

Edição 56

CIBER TEOLOGIA

Revista de Teologia & Cultura

Maria sempre Aparecida

Artigo

A devoção a
Nossa Senhora do Brasil

Artigo

A devoção a Nossa
Senhora da Penha no
estado do Espírito Santo

Resenhas

Como fazer
teologia hoje

ARTIGOS

Guadalupe: uma imagem, uma escrita, um símbolo

Leandro Faria de Souza

Resumo: O presente artigo teve como ponto central a análise e discussão da devoção a Nossa Senhora de Guadalupe e seus aspectos formadores. Esta elaboração caracterizou-se fundamentalmente por três elementos bem destacados: o primeiro dirigido à apresentação breve de alguns aspectos presentes na imagem mariana do México; o segundo, procurou demonstrar o nascimento de uma cultura escrita, desenvolvida a partir do incentivo da Igreja Católica à referida devoção; e, por último, discutimos alguns elementos que possibilitaram o sucesso de Nossa Senhora de Guadalupe em nossos dias, bem como sua importância para os estudos de religião, religiosidade e relevância como objeto para ciências humanas.

Palavras-chave: Guadalupe, imagem, escrita, símbolo, devoção, evangelização.

Abstract: The present article had as center point the analysis and discussion of the devotion to Our Lady of Guadalupe and its formative aspects. This elaboration was fundamentally characterized by three prominent elements: the first aimed at the brief presentation of some aspects present in the Marian image of Mexico; the second, sought to demonstrate the birth of a written culture, developed from the Catholic Church's encouragement to the aforementioned Devotion; and finally, we discussed some elements that made possible the success of Our Lady of Guadalupe in our days, as well as its importance for the studies of religion, religiosity and relevance as object for human sciences.

Keywords: Guadalupe, image, writing, symbol, devotion, evangelization.

Introdução

O objetivo da presente reflexão se pauta pela apresentação dos aspectos formadores da devoção a Nossa Senhora de Guadalupe a partir de três abordagens principais: a primeira se

· Bacharel e licenciado em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestre em Ciência da Religião (PUC São Paulo). Doutorando em Ciência da Religião (PUC São Paulo).

caracteriza fundamentalmente pelo levantamento simbólico presente na imagem mariana em si; a segunda se dirige a uma breve discussão da estrutura narrativa presente no relato das aparições e a consequente utilização deste no desenvolvimento de um pensamento tipicamente mexicano; e, por último, trabalharei com a fusão da imagem com o florescimento da cultura escrita, que auxiliou no fortalecimento da devoção e permitiu que essa se mantivesse representativa até os nossos dias.

1. Breves considerações sobre a imagem de Nossa Senhora de Guadalupe

Primeiramente, temos que considerar um elemento muito particular presente na imagem de Nossa Senhora de Guadalupe: o fato da mesma ser elaborada como uma pintura em tela e não necessariamente uma estatueta, como a maioria das outras denominações marianas que conhecemos. Essa peculiaridade tem origem em uma raiz cultural própria dirigida ao entendimento da realidade por parte das populações indígenas que habitavam o Vale do México, quando da chegada dos espanhóis. Essas imagens seguiam uma lógica específica e tinham por objetivo a transmissão dos conhecimentos ancestrais por meio de gravuras chamadas de pictografia (GRUZINSKI, 2003, p. 42). Esse traço cultural permitiu que os colonizadores e evangelizadores o utilizasse como uma adaptação importante para o mundo simbólico indígena, onde Nossa Senhora de Guadalupe foi abordada por alguns grupos da Igreja Católica como instrumento importante na formação de um elo cultural, colonizador e indígena.

Nesse sentido, temos na imagem de Nossa Senhora de Guadalupe uma carga simbólica que nos remete a um conjunto de significados facilmente perceptíveis para aqueles que pertenciam às populações nativas. Esse mecanismo de transferência de sentido provocou no interior da Igreja mexicana uma série de disputas entre aqueles que julgavam o incentivo à devoção um erro e aqueles que julgavam esse culto uma prova definitiva do sucesso do projeto evangelizador.

A raiz dessa controvérsia tem origem em um fato que, à primeira vista, parece irrelevante, mas culturalmente, em certa medida, representava uma continuidade das tradições antigas, já que no mesmo local onde foi inicialmente erguido um templo em honra a Nossa Senhora de Guadalupe já existia um santuário em honra a uma deusa chamada Tonantzin (Deusa da Fertilidade).

Esse fator influencia diretamente a composição da iconografia presente na imagem mariana, onde vemos em seu interior uma série de códigos culturais típicos da simbologia indígena, tal como se percebe na coloração verde utilizada no manto da Virgem, que é proveniente da pedra obsidiana que representava um símbolo de *status* de imperatriz, já que a coloração era utilizada exclusivamente pelo imperador asteca. Outro elemento importante a observar é a posição dos cabelos da imagem, que, por serem alongados e voltados para baixo, distinguem a virgindade de uma jovem. E, por último, encontramos a fita presente no ventre da imagem, que, na cultura indígena, simboliza a gravidez, aspecto utilizado pela Igreja Católica para marcar o início da implantação da cosmogonia trazida pelo cristianismo.

O movimento evangelizador baseou-se no princípio de conversão dos índios e na abolição das suas “idolatrias” por meio de contatos e ensinamentos oferecidos em escolas como Santa Cruz de Tlateloco, onde indígenas pertencentes à elite tinham aulas de matemática, filosofia, grego, latim e, principalmente, sobre as escrituras bíblicas.

Com o passar dos anos, o cristianismo foi ganhando cada vez mais força entre diversas camadas da sociedade, o que ocasionou uma rápida aceitação da forma como os evangelizadores encaminharam, juntamente com as autoridades indígenas, o destino, a política e os espíritos dos demais indivíduos da nova colônia (FARIA, 2015, p. 79).

Tais características fazem da imagem de Nossa Senhora de Guadalupe uma representação bilíngue que combina elementos católicos trazidos pelos colonizadores e também o conjunto de significados culturais indígenas, promovendo assim que sua imagem seja capaz de traduzir uma realidade de transição do mundo hispânico para o mundo cristão europeu. Nesse sentido, forma-se a seguinte gravura.



É evidente que o número de símbolos presentes na imagem de Guadalupe vai muito além dos quais rapidamente citamos, pois seu conjunto compõe uma infinidade de sutilezas voltadas para um entendimento indígena dos aspectos centrais do cristianismo em Nossa Senhora de Guadalupe. Dessa forma, funciona como grande códice, capaz de apresentar tudo aquilo que era necessário para convencer os nativos da divindade da imagem.

Além do elemento iconográfico, esse culto mariano possui outra característica muito importante para sua fundamentação e consolidação, que é a busca por uma prova escrita para justificar a existência da imagem mariana. Como tal, essa prova foi constituída por um texto escrito na língua Nahuatl, chamado *Nican Mopohua*, o qual discutiremos no tópico a seguir.

2. *Nican Mopohua*

A narrativa conhecida como *Nican Mopohua* foi considerada pela tradição religiosa o documento oficial que descreve as aparições da Virgem de Guadalupe como um fato histórico ocorrido no ano de 1531, a um indígena chamado Juan Diego. A seguir apresentamos um breve resumo do relato, para posteriormente mostrar nossas interpretações sobre o documento.

Num sábado de 1531, a princípios de dezembro, um índio chamado Juan Diego ia bem de madrugada do povoado em que residia à cidade do México, para assistir às suas aulas de

catecismo e para ouvir a Santa Missa. Ao chegar junto à colina chamada Tepeyac, quando já amanhecia, escutou uma voz que o chamava pelo nome.

Ele subiu ao cume e viu uma Senhora de sobre-humana beleza, cujo vestido era brilhante como o sol. Com palavras muito amáveis e atentas, ela disse: “Juanito: o menor de meus filhos, eu sou a sempre Virgem Maria, Mãe do verdadeiro Deus, por quem se vive. Desejo vivamente que me construa aqui um templo, para nele mostrar e prodigalizar todo meu amor, compaixão, auxílio e defesa a todos os moradores desta terra e a todos os que me invoquem e em mim confiem. Vá ao Senhor Bispo e lhe diga que desejo um templo neste plano. Anda e ponha nisso todo seu esforço!”.

No dia seguinte, Juan Diego se dirigiu ao encontro com o bispo, e este não deu crédito ao seu testemunho. Retornando ao seu povoado, Juan Diego se encontrou de novo com a Virgem Maria e lhe explicou o ocorrido. A Virgem lhe pediu que, no dia seguinte, fosse novamente falar com o bispo e lhe repetisse a mensagem. Desta vez o bispo, logo depois de ouvir Juan Diego, disse que ele deveria solicitar à Senhora algum sinal que provasse que ela era a Mãe de Deus e que era sua vontade que lhe construíssem um templo.

De volta, Juan Diego achou Maria e lhe narrou os fatos. A Virgem lhe mandou que voltasse no dia seguinte ao mesmo lugar (Tepeyac), pois ali lhe daria o sinal. No dia seguinte, Juan Diego não pôde voltar para a colina, pois seu tio Juan Bernardino estava muito doente. Na madrugada de 12 de dezembro, Juan Diego partiu apressadamente para conseguir um sacerdote a seu tio, pois este estava morrendo. Ao chegar ao lugar por onde devia encontrar-se com a Senhora, preferiu tomar outro caminho para evitá-la; porém, inesperadamente, Maria saiu ao seu encontro e lhe perguntou aonde ia. O índio, envergonhado, lhe explicou o que ocorria. A Virgem disse a Juan Diego que não se preocupasse, que seu tio não morreria e que já estava são. Então, o índio lhe pediu o sinal que devia levar ao bispo. Maria lhe disse que subisse ao cume da colina, onde encontraria rosas de Castela frescas, e que deveria cortar quantas pudesse, colocando-as no poncho e levando-as até o bispo.

Uma vez diante de Dom Zumárraga, quando Juan Diego desdobrou sua manta, caíram então ao chão as rosas e no tecido estava pintada o que hoje se conhece como a imagem da Virgem de Guadalupe.¹

É possível visualizar neste relato a propriedade integradora que inclui a população indígena do México na universalidade católica. Além desse aspecto unificador, o texto se caracteriza, assim como a imagem, por uma linguagem simbólica específica presente no

¹ Texto encontrado em: http://www.salverainha.com.br/Historia_de_Guadalupe.htm.

cotidiano da cultura indígena, formadora das sociedades daqueles territórios. Por essa razão, esse texto atua como elemento fundamental na manutenção de uma tradição guadalupana que com o decorrer do desenvolvimento histórico possibilitou uma relativa adaptação da linguagem presente na imagem com aquela produzida para o documento. Esse jogo entre escrita e imagem proporcionou à devoção a Nossa Senhora de Guadalupe uma centralidade nas discussões entre as autoridades eclesiásticas no século XVI e principalmente no século XVII.

O século XVII possui os marcos principais com relação ao aprofundamento das raízes de uma cultura escrita, elaborada em torno da devoção a Nossa Senhora de Guadalupe. Esses marcos estão representados respectivamente pelos anos de 1648, 1649 e 1666, que são de fundamental importância na constituição de uma historicidade para a devoção guadalupana, no sentido de ocorrer no interior da Igreja a elaboração e o resgate de uma tradição dirigida à confirmação da matriz da narrativa guadalupana. Esse movimento intelectual foi constituído basicamente por três religiosos: Miguel Sanches, Luiz Lasso de La Vega e Luiz Becerra Tanco, através de reflexões dirigidas a debater os aspectos fundamentais do relato das aparições da Virgem Maria ao indígena Juan Diego, possibilitando, assim, a elaboração e o desenvolvimento de um pensamento diferenciado que tem por característica o fortalecimento da identidade mexicana.

Como intelectual, Miguel Sánchez pode ser considerado o pioneiro de uma abordagem sistematizada da imagem de Nossa Senhora de Guadalupe e da importância que esta tem na elaboração de uma teologia da revelação para o novo mundo. Este autor, através de sua obra *Imagen de Nuestra Madre de Dios Virgen de Guadalupe* (1648), localiza o território mexicano no mapa das revelações do cristianismo. Pioneirismo esse que pode ser visualizado na aplicação feita pelo religioso às escrituras bíblicas e na nova interpretação ao livro do Apocalipse, especificamente ao capítulo 12, onde o clérigo estabelece uma relação direta entre a descrição da imagem da Virgem Maria do México com a descrita pela Dama do Apocalipse nesse livro bíblico (NEBEL, 2005, p. 269).

Consideramos essa correspondência como a justificativa teológica definitiva para a aparição e a valorização de uma tradição que já vinha sendo aceita pelos religiosos da época, principalmente por aqueles diretamente ligados a esse culto mariano.

Em paralelo a essa abordagem teológica, ocorre em 1649 a publicação de uma versão da *Huei Tlamahuizoltica... El Gran Acontecimiento*, narrativa das aparições marianas no México, na língua indígena, pelo também religioso Luiz Lasso de La Vega. Essa obra, além de

trazer em seu conteúdo a narrativa integral das aparições da Virgem de Guadalupe, traz consigo um apêndice de relatos referentes aos milagres realizados por intercessão da referida imagem; consolida, dessa forma, a demonstração de que o culto continuava a ser perceptível na história mexicana.

O terceiro documento importante nesse processo de consolidação da referida devoção está representado por um processo jurídico elaborado no ano de 1666, *Origen Milagroso del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe*, pelo religioso Luiz Becerra Tanco.

Este documento teve por objetivo a verificação dos principais elementos conhecidos da tradição de Nossa Senhora de Guadalupe até aquele momento, podendo ser destacados na seguinte sequência: verificação da autenticidade das aparições, confirmação da existência dos personagens envolvidos no relato e, por último, a constatação da permanência da relevância do culto.

Analisando tal movimento realizado por esse religioso, é possível notar que possibilitou o acréscimo de elementos concretos para a devoção, principalmente ao indígena Juan Diego e sua biografia. Nesta perspectiva, este último documento dá reconhecimento à devoção à Virgem de Guadalupe perante a Igreja Católica, no sentido de que, por meio dele, ocorreu a aceitação da devoção e das aparições como um fato histórico.

Analisando de forma processual, é possível verificar que as três fontes históricas atuam de maneira decisiva para a formulação de uma historicidade para as aparições da Virgem de Guadalupe no México, proporcionando um gradativo acréscimo de elementos que progressivamente dão à tradição guadalupana o fundamento e a historicidade necessários para sua permanência e perpetuação nas futuras gerações de católicos da América Latina.

Caminhando para conclusão desta breve reflexão, julgamos importante levantar algumas possibilidades de interpretação para o motivo do sucesso da devoção a Nossa Senhora de Guadalupe e também para o papel desempenhado por ela no fortalecimento do catolicismo na América Latina.

Através da gradativa constituição de uma memória, elaborada a partir do documento escrito e da difusão das cópias da imagem do santuário, ocorre a valorização da imagem mariana e indígena. Através dela, a ligação entre passado e presente tornou-se mais tangível para a população colonial. Dentro dessa perspectiva, originou-se uma nova religiosidade emanada do contato cultural entre colonizador e colonizado (FARIA, 2014, p. 113).

Além do aspecto religioso, a relevância política do culto mariano atua de forma decisiva na Constituição do Estado Nacional Mexicano, fazendo com que se desenvolva, em paralelo

com uma religiosidade específica, um processo gradativo de edificação de uma identidade nacional.

Nessa direção, a devoção a Nossa Senhora de Guadalupe, em seus 486 anos, se mantém fortalecida por meio de práticas voltadas ao cotidiano da população católica da América Latina, e por meio delas ocorre um processo de relativa unidade religiosa, pelo menos no que diz respeito à devoção guadalupana, já que, majoritariamente, a população da América Latina tem sua origem na matriz indígena.

Considerações finais

Sua importante contribuição para o catolicismo fica evidenciada também no número de peregrinos que percorrem diferentes distâncias para estar no santuário da padroeira das Américas. O ano de 2006 é um importante exemplo deste fato, quando mais de 20 milhões de pessoas visitaram o referido santuário, transformando-o naquele ano no segundo santuário mariano mais visitado do mundo, perdendo apenas para a Basílica Nacional de Nossa Senhora Aparecida.

Por essa razão, acredita-se que a devoção a Nossa Senhora de Guadalupe represente um importante elemento na compreensão da dinâmica entre tradição oral e cultura escrita, que, unidas, formam em seu conjunto elementos que até os nossos dias são capazes de se adaptar ao contexto contemporâneo, como, por exemplo, as mídias sociais e, principalmente, a influência de outras religiões em território mexicano. Por essa razão, se crê que a devoção a Nossa Senhora de Guadalupe represente importante etapa de contato entre duas culturas que atualmente nos ajudam a compreender a formação da religiosidade latino-americano.

Por fim, considera-se a devoção a Nossa Senhora de Guadalupe o importante instrumento de reflexão sobre a maneira pela qual cientistas sociais, teólogos, cientistas da religião, historiadores e as demais áreas das ciências humanas podem visualizar neste fenômeno um campo fértil para discussão e desenvolvimento de abordagem específica que irá favorecer o entendimento das relações entre religião, cultura e sociedade humana.

Referências

- GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário*: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol; séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- NEBEL, Richard. *Santa Maria Tonantzín Virgen de Guadalupe*: continuidad y transformación religiosa en México. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

O’GORMAN, Edmund. *Destierro de sombras*: luz en el origen de el imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe Del Tepeyac. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)/Instituto de Investigación Histórica, 1991.

SOUZA, Leandro Faria de. *Juan Diego, modelo indígena de santidade branca*: representação, sincretismo e identidade no México do século XVII, 2014.

Fontes documentais

SÁNCHEZ, Pe. Miguel. Imagen de la Virgen María de Dios de Guadalupe (1648). In: VILLAR, Ernesto de la Torre; ANDA, Ramiro Navarro de. *Testimonios históricos guadalupanos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004. p. 152-281.

SOUZA, Leandro Faria de. *Nican Mopohua* adaptado, 2014.

TANCO, Luis Becerra. Origen milagroso del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe (1666). In: VILLAR, Ernesto de la Torre; ANDA, Ramiro Navarro de. *Testimonios históricos guadalupanos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004. p. 309-333.

VEGA, Luis Lasso de la. Huei Tlamahuitztlah. El Gran Acontecimiento (1649). In: VILLAR, Ernesto de la Torre; ANDA, Ramiro Navarro de. *Testimonios históricos guadalupanos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004. p. 282-308.

Recebido em 08/08/17

Aprovado em 23/08/17

Devoção a Nossa Senhora de Caravaggio

*Selenir Corrêa Gonçalves Kronbauer**

Resumo: Este artigo, baseado na obra de Leomar Antônio Brustolin: *Maria, símbolo do cuidado de Deus: aparição de Nossa Senhora em Caravaggio*,¹ busca apresentar, de forma sucinta, a devoção à *Madonna* de Caravaggio. Iniciando com o histórico desde a aparição da Virgem em Caravaggio, em 26 de maio de 1432, no Norte da Itália, descrevem-se breves detalhes que apresentam o contexto da época e algumas das repercussões do evento ocorrido no campo de Mazzolengo. Na sequência, há um relato sobre a vinda dos imigrantes italianos para o Sul do Brasil, especificamente para a serra gaúcha, relatando um pouco da história desses imigrantes, a construção do santuário em Farroupilha em 1879 e a escolha da Padroeira, venerada até os dias atuais.

Palavras-chave: Missão, anúncio, devoção, cuidado, proteção.

Abstract: This article, based on the work of Leomar Antônio Brustolin: *Maria, símbolo do cuidado de Deus: Aparição de Nossa Senhora em Caravaggio*² [*Mary, the symbol of God's care: apparition of Our Lady in Caravaggio*], seeks to present in a succinct way the devotion to the *Madonna* of Caravaggio. We begin with the history starting with the apparition of the Virgin in Caravaggio, on May 26th of 1432, in northern Italy, describing brief details which present the context of the times and some repercussions of the event which occurred in the field of Mazzolengo. In sequence, there is a narrative of the coming of the Italian immigrants to southern Brazil, specifically to the Gaúcho mountain range, describing a little of the history of these immigrants, the construction of the sanctuary in Farroupilha in 1879 and the choice of the Patroness, venerated to this day.

Keywords: Mission, announcement, devotion, care, protection.

* Mestra em Teologia, Religião e Educação pela Escola Superior de Teologia/EST. Professora assistente da Escola Superior de Teologia-EST, coordenadora do Grupo Identidade e editora do periódico *identidade!* E-mail: selenir@est.edu.br.

¹ Entre os escritos sobre a história da Madonna de Caravaggio, esta obra foi a que se apresentou mais bem organizada e permitiu maior credibilidade para o relato dos fatos, com base em escritos oficiais.

² Among the writings about the history of the Madonna of Caravaggio, this work was the one which presented the narrative of the facts based on official writings in an organized way and propitiated greater credibility.

Introdução sobre a origem da devoção na Itália

No início do século XV, no ano de 1432, a Vila de Caravaggio, Norte da Itália, região situada entre os limites de Milão e Veneza, vivia períodos críticos e conflituosos, entre eles, segundo Brustolin (2004, p. 23),

a crise eclesiástica de então influenciava a vida da pequena região ao Norte da Itália. O motivo das preocupações advinha de um grupo que se rebelara no Concílio da Basileia, a ponto de não reconhecer a autoridade do papa Eugênio IV, eleito em 3 de março de 1431. Tratava-se de reminiscências do cisma do Ocidente, que só findou em 1477 com a eleição do papa Martinho V.

Em meio a conflitos políticos na Itália e na própria Igreja Católica, na primavera de 1432, em paralelo à agitada situação da região, um fato trazia mudanças para a vida daquela comunidade, em particular, para a filha de Pedro dei Vacchi, chamada Joaneta Varoli, uma camponesa italiana da vila de Caravaggio.

De acordo com Brustolin (2004, p. 27-28), Joaneta Varoli era uma mulher simples, humilde, que costumava percorrer as ruas de Caravaggio em direção ao campo de Mazzolengo para ceifar o pasto. Sua meta era conseguir pasto suficiente para alimentar os poucos animais criados por ela e o marido em sua propriedade. Apesar de sua dedicação ao trabalho, simplicidade e humildade, Joaneta, diariamente, sofria injúrias e maus-tratos do marido, Francisco Varoli. Essa experiência traumática e violenta é uma das mais fortes características citadas sobre a vidente do prado de Mazzolengo.³ Para Brustolin,

o tempo e a fantasia de escritores de Caravaggio responsabilizaram-se por acrescentar defeitos ao marido de Joaneta, do qual sabemos apenas que era violento com a esposa, agredindo-a fisicamente e blasfemando contra Deus com muita frequência. Há quem sustente que os padecimentos de Joaneta com Francisco tenham sido motivo da sua eleição para ser mensageira da paz (BRUSTOLIN, 2004, p. 30).

Sobre as origens de Joaneta, Brustolin constata que há poucas referências históricas, mas descreve que levou uma vida simples, provavelmente era analfabeta e profundamente religiosa. O autor destaca que nas poucas referências encontradas sobre

³ BRUSTOLIN, L. Antônio. *Maria, símbolo do cuidado de Deus*: aparição de Nossa Senhora em Caravaggio, p. 30.

ela, quem descreveu a vidente de Mazzolengo investiu nos aspectos morais de sua conduta.

A aparição da Virgem de Caravaggio

Os relatos sobre a aparição de Nossa Senhora de Caravaggio descrevem o fato ocorrido na tarde do dia 26 de maio de 1432. Nessa tarde, a camponesa Joaneta havia sofrido injúrias do marido, Francisco Varoli. A cerca de 1.800 metros da vila de Caravaggio, havia um terreno pantanoso onde pôs-se a ceifar o pasto para os animais. Ao concluir sua tarefa, decidiu retornar para casa, mas não tinha forças suficientes para carregar o fardo. Angustiada e aflita, imaginando a fúria do marido se não levasse alimento suficiente para os animais, pensou em dividir o pasto e carregar em duas vezes. Ao perceber que logo estaria anoitecendo e não teria condições de ir até a aldeia de Caravaggio e voltar ao prado de Mazzolengo para levar a outra parte, em pranto começou a pedir ajuda a Maria, Mãe de Jesus.

Ao avistar uma bela senhora, a camponesa imaginou tratar-se de uma moradora do local passeando, embora o horário e o local deserto não fossem apropriados. Sua veste azul, um véu branco e um rosto sereno e majestoso deixaram Joaneta maravilhada diante de tanta beleza. De acordo com Brustolin (2004, p. 33), a tradução do latim do antigo manuscrito de Caravaggio assim relata: “Eis diante de seus olhos uma Senhora belíssima e admirável, de alta estatura, de rosto gracioso e de aspecto venerando, com uma atitude inefável e vestida de cor azul com um véu branco”.

Para a camponesa, aquela senhora parecia uma rainha. O que estaria fazendo naquele lugar? De onde viria e onde estaria o seu cortejo? Brustolin (2004, p. 33) destaca que, diante da perplexidade, Joaneta exclama: “Ó Madonna Santíssima!”⁴

A senhora imediatamente tranquilizou a camponesa e identificou-se respondendo à exclamação de Joaneta: “Sim, sou eu mesma. Não temas, ó filha! Consola-te! As tuas orações foram ouvidas pelo meu Divino Filho e, graças à minha intercessão, já te estão preparando os eternos tesouros do céu” (BRUSTOLIN, 2004, p. 33).

A camponesa, diante da visão, permaneceu de pé, e a Virgem ordenou-lhe ajoelhar-se para rezar e escutar o que ela tinha a dizer. Porém, a preocupação de Joaneta

⁴ Típica expressão de quem, inconscientemente, reza através de sua linguagem rotineira. Da mesma forma, não é difícil encontrar pessoas que habitualmente exclamam: “Nossa Senhora!”. Expressão que pode denotar espanto, medo, susto, alegria, surpresa.

com a demora para retornar e atender à ordem do esposo a leva a responder: “Não, minha Senhora, não! Já é tarde e não posso perder tempo... os meus jumentos estão à espera deste pasto, devo levá-lo para que comam”.⁵

Brustolin destaca que

o relato antigo diz que a Virgem impôs a mão sobre o ombro de Joaneta, fê-la ajoelhar e disse: “Aceita a minha vontade. Ouve atentamente minhas palavras, filha, e recorda o que eu vou proferir. Quero que tu mesma refiras os meus dizeres até onde possas chegar minha voz e quanto puderes e, onde não te for possível diretamente, fá-lo-ás por meio de outros”. Antes de expressar a mensagem, a Virgem delega Joaneta como sua missionária: repete e anuncia! São palavras que pretendem preparar o ouvinte para que preste muita atenção no que será dito, pois ela será a porta-voz da Boa-Nova. O conteúdo da mensagem de Maria em Caravaggio é marcado pela forma como a Virgem o transmite: chorando! Joaneta relatou que, enquanto falava, dos olhos da Senhora caíram duas lágrimas que pareciam gotas de ouro refulgente (BRUSTOLIN, 2004, p. 34).

E Maria transmite a sua missionária o que deve dizer ao povo:

O altíssimo onipotente, meu Filho, pretendia destruir esta terra por causa da iniquidade dos homens. Eles praticam o mal cada dia mais e caem de pecado em pecado. Mas eu, por sete anos, implorei ao meu Filho misericórdia pelas suas culpas. Por isso quero que tu digas a todos e a cada um que jejuem a pão e água toda sexta-feira em honra do meu Filho, e que celebrem o sábado depois das vésperas por devoção a mim. Aquele meio dia deve-se dedicar a mim como reconhecimento pelos muitos e grandes favores recebidos pelo meu Filho, através de minha intercessão. Vai, filha, vai logo, e publica a todos esta minha vontade (BRUSTOLIN, 2004, p. 35).

A camponesa Joaneta se considerava ignorante e, por ser pobre, não acreditava que poderia ser a porta-voz da Boa-Nova. Então, questiona a Senhora: “Quem me acreditará em Caravaggio ou onde quer que seja, e me julgará fidedigna portadora de vossas clemências?”.⁶ De acordo com Brustolin, às objeções da camponesa a Virgem replicou:

⁵ BRUSTOLIN, L. Antônio. *Maria, símbolo do cuidado de Deus*: aparição de Nossa Senhora em Caravaggio, p. 34.

⁶ BRUSTOLIN, L. Antônio. *Maria, símbolo do cuidado de Deus*: aparição de Nossa Senhora em Caravaggio, p. 35

Não duvides Joaneta, não duvides! Levanta-te, minha filha, não receies. Vai a Caravaggio. Lá referirás com grande entusiasmo aquilo que te ordenei. Eu confirmarei as tuas narrações com tais maravilhas e com sinais tão evidentes que ninguém duvidará da veracidade e nem ousará contradizer as tuas palavras. Este local, onde me vês, tornar-se-á tão célebre e glorioso que virá a ser a joia de estimação para toda a cristandade (BRUSTOLIN, 2004, p. 35)

Segundo Brustolin, a tradição conta que o último gesto de Maria para Joaneta foi abençoá-la com o sinal da cruz, depois a virgem desapareceu.

O anúncio e os sinais encontrados

Ao retornar à vila de Caravaggio e anunciar a aparição de Nossa Senhora, Joaneta, segundo Brustolin, torna-se a protagonista da maior novidade da vila. Ela narra tudo que lhe aconteceu no prado, enquanto colhia pasto para os animais. Sobre esta passagem, Brustolin enfatiza que o curioso dos relatos antigos foi a recepção que o povo de Caravaggio deu à versão de Joaneta. Várias pessoas correram com a vidente até Mazzolengo para verificar os sinais anunciados, como comprovação de autenticidade da aparição.

Ainda sobre esta passagem, Brustolin destaca que

o povo do feudo revela-se crente dos fatos narrados por Joaneta, e parece entusiasmado e disposto a tornar-se testemunha ocular que ratifique a versão da filha de Pedro de Vacchi. Não dá para deixar despercebido o valor da pessoa que anuncia e testemunha como embaixatriz da mensagem de Maria. Muitos hagiógrafos de Caravaggio consideram a excelente reputação de Joaneta entre seus concidadãos o motivo pelo qual recebeu crédito imediato ao narrar sua experiência no prado (BRUSTOLIN, 2004, p. 37).

Entre os sinais identificados após a aparição estão as pegadas e a fonte cuja água que jorrava do chão curou enfermos imediatamente após se banharem na fonte, beberem ou apenas tocarem na água. Sobre a fonte, Brustolin diz o seguinte:

Após a aparição, o povo de Caravaggio conta ter visto as pegadas de Maria marcando o solo do prado de Mazzolengo. No mesmo local, identificou-se uma fonte que imediatamente foi relacionada ao ocorrido com Joaneta. Essa vertente de água será um dos sinais mais sensíveis da aparição. Muitos conhecerão a Virgem de Caravaggio como La Madonna del Sacro Fonte (Nossa Senhora da Fonte Sagrada) (BRUSTOLIN, 2004, p. 37).

Houve quem duvidasse

Entre outros relatos, há um de resistência ao fato, como, por exemplo, a história de Graziano, que se tornou famosa pela manifestação de dúvidas em relação à autenticidade da aparição. Segundo Brustolin,

conta-se que junto dele estavam devotos e até a própria Joaneta. Após analisar a vertente de água e os vestígios dos pés, Graziano permaneceu incrédulo. Querendo certificar-se melhor da origem do fenômeno [...], o incrédulo propôs um desafio. Pegou um galho seco e desfolhado, atirou na água e disse: “Se é verdade que Nossa Senhora pisou esta terra, enverdeça este ramo”. Conta-se que o sinal foi dado. Quando o bastão seco tocou na água, verdejou-se, brotaram galhos, cobriu-se de folhas e desabrocharam flores. Diz-se que Graziano, neste momento, teria caído de joelhos e se convertido à ação sobrenatural de Caravaggio. Recordando o sinal de Graziano é que se criou o costume de representar a aparição de Caravaggio com um ramo florido entre a Virgem e a vidente (BRUSTOLIN, 2004, p. 40-41).

Outro relato refere-se ao acontecido sobre a aparição ter virado notícia em toda a região Norte da Itália.

O interesse das autoridades

De acordo com Brustolin, a documentação disponível para pesquisa não permite garantir os fatos, mas há relatos de que a vidente precisou deixar sua aldeia e visitar os palácios de Milão, Veneza e Constantinopla. Por onde andava, Joaneta narrava os feitos de 26 de maio de 1432.

Na viagem para Milão, Joaneta teria sido acompanhada por uma comitiva até a residência do duque Visconti, que a recebeu, perguntou sobre detalhes do acontecido e ouviu de Joaneta as respostas. Segundo Brustolin, conta-se que a corte e o duque deram crédito à narração da vidente. O próprio duque enviou a Caravaggio ofertas em ouro e prata para a ereção de uma igreja dedicada à santa Maria.

Sobre a viagem para Veneza, suas palavras anunciadas aos dirigentes da república teriam sido as serenas palavras de Maria, incitando a paz entre Veneza e Milão. Conforme Brustolin (2004, p. 43), interessante é constatar que um ano depois (1433) voltou a paz entre os dois estados, e o duque de Visconti, Milão, retirou as tropas que invadiram os estados pontifícios.

Segundo relatos, Joaneta teria, também, visitado Constantinopla. Brustolin (2004, p. 43) descreve que, no hipotético encontro da vidente com o imperador, houve a troca de presentes. João Constantino teria dado bens para auxiliar na construção da igreja em Caravaggio e Joaneta teria presenteado a família imperial com ânforas contendo água da fonte milagrosa.

Joaneta retorna para Caravaggio e continua propagando a mensagem de Maria. Conforme Brustolin (2004, p. 45), depois de anunciar a mensagem de Maria ao seu povo, aos nobres e aos clérigos, Joaneta se eclipsa. A mulher mensageira de Maria em Caravaggio não morre com prestígio nem cercada de pompas exteriores. Sua recompensa, conforme a própria *Madonna*, estaria reservada para o céu.

Vinda para a América e a devoção no Sul do Brasil

No Brasil, especificamente no Rio Grande do Sul, com a chegada de imigrantes italianos, data de 1879 a notícia do primeiro ato de adoração à Santa de Caravaggio. A história revela que, em novembro de 1876, um grupo de imigrantes deixou a localidade de Fonzazo, na província de Belluno, Norte da Itália, e partiu para a América. De acordo com Brustolin (2004, p. 196), a viagem foi marcada por expectativas e incertezas diante do novo mundo que os esperava. [...] Após um mês de navegação, atingiram a costa do Brasil, não desembarcando do Rio de Janeiro, pois crescia a ameaça de febre amarela. Continuaram a viagem até o porto de Rio Grande. Conforme Brustolin,

após percorrerem a Lagoa dos Patos, atingiram a cidade de Montenegro, na véspera do Natal daquele ano. O Grupo seguiu até São Sebastião do Caí a pé, e os idosos e crianças, com caíques. Celebraram o Natal e o Ano-Novo de 1877 em barracões improvisados pelo caminho. Subiram, depois, para a região onde atualmente é a serra gaúcha, especialmente para as atuais cidades de Garibaldi, Bento Gonçalves, Caxias do Sul e Farroupilha. Abrindo picadas a facão, parte do grupo de italianos atingiu uma clareira da mata virgem, onde atualmente se localiza o santuário de Nossa Senhora de Caravaggio, em Farroupilha (BRUSTOLIN, 2004, p. 197).

Mesmo em situações adversas, os imigrantes ergueram suas tendas e formaram uma aldeia. Com a vinda das chuvas, tiveram que deslocar a aldeia, segundo Brustolin, para uma localidade mais ao sul do atual santuário. Foi um trabalho penoso, cheio de surpresas, pois estavam desprovidos de tudo, porém, unidos pelo mesmo propósito de superação às dificuldades encontradas na América, bem diferentes do esperado. Diante

das provações e frustrações de não encontrar a América esperada, a fé e a oração faziam parte do cotidiano, e as famílias se uniam para recitar o rosário à noite. De acordo com Brustolin,

trouxeram com eles esta prática religiosa. Recorriam a Maria suplicando proteção e resistência em cada dia na terra nova. Tratava-se de um povo simples, de origem rural, que se caracterizava pela forte religiosidade católica. Durante o povoamento da serra gaúcha, os imigrantes observavam o preceito de guardar o dia do Senhor através do descanso semanal e da récita do rosário, uma vez que não tinham assistência de sacerdotes que lhes garantissem a missa dominical (BRUSTOLIN, 2004, p. 198).

Estabelecidos em lugar seguro, os imigrantes foram substituindo os ranchos de taquara por casas de madeira de pinho rachado a machado. Logo pensaram em uma capela de madeira como as que haviam visto pelo caminho durante a viagem. A ideia foi fortalecida através da presença do padre Giovanni Menegotto. Segundo Brustolin,

Menegotto percorria as regiões da colonização na área que atualmente corresponde a Bento Gonçalves, Farroupilha e Garibaldi. [...] Na zona de Caravaggio as missas eram celebradas nas casas dos imigrantes. No dia 23 de janeiro de 1879, foi celebrada a Eucaristia na casa de Antonio Franceschet. Este, por sua vez, se entusiasmou com o evento que seguiu ao matrimônio religioso de seu filho e pensou em construir um oratório para a localidade. Comunicou, então, seu vizinho, Pasqual Pasa, sobre sua intenção de erguer uma casa de oração para, à noite, as famílias se reunirem a fim de rezar rosário e, aos domingos, praticarem suas devoções (BRUSTOLIN, 2004, p. 199).

De forma sigilosa, a casa de oração foi erguida, através do empenho dos dois vizinhos. Planejaram uma casa em três por quatro, utilizando madeira de um grande pinheiro, que foi derrubado especialmente para esta obra. A notícia se espalhou entre as demais famílias locais. O comentário que Antônio e Pasqual faziam um oratório para uso pessoal espalhou-se rapidamente; desse modo, a comunidade organizou-se e decidiu ajudar na construção de uma capela que comportasse um número maior de pessoas, não apenas um oratório. Com a colaboração de todos, em 1879, ergueu-se uma capela com capacidade para 100 pessoas aproximadamente.

A escolha do Santo Padroeiro

Para a escolha do Santo Padroeiro da nova capela, organizou-se uma reunião, com a participação de um representante de cada uma das 22 famílias da região. Conforme Brustolin, este não foi um assunto fácil de ser resolvido.

As opiniões divergiam. Antônio Franceschet defendeu Santo Antônio como padroeiro, alegando ser o seu onomástico (o que até hoje é muito valorizado na Itália) e pelo fato de ser ele o doador do terreno onde se localizava a capela. Na mesma hora houve forte reação contrária, recordando que Santo Antônio já era o patrono de Dona Isabel (atual Bento Gonçalves) e que o padre teria dificuldade de assistir as duas comunidades por ocasião da festa, em 13 de junho. Outro benfeitor lançou sua ideia. Pasqual Pasa defendeu que a capela poderia ser dedicada a São Pasqual; aí aparece novamente a questão do onomástico. A este ponto, cada pessoa presente apresentava santos candidatos conforme o nome de batismo dos representantes em reunião. A polêmica crescia, até que houve um consenso ao pensar que a capela poderia ser nomeada à Virgem Maria (BRUSTOLIN, 2004, p. 200-201).

Diante da possibilidade de a capela ser nomeada à Virgem Maria, várias sugestões vieram dos participantes, entre elas a ideia de homenagear Nossa Senhora de Loreto. De acordo com Brustolin, N. S. de Loreto era uma das principais devoções marianas na Itália. Assim, a proposta agradou a maioria, mas havia um impasse: quem teria uma estampa ou imagem da referida padroeira? Após procurarem até em São Sebastião do Caí alguma imagem ou quadro da *Madonna* de Loreto, nada resultou.

A origem da devoção no Sul do Brasil

Em busca de um nome, a comunidade reuniu-se novamente para, junto com os 22 representantes, escolherem a padroeira. Conforme Brustolin,

Natal Fáoro propôs o título de Nossa Senhora de Caravaggio, porque ele possuía um quadro dessa devoção que sua família trouxera da Itália. Se a comunidade desejasse, ele emprestaria o quadro, tido como milagroso, até ser substituído por outra imagem. Não pretendia Fáoro desfazer-se deste objeto querido de herança familiar. A comunidade, em clima de festa, acolheu a nova padroeira (BRUSTOLIN, 2004, p. 201).

Sobre a vinda do quadro para o Brasil com a imagem da padroeira, Brustolin destaca que interessante é saber como uma família originária do Vêneto italiano teria devoção à Virgem de Caravaggio, da região da Lombardia. Segundo ele,

os ascendentes de Natal Fáoro eram muito devotos de Nossa Senhora de Caravaggio e possuíam na fachada de sua casa, em Fonzazo, um painel representando a aparição da Virgem a Joaneta. O prédio envelheceu e precisou ser demolido, porque não havia mais condições de ser habitado. Para não apagar a memória daquela pintura no solar dos Fáoro, a família decidiu fazer uma cópia, em litografia, da aparição de Caravaggio com a inscrição: *Miracolosa image dela B.V. di Caravaggio*⁷ [...] por ocasião da imigração para o Brasil, a mãe de Natal Fáoro carregou o quadro durante a viagem, na certeza de que seria uma grande proteção para a vida na América.

Segundo Brustolin, a devoção lombarda é assumida pelos vênetsos em terras brasileiras. Iniciava-se, assim, um dos maiores recantos marianos do Sul do Brasil. Conforme o pedido de Natal Fáoro, o quadro deveria ser devolvido logo que a comunidade tivesse a substituição da imagem de Nossa Senhora de Caravaggio. Assim, o quadro foi levado à Caxias do Sul para ser modelo para o escultor Stangherlin. Os imigrantes tiveram a preocupação que fosse feita a cópia do conjunto de imagens que apareciam no original, que se encontram no santuário de Caravaggio na Itália, ou seja, a cena da aparição: Maria de pé, abençoando Joaneta, que se encontra ajoelhada, e junto a ela está um feixe de pasto, como os relatos descrevem. Usando madeira de cedro, Stangherlin esculpiu as duas estátuas, após cinco meses de trabalho.⁸ Brustolin relata que

uma comitiva saiu de Farroupilha, a pé, para buscar o conjunto estatuário em Caxias, levando consigo apenas um cavalo. Percorreram aproximadamente 20 quilômetros, que na maioria era de florestas com muitas araucárias. Em Caxias do Sul, pegaram as imagens e envolveram-nas em lençóis para depois suspender cada uma em varas e transportá-las nos ombros [...]. Conta-se que fizeram todo o percurso de pés descalços. Aproximando-se do povoado que receberia as imagens, a comitiva colocou as estátuas numa padiola, como se fosse um andor, assim entraram solenemente na localidade e depositaram as imagens na capela. As estátuas foram abençoadas pelo sacerdote, quando visitou a região (BRUSTOLIN, 2004, p. 204).

Brustolin destaca que as estátuas passam a ser veneradas pela comunidade, e são carregadas de tão forte simbolismo a ponto de sobrepujarem-se ao quadro milagroso, o qual foi devolvido à família Fáoro.

⁷ Imagem milagrosa da Bendita Virgem de Caravaggio.

⁸ BRUSTOLIN, L. Antônio. *Maria, símbolo do cuidado de Deus*: aparição de Nossa Senhora em Caravaggio, p. 204.

Sobre as romarias

Inicialmente a festa de Nossa Senhora de Caravaggio era conhecida e celebrada apenas pelos italianos e suas gerações, que não deixavam de celebrar solenemente a titular de sua comunidade. Segundo Brustolin, aos poucos crescia o número de pessoas que se agregavam àquela devoção. Em 1925, ocorreu a primeira peregrinação festiva solene, pois desde o século XIX as peregrinações eram de caráter particular. A cada dia 26 de maio vinham, a pé ou a cavalo, romeiros de municípios vizinhos ao Santuário de Farroupilha.⁹

Aos poucos foi-se ampliando a participação de romeiros vindos de diferentes lugares. De acordo com Brustolin,

fator determinante para aumentar o número de devotos de Maria de Caravaggio foi o Congresso Eucarístico Diocesano de Caxias do Sul, em maio de 1948. Na ocasião, a imagem foi levada triunfalmente, em procissão, de Caravaggio a Caxias, onde foi solenemente coroada em praça pública. Isso possibilitou que maior número de pessoas conhecesse a devoção, que passou a ser difundida pelo Rio Grande do Sul, pois naqueles dias muitos bispos gaúchos estavam participando do Congresso e a imprensa da época destacou a emoção dos fiéis por ocasião da visita de Nossa Senhora de Caravaggio. Em anos posteriores, outras cidades do estado e de Santa Catarina pediram a visita da imagem de Nossa Senhora, crescendo, assim, a difusão do nome da Virgem, atraindo devotos a Farroupilha a cada 26 de maio (BRUSTOLIN, 2004, p. 206).

