



ORACULA 7.12 (2011)  
EDIÇÃO ESPECIAL  
ISSN: 1807-8222

## O ALÉM NO COTIDIANO

### REPENSANDO FRONTEIRAS ENTRE ANTROPOLOGIA E HISTÓRIA A PARTIR DO CULTO AOS SANTOS<sup>1</sup>

Renata de Castro Menezes\*

#### Resumo

O objetivo deste artigo é demonstrar como a cooperação entre Antropologia e História no estudo do culto aos santos é capaz de complexificar a interpretação desses fenômenos e, conseqüentemente, a interpretação das relações entre além e cotidiano. Para tanto, o texto estrutura-se em três partes: uma discussão inicial sobre a importância do estudo do culto aos santos para as ciências humanas; em seguida, apresenta uma proposta de tratamento do tema a partir de uma abordagem “interpretativista”; e por fim, traz exemplos de articulação entre casos etnográficos e relatos historiográficos, contribuindo para a construção de interpretações sobre as relações entre santos e devotos.

**Palavras-chave:** Culto aos santos; interdisciplinaridade; Antropologia; História.

#### Abstract

The aim of this paper is to demonstrate how cooperation between Anthropology and History in the study of the cult of saints is able to complexify the interpretation of these phenomena and, consequently, the interpretation of

---

<sup>1</sup> Este texto é um dos resultados da pesquisa “Devoção e Formas de Sociabilidade nas Festas e no Cotidiano”, financiada com recursos do edital “Jovem Cientista do Nosso Estado”, da Fundação de Amparo à Pesquisa Carlos Chagas Filho – FAPERJ. São utilizados ainda dados das pesquisas anteriores “Por uma antropologia da Devoção: uma análise dos processos de construção social da santidade” (2006-2010) e “A dinâmica do sagrado: um estudo sobre santuários urbanos” (2001-2004).

\* Doutora em Antropologia Social, professora adjunta do Departamento de Antropologia do Museu Nacional/UFRJ e pesquisadora colaboradora do Iser/Assessoria. E-mail: [renata.menezes@pq.cnpq.br](mailto:renata.menezes@pq.cnpq.br).

relationships between daily life and beyond. To this end, the text is structured in three parts: an initial discussion on the importance of studying the cult of the saints for the Human Sciences, then presents a proposal for addressing the issue from an interpretative approach and finally, provides examples of cases linking ethnographic and historiographical accounts, contributing to the construction of interpretations of the relationship between saints and devotees.

**Keywords:** Cult of saints; interdisciplinarity; Anthropology; History.

## **Introdução**

Por que o culto aos santos católicos, entendido como um conjunto de crenças e práticas devocionais que remontam aos primeiros séculos do cristianismo, pode ser considerado um objeto de estudos do interesse das Ciências Humanas e uma área de pesquisa relevante numa discussão sobre o além? O objetivo deste ensaio é responder a essas perguntas, sob uma perspectiva metodológica e epistemológica, acionando experiências de pesquisa na área de Antropologia. E, através dos argumentos apresentados, procurar-se-á demonstrar como os estímulos mútuos entre esta disciplina e a História podem contribuir para a formulação de novos problemas e novas interpretações sobre o fenômeno social da devoção.

## **O culto aos santos como um objeto relevante**

O historiador inglês Peter Brown, em sua obra fundamental sobre o tema do culto aos santos, lembra-nos que este surge na antiguidade como fruto da crença na existência de um canal de comunicação entre o Céu e a Terra, cuja manutenção se daria pela mediação de um ser humano morto, o santo (ou a santa), ao qual seriam atribuídas qualidades especiais no trato com o sagrado.<sup>2</sup> Tratar-se-ia, portanto, de um morto muito especial, que aparece na literatura como capaz de articular três dimensões, sempre presentes, embora com variantes quanto ao seu grau e à sua forma de articulação, de acordo com o contexto histórico, o modelo de

