

“Santos” que não são santos: estudos sobre a religiosidade popular brasileira*

Maria Aparecida Junqueira Veiga Gaeta **

GAETA, Maria Aparecida J. V. “Santos” que não são santos: estudos sobre a religiosidade popular brasileira. *Mimesis*, Bauru, v. 20, n. 1, p. 57-76, 1999.

RESUMO

Este artigo aborda um dos fenômenos mais instigantes no âmbito da religiosidade brasileira que é o processo de construção de santidades fora dos quadros eclesiais romano. Enfatiza que, em quase todas as cidades do país, existem túmulos reconhecidos por parte da população como milagrosos. Destaca algumas ‘santidades’ paulistas, constituídas por crianças e jovens, vitimados por doenças ou por uma morte trágica. Estabelece que, neste processo de sacralização de corpos, há uma apropriação dos paradigmas santoriais festados desde o início do cristianismo e recriados numa outra lógica religiosa.

Unitermos: santidades populares; culto devocional; história cultural; túmulos milagrosos.

Oh! Meu piedoso Zezinho, vós que experimentastes o amargor e as torturas deste vale de lágrimas, intercedei junto a Jesus pelas crianças, pelos jovens, pela Santa Igreja, pelo Santo Padre, por todo o Clero, pela paz do mundo e, principalmente, por aqueles que pedem a vossa mediação. Intercedei junto a Jesus e Maria pela conversão dos pecadores. Implorai pelo descanso das almas do purgatório (Gaeta, 1998, p. 28).

Observando o cenário cultural brasileiro, neste final de século, denota-se um extraordinário crescimento de religiões, com inúmeras ofertas de sentido religioso propiciando discussões entre os cientistas sociais (Pierucci, 1997) sobre questões de um “reencantamento do mundo”, ou de um “retorno do sagrado”.

Estas expressões que já foram usadas desde a segunda metade dos anos 70, como se vê em Rubem Alves (1979) em “Le retour du sacré”, ainda continuam em voga. Em Lísias Negrão (1994, p. 134), elas se reatualizaram: “mais recentemente, vivemos o período dos chamados ‘re-

* Versão modificada da Comunicação apresentada no Congresso Internacional BRASA IV. Washington – USA – 1997.
** Rua Major Cláudio, 1488 – 15400-680 – Franca – SP.

torno do sagrado' ou 'revanche de Deus' em que este mundo, de alguma forma, se reencanta”.

Esta concepção vem sendo discutida nas Ciências Sociais. Flávio Pierucci entendeu ser o campo religioso um lugar onde os envolvimentos são inconstantes, podendo mudar de intensidade quase ciclicamente. Ressaltou que a um período de intensa mobilização pode perfeitamente seguir-se um outro, de desengajamento e desinteresse pela comunidade religiosa ou mesmo de decepção com a vida religiosa enquanto tal, resultando numa pausa quase necessária ...(...) a fim de se dedicar mais intensamente à vida íntima e aos negócios privados não religiosos”. Argumentou que o “fim histórico da religião nunca fora previsto por Max Weber e, nesse sentido, a “revanche de Deus” ou um “retorno do sagrado” seriam expressões equivocadas para explicar o aumento de ofertas religiosas, neste final de milênio (Pierucci, 1997, p. 102 e 111).

Denota-se, entretanto, que a secularidade que ocorreu indiscutivelmente em diversas esferas da vida social não foi acompanhada no mesmo ritmo pela secularização das consciências, como havia previsto Berger (1996). Esta idéia de que a religião estava perdendo a importância e que finalmente ia desaparecer no mundo contemporâneo foi, durante muitos anos, um dos dogmas mais aceitos tanto na sociologia, como nas outras disciplinas, enfatizou Alejandro Frigério (1995) ao analisar a fermentação religiosa que ocorre na atualidade.

Face às diferentes experiências cotidianas de apropriação do sagrado que hoje se apresentam com grande visibilidade e entendendo a religião como uma das formas de percepção do mundo, torna-se oportuna a reflexão sobre a prática sempre renovada no catolicismo, que é a elaboração de biografias santas. Evidenciamos essa realidade nas manifestações ocorridas em Pernambuco com a morte de Frei Damião (julho/1997), quando os signos de sua “santidade”, já em vida, foram ressaltados para todo o país, via televisiva, em cenários onde políticos em lágrimas disputavam, com clérigos e populares, espaços junto ao caixão do Frei. Ao mesmo tempo, padres capuchinhos representantes da Arquidiocese de Olinda e Recife reiteravam a intenção de solicitar ao Vaticano a canonização do morto. Essas manifestações demonstram, de forma pletórica, a vitalidade da busca de sentidos santificantes que ocorre em todas as regiões brasileiras.

Não serão tratados, neste artigo, virtuais santidades brasileiras que possuem em andamento processos de canonização, ou de beatificação, que estão sendo avaliados em Roma. Discutiremos, neste artigo, personagens que jamais serão guindados aos altares e que, contudo, são cultuados popularmente sendo reconhecidos como mediadores junto ao divino, para operar milagres, tal qual os santos oficiais. Não iremos abordar as formas de cultuá-los, nem dimensionar o nível devocional que ocorre ao redor de cada um deles. O desafio aqui é o de partir dos perfis santorais romanos e estabelecer as maneiras como estes modelos foram apropriados pela população, os filtros que receberam e as formas

GAETA, Maria Aparecida J. V. “Santos” que não são santos: estudos sobre a religiosidade popular brasileira. *Mimesis*, Bauru, v. 20, n. 1, p. 57-76, 1999.

GAETA, Maria
Aparecida J. V.
“Santos” que não
são santos: estudos
sobre a religiosi-
dade popular
brasileira. *Mimesis*,
Bauru, v. 20, n. 1,
p. 57-76, 1999.

com que foram devolvidos à esfera pública em recriações movediças, ora se aproximando, ora se distanciando dos modelos canônicos originais. A proposta é de evidenciar que nessa construção há um substrato comum santificante que percorre os dois processos.

Rastreado lugares sacralizados pelo culto popular configurados em pequenas capelas, cruzeiros, ou túmulos situados em diferentes cidades do Estado de São Paulo, é que nos deparamos com esta instigante perspectiva analítica, no âmbito da cultura religiosa, que é o processo gerador de santidades. Este se engendra comumente em torno de almas ditas milagrosas, sendo promovido por um trabalho familiar ou por conta dos devotos.