A peregrinação ao santuário em Farroupilha é, segundo Brustolin, uma das maiores heranças da festa de Caravaggio, pois crescem ainda o número de homens e mulheres que percorrem, a pé, os quilômetros que separam o templo das cidades de Farroupilha, de Caxias do Sul e de Bento Gonçalves. Considerada uma caminhada de caráter essencialmente religioso, é uma das práticas religiosas mais conhecidas e fortes da população da serra gaúcha.

Conforme Brustolin, ocorrem os primeiros sinais de auxílio da Virgem, em 1899.

Naquela ocasião, uma seca atingiu fortemente a zona nordeste do estado do Rio Grande do Sul. Devotos de Maria de Caravaggio decidiram, então, caminhar, de diferentes lugares da serra, em direção ao santuário, para suplicar auxílio do céu. Concentraram-se em Caravaggio, aos 2 de fevereiro daquele ano. Como a chuva veio cerca de trinta

⁹ BRUSTOLIN, L. Antônio. *Maria, símbolo do cuidado de Deus*: aparição de Nossa Senhora em Caravaggio, p. 205.

minutos depois de terminadas as funções religiosas, entendeu-se que a prece fora atendida. Desde então, faz-se uma festa votiva em 2 de fevereiro como reconhecimento pela graça alcançada (BRUSTOLIN, 2004, p. 207).

Desde então, o número de graças alcançadas cresce e o número de peregrinos se multiplica ano a ano. Para Brustolin, os agradecimentos publicados nas paredes do santuário revelam a quantidade de registros simbólicos de histórias sofridas que, graças à intercessão de Maria, tiveram um final feliz, de acordo com a expectativa do devoto. São as expressões de amor a Maria que intercedeu junto a Deus em favor do devoto.

Considerações finais

Ao longo dos 138 anos (1879-2017) de adoração à Virgem de Caravaggio no Sul do Brasil, podemos dizer que a serra gaúcha foi e continuará sendo palco de uma das maiores manifestações de fé e carinho a Nossa Senhora de Caravaggio. Todos os anos, o dia 26 de maio é esperado e vivido intensamente pelos devotos, independentemente das distâncias, do frio e das dificuldades para chegarem ao santuário. Segundo Brustolin, o frio dificulta o trajeto e as subidas e descidas tornam o caminho mais exigente. Não importa! Há quem faça suas paradas para recobrar as forças, há quem caminhe rezando, há quem apenas observa, há os silenciosos e há os rumorosos.¹⁰

Para Brustolin, a romaria é um misto de penitência e esporte, peregrinação e caminhada, fé e aventura. Cada um e cada uma vai como realmente é, carregando sua forma própria de ver a vida, a fé e a religião.¹¹ Dessa forma, cada um e cada uma se abre de forma natural e espontânea para orar, caminhar, agradecer e receber as bênçãos concedidas. Agradecer e caminhar em direção ao santuário, para muitos, faz parte do cotidiano.

As visitas ao santuário, em Farroupilha, e a participação de um total de mais de 70 mil pessoas entre os dias 26 e 28 de maio de 2017, demonstram o carinho e a devoção. O atual reitor do santuário, Pe. Gilnei Fronza, destaca especialmente o esforço dos romeiros para completar o trajeto diante da adversidade climática: “Foram intensas as

¹⁰ BRUSTOLIN, L. Antônio. *Maria, símbolo do cuidado de Deus*: aparição de Nossa Senhora em Caravaggio, p. 209.

¹¹ BRUSTOLIN, L. Antônio. *Maria, símbolo do cuidado de Deus*: aparição de Nossa Senhora em Caravaggio, p. 208.

manifestações de fé que presenciamos. Demonstra o carinho e o consolo de Nossa Senhora para com seus filhos neste Ano Mariano”.¹²

Referencias bibliográficas

BRUSTOLIN, L. Antônio. *Maria, símbolo do cuidado de Deus*: aparição de Nossa Senhora em Caravaggio. São Paulo: Paulinas, 2004.

Recebido em 21/08/17

Aprovado em 27/08/17

¹² Disponível em: <<http://caravaggio.org.br/138a-romaria-2017/>>. Acesso em: 07/09/2017.

Nossa senhora de Angelina: a face catarinense da Virgem Maria na grande Florianópolis

Fábio L. Stern

Resumo: O presente artigo objetiva apresentar o culto mariano a Nossa Senhora de Angelina, na região da Grande Florianópolis, em Santa Catarina. O estudo foi dividido em três partes: (1) uma apresentação histórica da evolução do culto, (2) uma descrição dos principais elementos observados em seu culto, e (3) algumas considerações sobre o caso mariano em Angelina.

Palavras-chave: Devoção, Maria, Santuário, Santa Catarina.

Abstract: This article aims to present the Marian worship of Our Lady of Angelina, in the region of Big Florianópolis, in Santa Catarina. The study is divided into three parts: (1) a historical presentation for this worship evolution, (2) a description of the main elements observed in this worship, and (3) some considerations about the Marian case in Angelina.

Keywords: Devotion, Mary, Sanctuary, Santa Catarina.

Introdução

Declarada como santuário mariano desde 1902, a cidade de Angelina, na região da Grande Florianópolis, possui um culto a Nossa Senhora de Lourdes, transplantado e adaptado às demandas regionais, que com o passar dos anos vem perdendo o título “de Lourdes” e começa a ser paulatinamente referida apenas como “Nossa Senhora de Angelina”. O presente artigo tem como objetivo apresentar esse epíteto mariano.

Este texto foi organizado inicialmente narrando os eventos da origem do culto a Nossa Senhora de Angelina, incluindo as etapas da construção do atual santuário e as transformações do centro religioso, do qual grande parte da história da própria cidade de Angelina dependeu. Em um segundo momento, algumas das características próprias do culto a Nossa Senhora de Angelina serão apresentadas no trabalho.

· Doutorando em Ciência da Religião (PUC-SP).

Este estudo recorreu a obras produzidas pela prefeitura de Angelina (cf. FUCK, 2016) e pela Paróquia de Angelina (cf. SANTUÁRIO, 2017), a duas pesquisas acadêmicas sobre a história da cidade (cf. PERARDT, 1990; NASCIMENTO, 2013) e a uma dissertação sobre planejamento territorial e desenvolvimento socioambiental no Alto Vale do rio Tijucas (cf. BORGES, 2011), microrregião onde se localiza a cidade de Angelina. Também foram utilizados os relatos de Vanderlei Jochem, ex-seminarista que atualmente é o regente do coral de Angelina e de Rancho Queimado, ambos municípios constituintes da Paróquia de Angelina.

Origens históricas de Nossa Senhora de Angelina

Um dos títulos mais populares atribuídos à Virgem Maria, a devoção a Nossa Senhora em Lourdes tem suas raízes nos relatos de Maria Bernada Sobirós (ou Bernadette/Bernadeta Sobirós), adolescente de 14 anos que, em 11 de fevereiro de 1858, relatou que uma senhora conversou com ela na gruta de Massabielle, próxima ao Rio Gave, no sul da França. Após esse evento, outras dezessete aparições foram relatadas ao longo do ano, até que o testemunho da revelação de Nossa Senhora da Imaculada Conceição se deu em 16 de julho 1858 (FUCK, 2016).

Pela comoção popular e crescente número de peregrinos à gruta, cujas águas de sua nascente passaram a ser consideradas curativas desde então (HEYDEN, 2005, p. 1470), em 18 de janeiro de 1862 o papa Pio IX autorizou o culto à Nossa Senhora de Lourdes, e em 3 de julho de 1876 executou o *coronatio canonica*, coroando a estátua de Nossa Senhora do Rosário que ficava nos pátios da atual Basílica de Nossa Senhora de Lourdes. Essa estátua, então, foi pintada e movida até a gruta de Massabielle, onde é venerada até hoje como Nossa Senhora de Lourdes.

Figura 1 – Estátua de Nossa Senhora de Lourdes, na gruta de Massabielle, onde Sobirós relatou ter ouvido vozes.

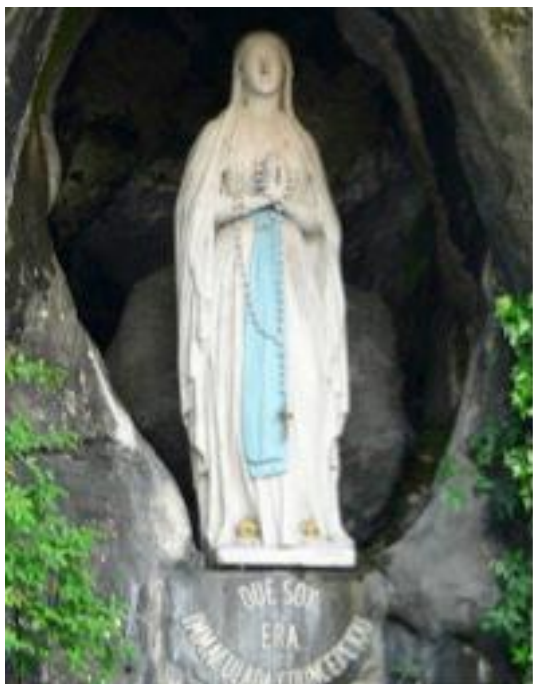


Foto: Manuel González Olaechea y Franco, 2005.

Após a legitimação papal, o Santuário de Nossa Senhora de Lourdes se tornou o santuário mariano mais visitado da Europa (SIGAL, 2005, p. 7149). Seu culto se popularizou, e réplicas da imagem de Lourdes se tornaram muito comuns nos países católicos, ultrapassando as fronteiras europeias. Com isso, na América Latina uma série de santuários foi construída em grutas com nascentes, com peregrinações que emulam usualmente a narrativa da aparição na gruta de Massabielle (NOLAN, 2005, p. 7150).

Em Santa Catarina, no Sul do Brasil, a devoção a Nossa Senhora de Lourdes chegou no século XIX, com a imigração de religiosos a pedido dos próprios colonos à embaixada alemã. O surgimento de Nossa Senhora de Angelina é um desses casos, atribuído ao frei Zeno Wallbroehl, da Ordem dos Frades Menores (OFM). A alocação de Wallbroehl na região está relacionada à própria chegada dos franciscanos ao estado. Inicialmente a OFM se estabeleceu no Brasil em 1891, em Teresópolis, no Rio de Janeiro. Como nessa época Santa Catarina e Paraná remetiam ao mesmo bispado, Dom José de Camargo Barros, o arcebispo de Curitiba, acordou com a OFM que Angelina pertenceria ao curato de Teresópolis, em uma tentativa de suprir a carência de sacerdotes que a colônia enfrentava desde a fundação (FUCK, 2016; PEDARDT, 1990).

Em 1897, Zeno Wallbroehl adoeceu e foi desenganado pelos médicos da época. Levado pela OFM para se tratar em Petrópolis, no Rio de Janeiro, teria bebido da água

da gruta de Lourdes, o que lhe provocou um sonho com uma gruta e a imagem da Virgem Maria. Interpretando o sonho como um sinal divino, o frei fez uma promessa de que construiria uma gruta para Nossa Senhora se recuperasse a saúde. A narrativa local diz que, uma vez curado, ele retornou a Santa Catarina e começou a explorar as matas de Angelina, até encontrar em 1899 um paredão de rocha de 12 metros com uma cascata, declarando que aquele era o local de seu sonho. Após abrir uma picada até o lugar, Wallbroehl encomendou à sua mãe na Alemanha uma réplica de 1,95 metro da estátua de Lourdes, que foi enviada por navio ao Brasil (FUCK, 2016; NASCIMENTO, 2012; PERARDT, 1990).

Wallbroehl faleceu antes de a estátua chegar em 1902 ao porto do Desterro, na atual Florianópolis, de onde foi transportada a São José de lancha, e até Angelina em um carro de boi. A imagem foi colocada na Capela de São Carlos Borromeu, e em 15 de agosto de 1902 o arcebispo Dom José de Camargo Barros viajou até Angelina para benzê-la. Aproveitando as festas da Assunção de Nossa Senhora, Barros subiu ao local da gruta, declarando pela primeira vez que aquele seria um santuário de devoção mariana (FUCK, 2016; NASCIMENTO, 2012; PERARDT, 1990).

No entanto, a imagem precisou continuar na capela por causa do difícil acesso ao despenhadeiro. A partir de 1902, sob a direção dos freis franciscanos Bruchardo Sasse e Josaphat Immenkoetter, voluntários começaram a trabalhar na pavimentação de um caminho melhor. Utilizando animais, ponteiras, marretas, picaretas, alavancas, talhadeiras e um pouco de pólvora, traçaram a atual passagem em ziguezague, em quatorze voltas, que leva ao local da gruta (FUCK, 2016; PERARDT, 1990).

O processo de canalização do curso de água e a construção de um pátio para que as pessoas pudessem rezar demorou mais da metade do total de cinco anos do projeto. Tudo foi construído sem tubos de cimento, apenas com cortes nas paredes da rocha e o reaproveitamento das pedras locais para alargar e aterrar a ladeira até formar o pátio. A construção do nicho para receber a imagem de Nossa Senhora se deu pelo engenheiro Deferente Rampinelli, pai de dois freis da OFM que ali residiam (FUCK, 2016).

No início de 1907, as obras foram concluídas, e já em julho o frei Bruchardo Sasse pediu licença ao bispado de Florianópolis para que fossem construídas as estações da *Via Crucis*¹ ao longo da subida. Em 15 de agosto do mesmo ano, durante a festa da

¹ Representação das quatorze etapas, chamadas de “estações”, pelas quais Jesus teria percorrido conforme caminhava para a sua crucificação. Desde o papa João Paulo II, por

Assunção de Nossa Senhora, uma procissão de 1.500 pessoas, seguindo os freis Xisto Meiwes, Bruchardo Sasse e Josaphat Immenkoetter, subiu com a imagem até o local identificado por Wallbroehl, onde a peça foi introduzida definitivamente em seu nicho de pedras (FUCK, 2016; NASCIMENTO, 2012; PERARDT, 1990).

A partir de 5 de outubro, a primeira romaria advinda de fora de Angelina foi organizada pelo frei Bruchardo Sasse. Sasse começou também a angariar doações para o pagamento dos blocos em pedra arenosa esculpidos com a *Via Crucis*, que viriam da Alemanha e custariam 2.800\$000 reis – aproximadamente 43 mil reais atuais –, com 85 centímetros de altura por 60 centímetros de largura cada. As imagens chegaram ao porto do Desterro em 29 de setembro, e mais 1.200\$000 reis precisaram ser arrecadados para os impostos alfandegários e taxas de frete (FUCK, 2016; PERARDT, 1990).

Em novembro de 1910, Deferente Rampinelli começou a trabalhar nas peças que hoje estão instaladas ao longo da subida, uma para cada uma das quatorze voltas do trajeto até a gruta. Foram confeccionados blocos de concreto de 2,5 metros em formato de colunas, com um capitel arredondado de cimento e a parte superior em cruz. Sua instalação foi autorizada em 27 de junho de 1911 (FUCK, 2016; PERARDT, 1990).

vezes uma décima quinta etapa é opcionalmente apresentada, simbolizando a ressurreição de Cristo.

Figura 2 – Distribuição das estações da *Via Crucis* ao longo da subida para a gruta de Angelina.



Foto: Acervo pessoal.

Oficialmente a *Via Crucis* foi inaugurada em 15 de agosto de 1911, na festa da Assunção de Nossa Senhora, quando uma nova procissão subiu o trajeto até a gruta, com o frei Bruchardo Sasse abençoando cada uma das estações. Entretanto, desde o dia 13 de agosto – ou seja, dois dias antes da inauguração oficial –, os primeiros viajantes começaram a subir o trajeto, e às 18h do dia 14 o próprio vigário de Teresópolis, Augusto Schwierling, acompanhado dos freis Xisto Meiwes e Domingos Schmitz, subiu a colina com mais de duas mil pessoas (FUCK, 2016; PERARDT, 1990).

Conforme o número de peregrinos começou a crescer, os padres precisaram proteger as estações da *Via Crucis* com grades de ferro, porque os romeiros passaram a mutilar o rosto dos carrascos de Cristo, sob a alegação de puni-los pela crueldade que fizeram contra Jesus. Uma grade de metal também foi instalada no topo do trajeto, para proteger a imagem de Nossa Senhora (FUCK, 2016).

Em 8 de abril de 1921, o então bispo da diocese de Florianópolis, Dom Joaquim Domingues de Oliveira, instituiu a Paróquia Nossa Senhora da Imaculada Conceição de Angelina, separando-a da Paróquia de Santo Amaro. A Capela de São Carlos Borromeu foi escolhida como sua primeira igreja matriz, até ser desmontada em 16 de setembro de

1946 para dar lugar à nova igreja, que foi fundada em 23 de maio de 1948, tendo como padroeira Nossa Senhora da Conceição (SANTUÁRIO, 2017).

Compreensões de que a Nossa Senhora de Angelina seria uma face mariana própria são constatadas desde 1926, por uma carta do padre Humberto Rohden, que declarava que a Lourdes de “Angelina, encravada nas solitárias montanhas da Serra do Mar catarinense, não é, certamente, a Lourdes do Pirineus” (ROHDEN, 1926, *apud* FUCK, 2016, p. 13). Mas foi a chegada de três irmãs franciscanas, em 26 de fevereiro de 1927, que consolidou o título sem a alusão à França. Em 4 de outubro de 1927, as irmãs fundaram um noviciado e, em 4 de agosto de 1929, inauguraram o Colégio Nossa Senhora de Angelina (SANTUÁRIO, 2017). Embora oficialmente a estátua da gruta continuasse a ser referida como Nossa Senhora de Lourdes, a fundação do colégio foi fundamental para a popularização do título puro “Nossa Senhora de Angelina”.

Em 30 de dezembro de 1961, Angelina se emancipou de São José, tornando-se um município próprio. Na década de 1970, o Governo do Estado de Santa Catarina doou lâmpadas de mercúrio para iluminar todo o trajeto para a gruta de Angelina e também para a própria a imagem de Nossa Senhora. Em 1975, uma nova ponte de concreto e pedra para o acesso à entrada ao caminho para a gruta foi inaugurada, substituindo a ponte originalmente construída por Deferente Rampinelli (SANTUÁRIO, 2017; FUCK, 2016; PERARDT, 1990).

Figura 3 – Estátua de Nossa Senhora na gruta de Angelina, com a iluminação doada pelo Governo do Estado de Santa Catarina.

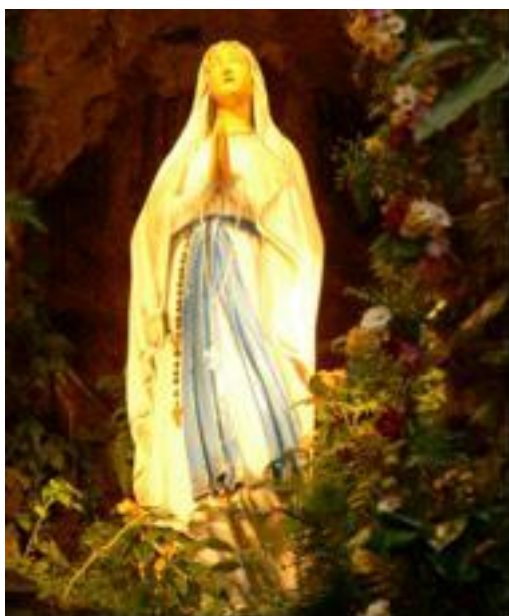


Foto: Santuário de Nossa Senhora de Angelina, 2015.

Em 1984, um novo altar foi construído no centro do pátio da gruta, para a celebração de missas no topo da montanha. Em 6 de fevereiro de 1988, a igreja matriz e sua gruta anexa foram elevadas ao *status* de Santuário de Nossa Senhora de Angelina, pelo arcebispo metropolitano Dom Afonso Niehus (SANTUÁRIO, 2017; FUCK, 2016; NASCIMENTO, 2012, p. 166).

Um grande parque ecológico, com a imagem de São Francisco como protetor da natureza, foi planejado ao redor do caminho da gruta, fundado em 4 de outubro de 1996, em comemoração à fundação da Ordem Terceira Franciscana na Paróquia de Angelina, em 4 de outubro de 1921 (SANTUÁRIO, 2017; FUCK, 2016).

Em 11 de abril de 2004, um domingo de Páscoa, a décima quinta estação da *Via Crucis*, representando a ressurreição de Cristo, foi acrescentada ao trajeto. Diferentemente das outras quatorze peças, de procedência alemã, a última peça foi esculpida pelo artista angelinense Onivaldo Caetano (FUCK, 2016).

O culto a Nossa Senhora de Angelina

O culto à Nossa Senhora de Angelina é similar ao culto à Nossa Senhora de Lourdes, porém com mais elementos franciscanos e com uma ritualística ao redor das estações da *Via Crucis*. No livro de Fuck (2016, p. 33-47) estão anexadas as orações oficiais de cada uma das estações, idênticas às que fazem parte do livro de Nossa Senhora de Angelina. Essas orações constituem o formato católico comum de um oficiante declamar uma pergunta, todos os presentes lerem uma resposta e uma frase curta de fechamento ser pontuada pelo celebrante.

Além dessas orações, novenas e músicas à Nossa Senhora de Angelina, fazem parte também a sua ritualística, usualmente com temas relacionados à cura de milagres. Essas músicas não possuem nenhuma relação com o hinário católico europeu, tendo sido compostas integralmente por músicos catarinenses (JOCHEN, 2017).

Outra parte muito visível do culto à Nossa Senhora de Angelina diz respeito à confecção de placas relatando os milagres atendidos, que são pregadas pelos fiéis nas pedras ao longo do caminho para a gruta em Angelina, conforme demonstrado em Fuck (2013). Não é incomum, contudo, que parte dessas placas refira-se ainda à Nossa Senhora de Lourdes, sem remeterem ao título Nossa Senhora de Angelina.

Assim como no culto à Nossa Senhora de Lourdes, muito do turismo religioso de Angelina gira em torno da coleta das águas da gruta de Nossa Senhora de Angelina. O mais comum é que os fiéis subam o caminho até a gruta, coletando as águas aos pés da

própria imagem. Esse caminho usualmente é feito acompanhado de orações e reflexões para cada uma das passagens da *Via Crucis*, ou rezando o rosário. A lógica religiosa por trás disso, conforme explica Jochem (2017), é a suposição de que, ao longo do calvário de Jesus ao caminho da crucificação, Maria sempre esteve presente ao lado de seu Filho.

Figura 4 – Fiel capta água da nascente da gruta de Nossa Senhora de Angelina.



Foto: Marco Favero, 2015.

Todavia, visto que o principal objetivo religioso é a busca pela saúde, nem todos os que chegam até Angelina possuem condições físicas para subir até o local onde reside a imagem. Com isso em vista, o santuário mariano de Angelina tomou as mesmas providências que o santuário de Nossa Senhora de Lourdes: canalizou a água da gruta de Angelina até um local próximo à igreja, ao nível da rua, oferecendo água através de torneiras àqueles que não podem subir por conta própria até o topo da montanha.

De acordo com Borges (2011), quiosques para a venda de produtos ligados à religião católica também foram estabelecidos ao longo da entrada do santuário. “Entretanto, a exploração comercial se dá apenas em datas especiais, ficando a maior parte do tempo com estruturas obsoletas” (BORGES, 2011, p. 38). Grande parte da economia turística de Angelina continua a girar em torno do santuário (NASCIMENTO, 2013). Chama a atenção, entretanto, a loja financiada pelo próprio santuário, na qual os

artigos religiosos são vendidos sem que haja um vendedor. Conforme explica Wolff (2015), os peregrinos podem escolher os artigos que desejam e depositam em uma caixinha o valor que consideram justo para pagar pelo produto.

Segundo Perardt (1990, p. 105) e Jochem (2017), a maior concentração de fiéis ao santuário se dá em três datas especiais: 11 de fevereiro, 15 de agosto e 8 de dezembro. É também nessas datas que, conforme explicou Borges (2011), o comércio atinge seu ápice de ativação no município de Angelina.

No dia 11 de fevereiro, o dia de Nossa Senhora de Lourdes, o mais comum é que os fiéis subam o trajeto até a gruta de Nossa Senhora de Angelina, entoando orações a Sobirós, a menina francesa beatificada que descobriu a gruta de Massabielle, em Lourdes, na França (JOCHEM, 2017). Sobirós foi declarada santa em 1933 pela Igreja Católica, e as orações realizadas na festividade de Angelina estão presentes no Livro de Nossa Senhora de Angelina (cf. anexos em FUCK, 2013).

Em 15 de agosto, dia da festa da Assunção de Nossa Senhora, o santuário recebe sua maior concentração de peregrinos. Embora esta não seja considerada a festa mais importante para Nossa Senhora de Angelina, historicamente a maior parte dos eventos relacionados ao seu santuário ocorrem nesse dia. O número de missas é aumentado e romarias até o topo da gruta são observadas no período da tarde, com paradas em cada uma das estações da *Via Crucis* (JOCHEM, 2017).

A maior e mais elaborada festa ocorre em 8 de dezembro, o dia da Imaculada Conceição de Maria, que também é o dia de Nossa Senhora da Conceição. Promulgada pelo papa franciscano Sisto IV, a data possui muita importância em Portugal e no catolicismo dos países de língua portuguesa. Nesse dia, vários corais de Santa Catarina, advindos de municípios de todo o estado, tendem a se reunir em Angelina, subindo a gruta para cantar em homenagem à santa (JOCHEM, 2017).

Sobre as músicas, grande parte da popularização de Nossa Senhora de Angelina no território catarinense se deu pelo compositor José Acácio Santana. Com a reforma litúrgica do Concílio Vaticano II, que determinou a língua vernácula como o idioma a ser adotado pelas missas, uma demanda por composições em português para os ritos católicos promoveu a ascensão de diversos artistas no Brasil, visando à substituição das músicas em latim. Em Santa Catarina, Santana ocupou esse espaço, escrevendo parte considerável dos hinos e pontos de romaria de Nossa Senhora de Angelina, além de ter implantado o canto coral em muitas paróquias catarinenses, o que lhe auxiliou popularizar as próprias composições (JOCHEM, 2017).

Um exemplo da influência de Santana e sua capacidade de mobilizar um número significativo de cantores foram observados quando um bispo da Igreja Universal do Reino de Deus chutou uma imagem de Nossa Senhora de Aparecida em um programa matutino da Rede Record de televisão. O ato de intolerância religiosa ocorreu em 12 de outubro de 1995, e em apenas duas semanas Santana deslocou um número suficiente de corais de todo o estado de Santa Catarina para que de meia em meia hora um coral diferente subisse à gruta de Angelina, cantando músicas em um evento que foi chamado de Dia de Desagravo à Nossa Senhora. Foram ao todo 24 corais diferentes que cantaram naquele dia, organizados desde a primeira até a última Hora das Ave-Marias (*Angelus*); ou seja, das 6h às 18h (JOICHEM, 2017).

Em 2011 Santana faleceu, mas seus discípulos mantiveram a tradição de cantar suas composições. Como Santana possuía relações muito próximas com a prefeitura de Angelina – ele foi o compositor do hino da cidade e também o fundador de seu coral municipal –, a proximidade entre o município e o santuário continua a ser observada mesmo após a sua morte. Até hoje os coralistas angelinenses continuam a ensaiar na própria igreja matriz de Angelina (JOCHEN, 2017), demonstrando que não é claro até que ponto o coral municipal é um coral religioso ou um coral secular. Uma parte dos hinos de Santana para Nossa Senhora de Angelina pode ser encontrada anexada no livro de Fuck (2013).

Um último ponto que vale a pena ser ressaltado sobre o culto à Nossa Senhora de Angelina diz respeito às cores de seu santuário. Fuck (2013) comenta que tudo era originalmente pintado e enfeitado utilizando as cores branco e azul, que são as cores originais de Nossa Senhora de Lourdes. Nas últimas décadas, entretanto, vem sendo notada uma mudança no padrão da coloração utilizada nas reformas. Um dos pontos de mais fácil observação são as estações da *Via Crucis*, centrais ao culto de Nossa Senhora de Angelina, que atualmente foram restauradas em tons amarelados, beges e marrons (cf. Figura 2).

Considerações finais

É imprescindível questionarmos até que ponto há, de fato, uma emancipação de Nossa Senhora de Angelina ao culto de Nossa Senhora de Lourdes. Um caso claro de transplantação religiosa, o culto mariano em Angelina possui características próprias, mas ainda se remete evidentemente ao culto original francês, emulando muito de suas práticas. Aos fiéis, é notada uma mescla de referências à Nossa Senhora de Lourdes – a

imagem que, de fato, está disponibilizada no topo da gruta – e defesas locais de que Nossa Senhora de Angelina é uma face mariana própria, com milagres próprios que justificariam a compreensão de que se trata de uma manifestação distinta.

É observado, ao longo da história do santuário de Angelina, um desejo genuíno da comunidade franciscana de fazer com que a Paróquia de Angelina desse certo e se autogerisse. O culto mariano, então, foi muito bem construído desde o início, visando que seu santuário pudesse exercer a recepção do turismo religioso para a região. Mesmo antes de se obter a autorização formal para a construção da *Via Crucis*, a subida até a gruta já foi elaborada com as quatorze paradas que a justificariam. Mal a estátua alemã foi alocada em seu nicho de pedras, os franciscanos começaram a organizar as primeiras caravanas de romarias para o local, vindas das cidades vizinhas.

A Paróquia de Angelina, embora parte da região da diocese de Florianópolis, mantém o acordo firmado por Dom José de Camargo Barros no final do século XIX. Em outras palavras, não responde ao bispo de Florianópolis, mas ao provincial da congregação franciscana no Brasil. Isso gera algumas situações interessantes. Visto que o dinheiro arrecadado em Angelina não fica totalmente em Santa Catarina, seu santuário possui menos recursos que o santuário de Nossa Senhora de Azambuja, em Brusque, na microrregião de Blumenau, no Vale do Itajaí. Além disso, como a Paróquia de Angelina não é diocesana, a diocese de Florianópolis não a divulga como poderia. Muitos dos católicos de Palhoça (59,1 km de Angelina), São José (64,4 km), Florianópolis (76,6 km) e Biguaçu (80,4 km) nunca sequer ouviram falar do santuário angelinense, mas conhecem o santuário de Azambuja. Por isso, a maior parte do culto a Nossa Senhora de Angelina ainda gira em torno das cidades ao redor, como Rancho Queimado, São Pedro de Alcântara e Santo Amaro da Imperatriz.

Mas mais do que a preocupação da comunidade franciscana, deve-se ter em mente que o santuário de Angelina possui também relação com a própria emancipação do município, e que sua construção se deu com dinheiro local, de doações dos próprios angelinenses, e com a força do trabalho voluntário daqueles que ali moravam. Portanto, a identificação da faceta de Nossa Senhora como sendo apenas “de Angelina”, e não “de Lourdes de Angelina”, também perpassa uma identidade municipal e regional, que justificaria os esforços de sua população católica descendente da Alemanha, a qual demandou à embaixada lideranças religiosas que pudessem atender às suas necessidades espirituais.

É, portanto, emblemático que há um motivo de retroalimentação da influência angelinense no culto de Nossa Senhora. Originária do culto à Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora de Lourdes migra para Santa Catarina através dos franciscanos, recebe uma leitura ecológica, sempre referida à Alemanha ao invés da França, e volta a buscar na simbologia da Imaculada Conceição de Maria os elementos para a ritualística local que veio sendo construída desde então. Não é o dia de Nossa Senhora de Lourdes a principal festividade de Nossa Senhora de Angelina, mas sim o dia da Imaculada Conceição de Maria.

Porém, embora haja indícios inegáveis de que está em curso uma emancipação, ainda é prematuro relatar que, de fato, Nossa Senhora de Angelina é uma face mariana própria. Parece-me, nesse momento, que o culto mariano em Angelina está em vias disso. Possivelmente, com o passar de gerações, as referências a Lourdes continuem a diminuir, concretizando a origem e o florescimento desse culto próprio, com suas características míticas e ritualística com maior grau de independência à narrativa original de Lourdes.

Referências

- BORGES, Jaty Fritsch. *Análise da construção de PCHS no Alto Vale do rio Tijucas/SC*. Dissertação (Mestrado em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Socioambiental) – UDESC, Florianópolis, 2011.
- FUCK, José Germano. *Gruta de Nossa Senhora de Angelina: uma história de milagres*. Blumenau, 2016.
- HEYDEN, Doris. Caves. In: JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of religion*. 2. ed. Farmington: Thomson Gale, 2005. v. 3, p. 1468-1473.
- JOCHEM, Vanderlei. Entrevista [8 jul. 2017]. Entrevistador: F. L. Stern. Florianópolis, 2017. Arquivo “Voz 002_sd.m4a”. Duração da gravação 21min 51s.
- NASCIMENTO, Rafael do. Imigração alemã: notas sobre as relações entre os religiosos e os colonos a partir de meados do século XIX em Santa Catarina. *Revista Santa Catarina em História*, Florianópolis, v. 7, n. 2, p. 163-178, 2013.
- NOLAN, Mary Lee. Pilgrimage: Roman Catholic pilgrimage in the New World. In: JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of religion*. 2. ed. Farmington: Thomson Gale, 2005. v. 10. p. 7149-7152.
- PERARDT, Joaquim Francisco. *História demográfica de Angelina: 1860-1950*. Dissertação (Mestrado em História) – UFSC, Florianópolis, 1990.

SANTUÁRIO de Angelina. *Angelina*, 2017. Disponível em: <<http://santuarioangelina.com.br/>>. Acesso em: 8 jul. 2017.

SIGAL, Pierre André. Pilgrimage: Roman Catholic pilgrimage in Europe. In: JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of religion*. 2. ed. Farmington: Thomson Gale, 2005. v. 10, p. 7148-7149.

WOLFF, Gabriela. O frio é aqui: São Pedro de Alcântara e Angelina para aquecer o corpo e a alma no inverno. *Diário Catarinense*, Florianópolis, 10 jul. 2015. Notícias. Disponível em: <<http://dc.clicrbs.com.br/sc/noticias/noticia/2015/07/o-frio-e-aqui-sao-pedro-de-alcantara-e-angelina-para-aquecer-o-corpo-e-a-alma-no-inverno-4798880.html>>. Acesso em: 15 jul. 2017.

Recebido em 02/08/17

Aprovado em 10/08/17

Nossa Senhora do Rocio: Nossa Senhora do Amanhecer, Nossa Senhora do Orvalho Matutino, Rogai por nós!

*Robson Stgar**

*Vanessa Roberta Massambani Ruthes***

Resumo: O presente artigo pretende apresentar de forma rápida e panorâmica a história de Nossa Senhora do Rocio, padroeira do estado do Paraná. Num primeiro momento apresentaremos um contexto histórico que também abrange a dimensão religiosa, uma vez que está aí entrelaçado. Posteriormente vamos apresentar como os milagres foram influenciando e formando a opinião do povo, compondo o Catolicismo Popular, ou seja, as credices populares. O artigo também perpassa pela devoção mariana e pela festa que ocorre anualmente em torno da mesma. Por fim apresenta a Oração a Nossa Senhora do Rocio, narrada pelos pescadores.

Palavras-chave: Catolicismo popular, Maria do Rocio, Padroeira do Paraná.

Abstract: This article intends to present in a quick and panoramic way the history of Our Lady of Rocio, patroness of the State of Paraná. In a first moment, we will present a historical context that also covers the religious dimension, since it is intertwined. Later we will present how the miracles were influencing and forming the opinion of the people, forming the Popular Catholicism, that is, the popular credices. The article also pervades the Marian devotion and the celebration that takes place annually around it. Finally, he presents the Prayer to Our Lady of Rocio, narrated by the fishermen.

Keywords: Popular Catholicism, Maria do Rocio, Patron of Paraná.

Introdução

Neste ano Mariano Nacional em que temos 300 anos de bênçãos por meio de Nossa Senhora Aparecida, não poderíamos deixar de mencionar a presença e a

* Doutorando em Ciência da Religião pela PUCSP – robsonstigar@hotmail.com.

** Doutoranda em Teologia pela PUCPR – vanessa_ruthes@yahoo.com.

relevância de Nossa Senhora do Rocio, padroeira do estado do Paraná, que em muito contribuiu com a formação da nossa igreja e conseqüentemente para a formação do Reino de Deus, dadas as bênçãos derramadas neste povo, conforme é exposto pela devoção popular dos seus fiéis.

Porém, para que possamos melhor compreender, vamos iniciar uma revisão de literatura por meio de um contexto histórico e religioso, que tem a intenção de apresentar sua gênese, ou seja, sua origem, que no nosso entender se entrelaça com a etimologia da palavra e com a cultura popular do povo paranaense.

Do contexto cultural, histórico e religioso

Neste primeiro momento vamos procurar desenvolver uma contextualização histórica sobre o surgimento da Nossa Senhora do Rocio e acerca do título a ela dado, a fim de compreender um pouco mais sobre a sua etimologia, bem como sobre a sua epistemologia.

A região de Paranaguá, no estado do Paraná, teve como primeiros habitantes os índios carijós, que, muito antes de os homens brancos invadirem a região, já haviam sido evangelizados pelos jesuítas vindos de Cananeia. Porém, somente com a descoberta do ouro de lavagem que se iniciou ali o povoado, elevado à categoria de vila em 1648. No final desse mesmo século, a vila Paranaguá já se tornara um importante centro comercial.

E na baía desse importante mar que Nossa Senhora do Rocio, também conhecida como Santa do Rocio, Nossa Senhora do Amanhecer ou Nossa Senhora do Orvalho Matutino, foi “milagrosamente” encontrada no século XVII, nas redes de um pescador chamado Pai Berê, durante uma pesca realizada, ao amanhecer, na hora do orvalho. Mesmo com carência de documentos históricos a respeito, segundo registros encontrados, há duas versões para o evento.

Na primeira delas, na segunda metade do mês de novembro, um pescador conhecido como Pai Berê, depois de lançar por horas suas redes na Baía de Paranaguá sem sucesso, desesperado, suplicou aos céus que não o desamparassem. Então, milagrosamente, ao puxar a rede pela última vez, sentiu um peso que o fez acreditar ter apanhado pelo menos um peixe. Espantado, verificou que o recolhido das águas era uma pequena imagem de Nossa Senhora, medindo cerca de 35 centímetros de altura e coberta de gotículas de água que brilhavam como pérolas.

Intrigado, ele contou o fato a outros pescadores e colocou a imagem numa rústica capela no sítio onde morava, conhecido por Rocio, pois todas as manhãs a terra e as vegetações amanheciam cobertas de orvalho (rocio). Assim, a Virgem encontrada passou a ser chamada de Nossa Senhora do Rocio e ali começaram a render-lhe culto, especialmente mediante a recitação do Santo Rosário. Algum tempo depois, a imagem passou a ser invocada para proteger as lavouras da chamada “Peste da Bicha”. Nossa Senhora atendeu aos rogos, e a devoção começou a difundir-se por todo o estado do Paraná.

A outra versão, menos conhecida, foi chamada de lenda das “rosas-loucas”, segundo a qual, na região onde hoje está localizado o majestoso santuário, existiam grandes touceiras de rosas, que florescia sempre no mês de novembro. Eram chamadas de “loucas” pela facilidade com que se despetalavam, mesmo à mais suave brisa vinda do mar. Certa noite, ao largo com suas canoas, os pescadores viram um facho luminoso que, saindo do mar, descrevia uma curva e mergulhava nas moitas das perfumadas rosas.

Acreditando num aviso divino que indicasse a existência de algum tesouro enterrado, no dia seguinte foram às moitas das “rosas-loucas”. Lá encontraram uma pequena imagem de Nossa Senhora, igualmente coberta de gotículas de orvalho (rocio).

Assim, como podemos constatar nas duas versões, há relação etimológica do termo “rocio”, que vem do latim *roscivum*, que significa “orvalho”, mas também relação epistemológica, já que a palavra “orvalho”, por sua vez, simboliza as bênçãos e as graças ininterruptas recebidas de Maria, Mãe de Jesus, a favor do povo paranaense, o qual, por gerações e gerações, venera sua Santa Padroeira, mediadora de todas as graças concedidas a seus amados filhos.

Portanto, temos uma junção de etimologia e epistemologia. A que fazemos menção é o conhecimento popular, que aqui pode ser entendido como cultura popular propriamente dita. Embora as duas versões justifiquem o nome rocio, que é sinônimo de orvalho, e os títulos Rosa Matutina e Estrela do Mar, com os quais é saudada em ladainhas, algumas fontes de pesquisa citam ter sido a imagem encontrada na “costeira do Rossio da Vila”.

Constatamos neste contexto histórico e religioso que as devoções construídas pelo povo sofrem variações, que se perdem na longa temporalidade; porém, não há nada de estranho nessa dinâmica. Não temos como evitar este fato, que faz parte da cultura popular. Inclusive, muitos mitos de origem são constituídos por várias versões.

Atualmente, nas culturas e nas tradições religiosas fala-se em hibridismo¹ e sincretismo.²

Dos milagres

Podemos conceituar o catolicismo popular, em linhas gerais, como o catolicismo praticado por povos catequizados e/ou conquistados. Um catolicismo desenvolvido em pequenas comunidades de base e/ou rurais, que celebram a fé em festas coletivas, danças e rezas, com forte influência de santos e padroeiras. Geralmente não possuem um acompanhamento oficial da Igreja Católica.

Os relatos orais que fundamentam a história sobre a origem da devoção a Nossa Senhora do Rocio apontam que essa veneração começou em meados do século XVII, logo depois da construção do pelourinho em Paranaguá, por volta de 1648, e foi aos poucos se consolidando com as graças alcançadas, pouco tempo após a elevação de Paranaguá à condição de Vila, também em 1648.

Em 1686 houve uma grande peste que assolou os habitantes de Paranaguá, que recorreram a Maria, Mãe de Jesus, para que aquele mal tivesse fim, e foram então atendidos. A Santa do Rocio também atendeu os seus devotos com curas individuais e coletivas, como nos casos da “Peste Bubônica”, em 1901, e da “Gripe espanhola”, em 1918. Desde então, a devoção a ela ficou conhecida em todo o território paranaense, e continua até hoje.

Destaca-se que Paranaguá foi a primeira cidade da América a ter uma igreja com um título mariano, Nossa Senhora do Rocio, construída no ano de 1813, às margens da Baía de Paranaguá. Em 1920, com projeto do grande pintor norueguês Alfredo Andersen, tornou-se um santuário, atualmente dirigido e administrado pelos padres redentoristas, que fazem um trabalho relevante no processo de devoção popular.

Há diversos registros de milagres de Nossa Senhora do Rocio em favor dos marinheiros, protegendo-os de tempestades, naufrágios, acidentes marítimos, dentre outras coisas. Por isso, muitos deles se prestam louvor e homenagem a ela, com procissões e romarias em direção ao santuário, pelas ruas e pelo mar de Paranaguá.

¹ A ideia é conceber a sociedade, a política, as pessoas e também a religião como algo em contínua construção e interação entre si (EAGLETON, p. 49, 1993).

² Para Pierre Sanchis, o sincretismo é como uma mistura de culturas e não apenas de religiões, como popularmente nos é apresentado. De origem grega, o termo sincretismo é conhecido como misturar, unir uma coisa a outra, mistura de formas, mistura de fórmulas, encontro dos diversos (SANCHIS, p. 35, 1994).