---

<sup>2</sup> Diz o autor em seu livro *The Cult of the Saints*, um clássico sobre o tema: "This book is about the joining of Heaven and Earth, and the role, in this joining, of dead humans beings. It will deal with the emergence, orchestration, and function in late antiquity of what is generally know as the Christian "cult of the saints". Cf. BROWN, Peter. *The Cult of the Saints*. Chicago: The Chicago University Press, 1982, p. 1.

santidade ou as características particulares do santo em questão. Essas são a dimensão taumatúrgica, a dimensão mediadora e a dimensão exemplar. Um santo é capaz de provocar graças ou milagres. Ele é um mediador ideal, pois por sua proximidade com Deus e Jesus é capaz de conseguir coisas para as pessoas. E ele serve como um exemplo a ser imitado – embora seja uma possibilidade de imitação um tanto complicada, visto ser muito difícil, praticamente possível igualá-lo, já que um santo conjuga o humano ao sobre-humano. É, portanto, numa articulação tensionada e singular entre essas três dimensões – de taumaturgo, de mediador e de exemplo – que um santo se configura.<sup>3</sup>

Vê-se como, a partir dessas simples definições, o santo pode ser associado a problemáticas significativas do pensamento antropológico. A constatação de suas capacidades extra-ordinárias nos leva a indagar que tipo de pessoa ele é, ou melhor, formulando em termos mais próximos ao jargão da disciplina, a perguntar qual a noção de pessoa envolvida na noção de santidade<sup>4</sup>. Trata-se realmente de “um ser humano”, ou há outra classificação êmica que coloque santos e santas em uma categoria distinta, a meio caminho entre homens e deuses? Se estamos falando de devoção a um morto, há semelhanças entre o culto aos santos desenvolvido em uma sociedade e seus ritos fúnebres? Esse morto que se faz presente na vida de seus devotos está no mesmo plano de existência habitado pelos demais ou o visita, vindo de um plano paralelo ou superior?

Por outro lado, é possível perceber que a santidade é uma identidade atribuída.<sup>5</sup> Ser santo, ou tornar-se santo, pode implicar em um investimento pessoal do postulante à santidade numa espécie de “carreira”, assumindo uma

---

<sup>3</sup> A definição da santidade como uma articulação tensionada dessas três dimensões é uma formulação minha, construída a partir da literatura sobre o tema, inspirada notadamente em elementos presentes nas definições de André Vauchez; Sophie Boesch-Gajano, e Yves Congar (VAUCHEZ, André. Santidade. In: *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 12: Mythos/Logos; Sagrado; Profano Lisboa/Porto: Casa da Moeda/Imprensa Nacional, 1987, p. 287-300; CONGAR, Yves. Sainteté. In: BAUMBERGER, P. F. (dir.) *Encyclopaedia Universalis*. Vol. 20. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1990, p. 497-499; BOESCH-GAJANO, Sophie. Sainteté. In: LE GOFF, J., SCHMITT, J-C. *Dictionnaire raisonné de l'occident médiéval*. Paris: Fayard, 1999. p. 1023-1038). Essas dimensões estariam, a meu ver, presentes inclusive na definição canônica atual de santidade. Embora com a tendência do Vaticano de reforçar a dimensão exemplar do santo, comprovações de milagres fazem parte do processo de canonização e são expectativas legítimas em seu culto.

<sup>4</sup> A noção de pessoa se torna um problema antropológico desde o texto de Marcel Mauss sobre o tema. Ver MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”. In: \_\_\_\_\_. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 367-397.