Antes, porém, de adentrarmos nos perfis biográficos dessas almas milagrosas, é importante discutir os conceitos de santidade que foram gestados no lugar institucional, isto é, como a Igreja romana categorizou um santo.

Cabe dizer, inicialmente, que a longa ausência de uma santidade brasileira, pois o Vaticano somente em abril de 1998 reconheceu como tal o paulista Frei Galvão, fez com que a Hagiografia, que é a disciplina científica que estuda os santos e o seu culto, fosse pouco explorada no Brasil. Ela foi, entretanto, bastante enfatizada pela historiografia européia, no tocante ao período medieval quando estudos franceses, por exemplo, percorreram tanto o culto dos santos, como as peregrinações, os significados de imagens e de relíquias, enveredando também sobre os seus desdobramentos políticos. No Brasil, esse tema começou há pouco a chamar a atenção dos historiadores da Igreja católica observando-se, então, uma tendência de se extrapolar a esfera essencialmente teológica e alojar-se no âmbito da história cultural. Alguns trabalhos regionais têm caminhado nessa direção, abrindo caminhos nessa vertente cultural interessada em estudar personagens que são sacralizados pela própria população (Leal, 1993; Abelin, 1998; Brum & Cunha, 1998).

O SER SANTO

O conceito de santidade que se encontra na maior parte das grandes religiões nas quais assume significados ambivalentes, segundo André Vauchez (1986), evoca algo que implica uma separação radical da condição humana, indicando as possibilidades de uma relação com o Divino. Para o teólogo Rudolf Otto (1985) a característica do santo é a de ser ao mesmo tempo totalmente diferente e extremamente próximo do homem, qualidades essas que são matizadas conforme as peculiaridades se apresentam. A força sobrenatural que recobre o poder de agir em benefício de indivíduos e de comunidades é sinal de que alguns indivíduos foram escolhidos, isto é, que não são comuns e sim qualitativamente diferentes. Possuem, nas palavras de Otto, um *Mysterium*, isto é, qualquer coisa de secreto, algo de incompreensivo e inexplicável. O estar separado constitui-se, portanto, no atributo da divindade e os significados originais de uma santidade.

A concepção de que homens diferenciados podem participar da própria santidade da divindade e de se beneficiar, pelo menos em certa medida, de seus atributos teve grande repercussão durante a difusão do cristianismo, uma vez que, desde os primeiros tempos da Igreja, a Virgem, os apóstolos e os mártires foram considerados santos e venerados pela comunidade de fiéis. Criou-se, a partir daí, um maravilhoso cristão intencionado a superar os paganismos e a convencer as massas rurais sobre a eficácia da fé cristã. Nessa busca, a Igreja teve que se flexibilizar e incorporar experiências provindas da religiosidade popular, tais como a eleição e a seleção de figuras reconhecidas como homens de Deus (Vauchez, 1989).

Foi se cristalizando, então, no imaginário religioso, uma coletânea de vidas martirizadas, piedosas, caridosas, em que os milagres, a resignação diante dos sacrifícios foram elementos fundantes para a construção de um paradigma de santificação. Biografias modelares de homens e de mulheres foram copiosamente impressas e distribuídas à população. Nelas, se exacerbavam o significado das macerações, das penitências, dos êxtases, das revelações e visões sobrenaturais de alguns indivíduos tidos como diferentes. Estes elementos se mostravam indissociáveis de uma capacidade milagreira. O catálogo dos milagres, signo do sobrenatural, constituía-se na prova mais evidente de uma biografia eleita, isto é, na marca de homens escolhidos por Deus, para serem seus servos.

Nesse perfilar santificante, os virtuais servos de Deus eram apresentados como heróis ou heroínas cujas qualidades permaneciam intactas no tempo, desde o nascimento até a morte. Eram desenhados com molduras de virtudes, de perfeições humanas e com poderes taumatúrgicos. Eram indivíduos que se abstinham de todos os prazeres que os outros homens comuns desfrutavam e que, ao contrário daqueles, praticavam a castidade, o ascetismo e a pobreza evangélica. Ser santo se mostrava então como um ser uno, total e a santidade emergia como integridade e perfeição. Tratava-se, portanto, de uma legenda da eleição divina.

Os relatos biográficos do candidato a santo se distribuíam em duas temporalidades sucessivas que percorriam um *continuum* entre o tempo das provações, dos martírios e um outro de glorificações e dos milagres públicos. Ocorria, dessa forma, uma passagem do privado para o público. O virtual santo era nesse sentido quase o incomum e todos os seus gestos eram interpretados em função dessa convicção geral, pois suas virtudes se aproximavam do extraordinário e do maravilhoso. O paradigma da santidade se elaborou, como se denota, com elementos hauridos nas imagens do sacrifício, da privação, da renúncia, ingredientes que selavam o destino do personagem como um interlocutor do divino, atento em proteger os que a ele invocavam.

Mergulhando na santidade do homem medieval, Jacques Le Goff (1989) criticou os etnólogos, principalmente Santyves (1907), que viram nos santos cristãos apenas os sucedâneos dos deuses pagãos da Antiguidade. Ressaltou que essa concepção é reducionista, pois nela foi oblite-

GAETA, Maria
Aparecida J. V.
“Santos” que não
são santos: estudos
sobre a religiosi-
dade popular
brasileira. *Mimesis*,
Bauru, v. 20, n. 1,
p. 57-76, 1999.

GAETA, Maria
Aparecida J. V.
“Santos” que não
são santos: estudos
sobre a religiosi-
dade popular
brasileira. *Mimesis*,
Bauru, v. 20, n. 1,
p. 57-76, 1999.

rada a temporalidade que, sendo absorvida pela continuidade, se mostrou, portanto, a-histórica. Enfatizou que o primeiro modelo de santo foi o do mártir, vítima das lutas para afirmação cristã, diante do paganismo e que mais tarde, na alta Idade Média, os paradigmas foram decalcados na figura imaginária de um tipo asceta oriental e, em seguida, espelhou-se em personagens poderosos tais como: bispos, monges, reis, nobres, sendo que a expressão preponderantemente masculina, adulta, aristocrática, emblematizou o tipo de santidade ideal no medievo.

