família Jesus e nas canções, que a Virgem Aparecida extravasou, desde o início da sua história, os limites que os agentes da Igreja Católica gostariam de estabelecer.

A “coesão social” realizada pela imagem de Nossa Senhora Aparecida pode ser atribuída ao seu estatuto de objeto pós-moderno e as implicações de sua inserção numa sociedade voltada para o consumo. Transformada em objeto “kitsch” (MOLES, 1986), o consumo da imagem possibilita um fluxo contínuo de significações que se transformam com seu uso.

Essa possibilidade de uso da imagem enquanto objeto de consumo a faz exercer funções diversas para grupos e indivíduos que a consomem, católicos ou não. Desse ponto de vista, a imagem de Nossa Senhora Aparecida deixa seus status de objeto moderno representativo de elites que objetivam uma mensagem inequívoca para a coletividade. De parte das autoridades religiosas, um modelo a ser seguido; de parte dos militantes afro-católicos, um sinal divino aos homens; de parte dos devotos, uma entidade com quem se troca

favores por meio de promessas e ex-votos. A imagem é tudo isso ao mesmo tempo.

Estamos diante do tempo espesso (FAGUNDES JR., 1996, p. 8) que concentra várias camadas de experiência histórica de diferentes grupos que concorrem para dar forma a uma imagem que transborda de sua própria materialidade. Essas camadas superpostas da “Virgem-Mãe-da-Conceição-Aparecida-do-Brasil” dificultam a apreensão de seus significados. A imagem congregou várias experiências históricas convergentes e divergentes. Apresentando-se enquanto “presente absoluto”, anulou sua historicidade enquanto objeto construído coletivamente e tornou-se objeto “pós-moderno”.⁷⁵

Os propósitos edificantes das elites que produziram os diferentes discursos em torno da imagem da Padroeira do Brasil parecem esboroar no consumo de massas da imagem. Cada indivíduo pode fazer da Padroeira o uso que lhe apraz. Moles argumentou que no mundo burguês, surgido a partir da expansão da industrialização europeia em meados do século XIX (quando da definição da primeira estampa oficial de Nossa Senhora Aparecida), “as coisas são produtos sociais bem mais caracterizados e mais atuais do que os seres humanos que os realizaram” (MOLES, 1986, p. 12). Longe de produzir alienação dos indivíduos, para Moles, o consumo de objetos *kitsch* é ato de realização das pessoas numa sociedade de massas, a “arte da felicidade”. A imagem de Nossa Senhora Aparecida tornou-se a um só tempo banal e grandiosa graças às suas possibilidades, quase ilimitadas, adquiridas no tempo espesso da pós-modernidade, em que os projetos coletivos parecem preteridos ante as necessidades de cada um. Pode-se indagar, ao visitarmos o Santuário de Nossa Senhora Aparecida, se todas aquelas mercadorias foram criadas para a Virgem, ou se a Virgem foi feita para vender os objetos de consumo.

Como não posso definir a imagem para livrá-la de suas contradições, precisei descrever a sua história e demonstrar seus usos em contextos diferenciados. Gostaria de encerrar esse trabalho descrevendo algumas “aparições” de Nossa Senhora em nossa sociedade de consumo.

Pode-se identificar essa mudança em algumas estampas, como numa contracapa da revista *O Cruzeiro* de 1964, que promovia uma publicação anual do santuário administrado pelos padres

⁷⁵ Acompanho a opinião de FAGUNDES JR. Evitando determinar um conceito acabado para esse termo, mas indicando o surgimento de novos fenômenos difíceis de nomear e de apreender no tempo.



27

⁷⁶ Essa reprodução da Revista *O Cruzeiro* foi retirada da enciclopédia *Nosso Século* (Abril Cultural, 1986).

redentoristas (imagem 27). Repare-se que a imagem⁷⁶ está associada a um energético que compete com o ícone da santa, tornada quase uma coadjuvante do produto.

Nos últimos anos temos assistido à incorporação da imagem de Nossa Senhora Aparecida pela classe média brasileira em diferentes situações.

Em outubro de 1995, o Bispo Sérgio Von Helder, da Igreja Universal do Reino de Deus, protagonizou um incidente com a imagem da “Aparecida” que a colocou no centro das atenções da mídia. Por ocasião da véspera do dia da padroeira (12 de outubro) – feriado nacional – Von Helder chutou uma estátua da santa e a chamou de “coisa feia” diante das câmaras de televisão, para provar que ela não era “verdadeira”, mas apenas um ídolo (imagem 28). A atitude gerou revolta entre católicos, adeptos de outras religiões e mesmo ateus. A imprensa chegou a chamar o episódio de “guerra santa”, na qual se oporiam o catolicismo nacional e uma seita “estrangeira”. Atos de desagravo à imagem foram organizados por católicos, motivando mais agressões de ambas as partes. O acontecimento serviu para “acordar” novamente a “maioria silenciosa”. Ocorreram ataques aos templos da Igreja Universal. A Rede Globo promoveu uma série de denúncias contra os membros da Igreja, liderada pelo Bispo Edir Macedo. Por trás da luta, estava também a disputa por audiência entre as redes Record e Globo de televisão, a primeira de propriedade da Igreja Universal do Reino de Deus. O chute na santa, além de demonstrar a popularidade de Nossa Senhora Aparecida entre os brasileiros, evidenciou um processo de incorporação da imagem, especialmente entre estratos da classe média que se revoltaram diante da agressão ao ícone.