conduta sacralizadora, que implique numa rígida moralidade, ou na superação e/ou perseverança diante de provações incríveis, sobre-humanas, isto é, um conjunto de atitudes que evidenciem um esforço de autoconstrução, de autocontrole.<sup>6</sup> Mas se atentarmos para como a santidade opera de fato nos casos estudados, ela surge como um título socialmente atribuído, pois um santo ou uma santa só o será se alguém o/a reconhecer enquanto tal, isto é, se alguém lhe atribuir essa qualidade – ou seja, é um título que não é eficaz enquanto permanece no nível da autodefinição. Portanto, é preciso que haja uma comunidade moral que reconheça os atributos e os sinais que marcam em uma pessoa a santidade – física ou biograficamente - e que cultue o santo enquanto tal. A santidade envolve termos que se definem relacionalmente: não há santos sem devotos, nem devotos sem santos. É de uma relação que estamos falando, a relação de devoção, em que uma pessoa ao entregar-se a um santo que é seu protetor constrói-se como devoto enquanto que simultaneamente atribui a seu sujeito de louvor a capacidade de ser portador ou "emanador" de santidade. Assim, estudar um santo implica em analisar também a comunidade, ou as comunidades, de seus devotos, aqueles que atribuem legitimidade e consistência a seu título.

Essa segunda dimensão abre outra frente de trabalho, ou seja, levanta outro conjunto de questões. Quem cultua um santo e como o faz e quais grupos se formam ou se articulam em torno de uma devoção – trata-se do viés da devoção enquanto uma forma de sociabilidade que pode aí ser explorado, tanto na relação santo-devoto, como na relação entre os devotos, ou entre estes e os sacerdotes que fazem a mediação com o sagrado e, por vezes, controlam o acesso ao próprio santo. Abre-se então um amplo espectro à análise, que pode ir da questão da reconstrução da identidade pessoal a partir de uma devoção até a questão do estudo das associações ligadas ao culto aos santos, que se articula assim a diversas formas e princípios de organização social.

---

<sup>5</sup> O que quero reforçar é que para além de, no caso das canonizações, estar em jogo um título oficialmente atribuído, em todos os casos, mesmo nos de santos não-oficiais, há uma atribuição de santidade por parte de uma comunidade de devotos.

<sup>6</sup> Ver sobre o tema os seguintes trabalhos: MAÎTRE, Jacques. *"L'Orpheline de la Bérésina"*. Thérèse de Lisieux (1873-1897). Essais de psychanalyse sócio-historique. Paris: Cerf, 1996; KLANICZAY, Gábor. Legends as Life-Strategies for Aspirant Saints. In: \_\_\_\_\_. *The Uses of Supernatural Power: the Transformations of Popular Religion in Medieval and Early Modern Europe*. Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 95-110; BYNUM, Caroline Walker. Fast, Feast and Flesh: The Religious Significance of Food to Medieval Women. In: *Representations* 11 (1985): 1-25.

Outro conjunto de questões pode ser levantado se pensarmos como e onde um santo é cultuado. Ele pode ser objeto de culto doméstico, na casa dos devotos, ou ser cultuado em templos a ele associados de alguma forma. Mas pode também ser cultuado em espaços públicos durante determinadas épocas do ano, em festas, procissões ou outras formas de celebração capazes de "sacralizar" periodicamente determinados espaços que no cotidiano aparecem como desvinculados da religião. Também o tempo é uma dimensão que se liga aos santos: suas festas marcam o calendário e imprimem ritmo à vida social das comunidades que os celebram. Pode-se assim pensar no culto aos santos como um dos operadores da construção social das categorias "tempo" e "espaço", cuja análise permite a compreensão de processos de temporalização e espacialização.

As manifestações públicas desse culto são ainda oportunidades de abordagem da relação santo-devoto por um pesquisador, pois se trata de uma chance de visualizá-la. Ladainhas, novenas, ex-votos, santinhos, promessas, orações, simpatias são expressões materiais de vínculos e emoções que envolvem santos e devotos, o que permite ver essa relação em operação, em movimento. E a partir da parte visível das relações pode-se tentar recuperar a complexidade desse fenômeno, visto que as suas dimensões internas e profundas dificilmente são verbalizadas ou verbalizáveis, tornando-se opacas para um observador externo.