Portanto, por conta da credence popular, pelas inúmeras romarias ao santuário e pelos diversos milagres e graças alcançados, no dia 30 de julho de 1977, o Papa Paulo VI declarou Nossa Senhora do Rocio a Padroeira do Paraná e a igreja do Rocio, em Paranaguá, Santuário Estadual de Nossa Senhora do Rocio. Nesse mesmo ano, o então governador do Estado, Jaime Canet, oficializou, civilmente, esta declaração *ad aeternum*.

Destaca-se que a construção popular dessa devoção só foi possível com a força e presença do povo, ou seja, por meio do catolicismo popular, que tem o leigo como protagonista, e não o clero, que chega mais tarde. Esse processo se dá desde o Brasil colonial.

Da devoção e da festa

Temos na Bíblia a primeira referência à Virgem do Rocio no livro dos Juízes (Jz 6,36-40), quando Gedeão pede o sinal de que Deus lhe falava. Naquela noite, o orvalho ou rocio caiu somente em cima do velo,³ e a terra toda ficou seca. O Senhor desceu sobre a Virgem, assim como o orvalho (rocio) desceu sobre o velo de Gedeão. Maria é o branco velo de Gedeão, que recebe o rocio do céu.

Entretanto, essa passagem bíblica merece uma ponderação: trata-se de uma alegoria, uma inspiração bíblica para a devoção, já que não há comprovação histórica desse fato.

O primeiro registro histórico da Festa de Nossa Senhora do Rocio é datado do ano de 1813. O novenário é realizado entre os dias 6 e 14 de novembro, e no dia 15 de novembro é comemorada a Festa da Padroeira.

Todos os anos, é tradição no município de Paranaguá que a imagem de Nossa Senhora do Rocio seja levada em várias procissões. A Procissão Solene, realizada no dia 15 de novembro, com saída tradicionalmente às 16h do Santuário do Rocio rumo à Catedral de Nossa Senhora do Santíssimo Rosário, é a maior da região Sul do Brasil e reúne cerca de 150 mil fiéis a cada edição. A Procissão do Retorno, se dá no dia 16 de novembro, percorre o trajeto inverso.

Já Procissão Marítima acontece com centenas de barcos, que saem da Rua da Praia rumo ao Santuário do Rocio, passando pelo Porto de Paranaguá. Temos ainda a Procissão Motorizada, com milhares de veículos percorrendo vários bairros da cidade,

³ Velo ou tosão é a pele do carneiro com a lã.

atrás do carro que leva o andor da Virgem. Por fim, há a Procissão da Cavalgada que foi realizada pela primeira vez no ano de 2013.

Da oração a Nossa Senhora do Rocio

“Mãe do Rocio, agradecemos a vossa intercessão maternal. Em Jesus, rendemos graças a Deus por todas as bênçãos recebidas. Mãe do Rocio, olhai para todas as nossas necessidades. Por vossa intercessão, os céus se abram, e sobre nós orvalhos de bênçãos sejam derramados. Pedimos por nossas famílias, doentes e excluídos. Mãe, que a Igreja seja cada vez mais fortalecida e sinal de serviço. Que o reino da paz, justiça e do amor prevaleçam. Que a misericórdia seja abundante. Mãe do Rocio, que, seguindo o Vosso exemplo, sejamos sacrário de Jesus Cristo. Amém!”

Considerações finais

Procuramos neste pequeno artigo apresentar a presença de Nossa Senhora do Rocio, padroeira do Estado do Paraná, numa perspectiva histórica, mas sem perder a dimensão religiosa, já que ambas as dimensões estão entrelaçadas numa mística que envolve tanto a cultura popular quanto a devoção religiosa.

Entendemos que, em meio a um ano mariano, não poderíamos deixar de apresentar esta devoção popular presente na Igreja Católica, bem como na cultura e no catolicismo popular. Esperamos que, de alguma forma, possamos ter contribuído, com este rápido e singelo artigo, no processo de formação eclesial e/ou pastoral.

Que as graças e bênçãos de Nossa Senhora do Rocio também estejam presentes sobre nós, abençoando estudantes, seminaristas, catequistas, pastoralistas, ministros, diáconos, padres, bispos, enfim, toda a Igreja de forma especial.

Referências

- EAGLETON, Terry Rey. *A ideologia da estética*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- FILHO, Aníbal Ribeiro. *História de Nossa Senhora do Rocio*. Paranaguá: Editora do Autor, 1977.
- GRINSTEINS, Valdis. *Nossa Senhora do Rocio*: Padroeira do Paraná, 2008.
- MACHADO, Sirlene. *Nossa Senhora do Rocio*: a Padroeira do Paraná. Curitiba: CNBB – Regional Sul II, 2002.
- MAIA, Ademar Ferreira de. *Nossa Senhora do Rocio*: devoção, fundamentação bíblica e histórica. Paranaguá: Redentorista, 2010.

SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que não falei de sincretismo. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, n. 45, p. 5-11, 1994.

VEJA, Nair. *História de Nossa Senhora do Rocio*. Paranaguá, 1977.

VÍTOLA, Cônego Vicente. *Nossa Senhora do Rocio e a Arquidiocese de Curitiba na história*. Curitiba: Editora Redentorista, 1954.

A devoção a Nossa Senhora da Penha no estado do Espírito Santo

Eliane Maura Littig Milhomem de Freitas

Resumo: O presente artigo visa apresentar um pequeno histórico sobre a Padroeira do estado do Espírito Santo: Nossa Senhora da Penha. Trata-se de uma construção de fé e religiosidade que envolve tanto o estado como o município de Vila Velha, por mais de quatro séculos. O convento que abriga o santuário está localizado em cima de uma Pedra próximo à prainha de Vila Velha e pode ser vista de vários pontos da Grande Vitória. Nos anos que se seguem a Padroeira vai ganhando mais devotos e cada vez mais fiéis católicos participam das festividades da Penha. A festa inicia-se no Domingo de Páscoa, com muitas celebrações nos oito dias que se seguem, e no nono dia, isto é, na segunda-feira, tem a sua culminância com o culto campal, dia esse consagrado anteriormente à devoção franciscana a Nossa Senhora dos Prazeres.

Palavras-chave: Devoção, Nossa Senhora da Penha, religiosidade popular.

Abstract: This article aims to present a brief history about the Patron of the State of Espírito Santo: Our Lady of Penha. It is a construction of faith and religiosity that involves both the State and the municipality of Vila Velha, for more than four centuries. The Convent that houses the Sanctuary is located on top of a stone near the village of Vila Velha and can be seen from several points of Greater Vitória. In the years that follow, the Patroness is gaining more devotees and more and more faithful Catholics participate in the festivities of Penha. The feast begins on Easter Sunday, with many celebrations in the eight days that follow and on the ninth day, that is, on Monday it has its culmination with the camp worship, a day that was previously consecrated to the Franciscan devotion to Our Lady of Pleasures.

Keywords: Devotion, Our Lady of Penha, popular religiosity.

Mestra em Educação pela Universidade São Marcos – SP. Pedagoga da rede Municipal de Cariacica-ES. Doutoranda em Ciência da Religião pela PUC-SP. E-mail: elianelittig@hotmail.com.

Introdução

O Convento da Penha está localizado num imponente penhasco; um santuário que por mais de quatro séculos é testemunha de fé e adoração a Nossa Senhora da Penha.

A história apresenta Frei Pedro Palácios como o mentor de todo esse empreendimento, mas para o Frei e para os devotos da Santa, a verdadeira mentora foi ela, Nossa Senhora da Penha, que escolheu onde deveria ser construído o seu santuário.

O monumento arquitetônico passou por muitas construções e reconstruções; pode-se dizer que aos poucos foi ganhando forma e hoje ostenta um cenário de beleza, graciosidade e fé. O santuário é testemunha da história do povo capixaba, de suas lutas, dores e também de suas alegrias, pois há séculos abriga seus fiéis em suas missas, novenas, petições e outros eventos que proporciona.

O presente artigo apresenta um pouco dessa trajetória, porém, o objetivo maior é falar do Convento, da devoção, e o que isto representa aos fiéis e devotos da Santa.

A Festa da Penha teve início no ano de 1570, por Frei Pedro Palácios, no Domingo de Páscoa com o Oitavário, até a segunda-feira após a Oitava da Páscoa, mantendo a tradição franciscana de celebrar as alegrias de Nossa Senhora após a ressurreição de seu filho Jesus.

1. A história da Padroeira “Nossa Senhora da Penha”

O Santuário de Nossa Senhora da Penha, foi fundado por Frei Pedro Palácios, da ordem franciscana que chegou ao estado do Espírito Santo em 1558, trazendo consigo o Painel de Nossa Senhora das Alegrias.

Segundo Novaes, “Foi o primeiro franciscano que pisou no solo capixaba, onde os jesuítas exerciam o seu ministério, desde 1551” (1958, p. 35).

A autora relata que o Frei teve um sonho místico, quando ainda estava em Portugal: um anjo, descendo do céu sobre uma porção de indivíduos que quase se afogavam em um mar enfurecido, salva-os, agarrando-os pelos cabelos. Ao desembarcar na Vila do Espírito Santo, percebendo o desleixo, a sordidez e o vício, denunciados pelas feições e pela aparência dos moradores, recordou-se daquela visão alegórica e buscou a igreja do Rosário a fim de agradecer a Deus por tê-lo conduzido em tão gloriosa missão.

Inicialmente sua devoção estava direcionada a Nossa Senhora das Alegrias, também conhecida como Nossa Senhora dos Prazeres.

Novaes (1958) relata que Frei Pedro Palácios primeiramente morou numa gruta, mas que certo dia foi encontrado descansando na penha (rochedo onde hoje está localizado o Santuário da Penha) e, ao convidarem-no a descer, ele respondeu que achara o que estava procurando.

Depois desse episódio passou a dividir seu tempo entre aquela morada silvestre e a gruta, na base do monte. “Nos dias chuvosos, refugiava-se na gruta, que se tornaria famosa no futuro. Residia, porém, no alto do Monte” (1958, p. 37).

O Frei descia do monte com regularidade para o desempenho do seu apostolado. No entanto, certo dia, ao procurá-lo, sentiram sua falta; mais tarde ele foi encontrado no monte em plena floresta e afirmava que o painel de Nossa Senhora havia desaparecido. Depois de muita procura, foi localizado entre as palmeiras, no cimo rochoso.

Segundo Röwer (1965), tal acontecimento ocorreu mais duas vezes, sendo o painel encontrado no mesmo lugar, onde também rebentou na rocha uma fonte com água. Diante disso, Frei Pedro Palácios entendeu que era da vontade de Nossa Senhora que se construísse uma capela no lugar indicado e, por isso, reuniu esforços para sua construção.

Com a construção da ermida (capela) sobre o penhasco, passou-se a denominar Nossa Senhora da Penha a imagem do altar-mor, título proveniente de penhasco (pedra), referindo-se primitivamente mais ao lugar do que a uma virtude da vida de Nossa Senhora.

Nos escritos de Novaes (1958), a autora explica que, na Espanha, havia também uma Santa denominada Penha, vindo daí também parte do nome outrora escolhido. Depois da solenidade da Páscoa em 30 de abril de 1570, pela primeira vez no Espírito Santo e talvez no Brasil, numa segunda-feira da Pascoela, é realizada a primeira Festa da Penha. Em seguida, em dois de maio de 1570, falece Frei Pedro Palácios na capelinha de São Francisco. “Misteriosamente, dobraram os sinos da ermida, alguém o afirmou e o povo conservou a delicadeza dessa última homenagem, talvez imaginária, que o Céu prestava” [...] (1958 p. 43).

Recomendados pelo próprio Frei, que previra a sua morte, seus amigos continuaram com as obras necessárias à melhoria do templo, assim como melhoram a capela, ornando-a custosamente.

No decorrer da história, muitos outros se levantaram e pouco a pouco foram construindo o Santuário da Penha. Em todo esse período, que remonta séculos de

história, constatam-se muitas ofertas e oferecimentos a fim de garantir a manutenção da grandiosa arquitetura.

Nos dias de hoje observa-se, por meio do *site* oficial do Convento, as muitas formas de doações, ofertas e provisões para a manutenção de toda a estrutura desse monumento sagrado, que se mantém unicamente por meio dessas ofertas.

Por um período o Convento da Penha esteve sob a responsabilidade da Diocese, porém, por entender que caberia aos franciscanos por direito, retornou novamente à ordem.

2. A imagem de Nossa Senhora da Penha

A devoção original, iniciada por Pedro Palácios, foi atribuída a Nossa Senhora das Alegrias, advinda das sete alegrias de Maria, título esse atribuído a ela alicerçado na tese dos Santos Padres que afirmam, desde o séc. IV aos nossos dias, que Cristo, após sua ressurreição, visitou primeiro a sua mãe.

De acordo com Rocha (2014), Frei Pedro Palácios foi o responsável pela devoção a Nossa Senhora da Penha na região, assim como o responsável pela construção de duas ermidas no local, ainda no século XVI: uma devotada a São Francisco, que se encontra no campinho, e a outra a Nossa Senhora da Penha, que é o santuário. O autor destaca que esta última se deu em virtude de aparições da Virgem no pequeno “penedo”, no alto do outeiro, entre duas palmeiras.

As duas capelas ficavam no cimo do atual “Morro do Convento”; a de São Francisco, em um pequeno platô – o “campinho” –, e a de Nossa Senhora talvez já próxima à posição atual da igreja. Existe, hoje, inclusive, uma capelinha dedicada a São Francisco no campinho, obra mais recente que, contudo, foi realizada aproveitando-se uma ou duas paredes mais grossas que aparecem claramente em pé em meio a ruínas em fotografias mais antigas e facilmente identificáveis no local.

A imagem de Nossa Senhora da Penha traz consigo as cores rosa, que representa a humanidade de Maria, e o azul, sua divindade. Suas vestes inspiraram Dr. Jerônimo Monteiro, então governador do Espírito Santo, a estabelecer em 1908 as mesmas cores para a bandeira do estado. Em 1947, quando a bandeira foi oficializada, o vermelho do manto da padroeira foi trocado definitivamente por rosa.

O Menino Jesus no colo de Nossa Senhora da Penha é a razão pela qual a Virgem Maria é Senhora, Rainha e Mãe da humanidade. Ele é seu Filho e, ao mesmo tempo, Criador. A imagem do Menino Jesus também carrega símbolos importantes, como o

etro na mão direita, afirmando que ele é o Rei, e, na mão esquerda, o globo terrestre, para recordar que é ele quem sustenta o mundo e o mantém. A cruz sobre o globo terrestre aponta que foi através dela que Jesus salvou toda a humanidade.

O oratório de Nossa Senhora abriga a Imagem da Virgem da Penha, de origem portuguesa, de 1569, ladeada por anjos e querubins e honrada com as imagens dos maiores santos franciscanos: São Francisco de Assis e Santo Antônio de Lisboa e de Pádua.

Rocha (2014) relata que o alpendre à frente da residência dos padres no Convento de Nossa Senhora da Penha poderia ser o mais antigo do Brasil, porém alerta sobre a dificuldade na precisão da data. Segundo o autor, a escritura de doação definitiva do local aos franciscanos, em 1591, diz que:

“Frei Palácios foi sepultado em uma ermida e capela, que a esse tempo tinha feito”, isto é, em uma das primitivas ermidas construídas por ele ainda no século XVI, que não mais existem – os restos mortais de Palácios foram, inclusive, posteriormente trasladados para o Convento Franciscano de Vitória (p. 7).

Frei Pedro de Oliveira¹ explica que foi o desejo de um padre diocesano levar os restos mortais de Pedro Palácios para o cemitério apropriado, para que todos os religiosos fossem sepultados em cemitérios da respectiva ordem.

No livro *Antologia do Convento da Penha*, do Conselho Estadual de Cultura, na página 116 pode-se ler que, desde os tempos mais antigos, na diocese do Espírito Santo, os cristãos veneram com grande devoção a SS. Virgem Mãe de Deus, que recebeu a alcunha “da Penha”. Sua efígie, segundo a obra, foi pintada numa tela, sendo exposta pela primeira vez à veneração pública em 1558. Em seguida foi colocada num templo sobre um monte, na entrada do porto de Vitória, por ser a sede episcopal da diocese, sob o título “da Penha”.

3. O convento

O monumento arquitetônico está construído num penhasco de 154 metros de altitude e localizado a 500 metros do mar; em seu entorno encontra-se uma faixa de 50 hectares da Mata Atlântica. Incrustado na rocha do morro, suas janelas e celas abrem-se

¹ Frei Pedro de Oliveira, ecônomo do Convento. Entrevista concedida à autora em 26 de maio de 2017.

para o magnífico panorama da baía de Vitória e do oceano Atlântico, enquanto de sua fachada se tem uma bela vista panorâmica de Vila Velha.

Na trajetória do Convento houve muitas reconstruções que ocorreram em várias etapas. Inicialmente, Frei Pedro Palácios encontrou abrigo numa gruta de pedra, hoje denominada Gruta de Frei Pedro Palácios, que tem ao lado o Oratório, de construção anterior a sua chegada ao Espírito Santo, que abriga uma réplica do Paineis de Nossa Senhora das Alegrias.

Em 1562, construiu uma Capela dedicada a São Francisco de Assis, local hoje denominado largo do Convento (Campinho), e, em 1568, foi edificada, no cume do penhasco, a Capela que recebeu a imagem de Nossa Senhora da Penha, vinda de Portugal em 1569.

Este santuário testemunha, desde os primórdios do povoamento do solo capixaba, a trajetória histórica e evangelizadora dos religiosos da Ordem dos Frades Menores da Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil e, também, a devoção a Nossa Senhora da Penha, padroeira do estado do Espírito Santo, que ultrapassa as barreiras do estado, pois milhares de romeiros e devotos chegam ao Santuário para visitá-lo, render graças e apresentar suas homenagens e pedidos.

O *site* oficial do Convento informa que, uma das formas de chegar ao Convento, se dá pela Ladeira da Penitência, exclusiva para os fiéis que querem subir a pé, também conhecida como a “Ladeira das Sete voltas” ou das “Sete Alegrias de Nossa Senhora”. Recebeu o nome de Ladeira da Penitência devido à sua declividade, assim como ao descomunal calçamento feito de “pé de moleque”, o que exige sacrifício para subi-la.

Somente na década de 1940 foi construído um novo caminho de acesso rodoviário para o convento, e o novo portão foi construído em 1952.

No Convento há um museu que exhibe muitos objetos do seu acervo histórico, selecionados nas raras coleções que documentam o cotidiano do santuário, por mais de quatrocentos anos. Fazem parte dessa exposição peças sacras, de liturgia, de vestimentas, dentre outras.

A Sala dos Milagres fica ao lado do museu. Nesse acervo é possível perceber parte da variada coleção de ex-votos ofertados à Santa. São muitos os objetos de quem paga promessas, os quais são depositados aos pés da imagem de Nossa Senhora da Penha. Entre eles encontram-se: compostos de muletas, peças de cera e gesso, vestimentas, fotografias etc.

Frei Pedro Oliveira informou que tais oferendas ainda são muito constantes; que há pilhas de oferendas encaixotadas, mas que um leigo de nome Felipe está organizando a Casa da Memória, fotografando peça por peça e transcrevendo o milagre atribuído. Toda essa produção será digitalizada para um arquivo próprio.

Hoje o Santuário da Penha abrange uma área de 632.226 m² e no seu interior abriga séculos de história, de fé e esperança, de devoção e coragem. Sem dúvida, é considerado o maior atrativo turístico e religioso do estado do Espírito Santo.

O Convento da Penha é um dos santuários mais antigos do Brasil e um dos ícones do Espírito Santo. Foi tombado em 1943 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), como Patrimônio Histórico-Cultural. O Santuário da Penha, em seu estado atual, data de 1644, conforme escritos de Röwer (1965). Nessa época, Frei Paulo de Santo Antônio era o guardião do Convento de Vitória.

4. A devoção a Nossa Senhora da Penha

Muitas histórias de fé, devoção e gratidão são contadas pelos fiéis devotos da Santa. Na reportagem *Festa da Penha: histórias de fé e de devoção dos voluntários* (2017), destaca-se a preparação da imagem da Santa, envolta por flores, luzes, lágrimas e orações que envolvem fiéis não só capixabas, mas também de outras localidades.

Nessa reportagem são citadas muitas pessoas dedicadas, anônimas e voluntárias, ao serviço comunitário, a fim de garantir suntuosidade e sacralidade para evento tão grandioso.

A fé, a emoção que envolve as celebrações, os pedidos dos fiéis, as orações, as novenas, os agradecimentos ou qualquer outro motivo especial favorecem e sustentam a devoção a Nossa Senhora da Penha. Por isso, segundo Novaes (1958), Maria da Penha era o nome preferido para as primogênicas das famílias capixabas. Tal fato observa-se ainda nos dias de hoje, principalmente em famílias católicas mais tradicionais.

Seguidamente após os casamentos, comumente se deixava como oferta, para dar sorte ao Convento, a grinalda e o véu da noiva. É muito comum ainda nos dias de hoje a noiva católica trazer consigo como adereço um terço com a insígnia da mãe de Deus.

Outro costume muito comum ainda hoje entre os fiéis, ao alcançarem alguma graça, é encomendar uma missa no templo do Convento, ir até ao Convento para agradecer pessoalmente à Santa, ou ainda pedir por algo de que se necessita muito.

Segundo a professora Joseny Alvarellos,² “na realidade, não sou muita devota de santos, mas, sempre que estou com problemas, vou lá e peço a interseção junto a Deus. Saio de lá com a sensação de alívio, proteção” (sic).

De outro modo, para celebrar essa santidade, além das muitas trovas, poesias e músicas dedicadas a Nossa Senhora da Penha, o que mais chamou a atenção da pesquisadora foi um abecedário escrito por um anônimo:

Ave, Senhora da Penha, toda coroada de luz, por vós a graça nos venha, do vosso Filho Jesus.

Bendita sois entre as mulheres, sois o lírio, entre os espinhos, as vossas mãos esmoleres são mais puras que o arminho.

Coração Imaculado, cheio de amor e perdão, sois o porto desejado pelo nosso coração.

Deixai que se engolfe o mundo nas passageiras delicias; de Maria o amor profundo tem mais suaves carícias.

Eflúvios misteriosos tem o seu celeste olhar; neles, astros luminosos nunca deixam de brilhar.

Favo de mel fabricado lá nas colmeias do céu, vosso sorriso encantado extasia o próprio incréu.

Guarda de nossa ventura, que aos nossos destinos vela, Maria é a mulher mais pura e entre todas a mais bela.

Hora de paz procurando, viemos, em romaria, a fim de encontrar o brando e piedoso olhar de Maria.

Inefáveis dons eternos, dados por nosso Jesus, são brasões supremos. Sois a aurora e sois a luz.

Jesus, que os ventos impera. Que domina os temporais, ao vosso rogo obtempera, vós podeis e os dominais.

Kalendários, de ano em ano, repetem o vosso nome, que é tão belo e soberano, que nem o tempo o consome.

Lampejos de vossa gala são raios de vossa luz. Esta luz que a nós congraça que nos guia e nos conduz.

Mãe de ternura suprema, que livrais os corações, rompei as nossas algemas, quebrai os nossos grilhões.

Nunca se ouviu, nem agora, na terra acaso dizer que deixastes em má hora filho algum vosso sofrer.

² Joseny Alvarellos. Entrevista concedida à autora em 22 de maio de 2017.

Ouvidos prestai às preces das turbas e romarias, são Senhora, as vossas messes, do vosso povo, Maria.

Partindo de terras longes, deixando haveres e lar, devotos, quais outros monges, vimos junto ao vosso altar.

Que outros cantem as façanhas dos heróis de terra e mar, viemos a esta montanha glórias da Virgem cantar.

Rainha excelsa do império, a quem dedico estes versos, tendo como cetro lírios a dominar o Universo.

Senhora deste penedo, vigília deste alcantil, à sombra deste arvoredado, o vosso povo é feliz.

Trono de imensos fulgores, o vosso celeste trono. Não deixeis os pecadores, Senhora, em triste abandono.

Uma santa de alabastro, cheia de amor e ciência; vindes de astros e mastros, enlevando as consciências.

Vaso de perfume cheio, fogo de esplendida luz, o vosso bendito seio do qual nos nasceu Jesus.

Xisto, Virgem, que era papa diante de vós, jazia, assim, ante a vossa lapa, eis-nos prostrados, Maria.

Yvo, esse grande santo, Senhora, que vos amava. Horas de supremo encanto, diante de vós passava.

Zelosos, nós também vimos, como filhos dedicados. Galgar, Senhora, este cume, expiar nossos pecados.

Aqui, Senhora, termino o devoto abecedário. Aceitai-o vós, agora, como a reza de um rosário (Oferta de um anônimo) (Novaes, 1958, p. 62-65).

Muitos fiéis, ao relatarem sua fé, destacam pontos muito semelhantes, porém em cada fala observa-se a intensidade de uma fé genuína e sincera, tal como a fala da professora Silvânia,³ que, ao ser questionada sobre a devoção a Maria, ela assim se expressa: “é a primeira mulher de fé, de fibra, é um ventre sagrado que carregou o Filho de Deus, ela tomou uma decisão quando ainda muito jovem, ou seja, Maria foi mãe aos 15 anos! Tudo que envolve a mãe de Deus é sagrado” (sic).

Outro testemunho emocionante veio por parte do pedagogo Antônio,⁴ que relata a grandiosidade de Maria, pois o próprio Deus pensou numa mãe para seu Filho, e obviamente ela, sendo a mãe do Salvador, também é nossa mãe!

³ Silvânia Ribeiro. Entrevista concedida à autora em 23 de maio de 2017.

⁴ Antônio do Rosário. Entrevista concedida à autora em 23 de maio de 2017.

Para este fiel, o que faz de Maria uma mulher tão especial é a graça de ser escolhida por Deus, por isso a reconhece como um ser superior. Ela representa a esperança cristã, a partir do “sim” proferido no momento da Anunciação. Ela confiou totalmente no mistério que estava para se cumprir.

Em suas revelações de fé ele diz: “Gratidão a Nossa Senhora da Penha é saber agradecer, louvar, bendizer seu nome e anunciar suas Graças, que podemos crer no poder de sua intercessão, junto ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo” (sic).

Outro fato peculiar diz respeito à identificação da mulher com a serva Maria; também mulher e mãe podem ser notadas na conversa com a pesquisadora e professora Waleska,⁵ que emocionada descreveu seu sentimento de acolhimento e devoção. Ela relata que ainda quando adolescente sua mãe faleceu grávida de oito meses, junto a ela também o filho. Passou então por períodos e momentos muito difíceis com sua família enlutada até que finalmente começou a rezar e suplicar uma graça por meio da novena das “Mãos Ensanguentadas de Jesus”. No 8º dia da novena que fala sobre a mãe, o texto diz: “Senhor, pelo poder do teu Sangue Redentor, suplico a presença maternal de Maria junto a mim”! Waleska testemunha que sentiu não só a presença de Maria, mas também da sua mãe já falecida; foi então invadida por uma paz e uma imensa vontade de chorar e vivenciou uma cura profunda!

Depois disso diz que compreendeu sobre a perda da mãe terrena, mas que tinha uma mãe chamada Maria, mãe de DEUS, que a consolou, a acolheu, que a amou. “E ela representa a cura, o consolo, a esperança de que podemos suplicar e sermos atendidos nas nossas graças. Também alcancei a graça que tanto supliquei com amor e devoção!” (sic).

Devido a toda essa graça recebida a entrevistada afirma que com Maria aprendeu a hora de calar, do silêncio, de chorar e também de agir. É um exemplo de coragem! De decisão! Por isso toda sua família está consagrada a ela. Assim como reza o terço cotidianamente.

5. A festa, o terço, as missas e celebrações, romarias e o turismo religioso

Considerada a terceira maior festa religiosa do Brasil, ficando atrás somente da comemoração que homenageia a padroeira do Brasil, em Aparecida, São Paulo, e do

⁵ Waleska Costa Betini. Entrevista concedida à autora em 27 de maio de 2017.

Círio de Nazaré, em Belém, no Pará, a festa de Nossa Senhora da Penha, iniciada por Frei Pedro Palácios em 1570, chega, em 2017, à sua 446^a realização. Para esse evento foi anunciada pelo jornal de maior circulação local que a expectativa de público está em torno de dois milhões de fiéis nos dias de celebração.

As festividades iniciam-se no domingo de Páscoa, tendo sua culminância oito dias depois, o que sempre acontece numa segunda-feira. Por isso também é uma data móvel.

Paralela à festa religiosa acontece também às atividades culturais, com exposições, feiras de artesanato e comidas típicas, além de atrações artísticas. Mas o que predomina é a participação nas missas, que acontecem todos os dias e em horários diferentes, e as diversas romarias, tais como: Romaria da Diocese, Romaria das Pessoas com Deficiência, Romaria dos Adolescentes, Romaria dos Homens e Romaria das Mulheres, dos Motociclistas e dos Ciclistas. Neste ano, só nas romarias participaram em torno de 600 mil pessoas.

O encerramento das celebrações religiosas acontece na segunda-feira, na missa das 16 horas da tarde, mas a programação segue à noite com as atividades culturais.

Por ocasião da Festa da Penha, são muitos os voluntários que participam de todas as celebrações e atividades que envolvem o evento. Dentre eles destacam-se as histórias de fé e devoção que impulsionam muitos anônimos a prestarem homenagens e desenvolverem trabalhos diversos, tais como: os adereços da coroa da santa, a ornamentação com flores, a construção do terço gigante, as campanhas diversas para ajudar as pessoas necessitadas, a confecção de camisas e até a arrecadação de alimentos, que são distribuídos aos romeiros na sua caminhada até o Convento.

Em conversa com o professor Jorge⁶ de geografia, fiel e devoto de Nossa Senhora da Penha, que sempre procurou participar das romarias, mas, desde que teve um problema na perna, começou a fazer parte dos voluntários responsáveis pela arrecadação e distribuição de alimentos e água aos romeiros, ele explica que os donativos são oriundos da paróquia que participa em Cariacica, como também de pessoas do comércio local. Segundo sua exposição, do local onde fica o seu grupo de distribuição até o Convento da Penha são aproximadamente treze quilômetros, mas muitas pessoas andam até ou mais de vinte quilômetros, dependendo de onde começa a sua caminhada. E que há mais pontos de distribuição como aquele, localizados ao longo do percurso, e outras paróquias desenvolvem trabalho semelhante ao seu.

⁶ Jorge Davel. Entrevista concedida à autora em 27 de maio de 2017.

Outro fato interessante apontado na reportagem *Festa da Penha: histórias de fé e de devoção dos voluntários* (2017) diz respeito à construção do terço que anualmente é colocado entre as palmeiras do Convento, que mede 20 metros. Conforme consta em reportagem anunciada, essa tradição surgiu de forma muito despretensiosa e hoje faz parte da festa. O médico Osmar Sales, responsável pelo empreendimento, informa que há 19 anos vem buscando inspirações para os novos terços colocados anualmente na festa.

O Convento também é rota certa para o turismo religioso. Um católico que se preza visita o Santuário dedicado a Maria mesmo que não seja a sua santa de devoção. Para as pessoas não católicas, visitar o Convento da Penha significa conhecer não somente a suntuosidade do monumento, mas também parte da cultura capixaba. Conforme aponta Abumanssur (2013, p. 616):

[...] A peregrinação acontece porque se crê que coisas, lugares e pessoas possuem graus de sacralidade distintos, e o ser humano sente necessidade das coisas mais sagradas e atração por elas. A peregrinação existe em oposição à experiência religiosa cotidiana e regulador do fiel.

Também se pode constatar que a veneração à santa representa não somente a partilha das bênçãos como também o refúgio para aqueles momentos mais difíceis e contemplativos. A esse respeito assevera Maria Stela de Novaes (1958, p. 25):

[...] O Santuário da Penha atesta a quantos o contemplam, passagem aérea ou marítima, a pujança da fé palpitante no povo capixaba; sua devoção característica, seu refúgio nas horas lancinantes da miséria, da viuvez, da orfandade, e, finalmente, em todos os revezes da existência.

Dali, do rochedo incomparável, jorra o lenitivo das bênçãos sobre a humanidade que, ansiosa de luz e conforto, se volta para a Virgem Imaculada.

Conforme dados fornecidos pela Sedetur (Secretaria de Estado de Desenvolvimento e Turismo), o Convento da Penha apresenta-se como o ponto turístico mais visitado do estado, localizado em Vila Velha, e se constitui num dos ícones do Espírito Santo o santuário construído pelos escravos, em 1558, em cima de um grande rochedo.

Atualmente faz parte do Sítio Histórico da Prainha, em Vila Velha, considerado o principal monumento religioso do estado e símbolo de devoção a Nossa Senhora da

Penha. Segundo a versão popular, o quadro de Nossa Senhora teria sumido da Gruta onde o Frei morava e apareceu no lugar onde deveria ser construído o Convento, no alto de um morro de 154 metros. A edificação da “Ermida das Palmeiras” foi erguida por volta de 1560.

De conformidade com Frei Pedro Oliveira, há dez anos a Faculdade Faesa faz a cobertura fotográfica do evento da Penha; e, para comemorar, realizou no Convento uma exposição fotográfica nos meses de março e abril do ano em curso. Assinaram o livro de presença mais de oito mil pessoas do Brasil inteiro e do exterior. O Frei também mencionou que, em 2015, a Secretaria de Turismo informou que passaram pelo Convento em torno de três milhões de pessoas.

6. O Congo em Cariacica: um jeito diferente de celebrar a Festa da Penha

Paralelamente à Festa da Penha, que acontece em Vila Velha, no município vizinho de Cariacica, na segunda-feira, dia da culminância da Festa da Penha, é realizado o Carnaval de Congo de Roda D’Água. Essa festa tem início às 08 horas da manhã e termina por volta das 18 horas da tarde.

Conforme dados do [site](#) da prefeitura de Cariacica (2017), diante da dificuldade de locomoção até o Convento da Penha, os moradores decidiram homenagear a santa saindo pelas ruas da localidade em procissões animadas por tambores de Congo. Com o passar dos anos, a festa cristã organizada pelos brancos misturou-se às raízes negras e indígenas, dando origem ao carnaval. Hoje é uma das festas mais singulares do folclore capixaba. Atualmente o Carnaval de Congo de Roda D’Água atrai milhares de simpatizantes que, num misto de sagrado e profano, conduzem a celebração da festa.

Segundo Freitas (2007), uma confluência de valores e emoções canalizou-se para uma réplica em relação à Festa da Penha. A autora relata que, em sua origem, o Carnaval de Congo, foi marcado por manifestações pouco estruturadas e, a partir da década de 1990, foram incorporadas relações mais estreitas com a religião, tais como a presença da imagem de Nossa Senhora da Penha, a formação da procissão e a concentração festiva.

O bairro de Roda D’Água, onde ocorre o Carnaval do Congo, é habitado por um povo humilde e solidário; sua miscigenação étnico-racial se dá da junção de brancos, índios e afrodescendentes.

A tranquilidade do local e o seu jeito rural atrai os moradores da cidade, mas, especificamente no dia da festa, o local fica todo modificado com bandeirolas, painéis, mastros estendidos, acomodação de tendas, apresentação das bandas de congo, mascarados,⁷ dentre outras características que vão dando o tom de que a festa vai começar.

A festa inicia-se com a procissão com a imagem da santa, acompanhada por pessoas presentes, mascarados, bandas de congo que cantam e dança. O encerramento se constitui num ritual marcante: reza-se a Ave-Maria e todas as bandas em conjunto tocam e dançam “Iaiá, você vai à Penha”. O caráter religioso se constitui num momento muito importante para os participantes da Festa:

Um fenômeno de transmutação ritual parece eclodir na medida em que o mundo do carnaval, ao se integrar ao contexto religioso, introduz um universo de representações ligadas à música, ao uso de máscaras, na dinâmica das danças e dos cantos. É assim que na atualidade acontece o denominado Carnaval de Congo de Roda D’Água: um fenômeno de sincretismo, ou seja, diversas culturas se interagem, e de reordenação complexa, onde sagrado e profano se misturam de forma natural, cada qual respeitando o papel do outro. [...] por ocasião do Carnaval de Congo, a integração da religião com o carnaval só vem reforçar a união do catolicismo com o Carnaval de Congo como sendo sinal de que os participantes querem a presença de Deus no seu meio; e isto é muito saudável, pois, assim, nota-se a religiosidade presente na festa (FREITAS, 2007, p. 20).

Para sustentar as palavras de Freitas, Frei Pedro de Oliveira explica que excepcionalmente este ano houve o desejo de promover a integração do Carnaval de Congo com a Festa da Penha, pois não havia o costume das bandas de Congo subirem ao Convento.

Muitas bandas de Congo foram convidadas. O desejo era de que todas estivessem presentes, porém, só vieram dez bandas. Frei Pedro, juntamente com o guardião do Convento, Frei Paulo, desceu até a Prainha para recepcionar as bandas e de lá subiram dançando e cantando junto com as bandas embaladas com seus ritmos variados, seguindo a santa, que foi conduzida pela guarda da Marinha. A guarda veio também

⁷ Mascarados: trata-se de uma atração do Carnaval de Congo em que, pessoas ocultas por uma máscara, brincam, divertem-se e assustam quem participa da festa.

embalada pela cantoria, alegria e veneração. Foi a primeira vez que houve a fincada de mastro⁸ no Convento.

Segundo Frei Pedro, todas as bandas passavam em frente ao mastro, que nesse caso tinha a imagem de Nossa Senhora da Penha, assim como passavam também por Frei Pedro e Frei Paulo e eram por eles abençoados. Depois da bênção, desceram até a gruta de Frei Pedro Palácios e lá foi fincado o mastro ainda pela manhã. À tarde, o cortejo das bandas seguiu para Cariacica, no Carnaval de Congo em Roda D'Água.

Essa manifestação deve se repetir, pois, segundo Frei Pedro, há muita valorização pelos religiosos do que ocorre em Roda D'Água. “O desejo é mostrar que nossa mãe é a mãe de todos”, destaca Frei Pedro.

Para além das festividades direcionadas à Festa da Penha, as bandas de Congo reverenciam outros santos, tais como São Pedro, São Benedito e São Sebastião. Os grupos são formados por homens, mulheres, que cantam, dançam, tocam tambores, caixa, cuíca, chocalhos, ferrinho, pandeiros, apitos e casacas. Normalmente, um dos membros do grupo carrega um estandarte que caracteriza o grupo e o santo do qual são devotos. O Carnaval de Congo representa a alegria e a resistência do povo de Cariacica.

Conclusão

A história do Santuário e de Nossa Senhora da Penha sempre fascina. Os testemunhos de fé e adoração contados com riqueza de detalhes destacam os milagres e as graças recebidas pelos seus devotos.

A festa é móvel. Ela é celebrada na segunda-feira após a oitava da Páscoa, dia consagrado a essa festa de Nossa Senhora, desde tempos memoráveis, no calendário franciscano. Nos dias atuais, as celebrações já se iniciam no domingo de Páscoa.

A parte religiosa se concentra nas celebrações que são feitas na Capela e no Campinho, o que se chama Oitavário. Algumas atividades maiores são realizadas na Prainha, no pé do monte, pois o Campinho não comporta tantos fiéis.

A parte cultural é promovida pela prefeitura do município, que se encarrega de oferecer suporte para garantir a venda de alimentos em barracas e a segurança. Promove as atividades culturais e outros recursos, de modo que possa favorecer uma boa estadia aos participantes nos dias de festa.

⁸ Fincada de Mastro: Frei Pedro explica que representa um instrumento de salvação, porque, no passado, na vinda de escravos para a região, muitos deles se salvaram num naufrágio segurando o mastro. Na bandeira do mastro sempre terá a imagem do santo da referida banda de Congo.

A cada ano as celebrações vão ganhando mais estilo e envolvendo pessoas das mais diferentes idades. São feitas camisas festivas e organizadas comissões para as diversas atividades; tudo isso é realizado num misto de fé, alegria e comoção que, para o devoto, representa em certa medida seu amor, respeito e veneração à Nossa Senhora da Penha.

Referências

- ABUMANSUR, Edin Sued. Ciência da Religião ao turismo. In: USARSKI, Frank; PASSOS, João (org.). *Compendio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.
- ANTOLOGIA do Convento da Penha – Conselho Estadual de Cultura, 1974, p. 10.117. *Carnaval de congo de máscaras*. Disponível em: <<http://www.cariacica.es.gov.br/turismo/conheca-cariacica/cultura-e-tradicao/>>. Acesso em: 24 maio 2017.
- FESTA DA PENHA: histórias de fé e de devoção dos voluntários. Disponível em: <<http://beta.gazetaonline.com.br/noticias/cidades/2017/04/festa-da-penha-historias-de-fe-e-de-devocao-dos-voluntarios-1014045184.html>>. Acesso em: 23 maio 2017.
- FREITAS, Dagmar Alves. O Carnaval de Congo de Roda D'Água (Cariacica, Espírito Santo – Brasil). Dissertação de Mestrado. Universidade São Marcos, 2007.
- NOVAES, Maria Stela. *Relicário de um povo*: o Santuário de Nossa Senhora da Penha, no Espírito Santo – Brasil. Vitória: Instituto Histórico do Espírito Santo, 1958.
- O CONVENTO DA PENHA: fé e religiosidade do povo capixaba – Companhia Siderúrgica de Tubarão, 2006.
- ROCHA, Ricardo. As linhas gerais da arquitetura e a ornamentação do Convento de N. S. da Penha (ES), por Robert C. Smith: uma análise comentada. Trabalho apresentado no IX Colóquio Luso-Brasileiro de História da Arte em homenagem aos 200 anos da morte de Antônio Francisco Lisboa – o Aleijadinho, de 02 a 05 de novembro de 2014, em Belo Horizonte/MG.
- RÖWER, Frei Basílio. *O Convento de N. S. da Penha do Espírito Santo*. Vila Velha, Espírito Santo: Vozes, 1965.
- SECRETARIA de Turismo do Estado do Espírito Santo. Disponível em <<https://setur.es.gov.br/Media/setur/Setur/Releases/Release%20Turismo%20Religioso.pdf>>. Acesso em: 20 maio 2017.

Recebido em 20/06/17

Aprovado em 28/06/17

Senhora de Nazaré: sustentáculo da fé na Amazônia

Antonio Genivaldo Cordeiro de Oliveira

Resumo: O artigo traça sucintamente a história da devoção a Nossa Senhora de Nazaré e do conjunto de procissões que compõem o Círio de Nazaré celebrado em Belém do Pará. A pequena imagem supostamente esculpida na Palestina nos primeiros anos do cristianismo, após ser salva da iconoclastia, foi levada à Península Ibérica. Em Portugal se tornou padroeira dos navegantes. No Brasil, a devoção se tornou central na religiosidade amazônica. Esse processo de aclimação devocional carrega os traços históricos dos processos vividos pelo catolicismo no país. O autor aponta alguns elementos particulares da cultura religiosa do caboclo amazônico que certamente ajudaram no enraizamento local da devoção. Elementos estes que foram negligenciados e por vezes negados pela hierarquia católica.

Palavras-chave: Nossa Senhora de Nazaré, Círio, catolicismo amazônico, encantados.

Abstract: The article draws succinctly the history of the devotion to our Lady of Nazareth and the set of processions which compose the *Círio* of Nazareth celebrations in the city of Belém in the state of Pará. The small image supposedly carved in Palestine in the beginning of Christianity, after being saved from the iconoclasm was taken to the Iberian Peninsula. In Portugal it became the patron saint of the navigators. In Brazil the devotion became central in the Amazonian religiosity. This process of devotional acclimatization carries the historical marks which the Catholicism went through in the country. The author points out some particular elements of the religious culture of the Amazonian natives, which certainly helped in local rooting of that devotion. Those elements were neglected and even denied by the Catholic hierarchy.

Keywords: Our Lady of Nazareth, Círio, Amazonian Catholicism, encantados.

· Doutor em Ciência da Religião pela PUC-SP.