O acontecimento motivou novamente o debate em torno da cor da imagem. O antropólogo Luís Mott, em artigo publicado na Folha de São Paulo, escreveu que estaria ocorrendo uma manipulação histórica em torno da negritude da imagem: “[...] a bem da verdade histórica e para desmistificar a manipulação oportunista dos mitos, convém esclarecer ao ilustre deputado (Paulo Paim do Partido dos Trabalhadores – PT – que acusou o bispo da Igreja Universal de racismo) que Nossa Senhora Aparecida não é negra e



28

ao piedoso cardeal (D. Ivo Lorscheider, então bispo de Aparecida) que a Virgem Aparecida nunca foi devoção privilegiada dos negros do Brasil”. (MOTT, 1995) Mott seguiu argumentando que “A estátua de Nossa Senhora Aparecida não é senão cópia em barro do retrato miraculoso da aparição de Nossa Senhora do Guadalupe”, citando obra do padre João Corrêa Machado, em seu livro “Aparecida na História e na Literatura”.⁷⁷

Não se trata de cobrar do ilustre antropólogo rigor científico em um artigo de jornal, muito menos polemizar com sua posição, de resto compartilhada por muitos que se opõem ao predomínio da influência dos afro-brasileiros no enegrecimento de Nossa Senhora Aparecida. Entretanto, cumpre registrar essa controvérsia, que reside na atitude corrente da academia em tentar estabelecer a objetividade dos fatos, desprezando a “mentira” ou “versões” como dados históricos. A posição de Luiz Mott expressa no artigo vai de encontro ao proposto por minha pesquisa, que identificou um reconhecimento popular latente em torno da negritude da padroeira do Brasil.

O jogador Ronaldo, que foi principal estrela da seleção brasileira de futebol, protagonizou dois importantes encontros com a imagem, no Santuário Nacional, em Aparecida. Alguns dias antes de embarcar para a Coreia do Sul, onde disputou a Copa do Mundo e um mês depois da conquista do pentacampeonato mundial pela seleção brasileira, o craque esteve na Basílica Nacional. Segundo o jornal esportivo *Lance*,⁷⁸ sua visita à imagem proporcionou situação só possível no país da bola. Cerca de 800 pessoas o cercaram aos gritos de “É pentacampeão”. O assédio foi tão grande que o jogador, após rezar um pouco aos pés da imagem, se recolheu à sacristia, acompanhado da mãe e de dois seguranças, e deixou a igreja, sem poder assistir à missa do meio dia, como havia planejado.

Ainda no campo do futebol, a “manifestação” mais duradoura da imagem de Nossa Senhora Aparecida ocorreu através de uma grande bandeira usada por torcedores palmeirenses, como recurso – frustrado – de evitar o descenso do tradicional clube para a segunda divisão do futebol brasileiro em 2002.

A partir de então, a imagem foi vista como amuleto para torcedores e atletas. Segundo a imprensa, os atletas, divididos entre evangélicos e católicos, nunca rezaram tanto! Altares improvisados nos

⁷⁷ As aspas da citação são do original. Luiz MOTT refere-se a obra também citada por Martha dos Reis em sua tese *O culto à senhora Aparecida: síntese entre o catolicismo oficial e o popular no Brasil* (ver citação completa na bibliografia final). O livro *Nossa Senhora da História e na literatura* de vários autores está relacionado na tese como “publicação independente” em Campinas no ano de 1975.

⁷⁸ Revista *Lance*: <http://lancenet.ig.com.br/noticias/02-07-30/fut/sel/95397.htm>.

⁷⁹ *Folha de São Paulo* - 18 de novembro de 2002, p. D4 a D5.

vestiários contaram com a presença de uma imagem completamente verde!⁷⁹

Fazendo uso de generalizações populares, arrisco-me a observar que é senso comum pensar que a torcida alviverde é composta por pessoas, em sua maioria, brancas. Falar em palmeirense negro é como pensar em corintiano italiano – eles certamente existem, contudo não figuram como indivíduos que normalmente esperamos encontrar. Se nos determos na bandeira desfraldada pelos palmeirenses na arquibancada do estádio, observaremos uma imagem quase branca, possivelmente mais ao gosto da tradição do antigo Palestra Itália (imagem 29).



29

Em outras ocasiões, a imagem de Aparecida também surgiu associada ao futebol, como na comemoração do campeonato brasileiro pelo Santos em 2002. Uma visita à sala dos milagres, no Santuário de Aparecida, possibilita ao visitante apreciar uma estante reservada para os ex-votos de vários times de futebol, de profissionais a amadores, de pequenas cidades à seleção brasileira. Nossa Senhora Aparecida tem dividido espaço nos estádios com manifestações de jogadores evangélicos que usam os campos para propagarem suas crenças.