Apontou Le Goff (1989) que, a partir dos séculos XII e XIII, estas representações foram se alterando e se deslocando da santidade de funções para a santidade por imitação a Cristo, em sua perfeição evangélica: “seguir nu, o Cristo nu” tornou-se uma legenda a ser copiada e imitada. A partir desse outro modelo, a concepção de santidade foi transformada. Espiritualizou-se e associou-se mais ao estilo de vida do que à condição social, aproximando-se mais da moralidade do que dos milagres e, então, os santos, tanto homens como mulheres, se caracterizavam frequentemente como místicos, profetas, pregadores e missionários. Observa-se que uma relação importante se estabeleceu entre a figura do monge e a santidade. Entendemos que esta correlação se mostrou decisiva para a construção de um perfil de santidade, pois ela é constantemente reatualizada no grande número de clérigos e de monjas que continuam sendo beatificados ou se candidatando a tal.

Entretanto, para o homem medieval, um santo era um morto cuja história de vida estava perpassada por perseguições e tormentos sofridos por amor a Deus. Receptáculo de martírios, o seu corpo possuía um valor transcendental e se constituía num elo entre o divino e os fiéis que o sacralizaram. A oralidade o enredava em mitos e lendas, tecendo crenças de que, após a morte, o seu corpo readquiria uma misteriosa integridade, não apresentando os sinais de decomposição. Além deste signo de incorruptibilidade, havia o consenso que de corpo santo exalavam odores inexplicáveis, o que para o homem medieval significava uma eleição divina. A “carne impassível” e, portanto, a sua não-putrefação, constituía-se numa linguagem da excepcionalidade.

Os sentidos da santidade foram enredados numa linguagem do corpo sendo que o discurso sobre a “carne impassível” constituiu-se na grande arquitetura hagiográfica gestada em torno de indivíduos cujos túmulos se materializavam em lugares de mediações bem sucedidas entre o céu e a terra. Essas crenças foram fundantes, também, da popularidade do uso e da posse de relíquias que representavam partículas de um corpo glorificado.

O costume de cultivar os corpos encontrados intactos e de venerá-los como se fossem santos provocou uma reação eclesial exarada no Sínodo de Poitiers (1387) onde se decidiu combater todos aqueles que instigavam o “povo ingênuo” a um culto desmesurado. Por desmesurado, entendiam as hierarquias clericais os costumes populares de se apropriarem de ossos.

Nos últimos séculos do período medieval, gradativamente, foi ocorrendo uma apropriação clerical sobre o culto dos santos, transformando-o num poder discricional do papa sendo a ele reservado o direito de canonização: doravante só Roma é que teria o poder de se pronunciar sobre a santidade de um servo de Deus e de autorizar que lhe fosse erigido um culto litúrgico. Entendeu-se, a partir daí, que a boa conservação de um corpo era um critério necessário, mas não o suficiente para se conferir um título de santo.

Esse processo de centralização romano direcionado para as investigações sobre as biografias e os milagres dos homens de Deus transformou-se num eficaz instrumento seletivo eclesial. Isso explica o grande número de canonizações de figuras ligadas às Ordens religiosas, sobretudo as Mendicantes (Le Goff, 1989).

Conquanto a Igreja tenha-se imiscuído nos processos de perfilar santos, numerosas camadas da população continuaram, por toda a Idade Média, construindo as suas próprias santidades. A intervenção direta ou indireta de Deus contra a ordem natural das coisas era por elas reconhecida e, assim, os milagres permaneciam no cotidiano do homem medieval onde as suas fragilidades eram mais explícitas, como no caso das doenças que não possuíam curas e entre as parturientes e as crianças.

A Reforma Católica, mais tarde, acentuou o predomínio clerical de santificação que foi então definida como a expressão perfeita de uma religião. Por meio de decretos papais, o papel decisório e criador de santos ficou definitivamente no domínio eclesiástico e, a partir do século XVI, a glória dos altares ficou exclusivamente para a competência romana. Essa, ciosa de suas prerrogativas, procurou eliminar os cultos populares que continuavam a desenvolver-se em torno de eremitas, peregrinos, penitentes ou de vítimas inocentes, tais como adolescentes assassinados. A lógica papal previa que essas formas de santidade que resistiam a Sínodos, papéis e ofícios fossem, com o correr do tempo, definitivamente erradicadas. Isso obviamente não se concretizou.

Neste processo centralizador romano, a hagiografia, a partir da segunda metade do século XVII, foi emoldurada por um tratamento científico, tal qual as demais ciências. A pesquisa sistemática dos manuscritos, as classificações das fontes, as transformações do texto em documentos, privilégio da verdade histórica, constituíram-se nos princípios que definiram o trabalho de uma equipe, agora inscrita numa internacional de erudição, como ressaltou Michel de Certeau (1984). A hagiografia transformou-se numa “ciência” que deveria, então, informar todos os processos institucionais. Pelo fato da “seleção erudita” reter dos documentos apenas o que possuíam de “verdadeiro”, aquela hagiografia “não-crítica” e, portanto, a não-verdadeira, se isolou, operando então uma clivagem, entre a “austeridade” da matéria litúrgica que seria própria de padres e teólogos e a outra associada à folclorização.

GAETA, Maria
Aparecida J. V.
“Santos” que não
são santos: estudos
sobre a religiosidade
popular
brasileira. *Mimesis*,
Bauru, v. 20, n. 1,
p. 57-76, 1999.

GAETA, Maria
Aparecida. J. V.
“Santos” que não
são santos: estudos
sobre a religiosi-
dade popular
brasileira. *Mimesis*,
Bauru, v. 20, n. 1,
p. 57-76, 1999.

Introduzir uma veracidade por meio da “exatidão histórica” de maneira exemplar, em todas as novas formas de culto, constituiu-se num novo paradigma. A retórica dos sermões sobre os santos, da mesma forma, deslocou-se para uma literatura “devota” que mantinha o afetivo e o extraordinário, porém revestidos desta nova exigência de “provas seguras”.

O fosso entre as biografias ditas eruditas veiculadas pela esfera eclesial e aquelas sobre vidas edificantes divulgadas pela literatura laica, que se constituíam então nos grandes veículos circuladores de idéias, se ampliou. As primeiras, que se apresentavam como sendo “críticas”, eram menos numerosas e tratavam dos santos mais antigos, isto é, estavam relacionadas com a pureza primitiva do verdadeiro, do original, ligadas ao privilégio elitista do saber. As segundas, como milhares de “Flores dos Santos”, populares, foram as mais difundidas e eram consagradas a contemporâneos mortos em “odor de santidade”. Júlio Baroja enfatizou a repercussão que teve, na Espanha, a obra *Flos Sanctorum* de Pedro Rivadeneira que, publicada inicialmente em 1599, foi reeditada ininterruptamente até o século XIX, atingindo milhares de leitores e seguidores (Baroja, 1995).