Introdução

No Norte do Brasil, a devoção mariana é protagonizada pela Virgem de Nazaré, mais conhecida pelo Círio de Nazaré que ocorre há 225 anos no segundo domingo de outubro, em Belém do Pará. Devoção que remonta à piedade do catolicismo ibérico e se aclimatou na Amazônia brasileira a partir do século XVIII.

O título dado à pequena imagem de Maria com o menino Jesus no colo teria sido esculpida em Nazaré, na Galileia. Identificada com os primeiros séculos da cristandade, teria sido salva da perseguição iconoclasta; depois de passar pela Espanha, foi entronizada em 711 em pequena capela em Portugal. No século XII, o fidalgo português D. Fuas Roupinho, em uma de suas caçadas naquela região, se viu diante de iminente perigo de despencar no Oceano Atlântico. Lembrando que passara pela capela dedicada à Virgem Maria, implorou sua proteção.

Após seu cavalo parar subitamente à beira do precipício e refeito do susto, foi à capela agradecer a graça alcançada. Em agradecimento, mandou que se erguesse ali a Capela da Memória. Posteriormente, a devoção ganhou o patrocínio da família real portuguesa, que mandou construir outra igreja mais suntuosa. Junto à igreja se formou a vila de pescadores, também denominada de Nazaré. Por essa localização da igreja junto ao mar e por ser possível de ser vista à distância, a santa passou a ser considerada padroeira dos navegantes. Especialmente os navegantes portugueses, que trariam o culto junto com os missionários jesuítas até o Brasil.

No Brasil, a devoção foi introduzida inicialmente em Saquarema, no Rio de Janeiro, a partir de 1630. Para a Amazônia, a devoção foi levada pelos jesuítas à Vigia de Nazaré em 1653, mas alcançaria maior popularidade com o achado de uma imagem em Belém do Grão-Pará.

O “milagre do retorno”

A tradição popular apresenta várias versões para o achado da imagem e para o chamado “milagre do retorno” ou “da fuga” da mesma. O relato histórico de Dom Frei João Evangelista, quinto bispo do Pará (1772-1782), transcreve em um manuscrito sua conversa com Plácido José de Souza, sobre como este teria encontrado a imagem. De acordo com o relato, foi encontrada ao final do mês de outubro, sobre pedras lodosas em uma espécie de nicho natural em meio a trepadeiras, à margem do igarapé Murucutu, onde hoje se localiza a suntuosa Basílica de Nazaré.

Plácido teria levado a imagem para sua residência; no entanto, esta teria desaparecido e sido reencontrada no local inicial. Como o fenômeno se repetiria várias vezes, Plácido teria entendido que a santa queria ser venerada onde fora encontrada, dando início à construção de uma pequena ermida de palha que abrigaria a imagem e passaria a ser ponto de peregrinação e de veneração à Virgem de Nazaré.

Para os conhecedores do processo de formação da religiosidade amazônica, é difícil não ligar este fenômeno ao entendimento dos “encantados”, tão marcantes na mentalidade cabocla, ainda que se considere as ambiguidades e a diferenciação destes para com os santos (cf. MAUÉS, 2005). A existência de lugares próprios da manifestação dos encantados, especialmente florestas, rios, praias e igarapés geralmente com muitas pedras, é algo bem arraigado na mentalidade cabocla. Mais ainda, contrariar os desejos dos encantados abre espaço para o castigo que estes podem infligir às pessoas. Como tal entendimento foi combatido por séculos pela ortodoxia católica, especialmente por um clero europeu importado, com a missão de enquadrar o catolicismo local, é possível entender por que tal associação foi deixada de lado. Vale ressaltar ainda o aspecto ecológico que esse imaginário religioso carrega e como seria propício aos desafios atuais. Porém, continua à margem do entendimento eclesial e resgatado apenas por alguns pesquisadores (cf. MAUÉS; VILLACORTA, 1998).

Com a morte de Plácido, o cuidado da santa ficou a cargo de seu amigo Antonio Agostinho, que conseguiu construir outra ermida no local. Nessa construção simples já se relata a construção de cabides nas paredes laterais para receber os ex-votos do pagamento das promessas.

Da devoção local ao controle das autoridades

Essa primeira fase devocional marcada pelos “donos do santo”, própria do catolicismo tradicional no Brasil, com o crescimento da devoção logo passaria ao controle das autoridades civis e eclesiásticas.

Em fevereiro de 1773, Dom Frei João Evangelista Pereira, quinto bispo de Belém, foi visitar o local de peregrinação à Virgem de Nazaré logo após sua chegada a Belém. Após a visita, resolveu enviar a imagem a Portugal para que fosse reformada. Solicitou também à rainha, Dona Maria I, e ao Papa Pio VI a licença oficial para a realização da festividade de Nossa Senhora de Nazaré. A imagem retornou a Belém em outubro do

ano seguinte. A população a recebeu com grande festa no porto, seguindo-a em uma grande procissão até a ermida.

A licença para a realização da festividade só seria concedida em 1790 e comunicada no Pará durante um período de vacância no episcopado, em 1792, pela rainha ao então Capitão Geral do Rio Negro e Grão-Pará, Francisco de Souza Coutinho. Este não tardou em fazer uma visita ao “arraial” já promovido pelos fiéis no mês de outubro.

O primeiro Círio

Após a permissão de realização da festa, o governador planejou organizar para setembro do ano seguinte uma grande feira com produtos agrícolas das várias regiões da capitania. Entretanto, no final do mês de junho, o capitão adoeceu e ficou receoso de não poder inaugurar a feira, prometendo que, se ficasse curado, iria mandar buscar a imagem de Nossa Senhora de Nazaré ao Palácio e na capela seria celebrada uma missa, seguida de procissão até a ermida. Tendo alcançado a graça, veio o cumprimento da promessa em 8 de setembro de 1793, quando foi realizada a procissão considerada como o primeiro Círio.

À frente do cortejo seguiu a cavalaria e a imagem foi transportada pelo capelão em um palanquim azul, ladeada por uma guarda nobre, o capitão, o Cabido Diocesano, todos os integrantes das casas civil e militar e uma multidão de devotos, entre brancos, indígenas e negros (COLENY, 2017, e DUBOIS, 1946, p. 60-61).

Como as primeiras procissões eram realizadas à noite, um grande círio guiava a procissão, iluminando-a. Com o passar dos anos, o símbolo acabou dando o nome ao conjunto das celebrações, mesmo depois que a principal destas procissões passou a ser realizada durante o dia. Hoje, há um conjunto de procissões que se inicia na sexta-feira que antecede o Círio: traslado, romaria rodoviária, romaria fluvial, moto-romaria, transladação, romaria do Círio, ciclo-romaria, romaria da juventude, romaria das crianças, romaria dos corredores, procissão da festa e recírio, realizado quinze dias após o Círio.

O Círio nasce da oficialização da devoção popular pelas autoridades civis e eclesiásticas de então, favorecendo seu crescimento e levando à criação da Paróquia Nossa Senhora de Nazaré do Desterro, em 1861. Ao longo dos anos, vários elementos

foram incorporados à procissão: berlinda, manto, corda, que providencialmente resolveria os constantes atolamentos da berlinda e se tornaria um dos elementos marcantes da procissão. Alguns destes elementos foram de fácil acomodação, já outros passaram por intensas disputas, até se firmarem como parte do grande conjunto que compõe o atual Círio de Nazaré.

O controle eclesiástico e a “romanização” da devoção popular

A simbiose entre o político e o religioso, típica do período colonial, não tardou a se enfraquecer com o avanço das ideias liberais e o anticlericalismo que avançavam no Brasil. Esse período foi marcado pelas várias disputas entre as irmandades e as autoridades eclesiásticas pelo controle e pela promoção das festas devocionais. O Círio de Nazaré viveu essa disputa, que se acirrou entre 1877 e 1878 com a chamada “Questão Nazarena”. As autoridades eclesiásticas, seguindo as orientações traçadas pelo Concílio Vaticano I, começaram a se opor ao controle das irmandades e organizações eclesiais lideradas em muitos casos por membros da maçonaria que, influenciados pelas crescentes disputas entre Igreja e Estado, se recusavam aceitar a interferência de eclesiásticos nas festividades tradicionais (cf. MONNERAT, 2009).

Esse quadro de disputas entre as lideranças leigas e as autoridades eclesiásticas era mais um dos desafios que levou grande parte do episcopado brasileiro a pôr em prática o chamado processo de romanização. Tal processo contou com a contribuição de várias congregações religiosas estrangeiras que assumiriam a tarefa de “enquadrar” o catolicismo brasileiro. É nesse quadro que a Paróquia de Nazaré foi confiada em 1905 aos Clérigos Regulares de São Paulo, ou Padres Barnabitas. Estes, em 1909, dariam início à construção de uma nova igreja projetada nos moldes da Basílica de São Paulo Extramuros, em Roma, de estilo neoclássico e eclético, projetada pelos arquitetos genoveses Gino Coppedé e Giuseppe Predasso. A Comissão Estadual de Obras, entretanto, interferiu no projeto, incluindo as duas torres frontais. Em 1923, recebeu o título de Basílica do Papa Pio XI. Em 31 de maio de 2006 foi elevada à categoria de Santuário Mariano da Arquidiocese. A basílica e vários outros elementos que compõem o Círio foram declarados Patrimônio Cultural da Humanidade pela da Unesco em 2013.

Conclusão

O Círio de Nazaré, chamado também de Natal dos Paraenses, celebrado no segundo domingo de outubro, continua a ser um elemento importante da identidade cultural dos paraenses, ultrapassando fronteiras, como em Caiena, na Guiana Francesa, e em muitos outros lugares que mantêm viva a imagem da Virgem de Nazaré.

Essa devoção é mais um exemplo da vivência da fé do povo simples, profundamente marcada pela devoção à Mãe de Jesus. Claramente moldada pelos momentos históricos de nosso país, vai se adaptando, por vezes controlada pelas autoridades, por outras encontrando espaços alternativos de manter vivos elementos que lhes são próprios e nem sempre compreendidos pela ortodoxia eclesial.

A devoção trazida pelo catolicismo ibérico se aclimatou na Amazônia brasileira a partir do achado da imagem por um caboclo, mostrou-se portadora de um desejo considerado sagrado de ter um espaço de veneração assegurado, ganhou seu “encanto” local, para posteriormente passar ao controle das autoridades civis. Do protagonismo leigo, passou ao controle eclesiástico marcado por conflito e enquadramento de um clero europeu, tal como retratado nos vitrais da Basílica, em que o caboclo e a população local são vestidos à moda europeia. Das redescobertas dos valores presentes na religiosidade popular, busca-se a uma organização mais eficiente que, embora tente uma melhor acomodação da experiência devocional pessoal, não alcança todas as suas dimensões.

À semelhança dos rios da Amazônia, a devoção à Virgem de Nazaré chega mais próximo da vida do povo simples, onde a instituição não alcança, gerando o ecumenismo no qual, igrejas evangélicas que antes combatiam tal devoção, hoje se irmanam na distribuição de águas aos romeiros católicos, falando ao coração do povo de modo que nenhuma racionalidade consegue explicar.

Referências

- ALVES, Aparecida Matilde. *Nossa Senhora de Nazaré, Rainha e Padroeira da Amazônia*. São Paulo, Paulinas. 2011. (Coleção imagem e Oração).
- BIBLIOTECA DO CÍRIO. Disponível em: <<http://bibliotecadocirio.org/>>. Universidade Federal do Pará. Último acesso: 15 ago. 2017.
- CÍRIO DE NAZARÉ. Disponível em: <<http://nazare10.com.br/>>. Último acesso: 15 ago. 2017.

- COLENY, Fabrício. *Círio de Nazaré*: história. <<http://ciriodenazare.com.br/site/cirio/historia/>>. Último acesso: 15 ago. 2017.
- DUBOIS, Florencio. *Nossa Senhora de Nazaré*: sua devoção em Portugal e no Pará – Sua basílica em Belém do Pará. São Paulo: Gráfica Siqueira, 1946. Disponível em: <<http://bibliotecadocirio.org/>>. Último acesso: 15 ago 2017.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. In ESTUDOS AVANÇADOS 19 (53), 2005. p. 259-274. Último acesso: 15 ago 2017.
- MAUÉS, Raimundo Heraldo; VILLACORTA, Gilberto M. *Pajelança e encantaria amazônica*. Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, 22-25 set. 1998. Disponível em: <<https://www.scribd.com/document/324998179/Pajelanca-e-Encantaria-Amazonica>>. Último acesso: 15 ago. 2017.
- MEGALE, Nilza Botelho. Nossa Senhora de Nazaré. In: *Cento e doze invocações da Virgem Maria no Brasil*: história-iconografia-folclore. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 262-265.
- MONNERAT, Patrícia Carvalho Santoro. *Festa e conflito*: D. Antônio e a questão nazarena (1861-1878). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2009. Disponível em: <<http://bibliotecadocirio.org/>>.
- SILVA, Gerson. *Santos e Encantados da Amazônia*: os espíritos da natureza. <http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1400206941_ARQUIVO_ArtigoparaaANPUH,EncantadosdaAmazonia.pdf>. Último acesso: 15 ago. 2017.

Recebido em 04/08/17

Aprovado em 18/08/17

E o guardião saiu gritando Nossa Senhora a-Kirós-Pita

Antônio S. Bogaz e João H. Hansen

Resumo: O presente artigo penetra numa tradição secular da devoção a Nossa Senhora Achirópita, uma devoção, ao mesmo tempo, tão afável para muitos imigrantes italianos, mas por certo pouco conhecida em outros espaços devocionais. De fato, no mundo inteiro existem apenas duas paróquias dedicadas a este título mariano. Trata-se de uma devoção trazida ao Brasil pelos calabreses que vieram em busca de dias melhores e se alojaram na região do Bixiga (atual Bela Vista), na cidade de São Paulo. Na ocasião, a região era rural e compreendia uma pequena chácara de fruticultura e hortaliças. A devoção ganhou notoriedade ao longo dos anos e assumiu grande atividade social e promocional com os padres orionitas (São Luís Orione), que atualmente, com uma comunidade muito atuante, animam muitas pastorais e atendem diariamente mais de mil pessoas, gratuitamente, de famílias oriundas de várias partes do Brasil, entre eles moradores de rua, crianças, jovens, idosos e tóxico-dependentes. Neste trabalho, discorreremos sobre o processo migratório dos povos italianos da Calábria para o Brasil no final do século XIX; as várias tradições culturais e religiosas que as famílias calabresas trouxeram, bem como a maravilhosa história que deu origem a esta devoção; além de fatos e lendas que o povo conta com tanto entusiasmo e emoção. São histórias repetidas de geração em geração e que se conservam até nossos dias. Ainda descrevemos a preciosidade da imagem principal da tradição Achirópita, desde seu traslado até as particularidades de sua representação, imitando as mulheres da região de sua origem. As pessoas sempre se emocionam e choram quando narram os fatos, como se os tivessem vivido e os revivessem. Finalmente, a atualidade religiosa, social e cultural da comunidade que se ajoelha diante da Madonna Achirópita.

· Respectivamente, doutor em Teologia e Filosofia e doutor em Literatura Portuguesa.

Palavras-chave: Imigração italiana, devoção mariana, ícone religioso, milagres e graças, comunidade paroquial, festas e jubileus.

Abstract: The present article penetrates into the secular tradition of the devotion of Our Lady Achiropita, a devotion, at once so important for many Italians, but certainly not well known in other places of devotion. In fact, in the whole world there are only two parishes dedicated to this Marian title. It is a devotion brought to Brazil by the Calabrian people who came in search of better days and settled in the region of Bixiga (now Bela Vista) in the city of São Paulo. At the time, this region was rural and consisted of a small orchard of fruit and vegetables. The devotion has gained notoriety over the years and it took on great social and promotional activities with the Orionine priests (Saint Luigi Orione), who, nowadays, together with a very active community animate many pastorals and daily attend, free of charge, more than 1000 people, from families coming from all over Brazil, including homeless people, children, young people, the elderly and toxic addicts. In this work, we discuss the migratory process of the Italian people from Calabria to Brazil at the end of the 19th century; the various cultural and religious traditions which the Calabrian people brought in their families; as well as the wonderful story that originates a this devotion; which, among facts and legends, the people tell with much enthusiasm and emotion. They are stories repeated from generation to generation and are preserved to this day. It will be also described the preciousness of the main image of the Achiropitan tradition, from its transference to the particularities of its representation, imitating the women from its region of origin. How people always get emotional and cry when they narrate the facts, as if they had lived them and revived them. Finally, the current religious, social and cultural community which kneels before Madonna Achiropita.

Keywords: Italian immigration, Marian devotion, religious icon, miracle and graces, parish community, feasts and jubilees.

Semear é sempre um ato de coragem e de humildade. Nós poderíamos comer as sementes, pois elas nos alimentam o corpo e alegam o paladar. Mas preferimos semear, pois a colheita será sempre mais abundante. Nem sempre colheremos, mas outros colherão e a nossa vida ganha sentido quando plantamos para alimentar a humanidade.

Comemoramos 90 anos de caminhada Achiropita-Orione. Este é o binômio mais querido de nossa devoção. Lá do Norte da Itália veio para nós o “homem dos impossíveis”, homem que “aonde chega tudo incendeia pela caridade, como o carro de fogo de Elias”. Estas foram as palavras do Papa Pio XII, há tantos anos, tantas décadas mesmo. Lá do Sul da Itália, veio formosa, nas malas e nas devoções dos calabreses, a Mãe Achiropita.

Nossa comunidade se nutre destas sementes de fé e de mediação. Vamos recordar estas devoções para reavivar nossa fé. Com Maria, reavivamos nosso amor ao seu Filho Jesus. Ela, que não foi pintada por mãos humanas, é fecundada em nossos corações.

Com Luis Orione, reavivamos nosso compromisso com os pobres. Ele, que foi grande servidor da Igreja e do povo, nos ilumina em nossa caminhada.

O movimento migratório no Brasil

Na segunda metade do século XIX, houve um grande movimento imigratório da Europa, na direção de vários países. Muitos países receberam milhares de imigrantes, vindos da Itália, da Alemanha, da Espanha, da Polônia e da França. Os países da emigração foram, sobretudo, os Estados Unidos e o Canadá, a Austrália, alguns países da África e particularmente o Uruguai, a Argentina e o Brasil, na América do Sul.

Nesse mesmo período, surgiram inúmeras congregações religiosas, especialmente na França e na Itália, como esforço da Igreja para atender as massas populares que se aglomeravam nas cidades e que abandonavam a Igreja, fascinadas pelos movimentos socialistas antirreligiosos.

Uma grande massa de imigrantes veio para as terras brasileiras, particularmente nos estados do Sul. Quando estes imigrantes eram protestantes, fundavam cidades com igrejas protestantes. Na maioria das vezes, essas comunidades eram italianas e traziam o catolicismo como religião tradicional.

Nesse período, muitos religiosos, pertencentes a tais congregações religiosas, vieram para o Brasil e para a América Latina. Na verdade, grande foi também o contingente de sacerdotes do clero secular. Essas congregações foram muito importantes na formação dos filhos de imigrantes, no amparo das crianças abandonadas, nos cuidados dos hospitais e nos asilos de idosos.

Algumas congregações vieram com o objetivo de proteger e educar na fé as famílias dos imigrantes. Em terras brasileiras, dedicavam-se à instrução dos filhos de escravos, expulsos das fazendas de cana-de-açúcar e café e jogados nas periferias das cidades.

Destacamos algumas destas famílias religiosas, como os salesianos, na educação dos jovens, as irmãs de Villeneuve, na defesa das mulheres, os escalabrinianos, na defesa dos imigrantes, os camilianos no socorro dos doentes, os dominicanos, na evangelização dos filhos do povo. Reconhecemos a presença das Irmãs da Caridade de Santa Paulina. Em todas as igrejas, nota-se a presença dos religiosos ou leigos vicentinos, socorrendo os pobres em suas primeiras necessidades.

Destacamos a presença dos Filhos e Filhas de São Luís Orione, que se dedicaram à educação dos filhos de escravos, camponeses, caboclos e particularmente os deficientes físicos e mentais. Os religiosos lazaristas e os maristas dedicaram-se às escolas e ao amparo dos jovens mais pobres.

Estas congregações continuam sendo uma presença importante na Igreja e na sociedade brasileira, servindo sempre no socorro aos pobres e na defesa dos direitos dos povos mais empobrecidos (BOGAZ; THOMAZELLA, 2005, p. 78).

Nesse período, uma grande multidão de imigrantes europeus, sobretudo italianos, veio para o Brasil, fugindo das guerras internas e da grande miséria que assolava as várias regiões da Itália, em constante conflito entre si, antes e depois da unificação, em 1870. Os italianos ocuparam as regiões Sul do Brasil, constituindo cidades e novos povoados e desenvolvendo a agricultura e as pequenas propriedades. Para as regiões do Sudeste, especialmente no interior de São Paulo, vieram italianos do Norte do país, tornando-se a mão de obra mais especializada das plantações de café e da agricultura de subsistência. Ainda hoje seus descendentes ocupam estas terras e povoam estas regiões, deixando grande herança cultural e religiosa.

Em São Paulo, particularmente nas regiões da Mooca, de Campos Elísios, do Brás e da Bela Vista (Bixiga), se instalaram os italianos que vieram do Sul da Itália, especialmente da Calábria, para trabalhar nas fábricas e desenvolveram a gastronomia. Neste universo migratório, trouxeram a devoção dos santos mais populares, especialmente Nossa Senhora Achiropita. Trata-se de uma história maravilhosa e cheia de encantamento que ainda hoje é

narrada por seus descendentes mais tradicionais. A história merece ser contada e transmitida às gerações futuras, para que não se percam as suas raízes culturais e religiosas.

Uma santa, um santo e tantos devotos

A devoção a Nossa Senhora Achiropita é uma surpresa para muitos católicos, e para muitos paulistanos não passa de uma grande festa no Bairro do Bixiga, na grande metrópole de São Paulo. No entanto, é um título muito importante e tradicional dentre todas as ladainhas de nossa devoção mariana. Sua tradição remonta a muitos séculos e atravessou a história da Igreja, até ser trazida pelas famílias italianas que emigraram para o Brasil na segunda metade do século XIX. Os italianos que trouxeram a devoção se instalaram na periferia da cidade de São Paulo, sobretudo na chácara de um senhor cognominado “Seu Bixiga”; talvez seu apelido, talvez simplesmente por marcas no corpo, devido a uma epidemia de varíola que também o acometera naqueles tempos. São histórias contadas, não tanto comprovadas ou registradas documentalmente.

As famílias trouxeram esta tradição e, quando se instalaram naquela região, começou a se expandir a devoção, que foi ganhando novos espaços na religiosidade popular da comunidade católica da cidade. Entre outras devoções trazidas, a mais importante e que mais se firmou foi a devoção a Nossa Senhora Achiropita.

Registramos, no entanto, as devoções a São José, ao qual foi dedicada uma pequena capela, próxima à atual sede paroquial. Esta devoção foi o primeiro título da comunidade, sendo substituída mais tarde pela titulação atual. São José ainda é muito venerado na comunidade e na sua festa distribui-se um quitute italiano chamado “zeppoli”, muito apreciado e que recorda as tradições longínquas das cidades da região da Calábria, na Itália.

Vieram ainda outras tradições, como a devoção a San Fillipo D’Agira, que é celebrado pela comunidade de sua cidade natal, Laurito, no Sul da Itália. Ainda existem muitos descendentes destas famílias que se encontram para confraternizar-se com comidas e danças folclóricas, além da celebração eucarística, com cantos e textos em língua autóctone. Ainda há a devoção a Nossa Senhora da Ripalta, trazida pelos italianos emigrantes da região de Cerignola, também no Sul da península itálica. Ela tem um altar especial na igreja Achiropita.

Mais tarde, para registrar a totalidade das devoções, os padres orionitas, filhos da Divina Providência, trouxeram a devoção a São Luís Orione, que alargou o campo das devoções e marca fortemente a comunidade paroquial com as atividades caritativas e sociais. Neste campo de caridade e promoção social são atendidas mais de mil pessoas diariamente, sejam crianças, jovens, adultos, idosos, tóxico-dependentes e moradores de rua. Os padres de São Luís Orione animam, desde a instituição paroquial, na década de 1930, as atividades pastorais e sociais, tornando-se uma referência para a ação concreta da mensagem evangélica.

Uma longa história

Corria o ano de 580 da era cristã. Um capitão estava navegando no Mar Mediterrâneo, quando foi surpreendido por uma grande tempestade. No meio das labutas e do desespero de todos seus marinheiros, na eminência de morrerem afogados, tal capitão elevou aos braços ao céu e clamou por um milagre: “Se eu chegar à costa da península, com toda a tripulação, ergueremos com nossos braços e nossas mãos um santuário para a Mãe de Deus”. Recordamos que poucas décadas antes, a Igreja tinha proclamado o Dogma *Theotókos* – Mãe de Deus, no Concílio de Éfeso (451).

Em poucos instantes, a tempestade desapareceu, o céu serenou e as águas se acalmaram. Navegaram e aportaram num vilarejo ribamar, Rossano Cálabro. Na região, numa gruta silenciosa e afastada na montanha, morava um monge, nominado Éfrem. Chegou ao mesmo tempo naquela praia abandonada e distante e deparou-se com os marinheiros na praia, famintos e esfarrapados.

Sua expressão ficou registrada na memória dos tempos: “Não foram os ventos que lhes trouxeram até aqui, mas Maria, a Mãe de Deus”. Então, o referido monge conduziu ao centro do vilarejo os tripulantes salvos da tempestade marítima e lhes apontou o lugar exato da construção do novo santuário, conforme tinha-se revelado em sonho. Nesse sonho, Maria lhe aparecera e indicara o lugar exato daquela construção.

Foram longos meses de construção e depois de tanto trabalho deu-se a consagração do novo templo, com uma grande festa. Na ocasião, o tal Capitão tinha sido coroado imperador daquela porção do império, com grande festa. Assim, a região foi cristianizada pela graça de um imperador cristão e católico.

Com seu poder e sua crença, procurou em toda região grandes pintores para retratar a imagem de Nossa Senhora, conforme a descrição do sonho do Monge Éfrem. Entre tantos pintores, um velho ancião, com experiência e fama de grande pintor, iniciou a pintura, sob a vigilância do monge. A pintura tinha que ser perfeita, como na sua visão.

E, no entanto, algo estranho aconteceu. Melhor, acontecia; todo trabalho de pintura do artista durante o dia, a cada dia, desaparecia durante a noite. Como a cena se repetia, o artista procurou o imperador Maurício e o Monge Éfrem para narrar o fato. Estes começaram a acompanhar os acontecimentos curiosos e estranhos e constataram que ocorriam estes fatos tão inexplicáveis.

Para estancar o acontecimento e considerando que se tratava talvez de algum malfeitor que apagasse a obra, como forma de despeito e profanação, reuniram todas as autoridades do vilarejo.

Não tinha jeito, mesmo sem ninguém entrar no templo depois do anoitecer, a figura desaparecia na calada da noite. E assim repetidas vezes.

“Temos que fazer algo”, dizia o imperador. “Não consigo entender o que está acontecendo.” Mais místico, o monge retrucava com paciência e com jeito: “Deve ter algo misterioso, mais que isso, algo milagroso. Deve ter as mãos dos anjos”.

Passaram os dias e estava chegando o dia da bênção da esperada imagem da Mãe de Deus. E a imagem sempre desaparecia. Contrataram guardiões e cuidaram da porta da igreja. Ninguém poderia entrar, vinte e quatro horas por dia, sete dias por semana.

Num entardecer, surge uma senhora, muito singela, com uma criança nos braços, e pede para rezar no templo. Depois de muita insistência e resistência dos guardiões, compreenderam que a jovem senhora não podia fazer nada de mal ali. Não tinha jeito de malfeitora e, ainda mais, tinha uma criancinha angelical nos braços.

Ela entrou e os guardiões ficaram ansiosos, na expectativa. Mas a senhora não saía, conforme prometido. Passavam os minutos e poucas horas, e anoitecia. A mulher não saía nunca.

“Será que fomos enganados? Ludibriados por uma gentil senhora? Aquele rosto muito angelical... Será que...?”

E decidiram entrar na escuridão do templo e estavam muito assustados. Gritavam por ela sofregamente. Gritavam e nenhuma resposta. Gritavam mais e mais.

Num instante, diante de seus olhos assustados, uma luz se iluminou, iluminou celestialmente. E viram com grande espanto e emoção uma imagem tão linda, tão formosa. Só poderia ser a Mãe de Deus! A Mãe de Deus, Nossa Senhora!

Saíram gritando pelas ruas, felizes como crianças encantadas: “Madona, Madona Achiropita. Madona, Madona Achiropita!”.

O povo correu ao templo e viram o grande milagre, que se desvelou aos olhos de todo o povo, especialmente o grande imperador Maurício. Ninguém continha o Monge Efrém de tanta alegria, de tanta felicidade. Era a própria imagem celestial da Mãe de Deus, de Nossa Senhora Achiropita.

Espalhou-se a devoção do grande milagre. Madona Achiropita; Nossa Senhora A (não) *Kirós* (mãos humanas) Pita (pintada). Nossa Senhora A-kirós-pita. Eis a grande devoção, secular, que toca tantos corações de cristãos ao longo dos séculos. Nossa Senhora não pintada por mãos humanas.

Eis a devoção que o povo italiano trouxe para nossa cidade de São Paulo e que se espalhou para tantos lugares. Seu olhar bonito e celestial retrata a ternura da Mãe de Jesus e o jeito de ser das mulheres calabresas.

Chegada da imagem: duas histórias

São dois testemunhos diferentes que rememoram a chegada da imagem venerada à igreja Achiropita. Registramos primeiramente o testemunho do casal Armando Mellita e Yolanda de Almeida Mellita.

O Sr. Isidoro Melito contou para seu filho Armando e sua nora como foi a vinda da imagem de Nossa Senhora Achiropita ao Brasil. Ele já estava no Brasil alguns anos antes e os calabreses queriam ter aqui a imagem da madona Achiropita. Mandaram fazer uma réplica em 1904. Quando ficou pronta, o Sr. Benedito Biaggio Mellita e Angelina Mellita (irmão do Sr. Isidoro) colocaram a imagem numa caixa feita de caixotes de cebola toda envolvida de palhas, porque eles tinham medo que quebrasse. Embarcaram no navio e ficaram junto com a imagem no porão até desembarcarem no porto de Santos. Depois foi trazida até o Bixiga. Quando aqui chegou, os calabreses se reuniram para receber e desencaixotar a imagem, e eles foram tomados de profunda emoção ao ver que esta não sofrera nenhum arranhão, estava

perfeita e linda. Os calabreses trouxeram esta imagem e nos ensinaram esta devoção que nós cultuamos até os dias de hoje.

O segundo testemunho é da Sra. Anna Arnone, que assim descreve:

O vovô Antônio Sapia contava que os calabreses sentiam muita falta de ter aqui Nossa Senhora Achiropita, e pediram aos patrícios que mandassem uma réplica da pintura. Depois de algum tempo aqui chegou uma estampa num rolo com um laço de fita.

Sua tia Achiropita Sapia era encarregada de todos os dias abrir a pequena capela (que nada mais era que um quarto), com uma chave muito grande que era guardada em sua casa, e acender as lamparinas de óleo. Nesta capela tinha um quadro de São José no centro, depois foram colocados os quadros de Nossa Senhora Achiropita com a estampa recebida da Calábria, e o de Nossa Senhora da Ripalta que veio de Cirignola.

Seu Antônio Sapia ia às feiras para arrecadar donativos, e entregava ao Sr. Luiz Tenalia que era empreiteiro, e este tocava a construção da igreja. Quando o dinheiro terminava, as obras paravam, até que conseguissem mais doações para continuar.

São histórias distintas, difíceis de ser definida como de fatos ocorreram os acontecimentos, dada a distância do tempo e as pessoas envolvidas estão no paraíso. Assim, registramos os fatos para que possam ser preservadas suas memórias.

Um ícone simbólico

A imagem original de Nossa Senhora Achiropita se encontra no grande templo-basílica de Rossano Cálabro e é forte em reverência. Trata-se de uma imagem em afresco, com traços suaves e firmes, do jeito das mulheres camponeses calabreses. Sua conservação é muito cuidadosa e tratada com esmero e atenção, para não ser destruída pelos séculos longos.

A imagem que é venerada na Paróquia Nossa Senhora Achiropita, na Bela Vista, em São Paulo, é um fac-símile de uma estátua em ouro e prata que está na igreja da cidade original. Em nossa igreja paulistana, sua imagem é de uma grande beleza artística, com um olhar penetrante e terno. As cores de seu manto representam o azul celestial e a leveza alva dos anjos. Carregando o menino Jesus em seus braços, manifesta a grandeza de uma mãe,

tão cuidadosa e atenta que olha para seu Filho sem desviar seu olhar dos fiéis que estão sob seu olhar.

A figuração da imagem representa as formas estéticas das mulheres da sua região, inclusive o biótipo mais próximo das etnias árabes. Trata-se da herança da presença dos povos otomanos e árabes na região, nos séculos anteriores.

Mais interessante ainda é um detalhe que chama muito a atenção dos fiéis: o uso de brincos. Seus brincos são singelos e muito valiosos; não no sentido econômico, mas como relíquia que é tocada pelos fiéis, suplicando proteção e graças divinas.

Todos que acorrem à Mãe de Deus na Paróquia Nossa Senhora Achiropita, se emocionam com este ícone celestial, expressão artística de uma comunidade de fé que procura seguir os caminhos de Jesus.

Comunidade grandiosa na fé e na caridade

Normalmente, quando vemos uma obra finalizada, nunca imaginamos bem os caminhos e as dificuldades em todos os seus anos de crescimento e de formação.

Quando vemos nossos jornais informativos, bem como as forças vivas de nossa paróquia, nem imaginamos todos os passos que foram dados até nossos dias.

Então começamos a folhear velhos álbuns e tomamos consciência de que somos filhos e netos de antigas gerações. Nossa comunidade que foi frágil em suas origens e que hoje é fortalecida na fé pela tradição, pelos nossos santos de comunidade e pelas histórias de fé e dedicação aos pobres, nunca pode se esquecer daqueles que foram erigindo nossa comunidade. Foram pedras vivas, pessoas corajosas e sem preguiça, dispostas a dedicarem longas horas e finais de semana para a evangelização. Antes de tudo, fiéis assinalados por uma fé verdadeira e sem limites. Gente com capacidade de doar e ofertar seus bens, para que Maria fosse exaltada com mais alegria e Jesus Cristo fosse acreditado com entusiasmo.

Nasceu e cresceu a *Paróquia Achiropita*, conhecendo suas festas civis e religiosas, *homenageando nossos pioneiros na fé, padres, irmãos e religiosas*, que se esmeraram na evangelização e na guia da comunidade, e *os clãs oriundos da Bela Itália, da Bela África, do Belo Nordeste, dos rincões do Sul e de tantos lugares*.

A comunidade recorda a vida de fé destes fiéis, suas práticas religiosas e as devoções mais significativas, como *Nossa Senhora da Ripalta, São Filippo e São Benedito*.

Os antepassados seguiram na devoção os grupos que escreveram páginas bonitas nos anais da comunidade: *Grupo de Santa Rita, Congregados Marianos, Filhas de Maria e outros grupos* que evoluíram em novas formas pastorais, mas que continuam vivos nas devoções. E, assim, um grande movimento social, sobretudo com as principais necessidades dos povos da periferia. Como repetia São Luís Orione: “nos mais miseráveis dos homens, brilha mais forte a imagem de Deus”.

Grande festa D’Achiropita

Todas as pessoas da comunidade gostam de afirmar que nossa comunidade é muito festiva. Como uma paróquia que une DNA de italianos, caipiras, nordestinos e negros não seria festiva? São muitas as nossas festas. Festas juninas, festas das mães, dos pais, festas de aniversário, festa dos padroeiros e mais e mais.

Documentamos as festas, pois elas são muito importantes para nossas comunidades. As festas são promoções para dinamizar nossos trabalhos, restaurar a igreja, sustentar os trabalhos sociais e, sobretudo, para iniciar novas atividades (creche, espaço social e espaço cultural). As festas são atividades para unir a comunidade, fortalecer os laços, completar as forças e, assim, sentir sempre mais a família d’Achiropita.

As festas são momentos de crescimento no amor de Deus e todos se sentem parte da família, pois a energia não é um delírio, mas uma mística que nos filia a Deus, sob o manto de Maria.

Descrevamos as festas. Festas coloridas e festas em preto e branco, pois nas festas, em todos os tempos, a comunidade se fortaleceu e se sentiu sempre mais família, família cristã, na diversidade cultural, étnica e social.

É uma grande festa! Talvez não exista festa religiosa mais grandiosa que a Festa Nossa Senhora Achiropita. A palavra fenômeno tem sido banalizada, mas com certeza esta palavra pode designar nossa festa. A quantidade impressionante de fiéis devotos trabalhando, as equipes, as barracas, a quantidade enorme de todos os quitutes da gastronomia italiana faz de nossa festa a “grande festa”. Podemos mesmo dizer que esta é “a festa” de São Paulo.

É como uma grande engrenagem. À frente, os padres, orientadores espirituais da festa. Com eles, os cinco casais nos setores da festa. Depois os chamados apoios, que

subdividem estes setores, depois os responsáveis de barracas e núcleos e os voluntários. A camiseta com seu símbolo, os bonés e os crachás é a efigie de um exército de Maria, que, pelas comilanças, pelas simpatias, pela oração, encantam os milhares de convidados.

Jubileus D’Achiropita

Jubilar é uma coisa boa. Jubilar é comemorar de forma festiva eventos de nossa história que queremos reviver, reanimar e repetir muitas vezes.

Há dez anos, comemoramos 80 anos. Achiropita no seu jubileu de carvalho, um carvalho forte e modesto. Forte porque tem muitos ramos de pastorais, de serviços de caridade e de grupos. Mas somos modestos, pois é preciso cuidar de nossa vitalidade, caso contrário, podemos perecer.

No entanto, os fiéis se apegam aos seus padroeiros e sabem que nunca perecerem. Se temos Maria d’Achiropita e São Luis Orione, por que haveríamos de perecer?

A comunidade celebrou o jubileu de prata, há *tantíssimos* anos, e na alegria celebrou o jubileu de Ouro. Os últimos três jubileus foram mais festivos. Muita alegria, festa e teatro no “Settentanni”. A comunidade se alegrou e rejuvenesceu. Há cinco anos, celebrou-se o “Jubileu de Diamante”, com teatros, passeios, peregrinações e inaugurações.

Foi celebrado o seu 80º aniversário. Alegria imensa e grande gratidão a Deus. Estavam todos muito felizes. Querem crescer na comunidade, celebrar uniões, unir ainda mais nossa comunidade e atender mais e mais pobres.

Afinal, se o jubileu é do povo de Deus, a alegria deve ser do bairro e da cidade. Cada jubileu deve crescer a Igreja de Jesus Cristo. O tempo não parou e a Devoção Achiropita celebrou 90 anos, e os fiéis continuam a escrever sua história nos anais da Igreja.

A relíquia, o filme

Para maior conhecimento da devoção e da história de Nossa Senhora Achiropita, sob a direção do Pe. Antônio S. Bogaz, foi realizado um filme contando a história de forma poética e envolvente. O roteiro conta a história de um menino que é criado por sua vovó Luiza, uma vez que foi rejeitado por sua mãe desde o nascimento. Ele vê sua querida vovó com grande enfermidade e pede socorro ao padre Giuseppe, implorando um milagre para salvar a mulher. O padre conta-lhe uma lenda, que diz que, para conseguir um milagre, o

interessado deveria encontrar a relíquia de Nossa Senhora Achiropita. O menino fica impressionado e quer saber quais são as relíquias, mas tampouco o sacerdote a conhece. Ele adormece e acorda num lugar desconhecido, onde se depara com uma senhora com uma criança no colo. Era a cidade de Rossano Cálabro, na Calábria/Itália, e aquela mulher que o ajuda na busca da relíquia. Assim, caminha e revive a história da santa, com seus personagens num tempo e lugar distantes. Haverá de encontrar a relíquia, mas o milagre é a grande surpresa do filme. O filme pode ser visto e adquirido na comunidade Achiropita da Bela Vista.

Hino da comunidade Achiropita

Apresentamos os versos de Luiz Antonio Bordini, que compôs em ritmo de tarantela, estilo típico italiano, que resume magistralmente a história, a devoção e a espiritualidade de Nossa Senhora, não pintada por mãos humanas.

*Nossa história vamos todos relembrar
Foi um passado de coragem e de amor
Do sul da Itália pelo mar a navegar
O imigrante italiano aqui chegou
E no Brasil de tantas raças, tantas cores
O arco-íris da aliança Deus formou
Nesta São Paulo da garoa, no Bixiga
A caridade Orione ensinou.*

Ave Maria, Ave Maria e avante

Nossa Senhora Achiropita está radiante

Ave Maria, Ave Maria e avante

Tantas estrelas todas de diamante.

Ave Maria, Ave Maria e avante

Com a Madona da Ripalta e São José

Caminhando sempre em frente

Sob a luz de nossa fé

Fazendo o bem, sempre o bem,

o mal nunca a ninguém.

E no princípio era só a capelinha

E a quermesse que o povo alegrava

A Pia União, os Vicentinos e Marianos

Achiropita passo a passo se firmava

E a Divina Providência vendo o esforço

Lá do alto a nossa gente abençoou

A sementinha com carinho foi tratada

A mão de Deus as nossas vidas transformou.

Ave Maria, Ave Maria e avante...

Amar ao próximo sempre foi o nosso lema.

Ajudando com alegria nosso irmão

Vendo Jesus em cada rosto em cada dia

Seguimos sempre caminhando com Maria Nossa Senhora Mãe

Querida abençoada.

Este é o presente que hoje queremos te dar.

Amar Jesus com muita fé por toda a vida.

E aos mais carentes sempre, sempre ajudar.

Um poema e uma história: ser Achiropita

O poema que apresentamos apresenta os sentimentos dos devotos da comunidade Achiropita, que abraçou esta espiritualidade e procura viver o sentimento maternal da Mãe de Deus e abrir o coração para os pobres mais pobres, levando solidariedade e coragem para os que ficaram esquecidos nas calçadas da grande cidade, nos seus cortiços, nas suas periferias:

*Ser Achiropita é alistar-se no exército de Maria
Dedilhando, com devoção, as contas do rosário da alegria
Para ensinar aos pequeninos esta sublime prece de oração*

*Ser Achiropita é integrar-se no serviço dos empobrecidos
Enxugando, com ternura, as lágrimas dos entristecidos
Para evangelizar os incrédulos pelo serviço ao irmão*

*Ser Achiropita é inscrever-se nos foliões da fraternidade
Congregando, com mansidão, na esperança a feliz idade
Para cantarolar, de mãos entrelaçadas, o mesmo refrão*

*Ser Achiropita é unificar a família dos filhos de Deus
Irmanando, sem preconceitos, povos afro-ameríndios e europeus
Para compor, pelo sonho das raças, um povo irmão*

*Ser Achiropita é filiar-se a Luís Orione, santo bondoso
Palmilhando, com fidelidade, seus projetos de serviço caridoso
Para reconhecer, nos mais miseráveis, a beleza da criação*

*Ser Achiropita é rimar poemas em versos libertadores
Ofertando, com ternura, seus dons em ministérios transformadores
Para iluminar a vista bela, tendo “bixigas” de caridade no coração*

*Ser Achiropita é proteger com mantos de maternidade a criançada
Acolhendo, com sensibilidade, anciãos e moradores da estrada
Para pintar sua imagem graciosa no próprio coração*

Ser Achiropita é ser uma relíquia de Deus para a Igreja

(Gilmar J. Hermes – A. S. Bogaz)

Mãe dos migrantes

A realidade dos migrantes é sempre uma tragédia na história dos povos. A busca por melhores dias e por uma sorte melhor sempre marcou a humanidade. Foi assim com o povo hebreu, que fugiu para o Egito para conseguir melhores condições de vida. E foi assim com os mesmos hebreus, quando procuravam por tempos melhores fugindo da escravidão do mesmo Egito. Foi assim com a multidão de nordestinos e interioranos que vieram para as grandes metrópoles e depois foram excluídos de seu progresso. Não é diferente com os povos norte-africanos, buscando um lugar ao sol num mundo cheio de sombras; tão igual a sorte dos indígenas nas cidades, dos haitianos em nossas periferias. Esta é a trajetória de Nossa Senhora Achiropita. Um andor que segue o povo devoto onde quer que ele vá, pelas estradas do mundo. Achiropita torna-se a força e a unidade dos povos imigrantes que atravessaram o oceano, em situação de grande miséria, para trabalhar muito, para conseguir mais dignidade para seus filhos. Esta é a história desta devoção: um povo que ao redor de uma santa querida e companheira sobrevive, luta e vence, mostrando que a Mãe de Deus continua edificando um povo, que derruba os poderosos de seus tronos e eleva os humildes.