A roqueira brasileira Rita Lee protagonizou outros usos profanos da imagem. Em janeiro de 1995, por ocasião da passagem da banda americana Rolling Stones, no Brasil, a cantora ‘fantasiou-se’ de padroeira e rezou uma Ave-Maria para o Presidente da República, no estádio lotado, numa apoteótica fusão entre o sagrado e o profano.



30

Repetiu o gesto, outra vez, como em espetáculo gratuito que reuniu cerca de 100 mil pessoas no Ibirapuera em 12 de outubro de 2002 (imagem 30)

A fantasia de Rita Lee é composta de dois elementos básicos que constituem a imagem: a coroa e o manto. Destituída de seu núcleo, os elementos que foram apostos à imagem de Nossa Senhora da Conceição criaram uma identificação inconfundível

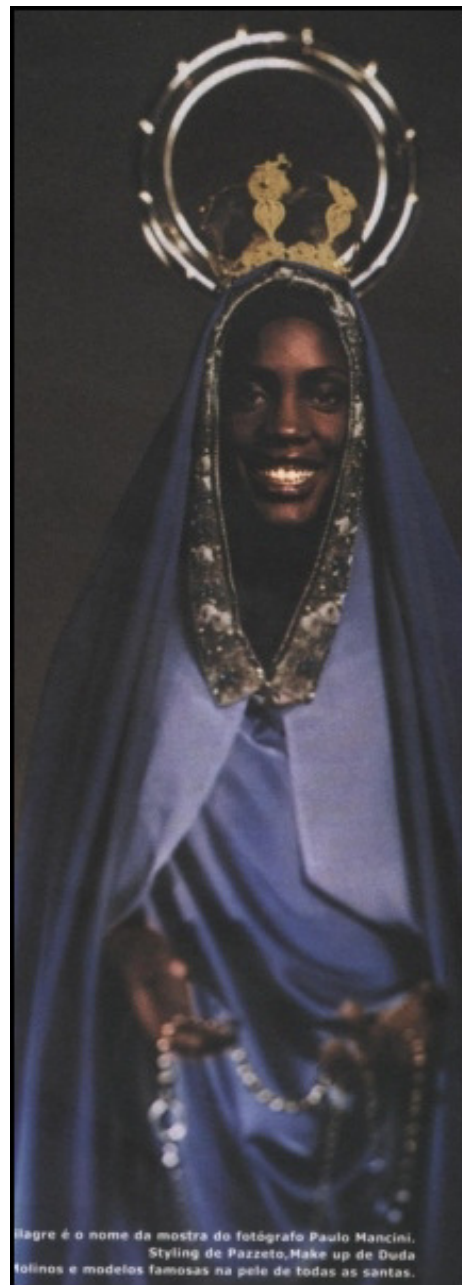
com o ícone, que esses mesmos elementos pretendiam apenas adornar.

Da mesma maneira que se pôde substituir o núcleo da padroeira negra por uma roqueira paulistana, filha de norte-americanos, ainda é possível surpreender-se, ao vermos o mesmo espaço da coroa e do manto preenchido por uma modelo negra. O primeiro número da revista *StarMagazine* (out/nov 2002), dedicada à moda e espetáculos de cinema, teatro e música, trouxe em sua primeira página, uma modelo negra, também vestida de Nossa Senhora Aparecida (imagem 31).

Nessa imagem, o que surpreende é a afirmação da negritude. A modelo parece “fora de lugar”, como Rita Lee, só que nosso estranhamento é por causa de uma confirmação incômoda sobre a cor da Padroeira. Ao contexto duradouro da imagem sagrada, superpõe-se aqui a transitoriedade da moda, como no espetáculo musical de Rita Lee. É o tempo espesso, expresso em camadas, eterno e fugidio, presente na mesma imagem.

Além disso, as revistas em bancas de jornal trazem o testemunho da onipresença da imagem. Podemos encontrar diversas publicações que tratam de santos populares, onde Nossa Senhora Aparecida surge permanentemente, sobrevivendo aos santos de época ou da moda.

O número 8 do *Guia dos Curiosos* (São Paulo: Europa, Ano 1, nº 8, out./2002), revista dedicada a revelar curiosidades de todo



Bagre é o nome da mostra do fotógrafo Paulo Mancini. Styling de Pazzeto, Make up de Duda Tolinos e modelos famosas na pele de todas as santas.

31



32



33

tipo, trouxe, na matéria da capa, uma imagem da Padroeira e prometeu desvendar os mistérios de “tão amada” entidade para os brasileiros. A revista *Terra* dedicada ao turismo, em artigo de capa intitulado *A Era dos milagres* também destacou a imagem (*Revista Terra*. São Paulo: dez./2003) (imagens 32 e 33).