As duas literaturas hagiográficas que circulavam entre os leitores, simultaneamente, demonstravam em suas linguagens que as individualidades contavam menos que os personagens, pois os mesmos traços, ou os mesmos episódios vivenciados, passavam de um nome próprio a outros. Estas circularidades revelaram-se interessantes na medida em que, no trato com o culto de personagens brasileiros, este trânsito biográfico está posto, embaralhando-se os atributos e as qualidades subjacentes a eles.

Esse trânsito evidencia, ainda, que, conquanto a Igreja mantenha os seus paradigmas santorais responsáveis pelas atuais beatificações ou canonizações, mediante um processo por vezes secular e com altos custos operacionais, a população inventa, em sua prática cotidiana, os seus próprios santos. Tratam-se de apropriações e recriações do santoral eclesial associadas a personagens cujos sacrifícios em vida, uma morte trágica e/ou prematura lhe emprestaram um “aroma” de santidade. Esses não excluíram, todavia, que outros personagens ligados à política, ao crime ou ao amor, também tomassem o lugar dos santos que já estão nos altares.

OS “SANTOS” LOCAIS E A COMPAIXÃO POPULAR

Visitando cemitérios de algumas cidades paulistas (Marília, Maracá, Monte Alto, Franca, São Paulo, Ribeirão Preto), encontramos túmulos que foram sacralizados pela própria população. Os personagens aí cultuados jamais pertencerão ao santoral oficial e nem mesmo se aproximarão de um processo canônico, contudo são reconhecidos e legitimados como tal, por seus devotos. Estas moradas se transformaram em san-

tuários, cujos altares em contato com o cosmos proporcionam aos crentes um encontro com o numinoso, recebendo, portanto, na acepção dos gregos, uma emanção da divindade (Artola, 1991). Os túmulos abrigam corpos que contam histórias de sofrimentos, privações, sacrifícios, dores e que se metamorfosearam em fontes de vida, de bênçãos e de curas para as aflições de outros corpos.



FIGURA 1 - Túmulo do menino Zezinho em Ribeirão Preto - SP

No dia de finados, devotos oferecem velas, flores, orações em agradecimento aos favores obtidos.

As biografias dos personagens, ali sacralizados pela população, constituem-se nos mesmos moldes das eclesiais em narrativas demarcadas pelo extraordinário e pelo maravilhoso. A presença de sinais santificantes, já consagrados no imaginário dos fiéis, permite-lhes uma transposição mais linear para a qualidade de homens de Deus. A projeção para a eleição divina é registrada por meio de “santinhos” confeccionados quer pela própria família, ou impressos como ex-votos pelos agraciados com favores. As orações particulares que são recriadas a partir de textos eclesiais, tais como a do menino Zezinho de Ribeirão Preto e que colocamos em epígrafe, são tributárias de uma tradição santoral secular, que se alojou no imaginário católico, que as legitimam e ao mesmo tempo permite que elas sejam ressemantizadas para se adequar a novas situações.

GAETA, Maria
Aparecida J. V.
“Santos” que não
são santos: estudos
sobre a religiosi-
dade popular
brasileira. *Mimesis*,
Bauru, v. 20, n. 1,
p. 57-76, 1999.

GAETA, Maria
Aparecida J. V.
“Santos” que não
são santos: estudos
sobre a religiosi-
dade popular
brasileira. *Mimesis*,
Bauru, v. 20, n. 1,
p. 57-76, 1999.



FIGURA 2 - Devota rezando o terço no túmulo do menino Zezinho em Ribeirão Preto – SP.

Refletindo sobre esse universo de indivíduos, entendidos como “santos,” notamos que na maior parte eles se constituem de crianças, de jovens, ou mesmo de adultos que perpetuaram uma aparência infantil, ingênua, provocada pelas deformações, ou doenças fatais. As sensibilidades e a comoção social se exacerbam quando se trata de uma “anjinho”. A negação de uma infância feliz, roubada pelas tragédias que provocaram as mortes prematuras, constituiu-se na arquitetura de um sentimento de dor e de comoção coletiva. As tragédias suscitaram compaixões e construíram as imagens de santidades.

Esses apelos são retratados nas fotografias dos ‘santos’, conservadas em ‘santinhos’ ou nos túmulos, onde a infância ou a juventude ficaram eternizadas e os personagens são tratados oficialmente como “o Menino ou a Menina”. As fotos cristalizam a memória de um tempo que poderia ter sido de magia e de fantasias, mas que foi roubado pelos mártírios.

Leite Vasconcelos (1897, 1905) ressaltou o impacto que a morte prematura provocou desde a antiguidade. Enfatizou que os túmulos infantis, em sua maioria, traziam as alegorias de um Eros Cupido ou de divindades simbolizadoras de crianças que dormiam o sono da morte, com

quem os pequenos mortos eram representados e identificados. Com a cristianização dos cemitérios, os anjinhos e o ‘Deus Menino’ ocuparam os lugares dos deuses pagãos, continuando, no entanto, a privilegiar os túmulos infantis. Vasconcellos registra que até o século XVIII essas divindades tumulares se apresentavam nuas, simbolizando a pureza e a inocência de uma criança.

Martha Reis (1993) identificou na cidade de Marília-SP a devoção à menina Iracema que é considerada santa por inúmeras pessoas, tanto moradores locais como regionais. Morta aos 7 anos, “vítima de estupro e de esganadura, sob os instintos bestiais de um louco homicida”, como apontou um dos jornais locais e que se referiu à morte trágica da menina como o “mais cruel dos assassinatos ocorridos na cidade”. No ‘crime do cafezal’, como foi denominado e descrito pela imprensa, contrapunham-se as imagens da bestialidade, perversidade e da monstruosidade do assassino com as da inocência da pequena vítima, de sua ‘infância angelical’ e da infelicidade da “doce boneca”, engendrando na população sentimentos de comoção atribuídos aos mártires. “Sem a outorgação de sentido, as perdas ficam difíceis de explicar e entender”, diria Eliade (1987, p. 113).