Bibliografia

- AZZI, R. *A Igreja e os imigrantes*. São Paulo: Paulinas, 1993.
- BOGAZ, A. S.; THOMAZELLA, R. C. *Edificar a Igreja*. Campinas: ASJ, 2005.
- BOGAZ, A. S. *Filme: A relíquia*. São Paulo, 2005.
- CAMAROTA, L. *Imigrantes nas cidades do Brasil do século XX*. São Paulo: Atual, 2012.
- CAMPAGNANO, Bigazz. *Italianos: história e memória de uma comunidade*. São Paulo: Nacional, 2009.
- CENI, F. *Italianos no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2003.
- GRUPO DE ESTUDOS ORIONITAS. *Caminhando nas terras do pau-brasil*. São Paulo, 2010.
- HANSEN, J. H.; BOGAZ, A. S. *Patrística, caminhos da tradição cristã*. São Paulo: Paulus, 2016.
- PARISE, P.; BAGGIO F.; SANCHEZ, W. L. *Mobilidade humana e identidades religiosas*. São Paulo: Paulus, 2017.

PARÓQUIA ACHIROPITA. *Jubileu de Diamante*. São Paulo: Escala, 2007.

TOLEDO, E.; CANO, J. *Imigrantes no Brasil do século XIX*. São Paulo: Saraiva, 2003.

Recebido em 18/08/17

Aprovado em 25/08/17

Mãe das Mercês – Libertadora dos cativos

Lisaneos Prates

Resumo: Com este artigo objetivamos apresentar a origem da devoção a Maria invocada como Mãe das Mercês, difusão e atualidade de tal piedade mariana no momento atual da celebração dos trezentos anos do encontro da imagem de Nossa Senhora Aparecida. É uma reflexão articulada desde o contexto histórico referenciado ao séc. XIII, no qual dita invocação-devoção se articula na relação entre o carisma fundacional da Ordem das Mercês protagonizado por Pedro Nolasco e a inspiração da Virgem das Mercês na realização de tal fundação. É uma devoção mariana com profundas raízes bíblico-teológicas e ligada com a realidade do cativo escravo implementado pelos mouros na perseguição aos cristãos por causa de sua fé. Essa piedade mariana em torno da figura da Mãe das Mercês ganha uma significativa difusão desde Barcelona-Espanha, Portugal, França e Itália, chegando à América Latina.

Palavras-chave: Maria e Mercês, Mãe das Mercês, Maria Libertadora, mulher-mãe-discípula, cativo escravo, perseguição-fé, ação libertadora.

Abstract: With this article, we aim at presenting the origin of the devotion to Mary venerated as Mother of Mercy, the diffusion and the actuality of such Marian piety during this very moment in which we celebrate the three hundred years of the encounter of the image of Our Lady Aparecida. It's an articulated reflection from the historical context of the thirteenth century, in which this invocation-devotion is articulated in relationship between the founding charism of the Order of Mercy carried out by Peter Nolasco and the inspiration of the Virgin of Mercy in the realization of such foundation. It's a Marian devotion with profound biblical-theological roots and linked to the reality of the enslaving captivity implemented by the Moors in the persecution of Christians due to their faith. This Marian piety around the figure of the Mother of Mercy gains a significant diffusion from Barcelona-Spain, Portugal, France and Italy, arriving in Latin America.

Keywords: Mary and Mercy, Mother of Mercy, Mary Liberator, woman-mother-disciple, enslaving captivity, persecution-faith, liberating action.

· Doutor em Teologia Dogmática pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Professor na Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo-PUC.

Introdução

A invocação de Maria de Nazaré da Galileia com o título de Mercês remonta ao século XIII da era cristã, sendo, portanto, uma das primeiras invocações que ao longo da história da Igreja Católica foi-lhe atribuída. Sem sombra de dúvida que dita devoção à Virgem das Mercês nos conecta com as sucessivas devoções marianas surgidas ao longo da história, até culminar com a celebração dos Trezentos Anos do encontro da imagem negra de Aparecida (1717-2017). Como sabemos, todos os títulos são atribuídos à mesma Virgem de Nazaré, a qual já é titulada por Isabel, conforme o relato lucano, como sendo a mãe do Senhor. Eis a afirmação de Isabel: “Como mereço que a mãe do meu Senhor venha me visitar?” (Lc 1,43).

Ao longo desta nossa reflexão queremos tomar como referência primeira o contexto histórico no qual se originou a titulação de Maria como “Mercês”. Para tal, objetivamos colocar em relevo os principais elementos que caracterizaram a gênese criativa e que estão na base do título invocativo de Maria como Mercês.

Levando em consideração a devoção mariana surgida ao longo da história da Igreja, pensamos que cada expressão devocional mariana deverá estar sintonizada com a espiritualidade mariana, conforme o ensinamento da Igreja. Vale dizer: as devoções devem ser autenticadas pela espiritualidade cristã para que possam, de fato, ser comunicadoras do mistério invisível de Deus, o qual se torna visível na mediação da fé. Nesse sentido, a invocação a Maria como Mãe das Mercês, indicando que sua maternidade favorece aos que se encontram submetidos às novas formas de cativeiro, vincula tal devoção mariana ao horizonte da revelação salvífico-libertadora de Deus na história. Esta é a proposição reflexiva do horizonte bíblico-teológico das Mercês.

A invocação de Maria como Mãe das Mercês, ao longo destes setecentos e noventa e nove anos de história, surgida em Barcelona-Espanha, alcança parte dos países do continente europeu. Sua difusão devocional chega com grande pujança aos países da América Latina através dos missionários que chegaram ao continente latino-americano até o momento atual da ação evangelizadora-missionária da Igreja. Neste item, desenvolveremos a expansão devocional da invocação à Mãe das Mercês e sua atualidade.

1. Contexto histórico e origem das Mercês

A origem histórica da invocação de Maria como Mãe das Mercês está referenciada ao século XIII, considerado um momento histórico paradigmático no que concerne às transformações históricas na cultura ocidental e no catolicismo. Do ponto de vista socioeconômico, nesta etapa da

história do ocidente denominada alta idade média assistimos à decadência do sistema feudal e o surgimento da burguesia configurada na emergência dos pequenos burgos ou cidades. A figura dos grandes comerciantes que circulam de um lado para o outro indica a dinâmica das relações comerciais surgindo com toda força. No que tange ao ambiente cultural-religioso, verifica-se uma incidência impactante da cultura islâmica em alguns países mediterrâneos de tradição católica, tais como Portugal, Espanha, Itália.

Especificamente no que concerne ao catolicismo no Ocidente, o século XIII marca a transição do modelo da vida monástica ao modelo de vida religiosa consagrada na sua configuração apostólica. A elaboração do pensamento teológico alcança o seu auge, sobretudo, na genialidade teológica de figuras como Santo Tomás de Aquino e São Boaventura, dentre outros. Todos eles oriundos das comunidades de vida religiosa consagrada apostólica.

É nesse contexto histórico que surge a figura de um cristão chamado Pedro Nolasco, o qual inicia um movimento inspirado pela fé cristã em favor dos cristãos que eram levados como reféns por causa da fé cristã às masmorras dos muçulmanos. Trata-se de um grupo de cristãos liderados por Pedro Nolasco, cuja motivação maiúscula era atuar em prol da libertação dos cristãos pilhados pelos muçulmanos como reféns por professarem a fé cristã. Como cristão medieval, Pedro Nolasco é devoto de Maria e, desde sua devoção mariana, sente-se inspirado por ela para oferecer uma palavra e uma ação libertadora em favor dos cristãos cativos de liberdade. Num sentido sociocultural e/ou político-econômico, cativo é quem tem a liberdade cerceada e, portanto, é levado à prisão, ao encarceramento. Também cativo é o sujeito tornado prisioneiro de guerra. E ainda cativo é o sujeito subjugado a qualquer tipo de escravidão numa situação de cativo desumano que agride sua dignidade humana.

A referência de lugar onde Pedro Nolasco atuava como mercador é a cidade de Barcelona, na Espanha, mais precisamente no porto de tal cidade. Como comerciante de mercadorias, ele percebe que as pessoas estão sendo comercializadas como se fossem mercadorias por causa de sua fé cristã, ante a avassaladora investida islâmica. Esta realidade perversa e desumana mexe com sua sensibilidade cristã e inspira-lhe uma ação libertadora sob a unção de um carisma libertador.

Nesse ambiente cultural-religioso, é conhecida a etimologia e a semântica do vocábulo *mercê*, já que o seu uso é corrente nas línguas neolatinas. Aqui seguimos a explicitação feita por Xabier Pikaza:

Etimologicamente, *mercê*, do latim *merces*, significa pagamento ou estipêndio. É o que uma pessoa ganha, de *mereo*, merecer ou ganhar com o trabalho. Neste sentido, se vincula a *merx* ou mercadoria e significa aquilo que se compra ou vende no mercado. A partir deste significado, o *mercenário* é um

trabalhador ou diarista que se oferece por um soldo, especialmente se vende suas próprias convicções por dinheiro, alistando-se em ações militares ou sociais que lhe são alheias. Esta mesma raiz *merces* sofreu uma série de transformações semânticas que são muito compreensíveis, invertendo desta forma o seu sentido. E, assim, passa a significar *gratuidade, misericórdia, redenção* dos cativos (PIKAZA, 1987, p. 10-11).

Vale dizer, dita evolução semântica do termo *mercê* foi vinculada ao compromisso libertador movido pela ação de Pedro Nolasco em benefício da libertação dos cativos cristãos tornados reféns pelos mouros. Esse horizonte de câmbio da significância do vocábulo *mercê* alcança um consenso de uso entre os séculos XII-XIII, sendo assim já definida a novidade atualizadora de sua semântica. Tal evolução do significado de *mercê*, ao mesmo tempo em que inspira, alcança tal sentido desde a ação libertadora de Pedro Nolasco, a qual se desdobra e continua no grupo que o acompanha, cognominados *irmãos das mercês*.

Por uma condensação semântica que resulta lógica nos séculos XII-XIII, *mercê* termina por significar uma misericórdia muito concreta e profunda que consiste em *redimir aos cativos*. Assim o afirma Alfonso X nas Partidas: “tirar aos homens do cativo é coisa que compraz muito a Deus porque é obra de *mercê*”. Sendo assim, “logicamente, os irmãos redentores de Pedro Nolasco passarão a ser chamados por antonomásia frades das mercês, e a Virgem que eles veneram, santa Maria das Mercês” (PIKAZA, 1987, p. 11-12).

Como notamos, a invocação de Maria como Mãe das Mercês está umbilicalmente vinculada ao carisma redentor e fundacional de Pedro Nolasco, na extensão continuadora do grupo que o sucede em dois sentidos inseparáveis. De um lado, Maria das Mercês é inspiradora de tal ação libertadora e, de outro lado, a tipologia do compromisso libertador é referência recriadora do significado de *mercê* atribuído à Mulher de Nazaré.

Podemos orientar a gênese e a evolução da invocação de Maria como Mãe das Mercês, portanto, no seguinte formato: Pedro Nolasco é o fundador carismático de uma ação libertadora em favor dos cativos cristãos escravizados pelos mouros/muçulmanos, cujo início é datado pelos historiadores mercedários no ano de 1203. Após quinze anos de sua ação libertadora, ele funda uma ordem civil e religiosa no ano de 1218, dirigindo-a e animando-a até sua morte em 1249. No ambiente espanhol do catolicismo medieval existe uma concepção de que *mercê* significa gesto de gratuidade em benefício de alguém necessitado de liberdade de algum tipo de cativo. Por ser devoto de Maria, Pedro Nolasco coloca sobre seus auspícios e sua intercessão a ação libertadora em favor dos cristãos cativos escravizados pelos mouros. Tal devoção mariana de Pedro Nolasco evolui

por meio do seu grupo de seguidores, os quais unem ao nome de Maria o significado de *mercê*, ainda no séc. XIII. É desde esta referência inicial-evolutiva que se desenvolve a devoção e invocação a Maria como Mãe das Mercês. Assim, a comunidade dos primeiros seguidores de Pedro Nolasco e herdeiros do seu carisma libertador vinculam sua intuição carismático-libertadora à inspiração da Virgem Maria, agora invocada como: Mãe das Mercês, Maria das Mercês, Virgem das Mercês.

Desta forma, Maria e mercê se enriquecem mutuamente. Desde agora, os frades de Pedro Nolasco olharam para Maria como Virgem da liberdade, aquela que promove o caminho redentor e o sustenta com sua vida e presença. Ao mesmo tempo é mercê, pois ajuda aos cativos através do seu gesto que deriva do amor libertador da mãe de Cristo, que se chamará para sempre Virgem – inspiradora – das Mercês (PIKAZA, 1987, p. 163).

Dessa invocação a Maria como Mãe das Mercês, vinculada ao carisma libertador de Pedro Nolasco e desdobrada no testemunho dos seus primeiros sequazes, surgiu uma espiritualidade mariana de cunho eminentemente libertadora. A ação carismática através do compromisso libertador reconduziu, em pleno séc. XIII, a Igreja pela via de uma obra redentora expressada e tipificada na mediação de uma espiritualidade mariana de cunho libertador. Esse legado carismático-espiritual concentrado na piedade mariana mercedária continua sendo de grande eficácia evangélica para toda a Igreja, no seu compromisso inarredável em favor do dom por excelência da liberdade que o ser humano recebeu de Deus.

2. Horizonte bíblico-teológico das Mercês

Neste item da nossa reflexão tomamos como referência o pressuposto de que a devoção/piedade mariana deverá estar sintonizada com a fonte primária da revelação de Deus, isto é, a Sagrada Escritura. Também pensamos que a concepção teológica sobre a presença de Maria na história da salvação compreendida e interpretada pela teologia seja uma referência autenticadora das mais diversas experiências de devoção/piedade mariana. Trata-se, portanto, de buscar o sentido mariológico da devoção/piedade concentrada na invocação de Maria como Mãe das Mercês.

De início indicamos que o eixo bíblico-teológico da experiência reveladora de Deus é o paradigma histórico-libertador do êxodo experienciado pelo povo de Deus na saída da escravidão do Egito na direção da terra da liberdade. Assim como o séc. XIII pré-cristão é a referência temporal para a situação escravocrata do povo de Deus no Egito, o séc. XIII da era cristã, tendo a Espanha como localização, é o lugar de uma nova situação de escravidão.

É no âmbito deste contexto temporal-espacial que Maria aparece como intercessora com o título de Mãe das Mercês. De fato, na origem e na evolução da invocação, devoção e/ou piedade mariana mercedária, o acento foi colocado na vinculação entre maternidade e mercê, Maria e mercê, Virgem e mercê. Aqui vamos enfatizar a linha que vai da concepção do Segundo Testamento da figura de Maria como Mãe e o seu desdobramento através da invocação-devoção Mãe das Mercês. De acordo com estas três formulações da mariologia mercedária, em primeiro lugar, identificamos a raiz neotestamentária que dá sustentabilidade a dito conteúdo (Gl 4,4; Mc 6,3; Mt 1,18; Lc 1,26-38; Jo 2,1; 19,25-27; Lc 1,43; At 1,14). A primeira referência mariológica que aparece no Segundo Testamento, ao referir-se à origem histórica do Filho, afirma que este nasceu de uma mulher. Implicitamente, afirma-se que tal mulher é Mãe através da expressão “nascido de mulher” (Gl 4,4). Todo este conteúdo referenciado à figura da mulher-mãe como porta de entrada do Filho na plenitude do tempo histórico aponta para a mediação maternal de Maria para que se cumpra o desígnio salvífico-libertador de Deus. O Filho gerado nas entranhas maternas da mulher-mãe inaugura na história humana o apelo de Deus a que sejam superadas as condições escravocratas que degradam a dignidade humana. Este filão bíblico é recuperado num formato atualizador em pleno séc. XIII da era cristã pela mariologia mercedária, já que a mulher-mãe da mariologia paulina é reconominada Mãe das Mercês. Se, no texto de Gl 4,4, o Filho nascido da mulher-mãe será o preço a ser pago pela libertação do ser humano tolhido pelas garras da escravidão, Pedro Nolasco e seus companheiros de fé no Filho devem invocar a intercessão da mulher-mãe, agora titulada Mãe das Mercês.

Na perspectiva da mariologia lucana encontra-se presente também a concepção da maternidade como mediação da ação salvífica-redentora de Deus. Aqui num primeiro momento a maternidade de Maria aparece de forma latente para depois ser afirmada de maneira patente. A maternidade latente aparece na seguinte afirmação: “Eis que conceberás no teu seio e darás à luz um filho” (Lc 1,31). E a maternidade aparece patenteada no texto seguinte: “Como posso merecer que a mãe do meu Senhor me visite?” (Lc 1,43). A indicação destes dois textos lucanos aponta para a passagem de uma apresentação latente da maternidade de Maria à sua expressividade patenteada na expressão “mãe do meu Senhor”. E também a mariologia do Quarto Evangelho nomeia numa expressão assaz explícita a maternidade inerente à mulher-mãe na excelência da seguinte asseveração: “Perto da cruz de Jesus permanecia de pé sua mãe [...]. Jesus, então, vendo sua mãe e, perto dela, o discípulo a quem amava, disse a sua mãe: ‘Mulher, eis o teu filho!’. Depois disse ao discípulo: ‘Eis a tua mãe’” (Jo 19,25-27). Segundo esta belíssima tradição neotestamentária, a Mãe está na origem histórica do Filho e na sua morte na cruz. A ação salvífico-libertadora do Filho acontece no insondável mistério de sua gestação

no ventre materno de Maria. Dessa forma, a devoção mercedária, realmente, não poderia deixar de iniciar com a titulação de Maria como Mãe das Mercês, já que é o seio materno da mulher-mãe que propicia o nascer do Verbo eterno no coração da história humana como comunicação definitiva da salvação-libertadora de Deus. Seguindo a precedência da maternidade de Maria registrada pela tradição neotestamentária, não foi por acaso que a primeira afirmação da fé da Igreja a respeito de Maria tenha sido exatamente sobre sua maternidade divina no Concílio de Éfeso do ano 431.

O horizonte bíblico nos insere na compreensão-interpretação da fé cristã no âmbito da reflexão teológica, já que, conforme o ensinamento da Igreja, a revelação bíblica é a alma da teologia (*Optatam totius*, 16). Aplicamos este critério epistemológico-hermenêutico para apontarmos que a invocação-devoção à Mãe das Mercês surgida no séc. XIII está sintonizada com o conteúdo mariológico definido e afirmado pela Igreja com base no Segundo Testamento. Eis o primeiro texto:

⁴Quando se completou o tempo previsto, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, nascido sujeito à Lei, ⁵para resgatar os que eram sujeitos à Lei, e todos recebermos a dignidade de filhos. ⁶E a prova de que sois filhos é que Deus enviou aos nossos corações o Espírito do seu Filho, que clama: “Abá, Pai!” ⁷Portanto, já não és mais escravo, mas filho; e, se és filho, és também herdeiro; tudo isso, por graça de Deus (Gl 4,4-7).

Neste texto paulino, Maria aparece como mulher-mãe situada no coração da revelação salvífico-libertadora de Deus manifestada na dinâmica da história humana. Sua condição feminino-maternal é a mediação através da qual Deus envia o Filho ao encontro do ser humano. O nascimento do Filho acontece também na ambiguidade que caracteriza a Lei, à qual ele se submete para resgatar o ser humano subjugado pela Lei. A mariologia mercedária originada no séc. XIII referencia o diagnóstico de uma situação escravocrata que avilta a dignidade humana. E a figura da mulher-mãe, mediadora da entrada do Filho enviado pelo Pai, é inspiradora do necessário movimento libertador ante o cativo degradante da liberdade humana. Esta é a trilha do resgate, vale dizer: a liberdade humana precisa ser comprada para que, assim, o ser humano possa ser reconduzido na direção da liberdade para a qual foi criado. Passar da escravidão à liberdade implica uma ação redentora que possibilite ao ser humano fazer o caminho libertador que vai da escravidão à originalidade de sua condição, a saber, filho/a de Deus. Este caminho de filiação adotiva é comunicado pelo Filho, sinal definitivo do dom da liberdade libertadora/dom de Deus. E é sob a inspiração do Espírito libertador do Filho que o ser humano poderá invocar a Deus como Pai. A mulher-mãe invocada-devotada como Mãe das Mercês é o ventre materno no qual se gesta a superação das formas de escravidão que deformam a condição filial do ser humano. De tal maneira que a devoção à Mãe das Mercês deverá

mover sempre o devoto a uma ação comprometida com a liberdade libertadora como antídoto às formas perversas de escravidão.

Como decorrência desta compreensão-interpretação teológica de Gl 4,4-7, não titubeamos em afirmar que a invocação-devoção de Maria como Mãe das Mercês concebe sua participação no mistério de Deus vinculada umbilicalmente ao mistério da encarnação do Filho. Ela é a mulher-mãe que inspira e convoca os cristãos – conscientes na fé de que o ser humano foi criado e endereçado para ser filho/a e jamais escravo – a serem agentes de uma esperança libertadora fundada e sustentada pela gratuidade do amor. Desde aqui, podemos falar da relação vinculadora entre carisma libertador inspirado numa mariologia libertadora que conduz a uma espiritualidade mariana do tipo libertadora. É o necessário trânsito que vai da devoção/piedade mariana a uma espiritualidade mariana no seu alcance bíblico-teológico.

Outro texto que se encontra na base da invocação-devoção a Maria como Mãe das Mercês é Jo 19,25-27:

²⁵Junto à cruz de Jesus estavam de pé sua mãe e a irmã de sua mãe, Maria de Cléofas, e Maria Madalena. ²⁶Jesus, ao ver sua mãe e, ao lado dela, o discípulo que ele amava, disse à mãe: “Mulher, eis o teu filho!” ²⁷Depois disse ao discípulo: “Eis a tua mãe!” A partir daquela hora, o discípulo a acolheu no que era seu.

Já no início do seu evangelho João coloca Maria, mãe de Jesus, como intercessora no princípio de sua vida pública no episódio das bodas de Caná da Galileia (Jo 2,1-12). Nos dois relatos o acento se coloca na maternidade de Maria. Aqui o evangelista abre o seu portal mariológico onde insere a mulher-mãe na primeira janela que se abre com o sinal público da ação de Jesus, que se prolonga até a cruz, sinal também público de sua glorificação pelo Pai. Toda essa extensão do relato aponta que a mulher-mãe ganha mais uma dimensão altamente significativa, isto é, é discipula do Filho. Maria é tridimensional: mulher-mãe-discipula. E, sendo assim, está de pé no suplício violento da cruz.

Se, conforme Gl 4,4-7, Maria se vincula ao mistério da encarnação, em Jo 19,25-27, ela aparece vinculada ao drama do Filho crucificado. Sobre o Filho violentamente pregado na cruz recai a perversidade da violência humana, já que o acontecimento não é um fato bruto, uma casualidade sem sentido. A cruz é o resultado das opções do Filho e, por isso, a Mãe está lá, é solidária com ele, não deixando-o no vazio ou no sem-sentido da solidão. O patíbulo dramático da cruz continua sendo montado noutros cenários desumanos da história, expressos nas novas formas de cativeiro, ameaçando o dom da liberdade dos filhos/as de Deus mais vulneráveis. A mulher-mãe-discipula precisa continuar de pé ante as novas formas escravocratas que insistem em continuar ameaçando a

dignidade humana. Afinal, no cenário doloroso-desumano da cruz o Filho a deu como mãe da humanidade, simbolizada esta na pessoa do discípulo amado. É dessa forma que ela continua de pé diante do patíbulo cinicamente montado nas masmorras construídas no séc. XIII, agora como Mãe das Mercês. Como Mãe do Filho macerado e violentamente assassinado na cruz como escravo, ela é agora a Mãe das Mercês, a qual, sendo discípula do Filho gerado em suas entranhas maternas, sensibiliza o coração de novos discípulos que devem caminhar na direção do compromisso libertador.

O ensinamento sobre a condição filial-adotiva do ser humano sempre foi afirmado tendo como referência o Mistério Trinitário. Assim está estruturado o texto de Gl 4,4-7. No entanto, a participação misteriosa da mulher-mãe se insere na ação *ad extra* ou *econômico-salvífica* tipificada no próprio modo da ação salvífica-libertadora do Deus Trinitário na história humana. Dessa forma, guardando as devidas proporções da fé da Igreja, podemos asseverar que na mediação de Maria como mulher-mãe-discípula, invocada-devotada como Mãe das Mercês, podemos intuir uma filiação maternal. Logicamente que essa maternidade de Maria está em relação com o discípulo amado, e vice-versa, no qual toda a humanidade é oferecida filialmente a Maria: mulher-mãe-discípula. Desde esta proposição, a Mãe das Mercês é inspiradora de uma filiação paterno-maternal referenciada a Deus-Pai e, simultaneamente, a uma maternidade paternal referenciada à sua maternidade divina.

2. Expansão devocional das Mercês

A devoção a Maria invocada como Mãe das Mercês nos remete à figura de São Pedro Nolasco, fundador de uma ordem religiosa no ano de 1218 – séc. XIII, a qual recebeu o nome de Ordem da Virgem Maria das Mercês, redentora dos cativos. No próximo ano, a Ordem das Mercês estará celebrando oitocentos anos de fundação.

A gênese e a progressiva evolução da devoção a Maria como Mãe das Mercês aparecem vinculadas ao carisma libertador, o qual tem como protagonista histórico Pedro Nolasco. A tipologia de dito carisma se expressa no compromisso libertador em favor dos cristãos escravizados pelos mouros em suas masmorras na África. Pedro Nolasco é o sujeito histórico que inaugura um caminho libertador inspirado na inovação de Maria como Mercês. Vale dizer, *mercê* passa a significar um gesto radical de consagração concretizado na libertação dos cativos cristãos. O termo *mercê* catalisa toda a significância da ação libertadora em favor dos cativos. E, por isso, Maria das Mercês é a mãe dos primeiros mercedários que optam por dita ação libertadora. Da mesma forma, Maria das Mercês é a mãe dos cativos tomados como escravos pelos mouros. É nesse contexto que os companheiros de Pedro Nolasco são chamados *frades das Mercês* ou mesmo *irmãos das Mercês*.

Essa convergência entre Maria como inspiradora, ação libertadora em favor dos cativos e mercês será como uma via de mão dupla com o seguinte desdobramento:

Um caminho vai das mercês para Maria. A mercê ou redenção dos cativos podia realizar-se e, realiza-se, às vezes, sem contar com o apoio de Maria. De outra parte, muitos veneravam a Maria sem que tal veneração estivesse relacionada com os cativos. Foi Pedro Nolasco quem descobriu a profunda união que liga o gesto de mercê – redenção – e a presença de Maria. Ela aparece, assim, relacionada ao caminho libertador: será modelo, inspiração, estímulo na urgência redentora. Por isso, os mercedários veem em Maria a radical expressão de sua ação libertadora como mercê.

Um outro caminho vai de Maria para as mercês. Podia libertar os cativos de várias formas, com motivos e diferentes razões. Num dado momento de sua vida Pedro Nolasco descobriu que Maria se apresenta como Mãe das Mercês e da liberdade: ela sustenta e determina, desde então, o caminho redentor percorrido pelos irmãos mercedários, conferindo um caráter feminino, maternal, misterioso a tal ação redentora aberta ao dom de Deus em Jesus Cristo (PIKAZA, 1987, p. 163).

Como vemos, a evolução da invocação-devoção a Maria como Mãe das Mercês vai desde Pedro Nolasco, passando pelos seus primeiros companheiros, cognominados irmãos das mercês. Posteriormente, sua obra libertadora em favor dos cativos sob a invocação da Mãe das Mercês foi confirmada por uma assembleia geral dos mercedários realizada em 1272, na qual, em definitivo, se fixa sua obra referenciada a Maria com o título de Ordem da Virgem Maria das Mercês da redenção dos cativos.

A difusão da devoção à Virgem das Mercês terá uma peculiaridade *sui generis*, ou seja, está sempre vinculada ao carisma libertador dos frades mercedários numa umbilical relação de pertença mútua. Com esta referência de pertença mútua, desde o início na cidade de Barcelona-Espanha – da qual é padroeira –, as primeiras igrejas dos mercedários são dedicadas à Mãe das Mercês. Inclusive, é de grande significância que a Basílica das Mercês esteja situada no final do caminho que vai do centro de Barcelona ao Porto, situando-se já em frente do mesmo. Também as obras em favor dos cativos, às vezes, denominadas obras de redenção dos cativos, são encomendadas ao patrocínio intercessor da Virgem das Mercês.

A ação redentora, vinculada à Mercê, brota de uma intensa devoção mariana que patentiza, a meu ver, três traços principais. 1. Momento de veneração: Maria apresenta-se desde o coração do evangelho como mãe e protetora dos cativos; por isso invoca-a o redentor e descobre sua presença entre os pobres perdidos, utilizando com eles a palavra da Salve: “a ti clamamos, desterrados...”. 2. Momento de iluminação: Maria está empenhada por Cristo e como Cristo na tarefa da transformação libertadora da história; ali encontra o redentor, também interpelado pela mesma grande tarefa. 3. Momento do grande

compromisso: amar Maria significa pôr-se a serviço daqueles que se encontram cativos (PIKAZA, 1995, p. 882-883).

Desde Barcelona, berço da devoção à Mãe das Mercês, esta piedade marina se expandiu por todo o país da Espanha e, notadamente, por Portugal, França e Itália. Com a chegada dos missionários ao continente da América Latina, com eles chega a devoção à Mãe das Mercês, assim descrita por Xavier Pikaza:

O caso da América Latina é peculiar. Trouxeram-na para cá os missionários de Espanha e Portugal, como expressão de liberdade e a ajuda redentora em casos de perigo e cativo. Pois bem, quando chegou o momento da independência dos novos povos, muitos foram os crentes que invocaram Maria da Mercê como sua “Libertadora” [...]. Diz-se que ela guiava o exército dos insurretos, oferecendo-lhes certeza de liberdade e independência a respeito do antigo poder da coroa. Por isso, no Peru, no Equador, em Santo Domingo e na Argentina, a Virgem da Mercê (invocada às vezes como General do exército) aparece como defensora da liberdade do povo (PIKAZA, 1995, p. 884).

De fato, em todo o continente latino-americano torna-se propícia uma espiritualidade mariana de cunho libertador, já que são vastas as situações onde a liberdade do ser humano continua sendo sequestrada por novas formas de escravidão. Este conteúdo foi sobejamente apresentado pelo Concílio Vaticano II e traduzido pela Igreja na América Latina-Caribe, na expressão do eixo Medellín-Aparecida.

Conclusão

Ao longo desta nossa reflexão tivemos como fio condutor apresentar a figura de Maria invocada e devotada com o título de Mãe das Mercês. Uma titulação mariana que remonta à Alta Idade Média, sem que, no entanto, tenha perdido sua significância dentro da andadura histórica da Igreja. É um dos primeiros títulos atribuídos a Maria dentro da Igreja Católica no contexto medieval e que, no próximo ano, completará oitocentos anos de piedade devocional.

No contexto histórico atual, séc. XXI, ambiente da cultura pós-moderna, e, como Igreja, situados no Brasil com sua realidade socioeconômico, política e cultural-religiosa, somos desafiados ante o surgimento de novas e refinadas formas de cativo escravocrata. De tal maneira que o paradigma mariano das Mercês, catalisador e condensador expressivo do caráter libertador da fé cristã, continua sendo atual. E, por isso, ao celebrarmos os trezentos anos do encontro da Mãe Aparecida, padroeira do povo brasileiro, promovemos e ensejamos com esta reflexão uma familiaridade empática mariana em sintonia com a Mãe das Mercês. Afinal, é a mesma mulher-mãe-

discípula de Nazaré da Galileia que se colocou no coração da ação salvífica-libertadora de Deus no coração da história humana.

Bibliografia

PIKAZA, Xavier. Mercê: a Virgem libertadora. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (Org.).

Dicionário de Mariologia. São Paulo: Paulus, 1995.

PIKAZA, Xavier. *Caminos de liberación*: el modelo mercedario. Estella-Navarra: Editorial Verbo Divino, 1987.

VAZQUEZ, Guillermo. *La Orden de la Merced en Hispanoamérica*. Poyo: Publicaciones del Monasterio de Poyo, 23, 1968.

Recebido em 13/09/17

Aprovado em 20/09/17

A devoção a Nossa Senhora do Brasil

Rita de Cassia Goulart Caraseni

Resumo: A devoção a Nossa Senhora do Brasil apresenta elementos bastante instigantes, como as origens históricas da criação da imagem, o curioso título, como se desenvolveu essa devoção e os aspectos geográficos envolvidos. Segundo o mito de origem da imagem, coube ao padre jesuíta José de Anchieta e aos índios catequizados a sua confecção, que remonta à segunda metade do século XVI. Venerada pelos índios, a imagem atravessa o oceano e, com ela, a história de amor e devoção se desenrola em terras longínquas, sobrevivendo a incêndios e realizando inúmeros milagres junto a um povo que sofria em meio a uma epidemia de cólera. Somente no século XX, a imagem com o título de Nossa Senhora do Brasil torna-se conhecida pelos brasileiros. O enfoque metodológico utilizado para compor esse estudo baseou-se em pesquisa bibliográfica. A proposta deste trabalho é construir a origem dessa devoção e como são dadas as dinâmicas e os aspectos centrais desta prática devocional.

Palavras-chave: Nossa Senhora do Brasil, Padre José de Anchieta, imagem, devoção.

Abstract: The devotion to Our Lady of Brazil presents very instigating elements, from the historical origins of the creation of the image, the curious title, how this devotion developed and the geographic aspects involved. According to the myth of the origin of the image, it belongs to the Jesuit priest José de Anchieta and to the catechized Indians, his confection, dating back to the second half of the sixteenth century. Venerated by the Indians, the image crosses the ocean and with it, the story of love and devotion unfolds in distant lands, surviving fires and performing innumerable miracles with a people who suffered in the midst of an epidemic of cholera. Only in the twentieth century, the image with the title of Our Lady of Brazil becomes known to Brazilians. The methodological approach used to compose this study was based on bibliographical research. The

· Mestranda em Ciência da Religião na PUC-SP, bolsista Capes e Fundasp. E-mail: rita.caraseni@gmail.com.

purpose of this work is to construct the origin of this devotion and how the dynamics and central aspects of this devotional practice are given.

Keywords: Our Lady of Brazil, Priest José de Anchieta, image, devotion.

Introdução

Ao verificar os detalhes da história de devoção a Nossa Senhora do Brasil, percebe-se que esta ocorre em três fases bem distintas, sendo que somente na segunda fase dessa história é que tem origem o nome Nossa Senhora do Brasil.

Um fato curioso é que, embora se trate de uma imagem, encontramos a presença de elementos que lembram um processo de miscigenação tão característico do Brasil. Por vontade do Padre José de Anchieta, coube aos jesuítas e aos índios catequisados a confecção da imagem que remonta à segunda metade do século XVI.¹

Na primeira fase dessa história, os textos que explicam a origem compõem um determinado mito de origem, sem documentos históricos que comprovem a historicidade.

Somente no século XX, a imagem, já com o título de Nossa Senhora do Brasil, torna-se conhecida dos brasileiros. No Rio de Janeiro e em São Paulo são construídas magnificas igrejas em sua honra.

Origem da devoção

Conforme o mito de origem da imagem, a primeira fase dessa história tem início quando o padre jesuíta espanhol José de Anchieta, jovem de saúde frágil mas com grande determinação e fé inabalável, chegou ao Brasil.

Cheio de coragem, o padre trocou a segurança de sua terra natal pela convivência com povos estranhos em seus costumes e hábitos, os ameríndios. Devoto da Virgem Maria,² o jesuíta se entregava à tarefa de levar a mensagem cristã a esses povos. Conforme o Papa Francisco:

¹ CNBB Regional Leste I. *José de Anchieta e Nossa Senhora do Brasil*. Disponível em: <<http://cnbbleste1.org.br/2015/06/jose-de-anchieta-e-nossa-senhora-do-brasil/>>. Acesso em: 27/07/2017. Igreja Nossa Senhora do Brasil. *Histórico de Nossa Senhora do Brasil*. Disponível em: <<https://sites.google.com/site/igrejansbrasil/historico>>. Acesso em 29/07/2017.

² NEWS.VA Official Vatican Network. *P. José de Anchieta – a história e a vida do Apóstolo do Brasil, há pouco canonizado pelo Papa Francisco*. Disponível em:

Ele, juntamente com Nóbrega, é o primeiro jesuíta que Inácio envia para a América. Um jovem de 19 anos... Era tão grande a alegria que ele sentia, era tão grande o seu júbilo, que fundou uma Nação: lançou os fundamentos culturais de uma Nação em Jesus Cristo. Não estudou teologia, também não estudou filosofia, era um jovem! No entanto, senti sobre si mesmo o olhar de Jesus Cristo e deixou-se encher de alegria, escolhendo a luz. Esta foi e é a sua santidade. [...] São José de Anchieta escreveu um maravilhoso hino à Virgem Maria, à qual, inspirando-se no cântico de Isaías 52, compara o mensageiro que proclama a paz, que anuncia a alegria da Boa Notícia.³

O padre José de Anchieta não apenas catequisou os índios que com ele conviveram, mas também forneceu inspiração para que, por meio da arte, expressassem as mais belas aspirações do que para os cristãos representa a fé e o amor à Santíssima Virgem e a seu Filho Jesus Cristo, ainda menino em seus braços, como o Salvador do mundo. Como um louvor a Deus, a Santíssima Virgem seria representada com traços indígenas e o Menino Jesus, como um mestiço.

Curiosa coincidência encontra-se nesse fato, já que, na árvore genealógica de Jesus, sua antepassada Rute (Rute 1–4), que era moabita, viria a ser a avó de Davi e bisavó de Salomão, ambos considerados pelos judeus como os mais importantes reis da história judaica (Lc 3,23-38). Na tradição judia, a herança genética dos judeus é herdada da mãe e não do pai.

Na bela imagem, o coração da Virgem e do Menino são representados expostos e cercados por raios, que simbolizavam as graças do Amor de Deus. Podemos supor que essa simbolização do Sagrado Coração de Jesus e de Maria tenha motivado o nome original da imagem, Nossa Senhora dos Divinos Corações.

Como José de Anchieta era Provincial da Companhia de Jesus, fundou, no estado do Espírito Santo, a primeira capela dedicada ao Sagrado Coração de Jesus. Posteriormente, de visita a Pernambuco, teria deixado a imagem de Nossa Senhora dos Divinos Corações, como era então chamada, numa das aldeias de indígenas catequizados. Sabe-se que, em

<<http://www.news.va/pt/news/p-jose-de-anchieta-a-historia-e-a-vida-do-apostolo>>. Acesso em: 27/07/2017.

³ Santa Missa de Ação de Graças pela Canonização de São José de Anchieta, Sacerdote Professo da Companhia de Jesus. Homilia do Papa Francisco. *Igreja de Santo Inácio de Loyola – Roma. 24 de abril de 2014*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140424_omelia-san-jose-de-anchieta.html>. Acesso em: 27/07/2017.

1610, a imagem de Nossa Senhora do Brasil já era venerada pelos índios em Pernambuco, no Nordeste Brasileiro, com aquele nome de Nossa Senhora dos Divinos Corações.⁴

A presença de reformadores calvinistas no Brasil colocou em alerta os padres da época. Os calvinistas não aceitavam a arte como uma forma de pregação da palavra de Deus e, ao rejeitarem, o que chamavam de iconoclastia, promoviam a quebra das imagens.

Em meados de 1630, a imagem de Nossa Senhora dos Divinos Corações, como era então conhecida, desaparece, provavelmente para a sua proteção; reaparece, conforme fontes fidedignas, em meados de 1700, sendo entronizada e nomeada padroeira da Prefeitura Apostólica dos Missionários Capuchinhos em Pernambuco, no ano de 1725.

No Brasil, a igreja que abrigava a imagem veio a ser profanada, mas esta já se encontrava a um oceano de distância desses acontecimentos, graças à profunda devoção do capuchino Frei Joaquim d'Afrágola. Em 1828, tem início a segunda fase dessa história. Conforme Aducci:

A devoção à Santíssima Virgem sob o título de *Nossa Senhora do Brasil* tem sua origem ligada a um acontecimento que não pode ser desconhecido. Esta devoção nasceu do fato seguinte: [...] foi enviada pelos Revmos. Padres Capuchinhos do Brasil, aos Padres da mesma ordem, em Nápoles, uma imagem de Nossa Senhora, que eles conservam na Igreja de Sto. Efrém, daquela cidade (1960, p. 328).

Com a chegada da pesada caixa com a imagem em terras europeias, ocorre outro fato curioso. Os capuchinhos não tinham como pagar os impostos e resgatar a encomenda. Passado um tempo, a caixa é aberta e a bela imagem da Santíssima Virgem com o Menino Jesus causa surpresa e admiração aos guardas da alfandega, que decidem enviá-la ao seu destino, o Convento de Santo Efrém, o Novo, ficando exposta à veneração na Igreja de Santo Efrém, o novo. A admiração por tão bela obra de arte e a fé e o respeito ao que ela representava espalhoram-se. O povo deu-lhe o nome de *Madonna del Brasile*.

⁴ CNBB Regional Leste I. *José de Anchieta e Nossa Senhora do Brasil*. Disponível em: <<http://cnbbleste1.org.br/2015/06/jose-de-anchieta-e-nossa-senhora-do-brasil/>>. Acesso em: 27/07/2017.

Nem bem a imagem chegou ao seu destino, os milagres começaram a ocorrer. Uma história de especial devoção à Madonna del Brasile se desenvolveu com as orações e ações de graça dos fiéis devotos a Santíssima Virgem e ao Menino Jesus. Até mesmo milagres de cura em meio a uma epidemia de cólera e o fim da epidemia foram atribuídos àquela representação da imagem.