Outros astros da canção brasileira associaram-se à veneração, tomando parte da comunidade de devotos e ajudando a ampliar a devoção. Em 2004, a cantora Maria Bethânia cantou durante uma missa no 12 de outubro, fazendo questão, entretanto, de se apresentar como devota e não oferecer um espetáculo. O cantor Roberto Carlos também fez diversas aparições no Santuário.

Nossa Senhora Aparecida costuma também frequentar os cenários de rodeios pelo interior do Brasil. Essa exposição da imagem da padroeira, comum na música sertaneja, típica dos rodeios, foi salientada pela novela *América*, da Rede Globo de televisão, que começou a ser exibida em abril de 2005. *A Padroeira* foi também título e tema de uma novela da mesma TV Globo, exibida a partir de junho de 2001. A trama televisada assumiu a negritude da imagem desde os primórdios da devoção e a assumiu como sendo eminentemente popular. As autoridades do Santuário mantiveram-se à distância, mas vigilantes em relação ao teor do folhetim eletrônico.

Em 2004 ocorreu a celebração do centenário da coroação de Nossa Senhora Aparecida. As autoridades do santuário encomendaram a especialistas, o projeto de uma nova coroa. Depois de selecionar os melhores trabalhos, foi feita uma consulta popular por meio da página oficial do santuário na Internet (imagem 34).

As celebrações do centenário da coroação ocorreram em 8 de setembro de 2004. Mais uma vez, próxima à celebração da independência do Brasil, a cerimônia assumiu ares de uma celebração cívico-religiosa que reviveu o mesmo clima de 1904.

Desde 1998, por iniciativa de comunidades católicas da periferia da



34

grande São Paulo, movimentos sociais e sindicais organizam o *Grito dos Excluídos*. A proposta é fazer um contraponto ao *Grito do Ipiranga*. Desde então, todos os dias 7 de setembro, o Santuário de Aparecida torna-se um palanque de protestos contra o governo de plantão e as injustiças sociais.

Essas manifestações de protesto foram exponencializadas por grupos ligados à Pastoral Afro-Brasileira, resultando um novo uso coletivo da imagem. Tratam-se de grupos negros católicos que afirmam a negritude da virgem Aparecida como estratégia de afirmação dos direitos da população negra e denúncia do racismo. Vemos uma radicalização da negritude da imagem. Tornada explicitamente “mãe negra”, ela é reivindicada como ponta de lança de um movimento que tenta superar abertamente o tom da conciliação.

Toda essa movimentação ocorreu num ambiente de democratização da sociedade brasileira, em que o segmento afro-brasileiro conseguiu expor publicamente suas demandas que, durante séculos, puderam ser absorvidas ou reprimidas pelo mito da conciliação. Dessa maneira, esses grupos construíram uma maneira peculiar de representar a Padroeira do Brasil. Como podemos ver nos cartazes reproduzidos nesta página (imagens 35 e 36), a imagem outrora *kitsch* reveste-se de significado solene. Em torno dela negros louvam e rendem graças. Trata-se de um uso distinto daquele demonstrado até aqui. A imagem não apenas faz parte de um cenário, mas constitui elemento central em torno do

qual giram seus devotos negros.

Uma determinada camada daquilo que chamei de “tempo espesso” emerge em meio a outras superposições que nas atitudes do fotógrafo da modelo, na dos torcedores ou jogadores de futebol, na propaganda do



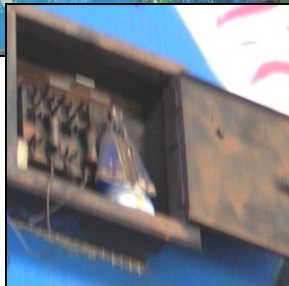
36



35



37



biotônico, no militante do partido político, na cantora Rita Lee, destacam-se de outras formas. O significado depende tanto daquele que lê o “texto” emitido da imagem, como da própria imagem que carrega em si significados externos aos indivíduos ou grupos que a utilizam, a consomem ou a reivindicam.

No centro da cidade de São Paulo, logo abaixo do viaduto Santa Ifigênia, encontrei um mural pintado numa parede, sem assinatura. O painel mostra uma imagem da rainha do Brasil seguida por uma procissão de seus súditos (imagem 37).

Prejudicado por pichações e cartazes, o painel, um tanto quanto abandonado, surpreende no contexto urbano em que se encontra, onde quase tudo

presta homenagem à modernidade, ao racionalismo do trabalho. O mural mostra uma imagem de Nossa Senhora Aparecida à esquerda da composição, tendo, à direita de sua cabeça, uma caixa de disjuntores elétricos em cujo interior havia outra imagem da virgem Aparecida (detalhe).