Reis (1993, p. 75 e 77) enfatizou a atuação da imprensa na construção dessa santidade ao relatar as minúcias do crime, criando detalhes, adicionando elementos que não figuravam nos Autos do Inquérito policial, martirizando gradualmente a menina. Ressaltou que a memória popular nutriu-se da dramaticidade destas imagens e recriou outras, às vezes fantásticas, ressignificando os eventos registrados. As mutilações do corpo foram, então, exacerbadas pela população: “os mamilos foram arrancados; o corpo retalhado, os cabelos arrancados; morreu com sede pedindo água”, afirmaram algumas pessoas. A incorruptibilidade do corpo também é evocada pelos devotos em visita ao túmulo de Iraceminha: “feita a exumação, o seu corpo estava perfeito e até as flores estavam vivas, não haviam murchado”. Denota-se que os signos de santidades eclesiais, como a ‘carne impassível’ e os aromas, fizeram parte do cenário reconstruído pelos populares.

Os flagelos ‘bárbaros’ impostos à menina lhe atribuíram uma aura da santidade e, na mesma medida, o seu túmulo foi se sacralizando, transformando-se num santuário, numa fonte de poderes sobrenaturais e de mediações com o divino. Crentes de outras religiões que a visitam, afirmam que ela “é um espírito vestido de branco, ajudando a outros a se desencarnar,” estabelecendo, desta maneira, um trânsito sincrético entre as santidades católicas e as concepções mediúnicas, comum nas práticas populares devocionais.

A devoção ao “Menino da Tábua”, estudada por Solange David (1991) constitui-se numa outra “santidade” elaborada fora dos quadros eclesiais, em que os fiéis o reconheceram como “um servo de Deus”, ainda em vida. Radicado na pequena cidade de Maracáí – SP, Antonio Marcelino foi vítima de uma doença congênita que o obrigou a perma-

GAETA, Maria Aparecida J. V. “Santos” que não são santos: estudos sobre a religiosidade popular brasileira. *Mimesis*, Bauru, v. 20, n. 1, p. 57-76, 1999.

GAETA, Maria
Aparecida J. V.
“Santos” que não
são santos: estudos
sobre a religiosi-
dade popular
brasileira. *Mimesis*,
Bauru, v. 20, n. 1,
p. 57-76, 1999.

necer durante quarenta e cinco anos deitado sobre tábuas. O menino, segundo relatos de familiares e de romeiros, nunca se revoltou com esta condição e, pelo contrário, perfilou-se pela resignação e pela mortificação próprias dos paradigmas hagiográficos. As representações de sua pobreza pessoal, pois “vivia nu” tal como Cristo e os anjos, deitado em cima das tábuas, quieto, encolhido, alimentando-se apenas de água, leite e do rescaldo de marmelado, foram aliadas às de sua castidade angelical, pois, apesar do tempo cronológico, possuía uma aparência infantil e inocente, qualidades expressas pela nudez. Essas representações constituíram-se nos ingredientes do maravilhoso santoral gerador de sentidos santificantes em vida: “era um anjo, um santo”, afirmam os depoentes.

Embora Marcelino tenha morrido com quarenta e cinco anos e, a rigor, tivesse ultrapassado a fase adulta, pois em tese já havia percorrido mais da metade de sua existência, é reverenciado como “menino” e com esse sentido permaneceu no imaginário popular. O seu corpo infantil, atrofiado pela doença, cristalizou-se na memória coletiva suscitando a piedade dos devotos que o consagraram como um anjo: “não falava, não andava, parecia uma criança”, afirmam à beira de seu túmulo.

O clero local minimizou os poderes sobrenaturais atribuídos ao menino afirmando que esta crença não era consenso entre a população. Criticou também o hábito dos fiéis de deixarem alimentos no túmulo de Marcelino, enfatizando que tais práticas não representam uma religião e sim uma religiosidade, pois se revestem de uma falsa concepção. O Bispo diocesano entendeu ser difícil a intercessão do “Menino da Tábua” para com os vivos, pois ele não apresenta nenhuma mensagem ligada à salvação e, neste caso, entende que não houve nenhum sinal de eleição divina. Como não falava nem ouvia, para o Pastor: “seria impossível ocorrer esta manifestação”. Ressaltou a legitimidade de uma declaração eclesial sobre os fenômenos divinos e que, neste caso específico, a Igreja “não tinha nenhum conhecimento” (David, 1991). David ressaltou que, diante do afastamento clerical, a prefeitura municipal incentivada pelas caravanas de romeiros que recorrem ao “Menino da Tábua” em busca de milagres, construiu uma capela onde são colocados os ex-votos e as oferendas deixados ao menino. Observa-se que no vazio eclesial católico, houve uma apropriação política do culto.

O desinteresse eclesial é recorrente diante de várias santidades populares que investigamos. Embora, em alguns casos, elas não sejam desqualificadas pois nas Conferências latino-americanas de Medellín, de Puebla e de Santo Domingo questões sobre a religiosidade popular foram retomadas e discutidas, o discurso é, quase sempre, o do desconhecimento e do distanciamento: “isto é crença popular, superstição do povo e a Igreja não se intromete muito nisto, não...” relatou um padre, na cidade de Monte Alto-SP para a historiadora que investigou o culto ligado à menina Izildinha (Santos, 1998, p. 1691, v. 3).

Conquanto o registro de um sutil menosprezo clerical em relação às manifestações religiosas que ali ocorrem, a pesquisadora descreveu a in-

tensidade religiosa que se dá em torno do corpo de uma jovem portuguesa, que morreu aos treze anos vítima de uma leucemia que lhe roubou o viço e as brincadeiras infantis.

Embora em Portugal não haja menção alguma dessa santidade, a veiculação em jornais paulistas sobre o fenômeno de incorruptibilidade do corpo de Izilda despertou interesse na população. Ao ser trasladado para o Brasil, atendendo ao pedido de um irmão que para cá imigrara, o corpo ‘impassível’ da menina constituiu-se na pedra de toque para a sacralização de seu túmulo, tanto o instalado inicialmente na cidade de São Paulo, como posteriormente na cidade de Monte Alto, para onde foi removido. Romeiros vindos de diferentes lugares se unem a moradores locais para cultuarem a menina, que é considerada santa, quer agradecendo os favores conseguidos, quer lhe pedindo soluções para as vicissitudes cotidianas. Para os devotos, Izildinha é “um anjo, um encontro de pureza, ternura, obediência e religiosidade”; é considerada a “protetora dos pequeninos”. No dia de finados ou na semana em que se comemora o aniversário de seu nascimento, a cidade se transforma diante dos numerosos visitantes que a homenageiam, deixando ex-votos em seu mausoléu.