Na noite de 22 para 23 de fevereiro do ano de 1840, por volta da meia-noite, um tenebroso incêndio destrói completamente a igreja de Santo Efrém, mas, para o espanto e admiração da população da época, a imagem da Santíssima Virgem com o Menino Jesus se apresentava ilesa em meio ao fogo devastador. Conforme relatório escrito na época sobre o incêndio e o prodígio, religiosos do convento, policiais, bombeiros e outras pessoas foram lamentar a perda da sagrada Efigie, que estava cercada pelas chamas:

Todos os olhos estavam voltados para a efigie sagrada, quando observaram, com espanto, que o véu da mesma, ao invés de incinerar, seduzido pelas chamas, se movia como se tivesse sido atingido por um hálito fresco da brisa leve; e o incêndio, de uma forma extraordinária, parecia respeitar [...]. efeitos visíveis do poder de Maria, desde o fogo que destruiu completamente a igreja, poupou a efigie [...]. Após este acontecimento milagroso, o restante do telhado entrou em colapso em todos os pontos da Igreja [...]. Durou poucos dias o fogo para consumir o material combustível que caía no chão da igreja, e logo deu lugar à curiosidade de entrar [...] muita gente queria ver o milagre operado pela SS. Virgem do Brasil. Enquanto isso, a efigie sagrada recebeu homenagens de Napolitanos, que corriam no meio da multidão para observar com seus próprios olhos a destruição infligida pelo fogo e o poder que Maria havia exercido sobre o mesmo fogo; todo mundo é afligido, por um lado, pelas ruínas de uma igreja, que tinha sido uma das mais ilustres da cidade de Nápoles, de outro derramavam lágrimas de ternura à vista da efigie sagrada que saiu ilesa no meio de um fogo tão grande, e um ciclo de devoção a ela [...] (1842, p. 11-12, tradução nossa).⁵

⁵ Relatório sobre a relação entre o incêndio e o prodígio: “Gli occhi di tutti eran rivolti verso la sacra Effigie, quando con generale stupore osservarono, che il velo della medesi ma, anzi che incenerirsi, ondeggiava tra le fiamme, come se agitato fosse da dolce soffio di leggiero venticello; e le vampe infurianti in un modo straordinario, sembrarono che rispet tose il lambissero. Visibile effetto della potenza di Maria, giacchè l’ incendio che distrusse interamente la Chiesa, ri sparmiò la di Lei effigie [...] Dopo questo miracoloso avvenimento il rimanente del tetto crollò in tutti i punti della Chiesa. Durò per qualche giorno il fuoco a consumare le materie combu stibili cadute sul pavimento della Chiesa, e appena diè luogo alla curiosità di entrarvi, che un popolo numeroso por tossi ad accertarsi del prodigio operato

A imagem e todos os adornos enviados do Brasil permaneceram intactos, embora tudo ao redor tivesse sido destruído. Esse fato produziu profunda impressão no povo da época e provocou a peregrinação de milhares de fiéis em visita a Madonna del Brasile. Por ordem do Vaticano, a imagem foi coroada e oficializou-se o título de Nossa Senhora do Brasil, sendo reconhecida por toda a Europa.

Antes e depois de sua solene coroação, que foi realizada, com grande pompa, a 14 de novembro de 1841, tem Nossa Senhora mostrado como lhe agrada ser invocada com o título de *N. Senhora do Brasil*, pois são inúmeras as graças extraordinárias que têm concedido aos seus devotos. Invoquemos também nós, brasileiros, em nossas aflições, e, principalmente, quando a pátria estiver em perigo, invoquemos *N. Senhora do Brasil*, uma vez que lhe é tão caro este título, que para nós devia ser até motivo de ufania! (ADUCCI, 1960, p. 328).

Para o povo napolitano, a devoção existe até hoje. A imagem encontra-se na igreja de Santo Efrém, o Velho, e o antigo convento, onde se encontra a igreja de Santo Efrém, o Novo, se transformou em hospital psiquiátrico.

A terceira fase da história tem início no Brasil, quando, “Em 1923, o Bispo brasileiro Dom Frederico Benício de Souza Costa, passando por Nápoles, inteirou-se da história da Madonna del Brasile, para divulgá-la largamente quando voltou ao País”.⁶ Apesar das inúmeras tentativas de se obter o retorno da imagem para ao Brasil, nenhuma delas obteve sucesso.

Foram erguidas igrejas e capelas no Brasil em homenagem a Nossa Senhora do Brasil, dando assim início a uma história de devoção em terras brasileiras.

Em Porto Alegre, no bairro de Santa Tereza, foi inaugurada em 1931 a Capela de Nossa Senhora do Brasil. Desde 1932 na cidade de Cabedelo na Paraíba, os fiéis da Comunidade da Praia do Jacaré festejam a sua Padroeira na Capela de Nossa Senhora

dalla SS. Vergine del Brasile. Frattanto che la sacra Effigie riceveva gli omaggi dal popolo Napolitano, che correva in folla ad osservare coi propri occhi, e, la distruzione cagionata dal fuoco, ed il potere che Maria aveva esercitato sul fuoco stesso, ognuno si affliggeva da una parte per le rovine di una Chiesa, ch'era stata nel numero delle più distinte della Città di Napoli, dall' altra versava lagrime di tenerezza alla vista della sacra Effigie rimasta illesa in mezzo ad un' incendio sì grande, e si accendeva di divozione verso di Lei, che in mezzo alla distruzione della sua cappella mostrava a tutti e il manto, e il velo vincitor delle fiamme”.

⁶ CNBB. Regional Leste I. *José de Anchieta e Nossa Senhora do Brasil*. Disponível em: <<http://cnbbleste1.org.br/2015/06/jose-de-anchieta-e-nossa-senhora-do-brasil/>>. Acesso em: 27:07.2017.

do Brasil.⁷ A primeira Igreja foi inaugurada em 1934 no Bairro da Urca na cidade do Rio de Janeiro e em 1940 inaugurou-se a segunda Igreja no Jardim América na cidade de São Paulo. Em São Paulo, outras duas igrejas foram erguidas nas cidades de São José do Rio Preto e Americana, e uma capela pertencente à Paróquia de Santo Antônio da Granja Vianna, em Cotia. Há uma Igreja de Nossa Senhora do Brasil em Porto Seguro na Bahia.

Existem outras instituições com o nome Nossa Senhora do Brasil. Em 1949 foi fundada em Porto Alegre uma escola paroquial; em Minas Gerais, na cidade de Bambuí, há um hospital; em Brasília, há um instituto que trabalha com deficientes auditivos e na cidade de São Paulo há uma creche.

Dentre os títulos de Nossa Senhora que apresentam o nome de um país, encontram-se Nossa Senhora do Brasil, Nossa Senhora do Líbano, Nossa Senhora de Luxemburgo e, recentemente, Nossa Senhora da Arábia. É uma grande honra para o Brasil estar entre este seletíssimo grupo.

Há títulos lendários. Há títulos até oriundos de devoções pagãs, hoje mais do que despidos de paganismo. Há títulos que tiveram sua origem de um fato insignificante, por motivo de uma necessidade sentida, uma simples imagem encontrada, uma promessa cumprida etc. Tudo isso completa a realidade gloriosa do presente, pois é por esses títulos que, sejam quais forem, o povo hoje chama e implora o auxílio da Mãe de Deus, ovacionando-a no meio das multidões (BALDESSAR, 1960, apud ADUCCI, 1960, p. 8).

A imagem

Conforme o antigo relatório sobre o incêndio e o prodígio (1842, p.7-8), a imagem foi enviada ao Brasil como um presente em sinal de apreço, de um correlioso capuchinho de Nápoles em missões no Brasil para a mesma Ordem. Tratava-se de um objeto muito precioso, que ele possuía, e enviou com o fim de proporcionar ainda mais extenso culto da Virgem.

A Virgem chegou em uma caixa de madeira muito pesada e junto com ela havia muitos enfeites de prata, ouro e pedras preciosas. Devido ao rico valor que representava,

⁷ A Voz da Cultura. – Tadeu Patrício. *Comunidade da praia do jacaré festeja 80 anos de sua padroeira.* Disponível em: <<http://professortadeupatricao.blogspot.com.br/2012/11/comunidade-da-praia-do-jacare-festeja.html>>. Acesso em: 29/07/2017.

não pôde ser retirada da alfândega. No relatório estimava-se um valor de cerca de 300 ducados.

A imagem de Maria SS. tendo no braço o Santo Menino também era chamada de Sagrados Corações, já que tanto ela quanto a criança têm no peito um coração brilhante, corado e radiante. Ela foi exposta à veneração na igreja dos capuchinhos com uma coroa de ouro legítimo e o diadema do Santo Menino. No relatório consta que esses adereços pesavam em torno de dezesseis onças e que eram de tanta delicadeza e perfeição que surpreendiam especialistas em obras de arte.

Outros adereços de ouro e pedras preciosas encontram-se com a imagem, tais como rosetas e anéis; muitas joias eram oferecidas em agradecimento por graças alcançadas.

Segundo o relatório, antes do incêndio, uma rica capela foi construída com um altar e um nicho, decorada com mármore finos, madeira dourada, placas e outras decorações. A imagem da Virgem Maria com o Menino Jesus em seus braços foi esculpida em madeira com o tamanho de 1,5 m. Conforme Megale:

A Virgem Maria com feições indígenas segura no braço esquerdo o Divino Infante. Ambos ostentam no peito os respectivos corações [...] sendo que o Menino Deus segura o seu com a mão esquerda e com a direita aponta para o de sua mãe. Nossa Senhora veste uma túnica bordada e tem sobre ela um longo véu, que vai da cabeça até os pés. Ambos usam uma coroa real (1986, p. 79).

Figura 1 – Madonna del Brasile⁸



A devoção

Segundo Aducci, a festa em homenagem à Madonna del Brasile ocorre em 22 de fevereiro (1960, p. 328). No Brasil, a devoção a Nossa Senhora do Brasil ocorre principalmente nas igrejas com o seu nome. Missas solenes com festas em homenagem à padroeira ocorrem por ocasião do aniversário das paróquias. No mês de maio, que é o mês de Maria, as manifestações dos fiéis são mais frequentes.

Em Nápoles e na antiga Capela do bairro de Santa Teresa, em Porto Alegre, que se transformou em uma igreja, os fiéis participam de um tríduo e de uma procissão com a imagem percorrendo as ruas. Na igreja do Rio de Janeiro, existe o Apostolado de Nossa Senhora do Brasil e a visita do Oratório de Nossa Senhora do Brasil aos lares da Paróquia.

⁸ Francescani Sant'Eframo Disponível em: <<http://francescanisanteframo.it/foto-della-madonna-del-brasile/>>. Acesso em: 07/08/2017.

Súplica a Nossa Senhora do Brasil⁹

Virgem, Santa, minha boa e terna Mãe, Nossa Senhora do Brasil, eu me lanço com inteira confiança em vossos braços, para achar em vosso Coração um asilo seguro contra todos os perigos a que puder achar-me exposto; tomai-me debaixo da vossa proteção; vigiai em minha defesa; trazei-me à memória muitas vezes as minhas resoluções e alcançai-me a graça praticá-las fielmente. Amém.

Excelsa Virgem, Soberana Senhora do Brasil, eis aos vossos pés um punhado de pecadores, que, por serem vossos filhos, não desdenhais acolher as suas orações.

Rodeados de mil e mil perigos, perseguidos por tantos e tantos inimigos e combatidos por péssimas paixões, passamos os nossos dias no pranto. Quem nos consolará nas angústias, se vós não o fizerdes?

Compadecei-vos, pois, de nós; ajudai-nos; continuai a série daquelas graças que a larga mão dispensais a quem a vós recorre. Não nos priveis dos vossos benefícios, tanto mais que para o futuro queremos depender de vós, até o último momento da nossa vida. Dignai-vos, portanto, fixar em nós o vosso olhar, a fim de que, escravizados pelo vosso amor, sejamos conduzidos, em morte, aos pés do vosso bendito Filho. Amém.

Conclusão

O homem cria muros, estabelece limites, comercializa aquilo que recebeu de graça para compartilhar com o próximo, mas a história da fé vem nos provar o contrário, que a vontade de Deus é maior do que a pretensão de suas criaturas.

No nosso entendimento, essa peregrinação da imagem tem também outro aspecto curioso e até milagroso, ou seja, a capacidade de espalhar a fé e a esperança em diferentes culturas, vencendo as dificuldades do tempo e do espaço, e mostrando com isso ser uma história muito atual, perfeitamente conectada com a história de tanto migrantes e refugiados que mais do nunca, nos dias atuais, necessitam de fé e de esperança para darem sentido as suas vidas já tão destruídas pela violência que os levaram ao êxodo.

Essa é uma história espanhola, indígena, portuguesa, italiana, brasileira, mundial, e que nos faz lembrar de que não é da parte de Deus a existência de fronteiras, mas dos

⁹ Igreja Nossa Senhora do Brasil. *Histórico de Nossa Senhora do Brasil*. Disponível em: <<https://sites.google.com/site/igrejansbrasil/historico>>. Acesso em: 29/07/2017. Consta da Novena de Nossa Senhora, impressa em 1875, na Itália e adotada nas Arquidioceses de Nápoles e Recife.

homens que se arrojam o direito de se apropriar até das coisas espirituais, da fé e do amor.

Sobre o Santo da Igreja que detém a posse da imagem de Nossa Senhora do Brasil, o Papa Pio XII escreveu, em sua carta encíclica *Ad Caeli Reginam*, o seguinte:

10. Santo Efrém, com grande inspiração poética, põe estas palavras na boca de Maria: “Erga-me o firmamento nos seus braços, porque eu estou mais honrada do que ele. O céu não foi tua mãe, e fizeste dele teu trono. Ora, quanto mais se deve honrar e venerar a mãe do Rei, do que o seu trono!” Em outro passo, assim invoca a Maria santíssima: “...Virgem augusta e protetora, rainha e senhora, protege-me à tua sombra, guarda-me, para que Satanás, que semeia ruínas, não me ataque, nem triunfe de mim o iníquo adversário”.¹⁰

Quanto aos fatos que envolvem essa história, temos a impressão de que, “Se pareceu casual ao olho do profano, tal certamente não foi ao olho sábio de um ilustrado da Religião para as muitas circunstâncias inesperadas e milagrosas que distinguem o fato” (1842, p. 14, tradução nossa).¹¹

Referências bibliográficas

ADUCCI, Edésia. *Maria e seus gloriosos títulos*. 2. ed. Juiz de Fora: Lar Católico, 1960.

PATRÍCIO, Tadeu. *A voz da cultura*: comunidade da praia do jacaré festeja 80 anos de sua padroeira. Disponível em: <<http://professortadeupatricio.blogspot.com.br/2012/11/comunidade-da-praia-do-jacare-festeja.html>>. Acesso em: 29/07/2017.

BÍBLIA SAGRADA. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1985.

CNBB Regional Leste I. *José de Anchieta e Nossa Senhora do Brasil*. Disponível em: <<http://cnbbleste1.org.br/2015/06/jose-de-anchieta-e-nossa-senhora-do-brasil/>>. Acesso em: 27/07/2017.

¹⁰ SANTA SÉ. Carta Encíclica *Ad Caeli Reginam* do Sumo Pontífice Papa Pio XII aos veneráveis irmãos Patriarcas, Primazes, Arcebispos e Bispos e outros ordinários do lugar em paz e comunhão com a Sé Apostólica. Sobre a realeza de Maria e a instituição da sua festa. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_11101954_ad-caeli-reginam.html>. Acesso em: 07/08/2017.

¹¹ Relatório sobre a relação entre o incêndio e o prodígio “se apparve casuale all’ occhio del profano, tale certamente non fu all’ occhio del savio illustrato dalla Religione per le tante inaspettate, e miracolose circostanze che lo distinsero”.

- FRANCESCANI SANT'EFRAMO. Disponível em: <<http://francescanisanteframo.it/foto-della-madonna-del-brasile/>>. Acesso em: 07/08/2017.
- FRANCISCO, Papa. Santa Missa de Ação de Graças pela Canonização de São José de Anchieta, Sacerdote Professo da Companhia de Jesus. Homilia do Papa Francisco. Igreja de Santo Inácio de Loyola – Roma. 24 de abril de 2014. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140424_omelia-san-jose-de-anchieta.html>. Acesso em: 27/07/2017.
- IGREJA NOSSA SENHORA DO BRASIL. *Histórico de Nossa Senhora do Brasil*. Disponível em: <<https://sites.google.com/site/igrejansbrasil/historico>>. Acesso em: 29/07/2017.
- MEGALE, Nilza Botelho. *Cento e doze Invocações da Virgem Maria no Brasil*: história, iconografia, folclore. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- NEWS.VA. Official Vatican Network. P. José de Anchieta – a história e a vida do Apóstolo do Brasil, há pouco canonizado pelo Papa Francisco. Disponível em: <<http://www.news.va/pt/news/p-jose-de-anchieta-a-historia-e-a-vida-do-apostolo>>. Acesso em: 27/07/2017.
- PIO XII, Papa. A Santa Sé. Carta Encíclica *Ad Caeli Reginam*. Aos veneráveis irmãos Patriarcas, Primazes, Arcebispos e Bispos e outros ordinários do lugar em paz e comunhão com a Sé Apostólica. Sobre a realeza de Maria e a instituição da sua festa. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_11101954_ad-caeli-reginam.html>. Acesso em: 07/08/2017.
- RELAZIONE DELL'INCENDIO e del prodigio avvenuto nella chiesa de' Cappuccini di S. Efreim nuovo di Napoli l'anno 1840. Napoli. Dalla Tipografia del Sebeto, 1842. 16 páginas. Disponível em: <<https://books.google.com.br/>>.

Recebido em 15/08/17

Aprovado em 20/08/17

Nossa Senhora do Café: a construção de uma devoção em Espírito Santo do Pinhal – SP

Valéria Aparecida Rocha Torres

Resumo: O presente artigo traz a narrativa sobre a construção da devoção a Nossa Senhora do Café na cidade de Espírito Santo do Pinhal, no interior de São Paulo. A cidade é produtora de café há 168 anos e representa o modelo de cidade que se formou e desenvolveu a partir da expansão cafeeira para o Oeste Paulista. Espírito Santo do Pinhal representa simultaneamente o projeto liberal da mentalidade capitalista dos cafeicultores paulistas e a tradição da religiosidade devocional ligada ao catolicismo colonial. Assim, a religiosidade moderna e tradicional, no adentrar do século XXI, se encontra na construção do projeto devocional a Nossa Senhora do Café.

Palavras-chave: Nossa Senhora, devoção, café, modernidade, tradição.

Abstract: This article presents the narrative about the construction of the devotion to Nossa Senhora do Café in the city of Espírito Santo do Pinhal, in the interior of São Paulo. The city has been producing coffee for 168 years and represents the model of city that was formed and developed from the coffee expansion to the West Paulista. Espírito Santo do Pinhal represents simultaneously the liberal project of the capitalist mentality of coffee growers from São Paulo and the tradition of devotional religiosity linked to colonial Catholicism. Thus the modern and traditional religiosity in the 21st century enters into the construction of the devotional project to Nossa Senhora do Café.

Keywords: Nossa Senhora, devotion, coffee, modernity, tradition.

Introdução

A história do catolicismo no Brasil é uma história de devoções religiosas desde o período colonial. O denominado Catolicismo Barroco¹ se construiu em torno práticas

¹ Doutoranda do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da PUC-SP. Bolsista CAPES. E-mail: valeriarochatorres@gmail.com.

devocionais fundamentalmente orientadas pelas Irmandades Religiosas que contribuíram com um traço importantíssimo da religiosidade brasileira, o processo de elaboração das manifestações externas de fé (Reis, 1992, p. 49).

O catolicismo é um traço fundamental da formação social do Brasil, chegando à colônia portuguesa na América pelas mãos da Companhia de Jesus. O catolicismo expressou, organizou, contabilizou e normatizou uma gama enorme de sistemas de crenças que aqui estavam, no caso dos povos indígenas, e aqui chegaram, no caso dos povos africanos. Perpassando todas as classes sociais, o catolicismo deu o tom às expressões religiosas no Brasil e podemos falar de catolicismos especificamente brasileiros que se constituíram ao longo destes 500 anos.

Os estudiosos das religiões sempre reconheceram, no Brasil, desde os tempos coloniais, a curiosa mistura por meio da qual uma Igreja Católica plenamente atuante na vida pública graças a seus vínculos com o Estado, capaz de promover a legitimidade do poder a economia moral da propriedade privada, ainda que esta se referisse a outro ser humano, o escravo, foi igualmente capaz de acomodar-se ao *ethos* da sociedade em que se inseria e, assim, incorporar sistemas de crenças particularistas e locais, adaptar-se a devoções de cunho privado e mesmo incentivá-las, como no caso das confrarias e irmandades, ou criar práticas religiosas de caráter intimista, como se traduz, por exemplo, nos ex-votos populares encontrados por toda a parte no país (MONTES, 2012, p. 48).

E por meio dessas manifestações externas de fé é que os processos devocionais se construíram e ainda se constroem pelo interior do Brasil afora, mantendo uma tradição

¹ Catolicismo barroco é um termo cunhado pelo historiador francês Michel Vovelle para designar práticas religiosas vivenciadas no período de transição do feudalismo para o capitalismo (mantendo um pensamento cronológico ao elaborar a compreensão da história). No entanto, é preciso salientar que o conceito barroco num sentido pejorativo foi também cunhado na França Iluminista justamente para designar o exagero e o excesso nas formulações explicativas de mundo, fundamentalmente àquelas vinculadas ao pensamento religioso, dessa forma desqualificando o termo barroco como cosmovisão. Mas entendemos como Menezes (2008): “Diante da variedade de formulações teóricas sobre o Barroco, desde fins do século XIX, os estudiosos atuais costumam dividi-las em dois grupos principais: segundo se reportem a sua gênese formal e a seus valores estilísticos intrínsecos, ou à origem de seus condicionamentos socioculturais. Noutros termos, para caracterizar o Barroco é mister analisar não apenas a diversidade de conceitos que o termo comporta, como ainda verificar a evolução de sua definição e de sua apreciação. Além disso, como se não bastasse essa variedade de doutrinas para dificultar tal análise, há ainda problemas de difícil solução, como o dos limites temporais do estilo ou o da própria origem e significado do termo” (MENEZES, 2008, p. 52).

secular que revela as experiências religiosas efetivamente vividas pela sociedade brasileira que se consolida no século XVIII e se estende pelos séculos XIX, XX e XXI.

Mas ainda há muito que se compreender sobre as devoções no Brasil. Historicamente as devoções estão vinculadas à Reforma Tridentina, como demonstra Anderson Oliveira (2008) em seu trabalho *Devoção Negra: santos negros e catequese no Brasil Colonial*. As devoções estão estritamente vinculadas a um projeto catequético que se estruturou a partir de uma série de estratégias: o clero como mediador; circulação da hagiografia; pregações; novenas e fundamentalmente a representação imagética com o objetivo de criar identidade entre os devotos e os santos em questão. No caso do trabalho de Anderson Oliveira, a preocupação foi demonstrar como as devoções a Santo Elesbão e Santa Efigênia – dois santos negros – foi fundamental dentro de um projeto catequético formulado pelas ordens Carmelita e Franciscana, cujo cerne era a conversão de africanos e seus descendentes.

Este trabalho mostra-nos que houve, efetivamente, um projeto de conversão dos negros na cristandade colonial, sobretudo durante o século XVIII, projeto esse elaborado por ordens religiosas mendicantes de cunho marcadamente urbano, nomeadamente franciscanos e carmelitas. Estes religiosos usaram a devoção dos “santos pretos” e as irmandades como estratégias para a efetivação do projeto de catequese dos africanos e seus descendentes (OLIVEIRA, 2008, p. 14).

No entanto, ao longo da história do Brasil encontramos devoções vinculadas a diversos projetos diferentes, tendo em vista a extensão territorial do país, o pluralismo étnico cultural e as múltiplas formas historicamente constituídas do catolicismo brasileiro, e sob esta perspectiva é necessário inserir a importância da devoção mariana, seu caráter catequético e por meio de seus emblemáticos títulos a identidade social representada por meio das múltiplas formas de devoção a Maria.

Neste processo devocional a Maria podemos estabelecer dois recortes diferenciados; o primeiro ligado às estratégias da colonização portuguesa. Os portugueses chegaram ao Brasil acompanhados pela Virgem Maria, Nossa Senhora da Imaculada Conceição e a partir deste momento o processo civilizatório projetado pelos portugueses é ao mesmo tempo um projeto católico, fundamentalmente catequético, no qual a Virgem Maria desempenha um papel importante como mãe civilizadora do

tornar-se e do fazer-se católico em uma sociedade cuja a maioria da população (africanos e indígenas) não era católica.

Temos, então, um longo processo de produção da territorialidade simbólica de Maria que se engendra por meio das múltiplas apropriações – de africanos e seus descendentes; indígenas e seus descendentes; portugueses e seus descendentes – da sua imagem (real e figurada) que resulta na Virgem Maria híbrida,² na medida em que esta imagem representa as concepções e interpretações que estas culturas tão diferentes elaboraram num condensado cultural “um ideal moral, religioso e poético que ganha expressão estética entre a vida comum e a arte” (MONTES, 2012, p. 52). Assim, são Nossa Senhora do Rosário; Nossa Senhora do Círio de Nazaré; Nossa Senhora das Dores; Nossa Senhora da Boa Morte, e todo o hibridismo cultural que sua história devocional representa, são as interfaces de Maria, entendo aqui interface como espaço compartilhado, ou melhor, territorialidade simbólica compartilhada.

O outro recorte histórico no processo devocional à Virgem Maria no Brasil é o promovido pelo projeto da modernidade.³ Sem entrar no mérito da questão se fomos ou somos modernos, trabalhamos aqui com o recorte de uma intenção política para o Brasil chamada de modernidade que, como projeto político para se impor, necessitou romper com o passado; no caso do Brasil, romper com o passado colonial e com o “atraso” que este passado representava em termos econômicos, sociais, políticos, culturais e fundamentalmente religiosos.

O século XX marca a chegada de novas devoções à Mãe de Deus. São trazidas por missionários no intuito de “purificar” o sincretismo em torno das Nossas Senhoras tradicionais no Brasil. São imagens e títulos europeus. No século XIX, na Europa, “quando a sociedade moderna começou a sofrer uma crise depois da outra, iniciou-se também a ‘era das aparições marianas’” (BOFF, 2006, p. 594). Elas obtiveram, por exemplo, a aprovação dos papas. Pio IX (1846-1878) “foi um defensor da causa da devoção a Maria como um antídoto ao racionalismo liberal e proclamou o dogma da

² CANCLINE, Gárcia Néstor. *Culturas híbridas*: estratégias para entrar y de la modernidad. México: Editorial Grijalbo, 1989. O conceito de hibridismo cultural é o que mais se adéqua a situação de encontro promovida pelo impacto do processo de colonização da América, na medida em que estamos falando de pessoas desterritorializadas que a partir dos encontros entre colonizadores e colonizados produzem outros territórios físicos e simbólicos no processo de convivência social.

³ LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*: ensaio sobre antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

Imaculada Conceição em 1854 (KEELER; GRIMBLY, 2007, p. 153). O papa Pio XII (1939-1958) consagrou o mundo ao Imaculado Coração de Maria e proclamou o dogma da Assunção de corpo e alma de Maria ao céu em 1954, declarando ainda este ano como mariano em comemoração ao 100º aniversário do dogma da Imaculada Conceição (KEELER; GRIMBLY, 2007, p. 154).⁴

Foi necessário branquear a Virgem Maria, como era necessário num projeto de branqueamento da raça tão discutido pelo Parlamento Brasileiro a partir da década de 1870.⁵ Mas é no paradoxo que a História não se demonstra previsível nem linear, pois na década de 1930 Nossa Senhora Conceição Aparecida, a imagem negra da Virgem Maria, se torna oficialmente a Padroeira do Brasil, inserida no projeto do nacionalismo Varguista, com o apoio da Igreja Católica que responde à ruptura com o catolicismo promovida pela proclamação da República. Mais uma vez se recorre à elaboração de uma interface de Maria que, pequena e negra, sintetiza a nação católica. Sua imagem a partir deste contexto representa a territorialidade religiosa brasileira que simbolicamente dá o tom à unidade nacional.

No Brasil, aliás, em toda a América Latina, a presença da devoção e do culto a Maria sempre foi uma constante. É inegável que a devoção a Maria é uma característica marcante e persistente do cristianismo latino-americano mais popular e original. “Maria é, para a Igreja, motivo de alegria e fonte de inspiração, por ser a estrela da evangelização e a mãe dos povos da América Latina”, vão afirmar os bispos em Puebla, destacando também que “o povo fiel reconhece na Igreja a família que tem por mãe a mãe de Deus. A Igreja confirma o seu instinto evangélico segundo o qual Maria é o modelo perfeito do cristão, a imagem ideal da Igreja”. Cristo foi pregado no Brasil e juntamente com Ele vem a figura de Maria: Ele, Jesus é o centro, Maria, porém, faz parte deste centro porque faz parte do mistério da encarnação (CIPOLINI, 2010, p. 37).

Todo esse percurso nos remete a algumas constatações como a citada anteriormente. A presença e o culto a Maria sempre foi uma constante na História do Brasil e fundamental para a formulação do *éthos* religioso brasileiro, entendendo *éthos* a partir do enunciado do antropólogo americano Clifford Geertz (2015), que acredita

⁴ Disponível em: <<http://nildodemelo.blogspot.com.br/2014/11/a-devocao-mariana-no-brasil.html>>.

⁵ AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco*: o negro no imaginário das elites no século XIX. São Paulo: Paz e Terra. 1987.

existir um paradigma a ser levado em conta quando abordamos o *éthos* religioso de um povo: “os símbolos sagrados funcionam para sistematizar esse *éthos* – ‘o tom, o caráter, a qualidade da sua vida, seu estilo de disposições morais e estéticas” (GEERTZ, 2015, p. 67).

Sendo assim, a devoção mariana no Brasil é o tom, o caráter, e produz um estilo de vida tanto moral quanto estético na sociedade brasileira, além de representar etapas fundamentais nas histórias das religiões e da religiosidade brasileira, mesmo quando essa presença é negada. Como bem retrata Maria Lúcia Montes (2012), em seu livro *Figuras do Sagrado: entre o público e o privado na religiosidade brasileira*, quando o bispo Sérgio von Helde da Igreja Universal do Reino de Deus chutou a imagem de Nossa Senhora Aparecida, em 12 de outubro de 1995, seu ato foi tomado como uma ofensa pessoal a cada brasileiro. Sem exageros, podemos acreditar na força das tradições, como o historiador inglês Eric Hobsbawn.

Por tudo o que foi elencado anteriormente este artigo vem trazer a narrativa de mais uma história das múltiplas interfaces de Maria: a história da construção da devoção a Nossa Senhora do Café, que teve início na cidade de Espírito Santo do Pinhal, situada no interior do estado de São Paulo. Uma narrativa situada no adentrar do século XXI, mas que traz em si a interseção (como na Teoria dos Conjuntos) entre as tradições coloniais da devoção mariana, aliada às formulações da chamada modernidade.

Este artigo está dividido em três partes. A primeira situa a importância da economia cafeeira no processo civilizatório do Brasil, principalmente pelo fato de a cafeicultura ter sido responsável pelo desenvolvimento econômico da jovem nação que se formou na primeira metade do século XIX. Sendo assim, o café e a riqueza produzida pelo ouro verde produziram uma civilização nos moldes do nacionalismo do século XIX. Mas essa sociedade cafeeira também é oriunda das tradições coloniais principalmente as regiões do interior de São Paulo que são limítrofes a Minas Gerais e que teve, como é o caso de Espírito Santo do Pinhal, sua formação social e populacional como resultado da migração de homens livres e escravos vindos das regiões que se esvaziaram após a decadência da mineração.

Na segunda parte, o artigo trata da construção do projeto de devoção a Nossa Senhora da Café por meio da história de Ana Maria Negrini,⁶ filha e neta de

⁶ Ana Maria Negrini é bacharel em Letras Neolatinas e pós-graduada em Teoria Literária pela PUC-SP. Professora de português, latim e francês, trabalhou com Educação de Trânsito na

cafeicultores pinhalenses, que fez parte da diretoria da Coopinhal – Cooperativa dos Cafeicultores de Espírito Santo do Pinhal – e é a grande responsável pelo projeto de devoção a Nossa Senhora do Café, da sua concepção até a sua expansão. A terceira e última parte trata do itinerário desta devoção que, emblematicamente, como as fronteiras do café no século XIX, avança pelo sul de Minas Gerais.

1. A cafeicultura no Brasil

Apesar de o café ter sido introduzido no Brasil em 1727, a sua produção comercial somente adquiriu importância para a economia brasileira a partir do século XIX, quando o este produto deu continuidade à tradição agroexportadora, que se desenvolveu no país desde os tempos da colônia, primeiramente com açúcar, ouro e posteriormente com a cafeicultura; tradição esta que inseriu o Brasil no circuito do mercado internacional. Obviamente existiam outras estruturas de produção subsidiárias e fundamentais para a movimentação da economia interna brasileira, tanto do período colonial quanto do país pós-independência; no entanto, o foco do grande investimento por séculos em nosso país fundamentou-se no tripé: monocultura agroexportadora, latifúndio e escravidão.

Assim, foi o processo de independência dos EUA em 1776 que contribuiu, de acordo com o historiador Caio Prado Junior,⁷ para expandir a produção cafeeira no Brasil, pois os norte-americanos desejavam livrar-se da importação do chá inglês e de outras colônias da Inglaterra, além do fato da proximidade geográfica do Brasil com os EUA. Dessa forma, os norte-americanos gradativamente se tornaram nossos maiores importadores de café, chegando a absorver mais de 50% de nossa produção. Sendo assim, no transcorrer do século XIX o café foi ocupando papel de destaque na balança comercial brasileira.

A cultura cafeeira em grande escala começou no Vale do Paraíba, mas por volta de 1840 se expandiu para outras regiões da Província de São Paulo, sempre buscando clima e relevo necessários ao cultivo do café. Assim, chegou a Campinas por volta de 1850, e essa região foi denominada de Oeste Paulista, pois a cultura do café obedeceu a uma expansão rumo ao oeste da Província até Ribeirão; dessa forma, no final do século

CET de São Paulo. Hoje se dedica ao turismo temático, pela preservação de uma propriedade centenária, como pequena produtora de café.

⁷ PRADO JR., Caio. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

XIX, o conjunto dessas regiões se tornou o maior núcleo produtor do melhor café do Brasil e do mundo.

Por isso, é possível afirmar que o café produziu uma civilização, na medida em que a cafeicultura foi responsável por transformações sem precedentes no cenário econômico brasileiro. Os cafeicultores paulistas são categorizados pela historiografia como portadores de uma mentalidade empreendedora, tendo em vista que foi em função da riqueza e do capital acumulado pelo café que a ferrovia foi introduzida no Brasil e pelos trilhos do trem veio desenvolvimento urbano acompanhado da dinamização do comércio interno.

Devemos apontar também o importante papel político desempenhado pelos cafeicultores em momentos de profundas transformações históricas no país, como a interferência decisiva na transição da Monarquia para a República, pois os cafeicultores paulistas articularam uma ação política importantíssima na organização e elaboração em 1870 do Manifesto Republicano de Itu, documento que tecia sérias e profundas críticas à política centralizadora de D. Pedro II, que acabou por desencadear posteriormente, pelas mãos dos mesmos cafeicultores, a fundação do Partido Republicano Paulista em 1871, partido que governou o Brasil durante 36 anos da Primeira República (1894-1930).

E mesmo após a queda da Primeira República (1889-1930), que, entre outros motivos foi desencadeada com o objetivo de afastar os cafeicultores do poder, o governo de Getúlio Vargas (1930-1945) continuou uma política protecionista em relação ao café, que começou logo após o *Crack* da Bolsa de Nova York em 1929, quando, em 1933, criou o Departamento Nacional do Café, que posteriormente viria a ser o Instituto Brasileiro do Café.

Por ter sido a base econômica que sustentou a formação da nação, a imagem do Brasil está profundamente associada ao café, como elemento de projeção internacional, bem como elemento de unidade nacional. Assim, este panorama também não pode ser dissociado de outros elementos que contribuíram para forjar a nação brasileira e não há dúvidas de que o catolicismo foi fundamental para o padroado no Império e, posteriormente, para a aproximação ao governo Vargas no século XX.

2. A cafeicultura em Espírito Santo do Pinhal

Espírito Santo do Pinhal tem quase todo o seu desenvolvimento histórico vinculado à cafeicultura, pois, geograficamente, o município encontra-se próximo a Campinas, que, como já foi citado no item 1 deste trabalho, começou a produzir café por volta de 1850. Sendo assim, a partir de meados da década de 1860 já se cultivava café no município de Espírito Santo do Pinhal, como podemos encontrar no *Almanak da Província de São Paulo para 1873*, que traz um registro de 65 produtores de café da cidade.

O mesmo *Almanak* informa também que o Comendador João Elisário de Carvalho Montenegro, em 1867, comprou a fazenda que chamou de Colônia de Nova Louzã, situada entre os municípios de Espírito Santo do Pinhal e Mogi Guaçu. Nesse ano, a fazenda contava com 15 mil pés de café e, em 1873, menos de dez anos depois, já contava com 90 mil pés, fato que demonstra a rápida evolução da lavoura cafeeira na região.

Ao mesmo tempo em que a cafeicultura ganhava grande proporção no município, sua população crescia, pois, entre as décadas de 1850, 1860 e 1870, vieram em busca da riqueza produzida pelo café um grande contingente de pessoas oriundas da região de Pouso Alegre, em Minas Gerais, especificamente da cidade de Conceição dos Ouros. Essas pessoas, entre homens livres e escravos, acompanharam os irmãos Motta Paes, tropeiros e comerciantes de fumo que investiram o capital acumulado com o comércio na produção de café. Além dos irmãos Motta Paes, chegou também a Espírito Santo do Pinhal João Elisário de Carvalho Montenegro, comerciante vindo da cidade de Lousã, em Portugal, que se estabeleceu na cidade, como citado anteriormente, ao comprar uma fazenda de café que depois chamou de Nova Lousã.

Estas personagens citadas representam uma parte significativa da elite cafeicultora que se estabeleceu na cidade, como os primeiros cafeicultores que investiram na produção comercial. No entanto, é necessário apontar que os grandes produtores de café sempre eram subsidiados por produtores menores que orbitavam em torno de seu poder econômico e político. Citamos aqui os Motta Paes e Montenegro pelo fato de que, até o início do século XX, terem liderado a vida política da cidade direta ou indiretamente, como também se tornaram grandes investidores do desenvolvimento econômico do município: fundaram a companhia de estrada de ferro, o hospital, investiram em luz

elétrica e na conformação do espaço urbano de forma geral, reforçando a tese de uma civilização do café.

2.1 Formação Social de Espírito Santo do Pinhal a partir de processos migratórios: afrodescendentes, portugueses e italianos

Sendo assim, repetindo a consagrada frase de Antonil, “os escravos são as mãos e os pés dos senhores”, em Espírito Santo do Pinhal a mão de obra escrava foi fundamental para o desenvolvimento da lavoura cafeeira. Para termos uma noção de sua importância, um censo encomendado pelo Comendador João Elisário de Carvalho Montenegro – cafeeiro e abolicionista –, em 1886, praticamente às vésperas da abolição da escravidão, revelou que havia na cidade mais de mil escravos registrados, lembrando que, por questões de sonegação de impostos e descumprimento da lei do Ventre Livre, a partir de 1871 uma boa parte dos fazendeiros – principalmente os cafeeiros – não registrava mais os escravos nascidos após 28 de setembro de 1871 (MARTINS, 1986, p. 345).

As informações sobre a escravidão no município são esparsas e desconexas. Temos que trabalhar pelo método indiciário de Carlo Ginzburg⁸ para compor um cenário coerente da presença escrava na cidade. Assim como apontado anteriormente, boa parte dos escravos veio com seus senhores que migraram de Minas Gerais, e outra parte foi adquirida por meio do tráfico interprovincial – vindos do Nordeste brasileiro. A presença da escravidão e sua herança podem não estar materialmente impressas na memória histórica da cidade, pois Espírito Santo do Pinhal foi uma cidade republicana por excelência, e a República no Brasil fez questão de apagar a memória da escravidão. Mas os casarões, os cafezais centenários, a igreja de São Benedito e principalmente os ritos mortuários trazem à tona a memória que a República quis esquecer. Além disso, mais de mil escravos registrados às vésperas da abolição da escravidão é um número a ser considerado.

Os trabalhadores portugueses vieram por meio de um processo de imigração fomentado pelo Comendador João Elisário de Carvalho Montenegro. A Colônia de Nova Lousã foi um projeto arrojado, pois tornou-se a tentativa de implantação do

⁸ GINZBURG, C. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, C. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. Tradução Federico Corotti. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

trabalho livre em meio à escravidão. A fazenda tinha escola, cooperativa, fundo de pecúlio para os trabalhadores, farmácia e assistência médica. Obviamente faliu anos antes da abolição da escravidão. De qualquer maneira, Montenegro, juntamente com o Barão de Motta Paes, representa o modelo da mentalidade liberal capitalista do cafeicultor de São Paulo.

Finalmente, no final do século XIX começam a chegar os imigrantes italianos, acompanhando o contexto histórico mundial, pelo menos até as últimas décadas do século, quando, em função da Unificação da Itália (1864), milhares de trabalhadores daquele recém-unificado país foram expulsos, como também pela necessidade de substituição da mão de obra escrava por livre. O Brasil, mais especificamente a Província de São Paulo, passou a receber um enorme contingente de imigrantes italianos que vieram a princípio trabalhar nas lavouras de café. Os imigrantes italianos formaram o Bairro Rural de Santa Luzia e tornaram-se pouco a pouco pequenos produtores rurais; outros se tornaram comerciantes e trabalhadores urbanos, que vieram compor o cenário do mundo do trabalho na transição do século XIX para o século XX.

Dessa forma, a fronteira agrícola aberta pelo café aproximou desterritorializados, migrantes a procura de novas oportunidades, migrantes forçados como os escravos, migrantes expulsos de sua terra como os italianos, que se encontraram num espaço montanhoso nos contrafortes da Serra da Mantiqueira. Nesse processo de circulação de pessoas, as trocas simbólicas produzem outros territórios de relações e de conflitos; um espaço construído pela civilização do café que deu feição ao Brasil da segunda metade do século XIX e adentrou até boa parte do século XX. Uma civilização na qual a religião e a religiosidade sempre tiveram um papel fundamental.

2.2 Espírito Santo do Pinhal: a cidade do café, mas também de muita fé...

Espírito Santo do Pinhal surgiu a partir da doação de terras feita à Igreja Católica no dia 27 de dezembro de 1849, por Romualdo de Souza Brito, que dedicou a sua oferta ao Patrimônio do Divino Espírito Santo. Essa doação foi uma tentativa de resolver uma questão de demanda de terras, comum num processo de ocupação de terras devolutas. Esse ato de Romualdo e de sua esposa Tereza de Jesus, além de ser um ato de fé, representa um processo de ocupação territorial no Brasil que merece ser estudado mais atentamente. Até o início da República, quem determinava se o povoado iria se

constituir era o poder eclesiástico⁹ mais próximo. Dessa forma, constituir um povoado no século XIX necessariamente significava doar terras ao patrimônio de algum santo com a finalidade de ereção de uma capela para que posteriormente a mesma fosse curada pela Igreja Católica e só assim é que o povoado em torno dela poderia se constituir (MARTINS, 1986, p. 230-231).

Essa prerrogativa deu à Igreja Católica um poder sem precedentes, ou seja, o ato de determinar e regulamentar a existência ou não de um povoado. Dessa forma, a Igreja no Brasil comportava os três sentidos que se conformaram durante a construção da cristandade durante a Idade Média: a comunidade espiritual constituída pelo conjunto de cristãos, o edifício que materializava e representava esta comunidade e a instituição e hierarquia eclesiástica (LAUWERS, 2015, p. 21).

Como quase a totalidade das cidades brasileiras é em torno de uma igreja, os povoados se concentraram, de São Paulo, uma grande metrópole, até Santo Antônio do Jardim, uma pequena cidade de um pouco mais de 5 mil habitantes próxima a Espírito Santo do Pinhal. A Igreja Católica determinou a formação do espaço urbano no Brasil, na medida em que a geografia dos povoados se desenhou em torno das igrejas. Portanto, o marco territorial, *o habitat*, a referência geográfica expressa pelo monumento edificado, pode ser entendida, também, como a expressão de uma cosmovisão: a materialização da fé.

Assim, na produção do território da fé temos em Espírito Santo do Pinhal, além da devoção ao Divino Espírito Santo, a devoção a Santa Luzia. A imagem da santa protetora da visão chegou à cidade por meio dos imigrantes italianos que foram trazidos como opção de substituição à mão de obra escrava, atendendo às novas demandas da mão de obra do país. Ao chegarem a Espírito Santo do Pinhal formaram o Bairro Rural de Santa Luiza, como indicado anteriormente, e atualmente o bairro abriga um Santuário em louvor a santa cuja festa é no dia 13 de dezembro, feriado municipal. A festa de Santa Luzia existe há mais de cem anos e recebe romeiros de vários lugares do Brasil.