Ao encontro da imagem ocorre uma pequena procissão, onde podemos vislumbrar outros ícones da sociedade brasileira: sobre um burro vai um cangaceiro, seguido logo atrás por um monge e outro sacerdote católico. A presença desses dois elementos deve



justificar-se pelo fato do muro em questão fazer parte dos fundamentos do edifício do mosteiro de São Bento, bem ao lado do viaduto metálico. Atrás do cangaceiro seguem outras personagens, entre as quais é possível identificar um homem trajando roupas de “cowboy”; uma mulher gorda vestida de vermelho, com um lenço na cabeça, ao lado de um menino negro; atrás deles vem um índio, tocando um instrumento de sopro, tendo ao lado um desses bois usados

no folgado popular conhecido como “bumba meu boi”; próximo, um vaqueiro estilizado e, fechando a fila, temos um jogador de futebol que, a julgar pelo uniforme, é corintiano e segura uma vela na mão direita e uma bola na mão esquerda.

O mural parece representar uma constelação de tipos populares que vai em direção à Padroeira, testemunhando a conquista da Virgem da Conceição pela cultura popular, que a transformou na “Aparecida”.

Conclusão

A trajetória de uma família “comum” de brasileiros “anônimos”, os Jesus, que migraram de Minas para São Paulo entre 1963 e 1978, tem um enredo importante. Seja para a consideração da história daquele clã, para a reflexão sobre os ajustes socioculturais ou mesmo para a história do comportamento religioso no Brasil, o périplo desenhado na busca de um caminho novo para um melhor lugar social reflete as negociações que extrapolam os limites da convicção religiosa. Mas em que medida as mudanças são apenas dos indivíduos ou de grupos parentais? A busca de respostas para esta indagação promoveu desafios que inscrevem a aventura dos Jesus na história ampla do Brasil. Não se trata, contudo, de vê-la como um modelo. Interessa ver, nesse movimento, situações que impulsionam o trânsito histórico, desde motivações materiais, da busca de um espaço mais cidadão.

A procura desse lugar social, no entanto, não se dá isoladamente, de forma independente. As conexões íntimas entre o passado – tradição – e o presente – modernidade – conformam o cenário de intensas negociações que não são apenas de grupos parcelados.

Assim como o processo migratório é de efeito nacional, a procura de soluções também o é. Neste sentido, o elemento religioso advindo de zonas de colonização antiga, como Minas Gerais, é mantido em estado latente pela condição da oralidade, ao desterritorializar-se avança para campos onde o pequeno, o menos, a família enfim, não se sustenta sozinha. Os novos contornos que o religioso impõe abraçam o político e um e outro vivenciam um contexto maior.

O movimento negro, como outros, é parte de um trajeto que busca dar espaço a contingentes “excluídos”. A massa negra e seus simpatizantes, na ânsia política de mudanças, vale-se de valores plasmados nas culturas regionais, equiparados à amplitude do nacional. É neste sentido que se estabelece o ponto de encontro entre “velhas” formas de viver a religião e “novas” soluções políticas. Indissociadas, religião e política vão propor alterações de valores que extrapolam o limite do simples, imediato. Na requalificação do sentido do religioso, valores da cultura de grupos se expõem a juízos e é aí que entra a questão do símbolo religioso que, no caso, é consubstanciado pela imagem de Nossa Senhora Negra.

Neste contexto, Minas Gerais como região de origem, a família negra – os Jesus – e a cultura religiosa católica popular se encontram e se apresentam como elementos da fermentação cultural ampla, nacional brasileira, que exige mudanças. Nossa Senhora de Aparecida, imagem negra, aparece como ponto de discussão. Particularmente, quando ela se evidencia como a “Padroeira do Brasil”, uma chuva de temas simbólicos cai sobre os fieis e não crentes exigindo que seja considerado, no juízo do tema, mais do que o simples fato em si, mas sua extensão política.

O longo e complexo processo de negociação sobre o enegrecimento da imagem, as etapas da mudança da família que se fragmenta no espaço urbano, para depois se rejuntar no cenário da cidade grande, e a formulação de causas compatíveis com o movimento negro explicam, e muito, as ilações entre o velho e o novo, entre o tradicional e o moderno, e, principalmente, entre a mudança de cor da imagem. Se antes, no passado mais remoto, esta discussão não cabia, depois dos anos de 1960, principalmente nas décadas seguintes, isto ganhou contornos largos e alçou a condição de movimento. Movimento político. Movimento religioso. Movimento cultural.

Curiosamente, a trajetória da família Jesus – entre a formulação de um projeto parental de mudanças, iniciadas pela influência da Rádio de Aparecida nos idos de 1954, e concluída com a reintegração dos membros do grupo parental em 1978 – guarda uma correspondência com os avanços dos militantes negros. Ambientando todas as alterações daquele espaço de tempo, a Igreja se fez presente refletindo dialeticamente os avanços e as resistências. Ao mesmo tempo em que o clero tradicional insistia na manutenção do *status quo*, a teologia da libertação propugnava alterações. Sobretudo, partiu-se do princípio de que as forças populares se formulavam como agentes das mudanças. A proposta básica que se procurou defender é que foram os motivos do povo que levaram instituições e movimentos progressistas a reconhecer a busca de uma fundamentação reformista para a sociedade. Nesse sentido, a discussão sobre a “negritude” da imagem não é resultado de um movimento de fora para dentro ou de cima para baixo. A trajetória dos Jesus reflete bem esta situação. E mais que nada, marca o ingresso de uma família que vem dos interiores brasileiros para a cidade mais populosa do país e nela adere a um movimento que pretende dar cor nova à cultura brasileira. Fala-se de uma cultura religiosa que não abre mão de sua padroeira.