GAETA, Maria Aparecida J. V. “Santos” que não são santos: estudos sobre a religiosidade popular brasileira. *Mimesis*, Bauru, v. 20, n. 1, p. 57-76, 1999.



FIGURA 3 - Túmulo de Maria Izilda na cidade de Monte Alto - SP. O corpo da menina Izildinha encontra-se sepultado num monumento situado numa praça central da cidade. É conhecido como Mausoléu. Foto de Maria de L. Santos.

Lourdes Santos bem captou as apropriações individuais e coletivas que acontecem naquele santuário e que, embora operadas por um imaginário religioso, se deslocam para a esfera pública. A crença nos poderes miraculosos da menina subjaz conectada aos desejos de construção

GAETA, Maria
Aparecida J. V.
“Santos” que não
são santos: estudos
sobre a religiosi-
dade popular
brasileira. *Mimesis*,
Bauru, v. 20, n. 1,
p. 57-76, 1999.

de uma identidade urbana diferenciada. Nela, os vínculos entre a presença de uma santidade local e a dissipação de males emergem interligados na elucidação do cotidiano. Diz uma devota:

Para mim, a menina Izildinha é uma santa verdadeira, que nós, aqui de Monte Alto, tivemos a sorte de receber.
Acho que nossa cidade, que é de classe média, não tem andarilho, não tem muito bandido. Eu acho que a menina Izildinha abençoa a gente”
(Santos, 1998, p. 1691).

Na construção da ‘santidade’ de Izilda, estiveram presentes elementos hauridos nos múltiplos caminhos que se codificaram para se desenhar um santo eclesial. A pureza casta, os martírios infantis, a resignação diante do imponderável, os signos da eleição simbólica como a ‘carne impassível’, constituíram-se num texto hagiográfico que é alimentado pelos devotos.



FIGURA 4 - Romeiros durante a novena realizada em louvor à menina Izildinha em Monte Alto. Foto de Maria de L. dos Santos

Conquanto os personagens analisados até agora tenham identidades partilhadas, pois se trataram de trajetórias entendidas como inocentes, puras, encontramos outros ‘santos’ que tem histórias curiosamente diferenciadas. Esses apresentam percursos de vida que se mostram no avesso do que tradicionalmente se imagina para um santo, mas que paradoxalmente foram geradores de comoção e de piedade e que, numa outra ótica, lhes imprimiram uma aura de sobrenaturalidade.

A “santinha” da cidade de Franca-SP é Maria Conceição de Barros, também chamada de Consuelo. Trata-se de uma forasteira natural da cidade de São Paulo e que, entretanto, ali faleceu aos 21 anos em circuns-

tâncias envoltas em dubiedades, contradições e opacidades, subjacentes a todos os eventos mitificados. A documentação a configurou como uma ambiciosa prostituta, sempre à caça de membros da elite cafeeira, tendo inclusive se amasiado com alguns Coronéis. Seu corpo, entretanto, vem sendo cultuado no cemitério local desde o dia de seu sepultamento, em 1929, por devotos que acreditam em seus poderes miraculosos (Gaeta, 1998).



FIGURA 5 - Túmulo de Maria Conceição de Barros na cidade de Franca. Flores, velas, ex-votos, revelam a crença na capacidade da jovem em realizar milagres.

Os Autos policiais e judiciais concluíram oficialmente por um suicídio desesperado da jovem que, num adiantado estado de gravidez, se encontrava naquela cidade em busca de soluções, junto ao pai de seu filho, para uma reiterada “cirurgia na garganta”. Revelaram que num gesto tresloucado, diante da resistência do “noivo” e de seus familiares, Consuelo optou por uma solução cabal dentro da própria fazenda de café, em que residia o rapaz.

Como se pode notar, a jovem não possuía em sua biografia as virtudes próprias dos santos, não se enquadrando nos paradigmas de uma donzela piedosa, perfilada pelas tradições religiosas, nem com a pureza casta que os cânones tradicionais da época exigiam. Apresentava-se com uma cortesã de vida pública e que desde muito jovem estava ligada à prostituição, sendo portanto uma pecadora. O suicídio, por outro lado, a distanciava de uma morte ‘bendita’ própria dos servos de Deus.

Contudo, a morte trágica, prematura, envolta em mitos e mistérios foi o suficiente para suscitar a comoção da população que não aceitou a versão oficial do suicídio, acreditando ter sido, a jovem, vítima de um

GAETA, Maria
Aparecida J. V.
“Santos” que não
são santos: estudos
sobre a religiosi-
dade popular
brasileira. *Mimesis*,
Bauru, v. 20, n. 1,
p. 57-76, 1999.

GAETA, Maria
Aparecida J. V.
“Santos” que não
são santos: estudos
sobre a religiosi-
dade popular
brasileira. *Mimesis*,
Bauru, v. 20, n. 1,
p. 57-76, 1999.

crime hediondo, praticado pelo ‘sogro’. Esse é apontado, na oralidade, ‘como um rico fazendeiro da região que, refratário ao casamento de seu filho, covardemente assassinou a jovem e simulou a versão policial.’ Os devotos se mostram compadecidos: ‘foi morta grávida, coitadinha’.

A morte trágica de Consuelo, executada por poderosos na versão popular, se alojou na memória e no imaginário de moradores locais e regionais sendo recontada e popularizada por meio das oralidade entre as gerações, ou mesmo por uma literatura popular, anônima, onde os martírios, a gravidez e os sofrimentos da jovem são recriados com nuances heroificadas e poéticas.

Os devotos costumam visitar o túmulo de Consuelo em busca de proteção ou de soluções para as aflições: ‘olha, eu acredito, eu venho aqui, eu rezo para ela e, às vezes, até peço algumas coisas. Às vezes a gente está com necessidades, precisando de alguma coisa, de saúde, de qualquer coisa; porque ela tem o poder, Deus, Jesus a escolheu para isso, para nos ajudar na terra’, relatou José (58 anos).



FIGURA 6 - Devotos rezando e acendendo velas no túmulo de Consuelo - Franca-SP

A fama de seus ‘milagres’ constitui-se no grande apelo para que parte da população continue adotando-a como a mediadora entre o divino para a obtenção de curas, para empregos, para o ‘filho usuário de drogas’ e como meio de se obter forças para vivenciar as aflições cotidianas. Os devotos sabem o quanto os ‘santos’ podem ser compreensivos para com os desejos e paixões de seus fiéis e condescendentes com suas fraquezas, como ressaltou Pierre Sanchis (1994).