Em torno da igreja de São Benedito se constitui o bairro tradicional dos descendentes de escravos. Logo após a abolição da escravidão foi organizada a Irmandade de São Benedito – em 1895 –, que teve vida curta, e sua documentação foi

⁹ LAUWERS, Michel. *O nascimento do cemitério*: lugares sagrados e terra dos mortos no Ocidente Medieval. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

perdida. Mas o bairro formado em torno da Igreja é o espaço destinado à população negra da cidade, como demonstra a tese de doutorado de Renata Maria Tamaso (2005), *Homens de cor, pretos e coloreds: construção de espaços de sociabilidade dos afro-brasileiros e suas representações em Espírito Santo do Pinhal/SP (1890-1930)*, onde a autora trabalha a identidade, espaços étnicos e tempo histórico a partir do conflituoso contexto pós-abolição da escravidão, momento em que os afrodescendentes de Espírito Santo do Pinhal são afastados do convívio social por meio da construção de fronteiras urbanas físicas e fronteiras étnicas invisíveis. Para tanto, a autora recupera a memória religiosa dos grupos de afrodescendentes do município por meio da história em torno da devoção a São Benedito.

A análise da construção dos espaços sociais em Pinhal levou-nos a perceber que estes foram construídos a partir de uma lógica burguesa. Lógica essa que pretendia consolidar o papel da elite política e economicamente dominante, sobretudo luso-brasileira, dos fazendeiros do café, reforçando o argumento político-econômico como um dos fatores para a ordenação socioespacial da cidade (TAMASO, 2005).

Assim, a religiosidade católica produziu territórios e fronteiras visíveis e invisíveis, e podemos afirmar, mesmo que de forma geral, que essa profunda relação entre a produção econômica, a estrutura social e religião têm na religiosidade socialmente construída o ponto de interseção deste conjunto complexo chamado sociedade brasileira. Não compreendemos o Brasil sem entender como essas questões se relacionam. Por isso, esta pequena história do município de Espírito Santo do Pinhal, cidade do café e da fé, é tão reveladora quanto a briga de galos em Bali. No entanto, a história é dinâmica e no adentrar do século XXI mais um capítulo se escreve a respeito desta imbricada interseção entre a fé e o café que se traduz na construção da devoção a Nossa Senhora do Café.

3. A construção da Devoção a Nossa Senhora do Café

Esta história de devoção começa com a senhora Ana Maria Negrini, filha e neta de cafeicultores, residente em Espírito Santo do Pinhal. Mulher de fibra que não mede esforços na construção da devoção a Nossa Senhora do Café, Ana Maria nos concedeu uma entrevista onde narra suas experiências de fé como alguém que vive da produção

do café, mas, mais que isso, como uma representante da civilização construída em torno do café.

O itinerário desta devoção teve início em 1964, quando Ana Maria escreveu um artigo chamado “*Minha*” *Nossa Senhora de Café*.¹⁰ Neste artigo, a autora faz uma bela reflexão sobre a popular interjeição “Minha Nossa!”, uma maneira muito brasileira de demonstrar espanto ou admiração, que na verdade é uma referência a Nossa Senhora. Daí o título do artigo “*Minha*” *Nossa Senhora de Café*; na verdade, a referência era à nossa prática coloquial e cotidiana da presença constante da Virgem Maria em nosso vocabulário; mas, de acordo com a autora, alguma coisa se pronunciava no horizonte ao também referir-se a Nossa Senhora Aparecida negra como o café.

Passados alguns anos, em visita à cidade de Poços de Caldas, Ana Maria Negrini se encontrou com Albertino Fonseca que fora professor de seu falecido irmão, numa reunião dos ex-alunos do Colégio Marista daquela cidade. Após o encontro, o professor gentilmente lhe enviou uma carta na qual trazia recordações de seu irmão. Ana Maria, emocionada, quis agradecer e enviou-lhe o artigo “*Minha*” *Nossa Senhora de Café*, que havia publicado no jornal da Cooperativa dos Cafeicultores de Espírito Santo do Pinhal. Este artigo fazia alusão ao primeiro “*Minha*” *Nossa Senhora de Café*,¹¹ publicado nos *Anais Franciscanos*; porém, o artigo do *Boletim da Coopinhal e Sindicato Rural* (2001) trazia o apelo aos cafeicultores para que, no momento de crise pelo qual passava a cafeicultura, rogassem à Virgem Maria.

Então me lembrei da Senhora e botei-lhe esse nome: “minha” Nossa Senhora de Café. Para falar com Ela e dizer o seguinte: neste momento, estou voltada para a Cooperativa de Cafeicultores da Região de Pinhal, a Coopinhal, escrevendo esta matéria como Ana Negrini, coordenadora do Conselho Fiscal. Nossa! É muito responsabilidade! Ajude-me, Senhora, a dar conta da tarefa.

Mas não sou só isso. Sou também cafeicultura e cooperada. E não sou chorona, sou indignada!

¹⁰ NEGRINI, Ana M. “Minha” Nossa Senhora de Café. In: *Anais Franciscanos*, no ano de 1964.

¹¹ NEGRINI, Ana M. “Minha” Nossa Senhora de Café. In: *Boletim da Coopinhal e Sindicato Rural*, Espírito Santo do Pinhal, ano 1, n. 8 (jul. 2001). Este artigo é uma referência ao primeiro, com o mesmo título, publicado em 1964.

Como lembrou bem Sônia Mondadori: “Os outros produtos se beneficiam da desvalorização cambial, menos o café. Por quê? Que lideranças são essas, no setor?” (NEGRINI, 2010, p. 22).

Passado algum tempo, depois que Ana Maria enviou seu artigo ao professor Albertino Fonseca, ele lhe devolve um grande presente: a imagem da Virgem Maria desenhada em bico de pena, com o título: Nossa Senhora do Café. A mudança da preposição “de” para “do”, ou seja, de Nossa Senhora de Café para Nossa Senhora do Café, desencadeou uma inspiração. Ana Maria atribui esta inspiração ao Espírito Santo, começando naquele momento o itinerário da devoção a Nossa Senhora do Café.

Até hoje não entendo por que coloquei o artigo na carta de agradecimento ao professor Albertino. Acredito que aí já havia o dedo de Deus, era para ele desenhar a Nossa Senhora do Café e lhe dar o título definitivo (entrevista de Ana Negrini, concedida em 21/06/2017).

Com a imagem em mãos, Ana Negrini fez inúmeras cópias e passou a divulgá-la junto ao comércio local. Na sequência, o trabalho de divulgação da imagem da Nossa Senhora do Café já havia alcançado o espaço público. Ao encontrar o vereador Ivan Agostini nas ruas de Pinhal, Ana mostrou-lhe uma cópia de imagem de Nossa Senhora do Café feita pelo professor Albertino Fonseca. Rapidamente o vereador levou a cópia à Câmara Municipal e começou articular a oficialização da devoção.

Nossa Senhora do Café toma as ruas de Espírito Santo do Pinhal, mas, de acordo com Ana Negrini, sua grande preocupação era não estar cometendo nenhuma heresia. Por isso, procurou Monsenhor Augusto Alves Ferreira, da Paróquia do Divino Espírito Santo e Nossa Senhora das Dores, que lhe tranquilizou em relação à divulgação desta nova devoção.

Assim, rapidamente, mais de 150 pessoas se reuniram sob a orientação do Monsenhor Augusto Alves Ferreira e deu-se o início da organização dessa devoção. Em assembleia foi decidido que o dia de Nossa Senhora do Café seria 9 de agosto, que é a data da fundação da Coopinhal. Assim, o primeiro passo na construção da devoção a Nossa Senhora do Café estava dado: a imagem havia tomado o espaço público. A Igreja Católica não obsteu em relação ao que estava acontecendo e, segundo relato de Ana Negrini, formou-se uma pequena comissão para cuidar dos assuntos da devoção, inclusive o de buscar na internet se não havia nenhuma outra Nossa Senhora do Café. A

busca lhe tranquilizou, pois devoção a Nossa Senhora do Café com este título só havia em Espírito Santo do Pinhal. Nessa procura só descobriram que na Colômbia havia a Virgen del Café, o que, de acordo com Ana, foi um alívio, pois estava começando a aparecer críticas dizendo que ela estava inventando uma situação.

Na ocasião, a internet, cumprindo seu papel, mostrava que não havia imagem de Nossa Senhora do Café em lugar algum do Brasil. Havia vitrais, sim, alusivos a Nossa Senhora, com o café, um em São Paulo (Maria dos Cafezais), na igreja de Nossa Senhora do Brasil, e outro mandado fazer por dom Vicente Zioni, na catedral de Botucatu (ver: <http://www.guiabotucatu.com.br>) (NEGRINI, 2010, p. 27).

3.1 O segundo passo da construção da devoção

Ana Negrini passou a desenvolver um trabalho audacioso, após a imagem de Nossa Senhora do Café ter saído do papel e, por meio das mãos do artesão da cidade de Pedreira, ganhar três dimensões. Investiu, então, na disseminação da devoção para além dos limites de Espírito Santo do Pinhal. O primeiro passo foi constituir uma página na internet da Nossa Senhora do Café.¹²

Além disso, passou a frequentar a ExpoCatólica com muita dificuldade. No primeiro ano alugou um *stand*; no local colocou a imagem de Nossa Senhora do Café e uma máquina de café, utilizando a estratégia de servir cafezinho de graça para atrair as pessoas e divulgar a imagem, o que acabou dando certo. A partir daí, participou cinco vezes da ExpoCatólica, que acontece bianualmente no Anhembi, em São Paulo. Numa dessas vezes, em 2008, um diretor da Editora Loyola visitou o *stand* se interessou pela história de Nossa Senhora do Café e lhe ofereceu a publicação de um livro para que Ana contasse a sua história.

Sendo assim, em 2010, Ana Negrini publicou o livro *Nossa Senhora do Café: história e devoção no Brasil*, pela Editora Loyola. O livro narra a história desse projeto de devoção nem sempre compreendido como expressão de fé, tendo em vista que ao longo do percurso houve questionamentos a seu respeito. O primeiro deles por foi parte de alguns membros da comunidade católica de Espírito Santo do Pinhal, que questionavam o fato de não ter ocorrido nenhuma aparição, nenhuma mensagem direta de Nossa Senhora demonstrando seu desejo de receber também o título de protetora do

¹² Disponível em: <<http://www.nossasenhoradocafe.com.br>>.

café. Assim, em muitas ocasiões, o projeto de devoção foi considerado uma invenção de Ana Negrini.

Dessa forma, o livro é uma resposta a esses questionamentos, principalmente na maneira como a narrativa de todo o processo é conduzida; primeiramente é demonstrada a vontade de Nossa Senhora em se tornar protetora da cafeicultura sob o título de Nossa Senhora do Café, como indicado no item 3 deste artigo. Além disso, o livro traz, por meio dos depoimentos de fé de Ana Negrini à Virgem Maria, uma série de argumentos que aproximam a lógica econômica e de mercado com a fé. Assim, o leitor é conduzido a compreender que o mundo dos negócios, como qualquer outra atividade humana, necessita de bênçãos e proteção.

John Thain e Elie Horn.

Tão desconhecidos dos cafeicultores, Nossa Senhora do Café!

Meu pensamento esbarrou neles por conta do resgate retromencionado e por causa de Deus, a quem fui buscar numa leitura da Bíblia.

Explico-me.

Primeiro, o resgate.

O artigo intitulado “Em busca da estabilidade perdida” está na página 25 da mesma revista citada anteriormente. Um trecho dele transcrevo aqui: “John Thain, executivo com mais de cinco décadas de experiência em Wall Street, é presidente da Montrose Advisors, empresa de consultoria de investimentos sediada em Nova York. É quem resume melhor a opinião a respeito do que deve prevalecer na cabeça dos investidores neste ano. Ele diz: ‘Nos últimos tempos, investidores deixaram de lado uma das maiores virtudes cristãs, a prudência. Chegou a hora de resgatá-la’”.

Sobre Elie Horn, a chamada está na capa da edição seguinte da mesma revista: “Exclusivo: Elie Horn, o bilionário dono da Cyrela, sobre crise, gestão, dinheiro – e Deus”.

Achei que a novidade fosse um bilionário falar de Deus. Mas não. É o assunto preferido dele (NEGRINI, 2010, p. 51-52).

Também foi na ExpoCatólica que Ana Negrini conheceu o repórter Carlos Henrique da Rádio Catedral, que foi entrevistá-la. Dias depois após o encontro, Carlos lhe escreveu propondo um programa sobre Nossa Senhora do Café na Rádio Catedral. “Como não aceitar um programa sobre Nossa Senhora do Café!!!” (Ana Negrini,

entrevista em 21/06/2017). Assim, foram 85 programas sobre Nossa Senhora do Café, que iam ao ar semanalmente na rádio.

Esse projeto multimídia contribuiu e contribui para a divulgação e expansão da devoção a Nossa Senhora do Café para além dos limites de Espírito Santo Pinhal. E, apesar de o esforço ser um trabalho um tanto quanto solitário, a capacidade de alcance de ferramentas como a internet é ilimitada; como resultado, o sul de Minas Gerais abraçou a devoção a Nossa Senhora do Café.

3.2 A imagem de Nossa Senhora do Café



Imagem de Nossa Senhora do Café feita pelo artesão da cidade de Pedreira.

Ana Negrini relata a intencionalidade presente na imagem de Nossa Senhora do Café. Suas vestes representam todo o processo de produção do café: o manto marrom claro da cor do café torrado, a peneira com o café aos seus pés, o pedestal de tijolos de barro lembrando o terreiro onde o café colhido fica secando, os ramos do café em fruta no seu manto. Mas fundamentalmente a imagem de Nossa Senhora do Café representa o

trabalhador, o catador de café, especificamente as mulheres catadoras de café. A ideia é humanizar a imagem ao assemelhá-la à mulher que trabalha nas lavouras de café.

No site <http://www.nossasenhoradocafe.com.br> existe a frase: “Um projeto que humaniza Nossa Senhora, objetivando trazê-la para mais perto do cafeicultor”.

3.3 Minas Gerais acolhe a devoção a Nossa Senhora do Café

Minas Gerais deu um impulso muito grande à devoção de Nossa Senhora. Ana Negrini não sabe explicar muito bem quando a devoção começou a adentrar por Minas Gerais; no entanto, faz uma observação interessante, pois acredita que tenha sido pela internet: “Quando eu comecei a trabalhar a devoção via internet, Nossa Senhora do Café passou a ser conhecida” (Ana Negrini, entrevista realizada em 21/06/2017). Além disso, existe em Minas Gerais uma longa tradição devocional à Virgem Maria. Aliada a essa tradição devocional, está o fato de que atualmente a cafeicultura em Minas Gerais, principalmente no sul, está se dedicando à produção de cafés especialíssimos, os famosos *gourmets*.

Abaixo transcrevemos a matéria sobre a Devoção à Nossa Senhora do Café, publicada pelo *site* G1 da Rede Globo de Televisão.

Tradicionalmente o sul de Minas já é conhecido por ser terra do café, mas agora, além da produção apreciada, a cidade de Machado (MG) abriga uma santa para atender às preces dos produtores da região. Devoção de origem paulista, a Nossa Senhora do Café, padroeira dos cafeicultores, já tem gruta, capela, missa e até festa na cidade mineira.

Hélio Donizete Corsini, cafeicultor:

“Ela (esposa de Hélio) passou a pesquisar, foi pela internet, foi até achar a dona Ana Negrini, que deu todo apoio pra ela: ‘eu tenho o livro, tenho as imagens’”, conta.

A oração a Nossa Senhora do Café é simples e curta, mas, segundo o casal de devotos, poderosa. Ela diz assim: “Fortalecei a fé do cafeicultor empobrecido, acolhei em vossa glória os escravos tão sofridos, aceitar toda a florada de perfume amanhecido”, recita a família um trecho da prece.

O casal fundou uma capela na zona rural de Machado e numa gruta, construída por devotos, colocaram uma imagem grande da santa, que fica exposta a todos os visitantes. “O café não está tendo pragas graves, a gente está notando isso. A chuva este ano [foi] muito mansa, muito tranquila, o café está com uma grama muito bonita. No meu modo de pensar, foi uma bênção”, conta Vera.

Devoção:

Em Machado, a fé em Nossa Senhora do Café se propagou e, uma vez por mês, uma missa em devoção a ela é rezada no bairro Serra da Conceição, na zona rural da cidade. “Assim eles pedem a sua intercessão e continuam aí os seus trabalhos, seja plantando, seja colhendo”, explica o padre Márcio Perreira.¹³

Considerações finais

Entre o tradicional e o chamado moderno a devoção a Nossa Senhora do Café, é mais uma interface da Virgem Maria no Brasil que comporta as duas dimensões, por isso, afirmamos que como na teoria dos conjuntos as dinâmicas das construções sociais da religião e da religiosidade são sempre ponto de interseção. Nossa Senhora do Café guarda em si a tradição da externalização da fé que herdamos das Irmandades Religiosas, o caráter público da religiosidade brasileira, a crucial importância que os catolicismos representam na vida social e econômica no interior do Brasil afora.

Ao mesmo tempo Nossa Senhora do Café é um projeto devocional afinado com o que chamamos de modernidade que lança mão das ferramentas multimídia o site é uma forma de divulgar a devoção e comercializar imagens, além de informar as bases deste projeto de devoção, o programa de rádio atingiu outra parcela da população que não tem acesso às ferramentas mais sofisticadas como a internet, e o livro abraçou outra parcela da população mais intelectualizada todas essas ferramentas cumprem um só objetivo propagar a mensagem de que um ramo da economia brasileira está protegido e cuidado pela Mãe de Deus e de todos nós.

Nossa Senhora do Café não fez nenhuma aparição, mas não deixa de ser reveladora da interseção entre a tradição e a chamada modernidade, pois revela a presença constante do sagrado nas mazelas da vida cotidiana na sociedade brasileira, mesmo que essas mazelas sejam os percalços da instabilidade do mercado financeiro e da cotação da saca de café no mercado internacional.

A lógica da intimidade com o santo protetor a quem se confia a vida e todas as atividades humanas ainda permanece no imaginário social como nos tempos coloniais. A tecnologia e o racionalismo deste novo pragmatismo da fé ainda precisam de uma dose de certeza confiante de um milagre, de uma bênção de proteção.

¹³ Disponível em: <<http://g1.globo.com/mg/sul-de-minas/noticia/2016/04/>>.

Referências bibliográficas

- AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco*: o negro no imaginário das elites no século XIX. São Paulo: Paz e Terra, 1987.
- CANCLINE, Gárcia Néstor. *Culturas Híbridas*: estratégias para entrar y de la modernidad. México: Editorial Grijalbo, 1989.
- CIPOLINI, Pedro Carlos. A devoção mariana no Brasil. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 40, n. 1, p. 36-43, jan./abr. 2010.
- FREITAS, Sonia Maria de. *Vida e obra do Comendador Montenegro*: um lousanense visionário no Brasil. São Paulo: Polo Printer, 2013.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2015.
- GINZBURG, C. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, C. *Mitos, emblemas e sinais*: morfologia e história. Tradução Federico Corotti. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*: ensaio sobre antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LAUWERS, Michel. *O nascimento do cemitério*: lugares sagrados e terra dos mortos no Ocidente Medieval. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.
- MARTINS, Roberto Vasconcelos. *Divino Espírito Santo e Nossa Senhora das Dores do Pinhal*. Ribeirão Preto: Edição do Autor, 1986.
- MENEZES, Eduardo Diathay B. de. O Barroco como cosmovisão matriarcal do *éthos* cultural brasileiro. *Revista Ciências Sociais*, Goiânia, v. 39. n. 1, p. 49-77, 2008.
- MONTES, Maria Lúcia. *Figuras do Sagrado*: entre o público e o privado na religiosidade brasileira. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- NEGRINI, Ana Maria. *Nossa Senhora do Café*: história e devoção no Brasil. São Paulo: Loyola, 2010.
- _____. “Minha” Nossa Senhora de Café. *Boletim da Coopinhal e Sindicato Rural*, Espírito Santo do Pinhal, ano 1, n. 8, jul. 2001.
- _____. “Minha” Nossa Senhora do Café. *Anais Franciscanos*, 1964.
- OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção negra*: Santos Pretos e Catequese no Brasil Colonial. Rio de Janeiro: Quartet/FAPERJ, 2008.
- PRADO, Jr. Caio. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- REIS, João José. A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

TAMASO, Renata M. *Homens de cor, pretos e* coloreds: a construção de espaços de sociabilidade dos afro-brasileiros e suas representações em Espírito Santo do Pinhal/SP (1890-1930). Assis (SP), 2005. Tese (Doutorado). Unesp. *Sites* consultados: [<http://www.nossasenhorado cafe.com.br>](http://www.nossasenhorado cafe.com.br); [<http://nildodemelo.blogspot.com.br/2014/11/a-devocao-mariana-no-brasil.html>](http://nildodemelo.blogspot.com.br/2014/11/a-devocao-mariana-no-brasil.html). Devoção mariana no Brasil. Acesso em: 27/06/2017. [<http://g1.globo.com/mg/sul-de-minas/noticia/2016/04/>](http://g1.globo.com/mg/sul-de-minas/noticia/2016/04/). Documentos citados: *Almanak da Província de São Paulo – 1873*. Entrevista com Ana Maria Negrini realizada em 21/06/2017.

Recebido em 20/07/17

Aprovado em 28/07/17

Evangelização mariana e devoção popular na América Latina: a exigência do cuidado com o culto a Maria na atualidade

Alzirinha Souza

Resumo: A celebração dos 300 anos do encontro da imagem da Imaculada no rio Paraíba do Sul reacendeu o interesse e os estudos sobre a pessoa de Maria. Dentro deste contexto, este artigo vem contribuir para a reflexão mariológica, tratando a partir da perspectiva do cristianismo popular, da questão do distanciamento entre a compreensão dogmática e a situação eclesiológica da pessoa de Maria e os elementos de fé daqueles que frequentam o Santuário de Aparecida – SP. A partir de elementos históricos de constituição do processo de evangelização e de pesquisa de campo realizada no Santuário, apresentamos elementos fundantes para a compreensão deste distanciamento e a questão da tensionalidade entre expressão de fé mariana e a exigência do cuidado com o culto a Maria expresso no documento *Marialis Cultus*.¹

Palavras-chave: Mariologia, evangelização, formação, Aparecida, *Marialis Cultus*.

Abstract: The celebration of the 300 years since the finding of the image of the Immaculate in the Paraíba do Sul river, rekindled the interest and the studies on the person of Mary. In this context, this article contributes to the Mariological reflection, treating from the perspective of popular Christianity, the question about the distance between the dogmatic understanding and the ecclesiological situation of the person of Mary and the elements of faith of those who attend the Sanctuary of Aparecida – SP. From historical elements on the formation of the process of evangelization and field research carried out in the Sanctuary, we present grounding elements for understanding this distance and the question of tension between the expression of Marian faith and the demand for care with the cult of Mary expressed in the Document *Marialis Cultus*.

· Leiga, mestra em Teologia pela Universidad San Dámaso – Madri. Doutora em Teologia pela Université Catholique de Louvain. Integra o corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP.

¹ Este artigo é fruto da pesquisa realizada para a Conferência realizada em 12/06/2017, no quadro da Semana Teológica do Centro de Estudos da Diocese de Ribeirão Preto – SP (CEARP).

Keywords: Mariology, Evangelization, Formation, Aparecida, *Marialis Cultus*.

Introdução

De maneira geral, os cuidados se intensificam a partir do Vaticano II. Entendamos bem: o cuidado se torna mais necessário a partir da liberdade e pela atualização que dela nasce. Não que antes não o houvesse; aliás, o cuidado era excessivo, dado a pessoas determinadas, autorizadas e específicas. À posterior “democratização” notadamente da Liturgia, que cumpre um dos grandes objetivos do Concílio, nasce o necessário cuidado com os excessos. Tudo o que é novo tem que ser aprendido, treinado, adequado até ser vivido em forma plena e adequada.

E o aprendizado exigido a partir do Vaticano II não tocou somente a Liturgia. Foi um longo processo – e ainda estamos nele – de aprendizado, de reaproximação com a realidade, de abertura às ciências positivas como “efetivas colaboradoras” no fazer teológico e na compreensão de mundo.

Àquela época, o próprio mundo se desvelava como novo. A partir da segunda metade do século XX, em especial a partir dos anos 1960, nos damos conta de uma grande movimentação, renovação ou até mesmo inversão de valores. A nova organização social e política herdada da Segunda Guerra mundial, da qual o mundo sai dividido em dois blocos, o dito “ateu” comunista e o dito “cristão” capitalista, a instauração da Guerra Fria, a nova ordem política que se instaura em América Latina, a recolocação dos valores morais pela nova ordem social, são elementos de base da posterior liquidez anunciada por Z. Bauman. O tempo, posturas e valores parecem se esvaír pelas mãos de um Catolicismo que oscila entre a resistência e o entusiasmo a encarar a nova ordem.

Ante esse novo mundo diversificado, a Igreja igualmente amplia sua atuação, desde antes do Concílio. Pensando “salvar” o cristianismo ocidental, Pio XII promulga a Exortação Apostólica *Fidei Donum* (12/04/1957), na qual convidava a missionários, na prática, jovens padres, a lutarem contra o comunismo nos países de missão. Como uma previsão, dois anos após (1959) nasce a Revolução Cubana, que coloca em cheque todo o continente americano: era como se o diabo houvesse se instalado no mundo dito cristão.

Na esteira da história, o Papa João XXIII anuncia e abre o Concílio Vaticano II, com os sonhos de novos ares para a Igreja. Respirando melhor poderíamos dar respostas ao mundo que nos sufocava pela velocidade das mudanças. Dando seguimento aos trabalhos conciliares, porém com menos ares no pulmão, Paulo VI o conclui na ilusão de ter conseguido colocar a

Igreja nos trilhos da história. Segundo O'Malley (2014), ficamos na ilusão: o Concílio falou para uma sociedade dos anos 1950, quando o mundo já se encontrava quase nos 1970.

Contudo, o Continente Latino-Americano soube aproveitar os novos ventos do evento conciliar. Capitaneados por D. Helder Câmara, que participou ativamente do Grupo da Igreja dos Pobres, juntamente com D. Himmer (Bélgica) e D. Ancel (França), e graças ao empenho e à organização da CNBB, fomos a única Conferência Episcopal a chegar ao final do Concílio prontos para implantá-lo à nossa realidade, através do Plano de Pastoral de Conjunto (PPC), promulgado em 1966/1970. A Igreja latino-americana, no dizer atual de Francisco, “*primereia*” igualmente ao término da segunda sessão do Concílio, deixando programada para o ano de 1968 a Segunda Conferência Episcopal do CELAM em Medellín. Era a demonstração de total disposição para realizar a “recepção” e reler o Continente à luz do Concílio Vaticano II, impulsionada futuramente pela promulgação da Encíclica *Populorum Progressio*, publicada um ano antes.

Ora, se o descompasso do Vaticano II consagrou a teologia centro-europeia que havia começado a estruturar-se desde a primeira metade do século XX, a partir da América Latina faz uma reinterpretação de uma perspectiva muito concreta: de sua realidade até então considerada “Terceiro Mundo”, hoje chamado Sul Global. Nasce um movimento de reinterpretação a partir das diferentes realidades. Ao observá-las, se destaca a grande pobreza que se encontra generalizada nos continentes fora de Europa. Nascem novas teologias nos quatro continentes que surpreendem os ensinamentos tradicionais e que consagram pluralismo de visões; enfim, uma “catolicidade *real*” (VILANOVA, 1992), marcada pela publicação da Encíclica *Populorum Progressio* (1967), e quando se viu um despertar concreto em toda a Igreja pela busca de uma nova teologia de estrutura planetária, para superar o esquema da cristandade europeia. Revela-se então uma teologia de centro ante diversas teologias de periferias. E nessa periferia se estabelece de maneira independente a Teologia da libertação, cuja originalidade está em sua nova maneira de fazer pastoral e de posicionar-se diante da realidade da América Latina, tal como se expressou em Medellín. Como afirma José Comblin:

Medellín e Puebla foram, em primeiro lugar, a tomada de consciência e a afirmação da personalidade própria da Igreja latino-americana. Foram como que os atos de emancipação, de chegada à idade adulta da Igreja latino-americana. Antes de Puebla, a Igreja latino-americana se via a si mesma como um prolongamento da Igreja europeia, a faixa periférica que se contentava em seguir os movimentos impressos nas igrejas mais antigas de Itália, França, Espanha e eventualmente da Alemanha” (COMBLIN, 1999).

Ora, é a partir dessas chaves histórica e teológica que desejo ler a proposição do Documento *Marialis Cultus*. Não pretendemos aqui explorar todos os itens do documento, o que pode e deve ser perfeitamente realizado por aqueles que desejarem. Nossa intenção é mais ampla de trazer à luz elementos de fundo e de continuidade, para a necessidade da emissão de um documento específico para o cuidado com o culto mariano e apresentar elementos da pesquisa de campo que ainda hoje apontam para a exigência de novas formas de cuidado que são necessárias na relação entre fiéis e Maria.

E queremos destacá-lo desde o contexto latino-americano e de seu processo de evangelização. E esses estudos somente avançaram porque houve primeiro um movimento de inversão do olhar teológico sobre o continente tal, e a partir das teologias que aqui nasceram e permitiram avançar nos estudos históricos, na compreensão da construção da religiosidade latino-americana, sobretudo a partir dos anos 1960.

1. Maria: tradição e contradição na evangelização latino-americana

Lembra-nos Francisco com toda clareza:

Há um estilo mariano na atividade evangelizadora da Igreja. Porque se olhamos para Maria, voltamos a acreditar na força revolucionária da ternura e do afeto (EG, 288).

Os caminhos históricos de Maria pela América Latina se dividem entre a tradição e a contradição que acarretam a dicotomia entre a Teologia e devoção popular mariana. Ambas que deveriam ser complementares tomam caminhos opostos em determinado momento, graças à “utilização” da fé mariana através de duas perspectivas: a do colonizador e a do colonizado.

Não há dúvida sobre o mérito dos colonizadores terem trazido Maria ao continente latino-americano. Também não se tem dúvida sobre a maneira como ela foi apresentada, que teve por consequência direta a estruturação de uma Devoção Popular Mariana, eventualmente de extremos.

1.1 Maria: a bandeira dos colonizadores

[...] ainda que seja forçado reconhecer que muitos dos conquistadores espanhóis não estiveram isentos de gravíssimos defeitos, é incontestável que a maioria era pessoas de fé e ainda fervorosos devotos da Virgem Maria (UGARTE, 1956, p. 10).

Que a fé dos conquistadores era eminente para sua época, isso é certo. Podemos citar o exemplo de Cristóvão Colombo, que, às vésperas de seu embarque para a expedição nas Índias, confiou sua aventura à Virgem, expresso nos estandartes dos navios nos quais vinham impressas as figuras de Jesus e Maria. Daí que para a segunda ilha encontrada dá-se o nome de Conceição e ali se constrói a primeira igreja do continente, consagrando-a a Jesus Cristo e à Mãe Santíssima (UGARTE, 1956). Por isso alguns autores, analisando as condições da chegada de Maria ao Continente, deram-lhe o título de “Maria, a Conquistadora”. Evidentemente a figura de Maria nesse cenário surgia de um contexto europeu marcado pela Reforma Protestante. Esse “título” veio dar sentido de fortaleza Ante a reforma em contexto Europeu e para a forte religiosidade popular luso-hispânica. A conquista era territorial e espiritual. O segundo (espiritual) deveria completar-se através do envio de “homens de fé e pessoas devotas”; o trabalho iniciado pelo primeiro (a conquista geográfica).

Ora, colocando em oposição colonizador e colonizado, a imagem da Virgem para o nativo era aquela que estava À frente de uma grande devassidão e agressão, militar e religiosa. Ela era também parte do exército agressor, já que vinha em sua bandeira, que simbolizava a posse da terra.

Se, para os conquistadores, Maria é a Nossa Senhora dos Aflitos, da Boa Viagem, da Conquista vencida, como nos informam os registros: “ninguém pode duvidar que o triunfo desta conquista deve-se à Rainha do Céu, Nossa Senhora” (UGARTE, 1956, p. 18), para os conquistados sua imagem ficou associada à Nossa Senhora da “perda das terras”, Nossa Senhora da invasão, Nossa Senhora da “falta do diálogo” e Nossa Senhora da “guerra perdida”. Para os nativos, a invasão de suas terras não foi somente obra de portugueses e espanhóis, pois estes tiveram o apoio dos deuses. Conforme afirma Caprani:

Portanto, para os povos ameríndios, a Virgem Maria deveria representar o símbolo e a força de seus inimigos e a quem se devia a causa de sua derrota, evidentemente injusta. Assim nasce a gênese da teologia mariana no Continente” (CAPRANI, 2014, p. 7).

1.2 Maria: de conquistadora a libertadora

A equivocada leitura de Maria realizada pelos ameríndios não tardou a mudar, e podemos dizer que a própria Maria se fez “ver” por outras perspectivas. Segundo Elizondo:

É um fato inegável que a devoção a Maria é característica do cristianismo latino-americano, mais popular, persistente e original [...] desde o princípio Maria deu dignidade aos

escravizados, esperança aos exploradores e motivação para todos os movimentos de libertação (ELIZONDO, 1984, p. 2).

Os eventos de Guadalupe e Copacabana recolocam Maria ao lado dos povos ameríndios. A Virgem defensora dos conquistadores se desvela ao lado dos pobres e conquistados. A mãe de Deus e dos pobres não aparece mais nos estandartes pomposos; ela deixa de ser estrangeira e estranha a eles. Ao contrário, nos dois eventos ela aparece perfeitamente identificada com a cultura e com o idioma do povo massacrado, e o que deseja é reconstruir a vida de seus filhos, destacando as notas de compaixão, auxílio e defesa, dando origem à devoção popular, tão marcante da mariologia latino-americana, e que gostaríamos de refletir a partir da chave da “maternidade”.

Por essa perspectiva, Maria deixa de ser a conquistadora, passa à auxiliadora e aprofunda seu relacionamento maternal com o povo do continente até os nossos dias. A maternidade revelada em Guadalupe e de Nossa Senhora de Copacabana acentua que Maria não é somente mãe de Deus, mas é minha mãe e nossa mãe. Afirma Dorados:

[...] ao estabelecer a relação materna entre ela e nós, automaticamente a maternidade fica incorporada à vivência da mãe que é o “nós” concreto, real e histórico. É nesse lugar privilegiado no qual serão semeadas a devoção e a piedade a Maria, e, portanto no qual vai se elaborar sua grandeza e com os seus limites (DORADOS, 1988, p. 5).

O vínculo neste caso é construído de baixo para cima, do concreto da realidade, das necessidades e da cultura latino-americana. Nesse sentido, a devoção popular não nasce de um sistema dogmático elaborado, desenvolvido nas academias (de cima para baixo), senão do sentido de Maria de Nazaré que foi mãe de Jesus, e é mulher simples e de fé como qualquer um de nós. Neste caso a simplicidade da fé encontra o valor verdadeiro de Maria, superando as conquistas e as imposições.

1.3 A devoção mariana e o cristianismo católico na América Latina

Não há dúvida de que a devoção mariana é constituinte do catolicismo latino-americano. Na linguagem de Irarrazaval:

Na América-latina e no Caribe, as atividades do povo em torno de Maria são pilares de catolicidade e constituem o polivalente e mais potente símbolo cultural. Um dos grandes filões é o “marianismo”, que exalta o feminismo e maternal, mas o subordina ao fator masculino. Em

contextos modernos, o mariano contribui para visualizar novamente Deus e reconfigurar modos de ser cristão e contatos com o sagrado que nos humanizam (IRARRAZAVAL, 2008, p. 100).

Recordemos que a partir do século XVI até a primeira metade do século XIX, surgiram os grandes santuários marianos no continente,² assim como Maria é eleita padroeira oficial de cidades, bairros, e ícone de diversos povos e crenças não católicas.

Essa constatação foi realizada pelo magistério no Documento de Puebla (PB, n. 299), que destacou efetivamente a presença de Maria na ação evangelizadora em nosso continente. Maria é a mulher da encarnação e ainda hoje faz com que a Palavra se encarne na existência. Puebla não trata apenas de uma mera constatação de Maria presente na evangelização, mas a coloca como constituinte do catolicismo latino-americano.

Cuidados e excessos no culto a Maria

Ora, os exageros cometidos (talvez por excesso de zelo e amor) na devoção mariana ao longo dos anos, tão bem remarcados desde 1974 pela Exortação Apostólica *Marialis Cultus*, se ligam necessariamente a esse peculiar processo evangelizador.

O desafio que nos resta é: a partir de uma perspectiva de fé e sem tirar o que é o próprio da fé aprendida de cada um, encontrar caminhos para reposicionar a centralidade de Jesus e o lugar de Maria em relação a ele. É dizer, sem destruir a fé mariana, que é honesta e eminente, encontrar caminhos para reintroduzir a pessoa de Jesus na centralidade de nossa fé.

A evangelização é tarefa de toda a Igreja, e a missão de anunciar a pessoa de Jesus é tarefa de todo batizado. Somos um povo eminentemente missionário, isto é, responsável pelo anúncio do Evangelho, e o que é próprio do Evangelho não é Maria em si mesma, mas Maria que aponta para seu centro que é Jesus. Mas como realizá-la?

² Citamos algumas devoções: Guadalupe, México; Copacaban, no Peru e na Bolívia; Nossa Senhora Altigracia, em Santo Domingo; Santuário de Chiquinquirá, na Colômbia, Nossa Senhora da Caridade del cobre, em Cuba; Nossa Senhora do Caromoto, na Venezuela; Aparecida, no Brasil; e Virgem de Nazaré, Virgem de Luján, na Argentina; Caacupe, no Paraguai; Nossa Senhora de Suyapa, em Honduras; Nossa Senhora do Carmo, Chile; Nossa Senhora de Luján del Pintado, venerada sob o título de Nossa Senhora dos Trinta e Três, no Uruguai, e outras tantas devoções.

2. Caminhos de processos evangelizadores: a era João Paulo II e Bento XVI

Para pensar as reproposições de evangelização e formação mariana, é necessário antes entender como esse processo se deu no contexto histórico, em especial a partir dos últimos quarenta anos; é dizer, a partir do papado de João Paulo II.

Uma das melhores definições para o papado de João Paulo II parece-me o título o livro de Giovanni Miccoli sobre seu estudo: *Le pontificat de Jean-Paul II. Un gouvernement contrasté* (MICCOLI, 2012). Definitivamente, creio podermos afirmar que seu papado foi “contrastante” em muitos sentidos. Muitas teorias se apresentam para os exageros “positivos” e “negativos” que aparecem como consequência de processos de evangelização e formação a partir de João Paulo II. E entre esses exageros encontram-se os ligados às devoções marianas.

No início dos anos 1980, quando da eleição de João Paulo II, a Igreja novamente se encontrava em meio a um mundo que não somente colhia as mudanças dos anos 1960 e 1970, mas que se dava conta de que elas não tiveram os efeitos desejados. Grande parte da Cúria Romana se questionava sobre a mesma coisa em relação ao Concílio: se as mudanças e os avanços propostos não respondiam mais às exigências atuais ou até mesmo se algum dia lhes havia respondido.

Desde seu primeiro pronunciamento em Santiago de Compostela, Espanha, em abril de 1990 (JOÃO PAULO II, 1982), João Paulo II dá o tom de seu papado: uma “*nova evangelização*” radicada no passado que ele julgava estar na raiz da história da Europa. Sua crença era de que a diversidade de tradições religiosas católicas do povo europeu pudera ser retomada em conjunto a partir do contexto eclesial. A Igreja, nesse processo de nova evangelização, salvaria a Europa de suas diferenças religiosas, sociais, econômicas e políticas. Seria a restauração do continente (MICCOLLI, 2012, p. 210).

Considerando que os batizados haviam abandonado suas raízes doutrinárias e morais então contagiadas pelas novas demandas, a chamada nova evangelização ficou a cargo dos “movimentos” nascidos no pós-Concílio que manifestam que a “Palavra de Deus foi entendida e acolhida” (JOÃO PAULO II, 1985). Os caminhos dos movimentos e das novas comunidades nascentes atendiam perfeitamente à “redescoberta” do sentido autêntico, pessoal, vividos numa fidelidade inebriante em relação ao magistério da Igreja (JOÃO PAULO II, 1986). Esse Papa estava persuadido de que “os homens entregues a eles mesmos têm tendência a seguir seus instintos irracionais e egoístas” (JOÃO PAULO II, 1987).

Essa compreensão tem como consequência a instauração dos movimentos em alternativa às atividades da Ação Católica, dando o sentido de reivindicar para a Igreja e seus cristãos a direção suprema da sociedade que a cristandade europeia havia conhecido de outra forma, mas que havia abandonado por completo, que deve ser escutada até o fim do mundo, mas deve começar pela Europa. Dessa forma, manifestam-se ao mesmo tempo a distância e a inversão de valores que separam João Paulo II de João XXIII em *Gaudet Mater Ecclesia* (João XII, 1962), quando da abertura do Concílio. Em sua reflexão, destaca Comblin:

João Paulo II proclamou que os agentes da nova evangelização seriam os chamados movimentos, isto é: *Opus Dei*, Legionários de Cristo, Focolarinos, Comunhão e Libertação, e outros semelhantes. Estes constituiriam uma tropa de choque, mas sem massa para seguir. É uma base muito estreita para fundar uma nova cristandade (COMBLIN, 2007, p. 38).

2.1 A posição da Igreja no mundo

João Paulo II inclui um segundo conceito-chave que marcará a diferença entre seu pontificado e seus antecessores pós-conciliares: o de “civilização cristã”, que aparece com frequência em seus discursos, mas que remete efetivamente aos cenários do século XIX. A urgência de superar as divisões do pós-Concílio é proclamada fortemente. A fraqueza espiritual dos cristãos de agora devia ser orientada e as convicções vindas do Catecismo Universal, já republicado, apresentavam uma nova rigidez e uma disciplina que deviam igualmente ser seguidas no trabalho teológico e pela fé do povo cristão mesmo. Seus discursos eram acompanhados de recomendações que pareciam configurar uma nova evangelização em termos que propunham uma substância de adesão ligada ao depósito da fé e ao ensinamento tradicional (MICOLLI, 2012, p. 225).

As novas linhas propostas desconsideraram por completo o reconhecimento da pluralidade de culturas, de religiões, de saberes, de colonizações. Assim como a de seu auxiliar J. Ratzinger, a Igreja no mundo deveria ser uma extensão da Igreja de Roma, como narrado por H. Cox (2015, p. 153). Contudo, em seu papado, o próprio Bento XVI não conseguiu sustentar essa posição.

O fato é que podemos nos perguntar: em que a “nova evangelização” pensada durante quarenta anos pode contribuir para a formação da fé popular e para minimizar os excessos apontados pela *Marialis Cultus*?

3. Casos práticos de necessidade de ressignificação da mariologia popular

Creio que mais que uma opinião pessoal, uma rápida aproximação com o povo de Deus nos oferece possíveis respostas à questão anterior. E queremos apresentá-las a partir de elementos concretos obtidos em pesquisa realizada no Santuário Nacional de Aparecida – SP,³ a partir de cinco perspectivas. São bastante significativos os relatos.

3.1 Razão para ir ao Santuário

Entrevistada 1: Origem: Passos-MG; moradora de uma comunidade rural dessa cidade. Segundo ela o padre celebra a Eucaristia somente uma vez ao ano em sua comunidade rural; nos demais encontros do ano em sua comunidade são feitos terços, novenas em honra a Nossa Senhora Aparecida, padroeira local da comunidade.

3.2 Importância do agradecimento. Sala dos milagres e dos ex-votos

Dos 35 entrevistados, 20 trouxeram algo para ser depositado na sala dos milagres, seja em ofertas votivas, seja através de objetos que simbolizem a graça alcançada. Muitos justificam o “pagamento das promessas” em cera ou objetos reais à superação de problemas como a cura de doenças na família, cura de animais de estimação, a compra da casa própria, a aprovação no vestibular, fama, entre outros.