A inversão da lógica cromática – branca – que determinava uma santa protetora dos colonizadores e depois adotada como padrão da elite dominante, aconteceu mediante transformações que, contudo, não alteraram alguns referenciais de antes. A cidade santuário de Aparecida do Norte, a mesma crença em seu emblema fundamental – Nossa Senhora – e a manutenção daquela imagem como Padroeira mostram o intrincado sistema de negociações. A qualificação de um dos líderes deste processo, como o do filho da família Jesus, é testemunho de outra integração: da inequívoca conquista de negros no quadro social brasileiro em geral.

Mas a experiência dos Jesus vai além disto. Analisando o comportamento institucional brasileiro neste trajeto, nota-se que, mais do que apoios institucionais de dentro da igreja progressista, foi mesmo a força da movimentação religiosa dos negros que impôs e determinou caminhos. Hoje, atenuado o papel da teologia da libertação, o movimento negro – e pode-se falar em movimento negro católico – tem seu espaço e causa definidos.

Pode-se sim falar de uma igreja católica “do” Brasil. Mais do que reconhecê-la “no” Brasil, sua militância costurou projetos nacionais, históricos, na roupagem cultural brasileira. Não há independências extremadas ao ponto de se dizer “catolicismo brasileiro”. Não. Mas não há como negar a identidade de um jeito brasileiro de ser católico. Indo além, pode-se garantir: de ser católico negro.

A identificação da “negritude” de Nossa Senhora Aparecida, Padroeira do Brasil, merece, finalmente, ser contraposta com outra apropriação, da Nossa Senhora de Guadalupe, Padroeira da América. Aqui a negra, mulata, parda, morena. Lá a mestiça índia. Aqui o exclusivismo brasileiro, lá a proteção de toda uma América espanhola.

Bibliografia

- ALEM, João Marcos. *Caipira e country: a nova ruralidade brasileira*. Tese de doutorado. FFLCH-USP, São Paulo: 1996.
- ALTEMEYER JR., Pe. Fernando. *Aparecida: caminhos da fé*. São Paulo: Loyola, 1998.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginada: reflexiones sobre el origen y la difusion del nacionalismo*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- ARIES, Philippe. *Historia da morte no Ocidente: da Idade Media aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- ARRUDA, Maria A. do Nascimento. *Mitologia da Mineiridade: o imaginário mineiro na vida política e cultural do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- ATAIDE, Yara Dulce Bandeira de. *Decifra-me ou devoro-te: história oral de vida dos meninos de rua de Salvador*. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *Joca: um menino de rua*. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. *Clamor do Presente: História oral de famílias em busca de cidadania*. São Paulo: Loyola, 2002.
- AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Tradução de Maria Eloísa Capellato e Olívia Krähenbunl, São Paulo: Livraria Pioneira/Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

- BEDIN, Nelci (Org.). *Mil e uma canções para o Senhor*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- BENEDETTI, Luiz Roberto. *Santos nômades e o Deus estabelecido: um estudo sobre religião e sociedade em Campinas*. (Dissertação de mestrado). FFLCH/USP, 1981.
- BERND, Zilá. *O que é negritude*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BOSI, Eclea. *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: T.A. Queiroz/EDUSP, 1987.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Memória do Sagrado: estudos de religião e ritual*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BRUSTOLONI, Pe. Júlio. *A Senhora da Conceição aparecida*. Aparecida: Santuário, 1982.
- CALDAS, Alberto Lins. Transcrição em história oral. *Neho-história: revista do Núcleo de Estudos em História Oral*, Número 1, Novembro de 1999, p. 71-79.
- COSTA, Pe. Francisco. *Juntos Cantemos ao Senhor*. 50ª ed. Aparecida: Santuário, 2002.
- CÂMARA NETO, Isnard de Albuquerque. *Um caso de sobrevivência: os redentoristas e a festa de São Benedito em Aparecida (1894-1922)*. (Dissertação de Mestrado). FFLCH-USP, 2000.
- CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito: estudos sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. São Paulo: Duas Cidades/Edições 34, 2001 (1ª ed.: 1964).
- CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- CHAUÍ, Marilena. Cultura Popular e religião. In: *Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Ed. Moderna, 1981.
- _____. *Ideologia e mobilização popular*. Rio de Janeiro: Paz e Terra / Centro de Estudos de Cultura Contemporânea, 1978.
- _____. Introdução. In: BOSI, Eclea. *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: T.A. Queiroz/EDUSP, 1987.
- CARPEAUX, Otto Maria. *O livro de ouro da história da música: da Idade Média ao século XX*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- DAIBERT JUNIOR, Robert. Sob o manto de Isabel. *Revista Nossa História*, Ano 1, nº 12, outubro de 2004.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- DOIMO, Ana Maria. *A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará / ANPOCS, 1995.