A sua história, que pertence ao patrimônio cultural da cidade e dos municípios vizinhos, contém, como se denota, os ingredientes do drama, da compaixão e do maravilhoso, que se uniram para plasmar uma

santidade. Embora informássemos aos devotos sobre a biografia da jovem, notamos que a versão ‘oficial’ não provoca nenhum impacto, pois os fiéis continuavam reiterando as suas crenças e afirmando que ‘o mais importante era o fato de que Conceição atendia a pedidos e efetuava favores’. Outros entrevistados consideraram que ela foi perdoada, tal qual Madalena e que, dessa forma, recebeu o mesmo poder de mediação que os outros mártires. É, para eles, a prostituta que morreu por amor, sendo vítima de uma paixão que a sacrificou e a martirizou.

Diante dos traumas da violência do corpo sacrificado, da inocência maculada, da imagem caluniada pelas forças do mal, vivenciados por alguns indivíduos, afloram as teias que percorrem os caminhos da coação social enredando a trama das santidades forjadas pela compaixão diante do não explicado. A compaixão em si, afirma L’Aqueur (1992), “esquiva-se da lógica”. Um corpo sofredor, uma fisionomia doentia, uma morte prematura transferem para os indivíduos uma identificação mimética como se fosse a sua dor, ou o seu sacrifício. Os sentimentos falam mais alto do que a própria lógica que os engendrou. Emerge, por meio da humanidade de todos e da desumanidade de alguns, uma identidade religiosa marcada pela piedade forjada pelas representações dramáticas do macabro.

As devoções construídas popularmente e cristalizadas na memória coletiva, embora parasitárias do mito e da oralidade, possibilitam uma experiência do sagrado. Sinalizam que os homens de Deus, na cultura popular, escapam às conformações, permitindo que os fiéis inventem o seu próprio cotidiano e que esse processo de santificação popular é tão eficaz e legítimo quanto o efetuado pelo Vaticano. Como diferenciar as graças e os ‘milagres’ alcançados por intercessão do Menino ou da Menina daqueles obtidos com a ajuda dos santos que estão nos altares da matriz?

Os ‘santos’ locais, sendo eleitos pelos moradores, constituem-se numa pertença da cidade e não dos altares eclesiais. Sendo cultuados em locais públicos, permitem que adeptos da Umbanda, do Kardecismo e de outras crenças freqüentem as suas moradas observando nos túmulos um ecumenismo religioso.

O caráter leigo, anônimo, secular, que não exige profissão de fé, permite ainda que essas ‘santidades’ sejam incorporadas por indivíduos de diferentes camadas sociais e mesmo por políticos regionais que, na sua individualidade, freqüentam os túmulos efetuando seus apelos. Ocorre, nesses lugares, um processo de privatização religiosa, onde os indivíduos saem da esfera pública e, num percurso intimista, realizam individualmente suas experiências com o sagrado. Esta privatização religiosa transforma-se, muitas vezes, em canais de expressão da subjetividade em que o individual prevalece sobre o coletivo e a experiência pessoal predomina sobre a doutrina, adequando-se, neste sentido, ao individualismo típico das sociedades modernas. Estas manifestações religiosas

GAETA, Maria Aparecida J. V. “Santos” que não são santos: estudos sobre a religiosidade popular brasileira. *Mimesis*, Bauru, v. 20, n. 1, p. 57-76, 1999.

GAETA, Maria
Aparecida J. V.
“Santos” que não
são santos: estudos
sobre a religiosi-
dade popular
brasileira. *Mimesis*,
Bauru, v. 20, n. 1,
p. 57-76, 1999.

não podem, portanto, ser tratadas como anacronismos, nem sobrevivências de coisas fora de lugar, no mundo contemporâneo.

Ao se reivindicar para alguns personagens os arquétipos santificantes cristãos, a população reelabora as suas crenças criando legendas, alterando os espaços e os códigos, reapropriando-se de objetos e do uso ao seu jeito. No caso das santidades, a força imagética da infantilidade, da inocência, em oposição à brutalidade e à anormalidade dos assassinos e/ou à presença de uma doença inexplicada sem outorgação de sentido constituem-se nos elementos fundantes de uma história que, para os devotos, se tornou legítima. O que conta realmente é que existe uma história que comprova a eleição divina. Se é verdadeira ou não historicamente, pouco importa. O mito é que fala a verdade: a verdadeira história já pouco mais era do que mentira, apontou Eliade (1987). O mito torna-se mais verdadeiro na medida em que confere à história um sentido mais profundo e mais rico. As diferentes versões, os equívocos, fazem parte das tramas biográficas populares e, desta forma, a sua história nunca se esgota. Constituem-se nos poros por onde as trajetórias se constroem e se reconstroem.

Eliade (1987, p. 124) afirma que

o caráter histórico das personagens da poesia épica não está em causa e a sua historicidade não resiste durante muito tempo à ação corrosiva da mitificação. Seja qual for sua importância, o acontecimento histórico em si só perdura na memória popular se a sua recordação inspira a imaginação poética na medida em que esse acontecimento histórico se aproxima de um modelo mítico. Não há por que se questionar a credibilidade desses episódios para identificar a sua dimensão mítica

concluiu o historiador das religiões.

Alessandro Portelli (1986), refletindo sobre as suas próprias experiências com relatos orais, afirmou que um mito não é necessariamente uma história falsa ou inventada. É, sim, uma história que se torna significativa na medida em que amplia o significado de um acontecimento individual (factual ou não), transformando-o na formalização simbólica e narrativa das auto-representações partilhadas por uma cultura. A partir dessas reflexões, podemos entender que a função mais especificamente mítica da história consiste na função clássica do mito em reconciliar os opostos.

Assim, o que se constata nestes processos de santificações populares é a tênue fronteira, entre ‘o normal e o anormal’, pois, no domínio da mística, se torna difícil distinguir o verdadeiro do falso, a inspiração divina e a imitação. Evidencia-se, contudo, que, neste universo, os milagres, as mortes, a magia, os corpos, a sexualidade, a alimentação e a natureza, são elementos entrelaçados que, em instâncias e nuances diversas, são os geradores de um imaginário de piedade e de devoção, onde a experiência pessoal de cada devoto se constrói e se justifica. Nele se ressemantizam os signos da hagiografia eclesial e se reinventam formas próprias de crenças.