Entrevistado 2: Origem: Pindamonhangaba/SP; de 62 anos: “Quando ainda menino, ele e seu tio estavam viajando em carro de boi. De repente o carro virou num despenhadeiro. Era a morte certa. Eles se valeram de Nossa Senhora Aparecida e nem souberam explicar como escaparam com vida. O carro ficou pendurado com as rodas no ar. Em agradecimento à santa, o tio comprou um terreno, fez uma capelinha e colocou uma imagem da santa. Ele ficou cuidando da capela até a morte. E aí o sobrinho assumiu. Havia sempre terços, festas e procissões organizadas pelo povo”.

³ Trata-se de pesquisa de TCC em Teologia, por mim orientada no ITESP/SP, concluída em agosto de 2017. Aluno: Adriano M. M. Teodozio, com o título: “A fé e a devoção em Aparecida”.

3.3 Razões da intercessão de Nossa Senhora Aparecida junto a Deus

Quando perguntei aos devotos o porquê de pedir a intercessão de Nossa Senhora, quase todos tiveram as respostas parecidas em dizer que ela, sendo a Mãe de Jesus, Ele jamais negaria algo para ela; além disso, ela é uma “Santa” poderosa capaz de fazer muitos milagres.

Entrevistada 3: Origem: Cascavel-PR: “Temos um amor pela Santa e tudo que fazemos é para agradecer. Mais do que um pedido especial, fazemos nossas romarias para agradecer tudo o que temos, que ‘ela’ que nos dá”.

3.4 Recepção dos sacramentos no Santuário

Entre os entrevistados encontrei um casal com uma criança de poucos meses que iria ser batizada no Santuário, consagrando assim a criança à proteção da Virgem Aparecida. Ao perguntar por que a criança seria batizada no Santuário e não na sua paróquia de origem, eles me responderam que tudo de bom que aconteceu na vida deles foi obra de Deus pela intercessão da Virgem. Pois sua esposa tinha dificuldades de engravidar e através da intercessão da Virgem eles conseguiram esse milagre. Então, nada melhor que batizar a criança na casa de nossa fiel intercessora.

3.5 A grandiosidade e estrutura do Santuário de Aparecida: mescla de lazer e espiritualidade

Entrevistada 4: Origem: Alfenas-MG: “Estando em Aparecida é uma oportunidade de rezar, cuidar da parte da espiritualidade, me confessar e pagar as promessas que faço a minha Mãe querida. Como também me divertir, pois é a única viagem que eu e minha família realizamos durante o ano todo”. Muitos romeiros não têm a oportunidade financeira de fazer outras viagens de lazer. Portanto, a viagem a Aparecida acaba sendo uma viagem espiritual, como também uma oportunidade de se divertirem, tendo em vista as diversas opções de lazer que a cidade oferece. Além da fé partilhada com outras pessoas de diferentes culturas de diferentes regiões do nosso Brasil e, inclusive, de outros países.

Conclusão

Neste texto refletimos sobre a compreensão de elementos históricos da construção da devoção mariana e do processo de evangelização no continente latino-Americano, que ainda hoje exigem atenção sobre o “cuidado” com o culto a Maria. Estes são exigidos não mais

pelos excessos, se é que algum dia houve. Como percebido na pesquisa de campo apresentada, o “cuidado” hoje se impõe pela necessidade da retomada do oferecimento da formação mariana ao povo de Deus.

Resta a cada um de nós, respeitando as tradições e contextos de onde nos encontramos, tomarmos a responsabilidade da formação do povo de Deus e de uma evangelização que se ocupe do anúncio do Evangelho, da formação eficaz do povo de Deus, que possa colaborar com a compreensão por parte do cristianismo popular da situação eclesiológica e dogmática da pessoa de Maria.

Bibliografia

- CAPRANI, Julio. *Maria, a estrela da evangelização*: a presença de Maria nas cinco conferências gerais do Celam. São Paulo: Ave-Maria, 2014.
- CELAM, Conferência Episcopal Latino-Americana e Caribe. *Documento de Puebla* (PB).
- COMBLIN, José. Puebla: vinte anos depois. *Revista Perspectiva Teológica* 31 (1999), p. 201-202.
- _____. As grandes incertezas na Igreja atual. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis: Vozes, 265, p. 36-58, 2007 (45).
- COX, Harvey. *O futuro da fé*. São Paulo: Paulus, 2015.
- DORADOS, Antonio Gonzales. De María conquistadora a María libertadora: mariologia popular latino-americana. *Presença Teológica*, Santander: Sal Terrae, 1988.
- ELIZONDO, Virgilio. Maria e os pobres: um modelo de ecumenismo evangelizador. In: AA.VV. *A mulher pobre na história da Igreja latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- FRANCISCO. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG). Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 02/06/2017.
- IRARRAZAVAL, Diego. Maria no cristianismo latino-americano. *Revista Internacional de Teologia*, Rio de Janeiro, v. 327, ano 2008/4.
- JOÃO PAULO II. Homélie dans la Cathédral de Gniezno. *Documentation Catholique* 1.767, 1 juillet, 1979.
- _____. L'appel de Saint-Jacques-de-Compostelle. *Documentation catholique*, 1.841, 5 décembre 1982.
- _____. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VIII/I, Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1985.

- _____. Homélie lors de la messe célèbre Pa Sant'Appolinare in Classe, 11 maio 1986. *Documentation Catholique*, 1.921, 6 juillet, 1986.
- _____. Discours au corps diplomatique du 10 janvier 1987. *Documentation Catholique*, 1.934, 15 février 1987.
- MICCOLI, Giovanni. *Le pontificat de Jean-Paul II*. Un gouvernement contrasté. Bruxelles: Lessuis, 2012.
- O'MALLEY, Jhon. *l'Evenement Vatican II*. Belgique: Lessius, 2014.
- PAULO VI. Carta Encíclica *Populorum Progressio* (PP). Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 02/06/2017.
- VILANOVA, Evangelista. *Historia de la teología Cristiana*. Barcelona: Editorial Herder, 1992. Volumen III Siglos XVIII, XIX y XX. (Colección Biblioteca Herder).
- UGARTE, Rubén Vargas. *Historia del culto de María en Iberoamérica y sus imágenes y santuarios más celebrados*. Madrid, 1956. Tomo 1.

Recebido em 24/08/17

Aprovado em 28/08/17

Identidade cristã e pastoral urbana: método e perspectivas

Welder Lancieri Marchini

Resumo: A vida nas metrópoles traz novos desafios à pastoral da Igreja. Para um trabalho que consiga dialogar com as grandes cidades, se faz necessário pensar em novos métodos e perspectivas pastorais. Este artigo busca pensar numa pastoral que consiga dialogar com contexto urbano e seus sujeitos. Assim partimos de três mudanças básicas que a vida metropolitana traz: a crise das instituições, a valorização do sujeito e a busca do bem-estar. A construção de um sujeito cristãos se mostra um viável parâmetro para a uma concepção pastoral que dialogue com a cidade e seus dilemas.

Palavras-chave: Pastoral urbana, método pastoral, identidade cristã.

Abstract: Life in the metropolis brings new challenges to the pastoral care of the Church. For a work that is able to dialogue with the big cities, it is necessary to think about new methods and pastoral perspectives. This article tries to think about a pastoral that can dialogue with urban context and its subjects. Thus we start from three basic changes that the metropolitan life brings: the crisis of the institutions, the valuation of the subject and the search of the well-being. The construction of a Christian subject is a viable parameter for a pastoral conception that dialogues with the city and its dilemmas.

Keywords: Urban pastoral, pastoral method, Christian identity.

Introdução

O universo urbano causa grandes impactos na vivência eclesial. Há nas cidades um novo sujeito e tal realidade deve ser considerada. O ritmo de vida e a concepção de tempo e espaço da vida urbana criam uma dinâmica própria. Ao mesmo tempo as estratégias de ação pastoral ainda trazem muito do ambiente rural e interiorano, acostumado com uma sociedade

· Doutorando em Ciência da Religião pela PUC-SP, bolsista CAPES. Estuda a religião em contexto urbano. Participa do Grupo de Pesquisa Teopatodiceia: Espiritualidade, Cultura e Práxis, PUC-PR, e do Grupo de Pesquisa Religião e Cidade, PUC-SP. É autor na área de catequese com adolescentes e pastoral urbana. E-mail: welder.marchini@gmail.com.

que tem a Igreja como instituição hegemônica e que exerce forte influência sobre os habitantes.

Seria a metrópole uma sociedade que engendra uma nova identidade cristã? Para responder à questão buscaremos entender o sujeito metropolitano que constitui-se por uma identidade também metropolitana. A situação metropolitana coloca a pastoral católica num verdadeiro dilema: ou ela cria novas estratégias e métodos que dialoguem com a metrópole, ou será engolido por ela, se constituindo pequenos guetos que em pouco conseguem estabelecer diálogo com a cidade.

Esta condição pela qual passa o catolicismo em contexto urbano representa uma guinada copernicana na concepção pastoral católica. Os métodos pastorais pré-modernos mostram-se ineficientes para garantir uma presença significativa – e não meramente ilustrativa – da Igreja nas grandes cidades.

Buscamos neste artigo pensar a metrópole e suas características e também identificar as transformações que a cidade traz na vivência e na identidade do adepto das comunidades católicas. Por fim traremos uma reflexão quanto aos métodos pastorais que podem proporcionar a construção de um sujeito eclesial que se construa como pessoa, estabeleça relações com a comunidade eclesial e participe efetivamente da comunidade urbana.

1. O urbano

Quando falamos das metrópoles nos referimos às cidades formadas a partir da modernidade. Mesmo que no decorrer da história encontremos várias cidades com expressivo número de habitantes, as cidades pré-modernas não ocupavam lugar primordial na organização econômica. Estas sociedades viviam da agricultura e de produtos manufaturados e se constituíam majoritariamente de território rural (MO SUNG, 2006, p. 22). A cidade moderna se organizará a partir dos meios de produção industrializados e da mão de obra que será mantida pelo excedente, ao mesmo tempo que será possível por meio dele.

Assim, quando falamos de urbanização, assumimos o parâmetro da modernidade. Identificamos aqui os conceitos que se desenvolvem a partir da cidade como metrópole, urbanização e megacidades. Mas não é nosso objetivo pormenorizar suas peculiaridades, visto que a pastoral em ambiente urbano encontra, nos tempos atuais, equivalentes desafios, sejam nas megacidades, nas metrópoles ou nas cidades, e se fazem presentes mesmo que em grau ou intensidades diferentes.

Assumindo os conceitos de Bronger, Saviano define como metrópole

uma cidade que tem, pelo menos, um milhão de habitantes, uma densidade populacional de mais de 2 mil habitantes por quilômetro quadrado e que evidencia uma estrutura monocêntrica (em contraste com centros de concentração de cidades numa mesma região, geralmente policêntricos) (SAVIANO, 2008, p. 25).

Além de tais características, a metrópole constitui-se como um polo de concentração de instituições e atividades sejam elas políticas, culturais econômicas ou administrativas.

Já as megacidades, fenômenos mais novos que se constituíram nos chamados países em desenvolvimento, são definidos como “aglomerações urbanas monocêntricas com mais de 5 milhões de habitantes e mais de 2 mil habitantes por quilômetro quadrado da área de referência” (BRONGER, em: SAVIANO, 2008, p. 25).

As metrópoles trazem à vida cotidiana uma organização que a distingue do ambiente rural ou interiorano. Se antes o cotidiano acompanhava as plantações ou a vida natural, na metrópole a vida se organiza pelos meios de produção. Para aqueles que trabalham nos *shoppings* o domingo não mais é o dia do descanso e para muitos que trabalham nas indústrias é comum trocar o dia pela noite. Há uma descentralização da organização social. A metrópole traz consigo várias formas de organização. Muitas vezes a organização religiosa é mais uma dentre tantas outras. Se nas cidades interioranas a religião traz elementos para a organização da vida social, na vida metropolitana ela deve adequar-se ao seu entorno.

Soma-se às metrópoles latino-americanas o processo de globalização. Uma cidade não mais é pensada ou vivida isoladamente. Suas fronteiras – antes físicas – são substituídas por conexões que aproximam seus habitantes de situações e realidades longínquas. Sendo assim o habitante de uma cidade do interior do Brasil consegue ouvir uma canção típica da Índia ou assistir uma dança árabe pela tela de seu *smartphone*. Mas uma informação deve ser considerada: a globalização, na prática, não acontece predominantemente como intercâmbio, mas como uniformização de modelos que reproduzem autores hegemônicos (SANTOS, 2015, p. 19). As metrópoles ou megacidades reproduzem esses modelos.¹

As megacidades ou metrópoles se organizam na perspectiva da administração do capital muito mais que na perspectiva da satisfação de seus habitantes. A migração – ou até mesmo a imigração – torna-se exemplo daqueles que, buscando melhores condições de vida, passam a habitar a periferia das grandes cidades muitas vezes em situações precárias. A marginalização das pequenas produções faz com que os habitantes de cidadelas ou áreas rurais optem pela

¹ A internet é outro elemento que traz impactos à vivência religiosa. Sobre o assunto, ler Moisés Sbardelotto (2012).

habitação na periferia ou nas favelas das grandes cidades. E se antes tais periferias eram físicas, hoje elas acontecem também como periferias existenciais. O morador de uma favela muitas vezes pode omitir a informação quanto à sua residência pelo fato de poder se desqualificar aos olhos de um possível empregador.

No campo antropológico as metrópoles constituem-se como organismos plurais. O intercâmbio de pessoas provenientes de lugares diferentes faz dessas cidades ambientes únicos, híbridos² (CANCLINI, 2013, p. XIX). Mas há um paradoxo na metrópole: ao mesmo tempo que se intensificam as trocas e a pluralidade, diminuem-se as relações afetivas. Se antes a rua era um lugar de troca de relações afetivas onde os vizinhos se encontravam em longas conversas, agora se torna um lugar impessoal e a vizinhança pouco se conhece (SAVIANO, 2008, p. 47). Há uma identidade social formada no bairro, na vizinhança e em outras formas de trocas interpessoais que na metrópole se diminuem, dando lugar às relações de consumo. Se antes a comunidade se reunia nas festas religiosas ou escolares, visando estabelecer uma relação de pertença diante dos grupos sociais, na metrópole o indivíduo estabelece relações análogas ao consumo. As festas continuam existindo. Mas a pertença a determinada instituição ou grupo social, paulatinamente, dá lugar aos interesses do indivíduo.³

Porém, ao analisarmos os fenômenos urbanos, corremos o risco de resumir a análise do urbano a partir de seus fragmentos. Segundo Libanio, “a cidade se constrói no seio da sociedade moderna com seus principais traços. Urbano ultrapassa a categoria territorial para assumir conotações econômicas, políticas, socioculturais e religiosas” (1997, p. 37). Haveria o urbano? Podemos categorizar tal situação? Ou seria a metrópole sempre um organismo plural e por isso heterogêneo, híbrido e multifacetado? Assumimos a última opção como uma tendência, tanto no estudo do processo de urbanização quanto no papel que a religião passa a exercer nas metrópoles.

Publicados em 2002, estudos já identificavam uma transição do catolicismo nas cidades, identificando um “declínio do catolicismo e aumento do pluralismo religioso na sociedade” (MARTINS, 2002, p. 61). Esse declínio identificado pela autora se refere a questões numéricas. O cristianismo católico perde seus adeptos para aqueles que se identificariam com os sem-religião ou para as igrejas evangélicas.

² Muitas são as formas de hibridismos evidenciadas na metrópole. Outras aparecem sutilmente. Ambas influenciam a religiosidade católica. Ver Welder L. Marchini (2015b).

³ Outro fator que influencia o processo de impessoalidade nas metrópoles é a criminalidade e a violência. O anonimato do indivíduo metropolitano também possibilita uma menor visibilidade social. Somado à falta de oportunidade de emprego, ao fácil acesso ao tráfico e à exclusão social, cria-se nas metrópoles um ambiente violento e impessoal. Ver Saviano, 2008, p. 64ss.

As mudanças acerca dos números decrescentes dos católicos indicam conseqüentemente uma transformação da identidade cultural do brasileiro. diz Martins que

[...] à medida que progressivamente cresce o número de adesão religiosa a outras religiões, especialmente o de adeptos ao pentecostalismo, e amplia-se o número de indivíduos “sem religião”, ambos os movimentos constituem uma diversificação religiosa e uma nova realidade social das religiões, provavelmente destinada a se diversificar ainda mais (2002, p. 61-61).

Mas neste trabalho não queremos nos restringir a uma identificação das mudanças numéricas referentes ao catolicismo em contexto urbano.⁴ Mais que a questão numérica, a mudança paradigmática se dá pelo declínio da hegemonia católica. Se até meados da segunda metade do século XX as cidades e seus costumes e organizações eram predominantemente católicos, no século XXI assume-se o paradigma da personalização ou da multiplicidade das identidades religiosas.

Em situações mais interioranas ou rurais, as motivações para a participação religiosa são os momentos sociais e comunitários e a religião exerce função de organizadora da vida pública. Nas metrópoles ou situações mais urbanas apresenta indivíduos que buscam a satisfação pessoal e a realização existencial (MARTINS, 2002, pp. 81-82). Não se trata de dizer que em situações mais interioranas ou rurais os indivíduos não tenham desejos ou busca de satisfação. Se trata de entender que a religião exerce maior influência sobre suas decisões e planejamentos.

Diferentemente das cidades pré-modernas, nas cidades modernas ou ainda pós-modernas a religião não ocupa lugar central, seja na organização da vida pública, seja na arquitetura. Se antes um templo religioso era o centro de uma cidade ou mesmo de um novo bairro, hoje, essa seletiva organização espacial não acontece na mesma intensidade. No contexto metropolitano a religião é reduzida ao campo privado e não mais ocupa hegemonicamente o espaço social (MO SUNG, 2006, p. 23).

A metrópole não tem um centro. Diferentemente das cidades de características interioranas que têm a praça com a igreja matriz, a escola, a delegacia e a prefeitura, além da rua do comércio, a metrópole é descentralizada. Nela encontramos regiões. Numa cidade como São Paulo tal característica é perceptível. A cidade é setorizada. Há regiões administrativas, empresariais, comerciais e culturais. Os templos religiosos se identificam com um dos tantos elementos que formam o cadinho metropolitano.

⁴ Sobre os dados do Censo 2010, ver Faustino Teixeira; Renata Menezes (2013).

As idiosincrasias metropolitanas incidem seu DNA também sobre a religião. Contudo, os moldes religiosos, principalmente no que diz respeito ao catolicismo, carregam consigo um código genético próprio do ambiente rural. As procissões, catequeses e a própria organização paroquial são exemplos de cultos e estruturas que dialogam com eficácia com as sociedades pré-modernas. Buscaremos, nos próximos parágrafos, identificar qual o impacto que a sociedade urbana traz na constituição da identidade católica e do próprio sujeito católico, para posteriormente apontarmos algumas perspectivas quanto ao método pastoral que hipoteticamente consiga um diálogo com a metrópole.

2. O sujeito urbano

Poderíamos assumir vários parâmetros para construirmos um método pastoral que corresponda às necessidades urbanas. A desigualdade social, as grandes populações aglomeradas num território específico, a questão da mobilidade urbana, do desemprego, da violência ou tantos outros aspectos da vida urbana das metrópoles seriam perspectivas válidas e, num diálogo com tais realidades, poderíamos estabelecer um método de ação pastoral. Mas aqui nos ocuparemos da relação do sujeito metropolitano com a religião. Entendemos que uma pastoral urbana, para ser eficaz, necessita focar-se na construção de um sujeito eclesial. É claro que este sujeito está em relação e necessita ser contextualizado. Mas o parâmetro de ação pastoral em contexto urbano não mais é a inserção institucional comunitária ou eclesial, mas a formação do sujeito com consciência comunitária e eclesial.

2.1 Identidade do sujeito metropolitano

Na metrópole a sobrevivência do sujeito está diretamente associada à manutenção de seu emprego para a satisfação de suas necessidades básicas. Também necessita construir-se como cidadão, buscando melhor educação e qualificação profissional. O cidadão urbano se identifica com seu poder de consumo. Na metrópole vale a máxima *sou conforme consumo*. Seja a alimentação, a moradia ou mesmo o lazer, todos são consumidos.

Assim, um morador de rua precisa, para ser considerado cidadão, de organismos que reclamem por seus direitos. Sozinho ele não tem tal reconhecimento. Essa relação de auxílio institucional também acontece com outros grupos minoritários, como os sem-teto, os habitantes da extrema periferia ou mesmo grupos feministas.

O cidadão da metrópole também busca lazer. Visto que as relações interpessoais são menos intensas que nas situações mais interioranas, a metrópole oferece ampla gama de

atividades (SAVIANO, 2008, p. 70). Contudo, em meio a tais ofertas, o indivíduo metropolitano tem dificuldade de constituir-se como sujeito autônomo. O sujeito metropolitano seria constituído por suas relações de consumo (emprego, necessidades básicas e lazer).

Na definição de Alain Touraine, o sujeito moderno é formado a partir de duas forças: a racionalização e a subjetivação (2009, p. 218). Entender o sujeito apenas como aquele que se adequa às estruturas sociais seria limitá-lo historicamente ao período pré-moderno. Por outro lado, o sujeito não é pura e simplesmente a realização de seus apelos pessoais. Isso o transformaria num indivíduo que não consegue se relacionar com a sociedade e limita todas suas relações, inclusive as religiosas, análogas ao consumo.

Segundo o mesmo autor, o sujeito se caracteriza à vontade de um indivíduo de agir e de ser reconhecido como ator (2009, p. 220; 2003, p. 73). Sendo aquele que atua, o sujeito urbano constituirá sua identidade na relação com a sociedade. Não podemos dissociar o sujeito eclesial deste processo. Também a identidade eclesial está na relação com o ambiente urbano e não pode ser essencializada num conjunto de normas ou doutrinas construídas num tempo passado, mas no diálogo destes parâmetros com os tempos atuais.

A identidade não pode ser vista como algo que precede o sujeito. Ela é construída na relação com a sociedade.

A identidade, nessa concepção sociológica, preenche o espaço entre o “interior” e o “exterior” – entre o mundo pessoal e o mundo público. [...] A identidade, então, costura (ou, para usar uma metáfora médica, “sutura”) o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis (HALL, 2014, p. 11).

O sujeito urbano traz consigo o desejo de satisfação de suas subjetividades. Mas elas são contextualizadas. A necessidade de segurança passa pela questão social da moradia. O processo de autoconhecimento do sujeito passa pela questão da qualidade e acesso ao ensino. Os relacionamentos afetivos estão alocados na família ou mesmo nos relacionamentos comunitários. Ao perdermos de vista a dinamicidade entre a subjetividade do sujeito moderno em contato com a racionalização da sociedade, comprometemos o agir eclesial em contexto urbano.

Entender a identidade como construção é imprescindível para entendermos os processos urbanos e os habitantes das metrópoles.

[...] a questão da identidade nunca é a afirmação de uma identidade pré-dada, nunca uma profecia *autocumpridora* – é sempre a produção de uma imagem de identidade e a transformação do sujeito ao assumir aquela imagem. A demanda da identificação – isto é, ser *para* um Outro – implica a representação do sujeito ao assumir aquela imagem. A identificação [...] é sempre um retorno a uma imagem de identidade que traz a marca da fissura no lugar do Outro de onde ela vem (BHABHA, 2013, p. 84).

Também as relações são parte da construção da identidade. No ambiente urbano onde elas são mais escassas ou mais institucionalizadas, onde muitas vezes as pessoas conversam apenas com o garçom, com o motorista de ônibus ou com o caixa do supermercado, o ambiente pastoral se dá como importante meio de aproximar as pessoas e criar ambientes de trocas com o outro.

2.2 Público e privado

Uma das características do universo urbano é o de separar as esferas da vida pública e privada. Enquanto a vida pública diz respeito a todos, a vida privada é assegurada ao indivíduo. Sendo assim as pessoas tendem a se tornar anônimas num ambiente que vive intensamente povoado mas onde todos são estranhos. Neste contexto a religião é delegada à esfera privada. Cada vez menos ela interfere na vivência pública, passando a dirigir seu discurso aos indivíduos da metrópole e não mais à comunidade urbana.

No ambiente urbano o padre dá instruções aos fiéis, mas não é critério de escolha para aquilo que o indivíduo fará de sua vida, sobretudo no campo privado.⁵ No contexto urbano os templos continuam presentes. Haja vista as catedrais ou as igrejas nas praças em cidades mais antigas. A discussão não é arquitetônica. Se trata antes de percebermos o quanto a presença da Igreja incide na vida cotidiana – ou privada – dos habitantes metropolitanos.

O mundo moderno traz consigo a bandeira do indivíduo. Contudo, isso não significa o fim do público. “O problema é que o interesse da coletividade, do público, o bem comum – que são pressupostos para a existência e a realização dos desejos e interesses dos indivíduos e grupos privados – exigem sempre certo controle e renúncia dos interesses e desejos privados” (MO SUNG, 2006, p. 27).

⁵ Em 2014 realizamos uma pesquisa junto a um grupo de catequese de adultos na cidade de São Paulo. Dentre os tantos aspectos que identificamos estava a dissociação entre os ensinamentos morais da Igreja Católica e as escolhas pessoais. Assim, o indivíduo recebe os ensinamentos da Igreja como instruções, mas seu bem-estar e satisfação pessoal se tornam os maiores critérios. Ver Welder L. Marchini (2015a).

Assim o urbano traz consigo certa autonomia de seus indivíduos em relação aos grupos sociais como a família, a vizinhança e a religião. As associações entre os indivíduos urbanos são voluntárias e não institucionais ou tradicionais (COMBLIN, 2002, p. 20-21).

2.3 Dinamismo urbano

O mundo urbano é marcado pelo dinamismo. A vivência do tempo e do espaço se articulam com uma intensidade que parece que os habitantes da cidade esperam sempre por um pouco mais de tempo. Há muitos lugares a se frequentar, muitos afazeres, tudo é longe, o trânsito complicado e não há tempo a perder. A religião é permeada por esse paradigma de dinamismo que não existia em ambiente rural. No universo rural tudo é predeterminado, tudo é parado (COMBLIN, 1999, p. 13). Não há pressa, não há correria. Os afazeres são sempre os mesmos. Há de se trabalhar a terra, cuidar dos animais e das plantas. O almoço é sempre na mesma hora. Os dias são quase sempre iguais, inclusive o domingo, visto que a terra também precisa de cuidados e os animais, de comida.

Uma diferença quanto ao domingo é que se vai à igreja. Não importa se é para a missa ou para o terço. Não há liberdade religiosa e ninguém questiona a adesão religiosa. Se aprende a ser católico desde cedo (COMBLIN, 1999, p. 12). A liberdade de escolha religiosa chega ao ambiente rural ou interiorano – nos últimos tempos – por meio da pressão midiática. Mas em muitos casos ainda reluta em se estabelecer como critério. A cidade é o ambiente da liberdade, inclusive religiosa. Consequentemente a cidade se torna espaço de comércio, inclusive o religioso (COMBLIN, 1999, p. 12-13). As mais variadas religiões encontram espaço e adeptos no ambiente urbano.

Com a perda da hegemonia católica, mudam-se também as estratégias de trabalho. Um novo método pastoral deve ser articulado para um diálogo da ação eclesial com a realidade múltipla da vida urbana. A pastoral católica no contexto metropolitano aponta cada vez mais para o diálogo com os sujeitos urbanos na construção de suas identidades e menos para a pertença comunitária ou institucional. Novos métodos se fazem necessários e buscaremos esboçar algo nesse sentido.

3. Presença cristã na cidade

Se o conhecimento das situações plurais e identitárias das grandes cidades se torna cada vez mais considerado por parte das pesquisas feitas sejam pela teologia, pelas ciências sociais seja pela ciência da religião, a atuação pastoral ou a própria teologia pastoral não cresce na

mesma intensidade e proporção. Sobretudo os modelos de organização paroquial não correspondem às buscas e expectativas do habitante das grandes cidades. Há ainda um modelo paroquial próprio de situações rurais e que prima pela organização e pertença institucional. Conseqüentemente a pastoral urbana assume como estratégia eficaz – mas não necessariamente eficiente – para o ambiente urbano o atendimento ao individualismo (ANTONIAZZI, 2002, p. 257).

Atender às expectativas do indivíduo não corresponde necessariamente a uma pastoral que tenha como parâmetro a pluralidade do ambiente urbano. Se o indivíduo busca a satisfação de seus interesses mais iminentes, também traz consigo uma proporcional desconexão da vida coletiva. Uma pastoral eficiente – que busque estratégias e não unicamente seus resultados – deve ir para além do imediatismo (ANTONIAZZI, 2002, p. 260), que traz à religião em contexto urbano fortes características mercadológicas.

Antoniazzi aponta como perspectiva uma pastoral que se habilite à ação nos níveis micro (pessoa), meso (grupos, comunidades e redes de comunicação) e macro (estruturas socioeconômicas e políticas) (2002, p. 262). Se pender para o indivíduo descontextualizado, a ação eclesial constrói unicamente um consumidor de religião. É preciso que o sujeito religioso esteja em relação com a comunidade eclesial, ao mesmo tempo que se sinta habitante da metrópole e participante de suas estruturas.

Trazendo a experiência da pastoral da Arquidiocese de São Paulo nas décadas de 1960 e 1970, temos um paradigma pastoral que visa:

- a Igreja particular como sujeito da ação pastoral;
- a Igreja não como finalidade em si mesma, mas como serviço, para continuar a missão de Cristo;
- a Igreja particular como encarnação no contexto próprio e específico em que vive a porção do povo de Deus que a constitui, a fim de que, entre as transformações que se sucedem na sociedade, ajude o povo a descobrir, a assimilar os elementos imutáveis, os valores que permanecem e que têm o seu fundamento em Cristo;
- renovação e criação de novas estruturas que não sejam piramidais, monopolizadoras, mas colegiadas e de comunhão (CONRADO; CARVALHO, 1994, p. 15-16).

Um método de pastoral urbana deve abdicar de projetos universais de evangelização que visam sobretudo inserir aqueles que são evangelizados num modelo pronto. Há de se afastar dos modelos colonizadores. A pastoral urbana, para ser eficiente, estabelece como critério o

diálogo com as situações presentes na própria cidade, e, como elas são plurais, também as estratégias serão diversificadas.

A presença cristã na cidade se torna mais eficaz à medida que os agentes de pastoral percebem que a paróquia não é o único ambiente de evangelização. Para Comblin, “em lugar de pensar na paróquia, de enxergar a paróquia, de buscar soluções para a paróquia, é preciso conhecer, enxergar, estudar, penetrar a própria cidade e os seus habitantes” (1999, p. 7). A paróquia urbana não deve ser entendida como fim em si mesma, mas como instância de diálogo com o ambiente urbano.

Uma questão que deve se fazer presente na pastoral urbana brasileira dentro de pouco tempo é o voluntariado do trabalho pastoral. Nele encontramos uma ambiguidade: se por um lado os leigos que se disponibilizam ao serviço de evangelização o fazem por questões de princípios e valores religiosos, por outro em ambiente urbano isso decorre num amorismo do trabalho pastoral. Os agentes de pastoral são muito prestativos e voluntariosos. Mas a cidade não aceita um trabalho pastoral que não se profissionalize. Numa sociedade que transforma inclusive as relações religiosas em relações de consumo, a profissionalização de alguns trabalhos pastorais, como por exemplo de catequistas ou de agentes de pastoral da saúde ou de pastoral da juventude, será pauta. Essa profissionalização já acontece fora de ambientes paroquiais, onde institutos religiosos contratam pessoas qualificadas para exercerem trabalhos específicos.⁶

Outra característica que transforma o método de ação da Igreja é o fato de o ambiente paroquial estabelecer cada vez menos diálogo com seu território. Talvez essa relação ainda aconteça na periferia das metrópoles. Quanto mais comercial ou mais central o território, menor a dialogicidade entre a paróquia e a comunidade local. Para isso é necessário que a pastoral urbana se “desparoquialize”. Não defendemos o fim da paróquia. Mas sim uma paróquia que transcenda o limite das paredes de seu templo. É preciso encontrar aqueles que não conseguem chegar até a estrutura paroquial, mas que estão na cidade. Paróquias de centros comerciais são cada vez mais esvaziadas de comunidade. Há fluxo de pessoas, mas pouca participação institucional.

⁶ Há na metrópole uma relação própria com seus sujeitos. Em pesquisa realizada junto ao bairro do Tatuapé, na cidade de São Paulo, pudemos identificar as mudanças ao longo dos anos. Se na década de 1950 encontrávamos uma comunidade rural, na década de 2010 esse ambiente é eminentemente metropolitano. Há ao longo de aproximadamente 60 anos um *dégrade* na maneira como os leigos se envolvem com os acontecimentos da comunidade paroquial e seu entorno. Ver Welder Marchini; Ênio Brito (2015).

A pastoral urbana pode assumir, assim, uma postura passiva, se estabelecendo dentro das estruturas pastorais já definidas e esperando que os habitantes da cidade venham ao seu encontro, ou pode assumir uma postura ativa. Nesse caso, há de se perceber as inquietações e necessidades dos habitantes das cidades e ir ao seu encontro (COMBLIN, p. 18s.).

4. Um método de pastoral urbana

Seria possível falar de uma pastoral urbana? Ou a pastoral da Igreja é a mesma e por isso falaríamos apenas de uma pastoral em contexto urbano ou pastoral na cidade? Jesus pregou nas cidades (cf. Mt 10,11; 21,10; Lc 8,1). Se fez pastor com os pastores (Mt 9,36; 25,32; Mc 6,34; Jo 10), videira com agricultores (Jo 15), discutiu a lei com os fariseus (Mt 9,11-14; Mc 2,16-18). O método pastoral de Jesus nos parece ser dialógico, isso pelo menos ao fazermos uma hermenêutica dos evangelhos.

Um método de pastoral é muito mais que uma maneira de fazer pastoral, que estaria mais relacionada à didática ou metodologia do fazer pastoral. O método acontece como caminho epistemológico, como um paradigma de construção teológica (BOFF, 1998, p. 7). Sendo assim, a teologia deve se ocupar das razões e fundamentos e das críticas epistemológicas do agir da Igreja (BOFF, 1998, p. 13). Sendo a teologia pastoral uma área da teologia – alocada por muitos dentro da teologia prática –, também ela deve ser sistematizada. Mais ainda, a ação da Igreja em contexto urbano deve ser entendida dentro de sua perspectiva teológica.

Inspirados nas atitudes dialógicas de Jesus, podemos falar de uma pastoral urbana ou mesmo de uma pastoral cidadina. Mas se as cidades se mostram descentralizadas, multifacetadas, numa identidade que se constrói a partir de realidades cada vez mais particularizadas, a pastoral urbana deve se mostrar capaz de dialogar com tais realidades.

Um método não pode ser simplesmente transplantado de uma realidade a outra sem um sincero diálogo com o contexto. Sendo assim, um método pastoral que foi útil em determinado contexto ou momento histórico pode não ser a outro. Os métodos pastorais próprios do meio rural não se mostram eficazes para a ação urbana. Ainda a respeito dos métodos da ação pastoral, diz Brighenti:

O método, como pedagogia em contexto, para ser um instrumento útil, precisa sempre ser recriado segundo as condições do meio em que vai ser utilizado. Insistimos em que métodos não se transplantam, mas criam e recriam. Ao transplantá-lo, pomos o processo em função dele. Ao recriá-lo, estamos pondo-o a serviço da ação evangelizadora, que tem nas pessoas suas

protagonistas. Quando não retrabalhado, o método cai sobre a ação como uma camisa de força, tolhendo a originalidade e a criatividade. Ao ser trabalhado, torna-se um instrumento canalizador das aspirações de toda uma comunidade de fé (2000, p. 102).

Segundo Tarcísio Loro, “do ponto de vista metodológico, o conhecimento da cidade não pode dispensar o auxílio das ciências urbanas, antropológicas, sociológicas e teológicas, nem a experiência acumulada do pastor junto ao povo” (2006, p. 112). Uma pastoral que busque dialogar com o povo com o qual trabalha não pode se dissociar das experiências vividas por este povo. Evangelizar não é sinônimo de conhecer intelectualmente a pessoa de Jesus, mas pede um experimentá-lo de maneira a transformar a realidade concreta onde se vive, seja ela pessoal ou social. No evangelizar a cidade a Igreja precisa contribuir na transformação da vida urbana.

O conhecimento da realidade, do contexto urbano a que nos referimos, passa, também, pela necessidade de ouvir e procurar entender a linguagem da cidade, pela necessidade de ouvir e procurar entender a linguagem da cidade, seus códigos e formas de manifestação. Sem o conhecimento e manuseio dos códigos da cidade é quase impossível realizar um diálogo com a cidade e seus moradores. O conhecimento da linguagem urbana é condição para uma verdadeira comunicação-interação entre a Igreja e os cidadãos (LORO, 2006, p. 124).

E continua:

Importante recordar que a cidade abriga diferentes realidades, favelas, cortiços, arranha-céus, áreas residenciais nobres como condomínios fechados, palácios públicos, a rua de casa, as grandes avenidas, enfim, uma realidade complexa capaz de hospedar mundos diferentes, às vezes, até opostos. Cada um destes espaços gera uma linguagem peculiar, uma maneira própria de o cidadão falar com o outro e com a cidade (LORO, 2006, p. 124).

Essa disponibilidade dialógica da teologia com a realidade foi popularmente chamada de interação fé e vida. Assim a realidade histórica se torna ambiente onde se vive a fé ao mesmo tempo que a ilumina. Há uma reciprocidade entre a fé professada e a vida cotidiana. Tal interação se constitui num método teológico que se constitui dialeticamente (BOFF, 1998, p. 182). Um diálogo com a realidade não acontece sem uma sincera abertura por parte da comunidade eclesial. A evangelização acontece na realidade e não nos pressupostos teológicos, que na *Evangelii Gaudium* o papa Francisco chama de ideias.

Existe também uma tensão bipolar entre a ideia e a realidade: a realidade simplesmente é, a ideia elabora-se. Entre as duas deve estabelecer-se um diálogo constante, evitando que a ideia acabe por separar-se da realidade. É perigoso viver no reino só da palavra, da imagem, do sofisma. Por isso, há que postular um terceiro princípio: a realidade é superior à ideia. Isto supõe evitar várias formas de ocultar a realidade: os purismos evangélicos, os totalitarismos do relativo, os nominalismos declaracionistas, os projetos mais formais que reais, os fundamentalismos anti-históricos, os eticismos sem bondade, os intelectualismos sem sabedoria (EG 231).

Contudo há nos parâmetros pastoral católicos um ranço difícil de ser superado. Nos acostumamos com a hegemonia e temos dificuldade de valorizarmos mais os processos que os resultados (BRIGHENTI, 2000, p. 107). Na pastoral urbana, a eficácia se dá justamente pela relação que a Igreja estabelece com as comunidades locais.

As igrejas frequentadas podem trazer à pastoral urbana uma falsa sensação de que o trabalho é eficiente. Há o risco de se recorrer à pastoral de evento. Essa pode mostrar resultados numéricos. Mas o adepto de eventos é ao mesmo tempo um adepto eventual. Ele participa eventualmente das atividades que lhe convêm. Não há por parte dele uma participação comunitária.

Mais que grandes eventos ou templos e celebrações abarrotadas de pessoas, há de se valorizar a presença da Igreja. E no contexto urbano tal presença não mais é hegemônica nem acontece nas plataformas de poder. Ela se dá como serviço nas brechas, nas porosidades das estruturas de vida metropolitanas. Trabalhos com pequenos grupos, tribos urbanas, iniciativas populares e outras situações locais se mostram privilegiados ambientes de serviço pastoral.

Considerações finais

A cidade representa para a Igreja um desafio. Mas ela se mostra, ao longo de sua história, capaz de dialogar com realidades que antes lhe eram estranhas. Assim aconteceu com o encontro da Igreja com o helenismo, depois com o Império Romano ou mesmo no Concílio Vaticano II e a tentativa de diálogo com a modernidade. A abertura dialógica se apresenta como condição metodológica para que a pastoral urbana consiga estabelecer uma significativa presença da Igreja na cidade. Outras situações se fazem presentes e se apresentam como desafios. A cidade traz em seu bojo as relações cibernéticas, o trânsito religioso e a transformação das relações sociais em prestação de serviço. Também elas causam impacto na pastoral urbana católica. Insistir em antigos métodos pode criar a falsa sensação de assegurar

a identidade católica. Longe de ignorá-los, mas apenas o diálogo de tais métodos com situações muito específicas e concretas do sujeito metropolitano pode garantir a eficiência de uma Igreja que seja presente.

Referências bibliográficas

- ANTONIAZZI, Alberto. Perspectivas pastorais a partir da pesquisa. In: CERIS. *Desafios do catolicismo na cidade*: pesquisa em religiões metropolitanas brasileiras. São Paulo: Paulus, 2002. p. 252-267.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. 2 ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013.
- BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- BRIGHENTI, Agenor. *Reconstruindo a esperança*: como planejar a ação da Igreja em tempos de mudança. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2000. (Coleção pastoral e comunidade).
- CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas híbridas*: estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. 4. ed. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2006. (Ensaio Latino-americanos, 1).
- COMBLIN, José. *Viver na cidade*: pistas para a pastoral urbana. São Paulo: Paulus, 1996.
- _____. *Pastoral urbana*: o dinamismo na evangelização. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- COMBLIN, José. *Os desafios da cidade no século XXI*. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Temas de Atualidade).
- CONRADO, Sérgio; CARVALHO, Ruth Maria de. Arquidiocese de São Paulo: a metrópole desafia a Igreja. In: ANTONIAZZI, Alberto; CALIMAN, Cleto. *A presença da Igreja na cidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. p. 13-28.
- FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.
- LIBANIO, João Batista. Missão da Igreja na cidade: Pastoral urbana. In: FERNANDEZ, José Cobo (org.). *A presença da igreja na cidade II*: novos desafios – novas abordagens. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. p. 37-72.
- LORO, Tarcísio Justino. Perspectivas para a pastoral urbana. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 14, n. 55, p. 109-133, abr./jun. 2006.
- MARCHINI, Welder Lancieri. *Plantando a cruz em chão de concreto*: o cristianismo católico em contexto de metrópole. Saarbrücken, Alemanha: Novas Edições Acadêmicas, 2015a.

- _____. Juntos e misturados: uma análise do hibridismo na religiosidade metropolitana. *Último Andar* (PUCSP. Online), v. 26, p. 125-144, 2015b.
- MARCHINI, Welder Lancieri; BRITO, Ênio J. da Costa. Entre clérigos e leigos: relatos históricos da comunidade católica do Tatuapé. *Reflexão*, v. 41, p. 61-81, 2016.
- MARTINS, Andréa Damacena. Crenças e motivações religiosas. In: CERIS. *Desafios do catolicismo na cidade*: pesquisa em religiões metropolitanas brasileiras. São Paulo: Paulus, 2002. p. 60-87.
- MO SUNG, Jung. A presença pública da Igreja no espaço urbano. In: CASTRO, Clovis Pinto de; CUNHA, Magali do Nascimento; LOPES, Nicanos. *Pastoral urbana*: presença pública da Igreja em áreas urbanas. São Bernardo do Campo: Editeo, 2006. p. 21-32.
- SAVIANO, Brigitte. *Pastoral nas megacidades*: um desafio para a Igreja da América Latina. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Loyola, 2008. (Theologica).
- SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal. 24. ed. Rio de Janeiro: Record, 2015.
- SBARDELOTTO, Moisés. *E o verbo se fez bit*: a comunicação e a experiência religiosas na internet. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2012.
- TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). *Religiões em movimento*: o censo de 2010. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. Tradução de Elia Ferreira Edel. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- _____. *Poderemos viver juntos?* Iguais e diferentes. Tradução de Jaime A. Clasen e Ephraim F. Alves. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.