- DUARTE, Cláudio Roberto. Nota de pesquisa: das contradições do espaço ao espaço vivido em Henri Lefebvre. In: DAMIANI, Amélia Luísa, CARLOS, Ana Fani Alessandri e SEABRA, Odette Carvalho de Lima (Org.). *O Espaço no fim de século: a nova raridade*. São Paulo: Contexto, 1999.
- EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais da teologia*. Trad.: João Resende Costa. São Paulo: Paulus, 1993.
- FAGUNDES Jr., Carlos E. Uchoa. *O beijo da história: Picasso como emblema da contemporaneidade*. São Paulo: Editora 34, 1996.
- FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.
- FOLLET, Ken. *Os pilares da Terra*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, vol. I-II.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- GARCIA, Loreley. Era uma vez... o uso da história oral nos estudos de gênero. *Mneme*. Revista Virtual de Humanidades, v. 5, n. 11, jul./set. 2004. Dossiê Gênero. Disponível em <http://www.seol.com.br/mneme>.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1987.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Intelectuais negros e formas de integração nacional. *Estudos Avançados*. Universidade de São Paulo. Instituto de Estudos Avançados. v. 18, n. 50, jan./abr. 2004, p. 271-284.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.
- HOONAERT, Eduardo. *O cristianismo Moreno do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- HOSKINS, Janet. *Biographical objects: How things tell the stories of People's lives*. New York: Routledge, 1998.
- LEFEBVRE, Henri. *The production of Space*. Oxford, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc, 1991.
- _____. *A revolução Urbana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
- _____. *De lo rural a lo urbano*. Barcelona: Ediciones Península, 1975.
- _____. *De l'État*. Tome IV. Paris: U.G.E. s/d.
- LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: História / Memória (Trad. de Bernardo Leitão et ali). 3ª ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1994.
- LEWIS, Oscar. *Antropologia de la Pobreza: Cinco famílias*. México: Fondo de Cultura Económica, 1961.
- _____. *Os filhos de Sánchez*. Lisboa: Moraes Editores, 1970.

- MARCÍLIO, Maria Luiza. *A cidade de São Paulo: povoamento e população, 1750-1850, com base nos registros paroquiais e nos recenseamentos antigos*. São Paulo: Pioneira / Editora da Universidade de São Paulo, 1974.
- _____. *Caiçara: Terra e População*. Estudo de Demografia História e da História Social de Ubatuba. São Paulo: Paulinas / CEDHAL, 1986.
- MARIA, frei Agostinho de Santa. *Santuário mariano, e historia das imagens milagrosas de nossa senhora, e das milagrosamente aparecidas, em graça dos...* Lisboa: Antonio Pedrozo Galram, 1707.
- MATOS, Cláudia Neiva de; MEDEIROS, Fernanda Teixeira de; TRAVASSOS, Elizabeth (Org.). *Ao Encontro da Palavra Cantada*. Poesia, Música e Voz. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001.
- MEGALE, Nilza Botelho. *Invocações da Virgem Maria no Brasil*. São Paulo: Vozes: 1998.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Carolina Maria de Jesus: Antologia Pessoal*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1996.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom, HOLANDA, Fabíola. *História Oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto, 2007.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom, LEVINE, Robert M. *Cinderela Negra: A saga de Carolina Maria de Jesus*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1994.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom, RIBEIRO, Suzana L. Salgado. *Guia prático de história oral para empresas, universidades, comunidades, família*. São Paulo: Contexto, 2011.
- MOLES, Abraham. *O Kitsch: A arte da Felicidade*. São Paulo: Perspectiva: 1986.
- NOGUEIRA, Oracy. Preconceito de marca e preconceito racial de origem (sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. In: *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1985, p. 67-93.
- NOVINSKY, Sonia Waingort. *As moedas errantes: Narrativas de um clã germano judaico centenário*. (Tese de Doutorado). São Paulo: FFLCH-USP, 2001.
- OLIVEIRA, Christian Dennys Monteiro de. *Basílica de Aparecida: Um templo para a cidade mãe*. São Paulo: Olho d'água, 2001.
- OLIVEIRA, Luciano. Os excluídos "existem"? Notas sobre a elaboração de um novo conceito. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ano 12, n. 33, fev./1997.
- PATAI, Daphne Gluck. *Women's words: the feminist practice of oral history*. New York/London: Routledge, 1991.

- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- PAZ, Octávio. *O Labirinto da Solidão e post-scriptum*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- PEREIRA, João Baptista Borges. *A cultura negra: Resistência de Cultura à Cultura de Resistência*. Dédalo. MAE/USP 23:1984, p.77-188.
- POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.
- QUEIRÓS Jr., Teófilo de. *Preconceito de cor e a mulata da literatura brasileira*. São Paulo: Ática, 1975.
- REIS, Martha dos. *O culto à senhora Aparecida: síntese entre o catolicismo oficial e o popular no Brasil*. Tese de doutoramento. Assis: UNESP, 1999.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. 7ª ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1988 (1ª ed.: 1933).
- SACHS, Viola et al. (Org.). *Brasil & EUA: Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- SALLUM, Érika. Rápido, prático e popular. *Veja em São Paulo*. São Paulo: 16 a 22 de abril de 2000.
- SAMARA, Eni de Mesquita. *A família no Brasil: História e historiografia*. CEDHAL, Centro de Estudos de Demografia Histórica da América Latina. USP, Séries Fontes de Pesquisa, n. 1, São Paulo, 1998.
- SANSONE, Livio. *Negritude sem etnicidade: O local e o global nas relações raciais e na produção cultura negra do Brasil*. Salvador: EDUFBA / Pallas, 2003.
- SANTOS, Lourival dos. *Igreja, nacionalismo e devoção popular: as estampas de Nossa Senhora Aparecida: 1854-1978*. (Dissertação de Mestrado). São Paulo: FFLCH-USP, 2000.
- SCARANO, Julia Maria Leonor. *Devoção e Escravidão: a Irmandade de Nossa senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino do Século XVIII*. (Tese de Doutorado). São Paulo: FFLCH-USP, 1969.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *As barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- SCOPEL, Pe. Paulo José (Org.). *Orações e santos populares*. Canoas: La Salle, 2000. 53ªed.

- SKIDMORE, Thomas E.. *Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento Brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra: 1976.
- SOUZA, Antonio Cândido de Melo e. *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2003 (10ª ed.).
- SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Uma rainha para a República. *Nossa História*, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional/Editora Vera Cruz, ano 1, n. 12, out./2004.
- TATIT, Luiz. *O século da Canção*. Cotia: Ateliê Editorial, 2004.
- VALENTE, Ana Lúcia E.F. *O negro e a Igreja Católica: o espaço concedido, um espaço reivindicado*. Campo Grande: CECITEC/UFMS, 1994.
- Vários autores. *Manual do devoto de Nossa Senhora Aparecida*. Aparecida: Santuário, 1996, 68ª ed.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WERNET, Augustin. *A Igreja paulista no século XIX*. São Paulo: Ática, 1987.

Páginas da WEB:

- IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística www.ibge.gov.br.
<http://www.portalafro.com.br> em 12 de outubro de 2004.
<http://apipucos.fundaj.gov.br/docs/text/carnav5.html>.
Revista Lance: lancenet.ig.com.br/noticias/02-07-30/fut/sel/95397.htm.
www.aparecida.com.br
<http://www.portaldamusicacatolica.com.br/gravadoras.asp>.
<http://www.canaldaimprensa.com.br/nostalgia/vint2/nostalgia3.htm>.
www.aguaforte.com/.../AFestadePeaoBoiadeiro.htm.

Jornais e revistas:

- Folha de São Paulo*, 03 de novembro de 2002.
- Folha de São Paulo*, 07 de novembro de 2002.
- Folha de São Paulo* - 18 de novembro de 2002, pp. D4 a D5.
- Aparecida S.A.* in - Revista *Já*. Ano 1, nº 9, 5 de janeiro de 1997, Diário Popular, São Paulo: pp. 09-16.

MOTT, Luiz. *Aparecida é preta, não negra: Folha de São Paulo*: 29 de outubro de 1995.

Starmagazine, São Paulo: Planeta Sete Editora, ano I, número 001, outubro/novembro de 2002,

Discos:

NASCIMENTO, Milton; CASALDÁLIGA, Pedro; TIERRA; Pedro. *Missa dos Quilombos*. Ariola, 201.649, 1982.

SANTANA, José Acácio e Cora Acorde Coração. *Conceição Aparecida*, CP Paulinas-COMEP, 1998.

JOANNA. *Joanna em Oração*, CD Columbia-Sony Music, 2002.

PELAQUIN, Pe. Ronoaldo. *Avancem paras águas... Com Maria... Avancem*. CD SONART Produções, 2004.

Vários autores. *Uma canção para a Padroeira*. 2º Festival de Música Mariana, CD Estúdios Compasso, 2003.

Vários autores. *Nossa Senhora Aparecida*. Padroeira do Brasil. CD Paulinas-COMEP, 1999.

Vários autores. *Maria Peregrina com o povo e Nossa Senhora da Libertação*. CD Paulinas-COMEP, 2004, remasterização dos LPs homônimos de 1987 e 1976.

Vários autores. *Em romaria com os romeiros do Grito dos Excluídos*. CD Paulinas-COMEP, 2003.

Lourival dos Santos
*O enegrecimento da Padroeira do Brasil:
religião, racismo e identidade (1854-2004)*
Salvador: Editora Pontocom, 2013.
Série Acadêmica, 3
Coleção NEHO-USP
ISBN: 978-85-66048-20-9

Disponível em formato ePub no site
www.editorapontocom.com.br