Apropriando-se dos cânones eclesiásticos, mas buscando suas experiências religiosas fora dos quadros institucionais, os homens de fé percorrem um espaço de circulações fluídas e de práticas partilhadas que atravessam os diferentes horizontes sociais (Certeau, 1984). Sem se alojar numa única racionalidade e alheios às clivagens culturais e econômicas que estabeleceram dicotomias entre erudito/ popular, dominantes/ dominados, os devotos permitem que suas experiências religiosas, possuidoras de vários sistemas cognitivos de crenças, apreendam o numinoso de forma múltipla e plural.

Estas manifestações que revelam uma explosão de espiritualidades que abrigam anjos, demônios e outros tantos espíritos e que se abrem para as experiências do sagrado remetem para as reflexões iniciais sobre a vigência ou não de um mundo desencantado e/ou secularizado. O que se visualiza atualmente é que a religião tem um papel decisivo neste cenário histórico. Movidos pela força da emoção, pela busca de uma identidade, grupos de indivíduos se reúnem para cantar, rezar, acender velas, ou cultivar ‘santos’. Na religião as pessoas reencontram o seu núcleo subjetivo e recriam as suas inter-relações sociais, econômicas e culturais, logo, mantendo o seu encantamento.

GAETA, Maria Aparecida J. V. Pseudo-saints: studies on Brazilian popular religiousness. *Mimesis*, Bauru, v. 20, n. 1, p. 49-55, 1999.

GAETA, Maria Aparecida J. V. “Santos” que não são santos: estudos sobre a religiosidade popular brasileira. *Mimesis*, Bauru, v. 20, n. 1, p. 57-76, 1999.

ABSTRACT

This article approaches one of the most instigating phenomena of the Brazilian religiousness: the process of construction of sanctities out of the ecclesiastic Roman pictures. It emphasizes that in almost all the cities of the country there are graves recognizably miraculous on the part of the population. It highlights some “sanctities” from São Paulo constituted by children and young people, slain by diseases or by tragic death. It establishes that in the process of sacralization of bodies there is appropriation of the saint paradigms that were feasted since the beginning of Christianity and recreated in another religious logic.

Key Words: popular ‘sanctities’, devotional worship, cultural history, miraculous graves.

Pesquisa desenvolvida com o apoio do CNPq.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABELIN. *Leyda Mariazinha Penna: a predestinada*. Porto Alegre: Nova Dimensão, 1988.

GAETA, Maria
Aparecida J. V.
“Santos” que não
são santos: estudos
sobre a religiosi-
dade popular
brasileira. *Mimesis*,
Bauru, v. 20, n. 1,
p. 57-76, 1999.

- ALVES, Rubem. Le retour du sacré. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, v. 47, p. 23-51, jan-mar. 1979.
- ARTOLA, Juan. As moradas do sagrado. *Correio da UNESCO*, v. 19, n. 1, jan. 1991.
- BAROJA, Julio Caro. *Las formas complejas de la vida religiosa*. Barcelona: Circulo de Lectores, 1995.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- BRUM, Ceresk, CUNHA, Jorge L. História Oral: um olhar a religiosidade popular. In: INTERNACIONAL ORAL HISTORY CONFERENCE, 10, 1998, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 1998 p.1666-1675.
- CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- DAVID, Solange R. de Andrade. *Um estudo de religiosidade popular: “Santo” Menino da Tábua*. Assis, 1991. Dissertação (Mestrado)- FCL - UNESP, 1991.
- ELIADE, Mircea. *A provação do labirinto*. Lisboa: D. Quixote, 1987.
- FRIGERIO, Alejandro. Secularización y nuevos movimientos religiosos. *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, v. 2, n. 7, p. 43-48, 1995.
- GAETA, Maria A. J. V. Os lugares de devoção popular e as identidades urbanas. In: Internacional Oral History, 10, 1998, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998. v. 3 p. 1676-1681.
- GAETA, Maria, A. J. V. *Os lugares sagrados de devoção popular: o culto dos mortos*. Projeto Integrado desenvolvido com apoio do CNPq. 1995-1998. (datilog.)
- L'AQUEUR, Thomas. Corpos, detalhes e a narrativa humanitária. In: HUNT, Lynn. *A nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LEAL, Maria H. P. *Os caminhos da memória e da História: Antoninho da Rocha Marmo*. São Paulo, 1993. Dissertação (Mestrado) – FFLCH, USP, 1993.

- LE GOFF, Jacques. *O Homem medieval*. Lisboa, Presença, 1989.
- MARIANO, Ricardo. Igreja Universal do Reino de Deus: a magia institucionalizada. *Revista USP*, São Paulo, v. 31, set./out. 1996
- NEGRÃO, L. N. Intervenção. In: MOREIRA, A., ZICMAN, R (orgs). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.
- PIERUCCI, Antonio F. Reencantamento e dessecularização - a propósito do auto engano em Sociologia da Religião: Novos Estudos. *CEBRAP*, n.49, p. 99-117, nov. 1997.
- PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luta e senso comum. In: FERREIRA, Marieta de M. (coord.) *Usos & abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1986.
- REIS, Martha. *Iracema: a santinha de Marília*. Assis, 1993. Dissertação (Mestrado)- UNESP-FCL, 1993.
- SANCHIS, Pierre. O Repto pentecostal a cultura brasileira. In: ANTONIAZZI, Alberto. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 34-63.
- SANTOS, Maria de L. dos. A Tradição oral na devoção popular: a menina Izildinha (Monte Alto 1940-1997). IN: Internacional Oral History Conference, 10, 1998, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 1689-1693.
- SAUNTYVES, Pierre. *Les Saints sucesseurs des Dieux*. Paris: Nourry, 1907.
- VASCONCELOS, José L. *Religiões da Lusitânia*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1897. v. 1.
- _____. *Religiões da Lusitânia*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1905. v. 2.
- VAUCHEZ, André. As santidades. In: *ENCICLOPÉDIA Einaudi*: Turim: [s.n.], 1986.
- VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989.

GAETA, Maria Aparecida J. V. "Santos" que não são santos: estudos sobre a religiosidade popular brasileira. *Mimesis*, Bauru, v. 20, n. 1, p. 57-76, 1999.