Através de rituais como invocações, cantos e orações, o santo se faz presente e age em favor dos que lhe pedem. Entender as concepções acerca dessa presença, dessa ação – a forma em que ela se dá, o efeito que é capaz de provocar, as possibilidades de perceber suas manifestações - bem como as interpretações sobre os mecanismos de seleção que a orientam – pois não são todos os pedidos que são atendidos – é aprofundar o conhecimento de moralidades, noções de justiça e cosmologias nativas, ainda que às vezes de maneira fragmentada. Assim, no culto aos santos pode haver uma cosmologia, ou variantes cosmológicas atualizando-se permanentemente ao serem postas em operação através das relações entre santos e devotos – cosmologias que não são necessariamente coincidentes com a defendida pela ortodoxia religiosa católica. Isto é, trata-se de uma aproximação à religião como efetivamente vivida e pensada pelos agentes, longe dos modelos prescritos pelas ortodoxias e muitas vezes alheia às fronteiras por elas estabelecidas.

Outro conjunto de questões surge em torno do lugar do corpo na devoção – o corpo do santo, onde se manifesta a santidade, através de dores, martírios, resistência, capacidades de superação, de abstinência alimentar, líquida e/ou sexual. O corpo que permanece, exala perfume, não se corrompe, ou se corrompe de forma distinta da dos demais mortais. O corpo que vira relíquia, fonte de proteção, restos sagrados, invertendo a tradição ocidental judaico-romana de lidar, à distância e com cuidado, com os cadáveres<sup>7</sup> Mas também o corpo do devoto, instrumento da devoção, ajoelhado, prostrado, que toca e beija a imagem do santo, que "sente" sua manifestação. Assim, antropologia da santidade e antropologia do corpo se provocam mutuamente, ampliando nossa compreensão das formas sociais de simbolização no corpo e em torno do corpo.

Todas as questões que discutimos até agora de um ponto de vista antropológico podem igualmente interessar aos historiadores, pois os fenômenos que citamos se desenvolvem numa ampla **história da santidade católica**, uma história milenar que coloca em jogo outras histórias particulares, não necessariamente coincidentes, e principalmente, não intercambiáveis, visto não se referirem aos mesmos domínios. Fazem parte desse conjunto **a história do conceito de santo**, isto é, dos tipos de pessoas as quais foi e tem sido atribuído esse qualificativo (mártires, confessores, bispos, ascetas, santos das casas reais, religiosos mendicantes, místicas femininas, etc.); **a história dos mecanismos de atribuição desse título**, que é também uma história das instâncias que detiveram, ao longo dos séculos, a legitimidade de definir quem seria ou não santo (grosso modo, poder-se-ia dizer que esse aspecto se relaciona a um processo de burocratização, no sentido de construção de mecanismos jurídico-processuais de atribuição do título oficial de santo, e de centralização nas mãos do sumo pontífice de algo que era inicialmente atribuído pelas comunidades cristãs locais a seus mortos célebres), e uma **história das formas de culto a esses santos**, isto é, uma história de suas diversas modalidades e dos diferentes lugares onde ele se dá, que é marcada por um intenso debate na literatura entre "continuidade pagã X novidade cristã". Stephen Wilson e Jack Goody chamaram a atenção para uma quarta história latente, que muitas vezes é deixada de lado, que é a **história da crítica ao culto dos santos**, pois, como destaca Goody, esse culto nunca foi

---

<sup>7</sup> BROWN, Peter. *The Cult of the Saints*, p. 4-5.

unânime dentro da própria igreja, já que desde suas origens haveria condenações de idolatria.<sup>8</sup> Então seria preciso considerar também uma história de condenação do culto aos santos paralela à história do próprio culto.

Assim, as especificidades das relações que os devotos estabelecem com essas pessoas de cunho muito especial que são os santos conformam objetos de estudo significativos para o desenvolvimento das ciências humanas. O culto aos santos seria uma espécie de reservatório de representações, articulando concepções de tempo e espaço sagrados, capazes de provocar transformações radicais na morfologia social das sociedades a elas relacionadas, já que santuários, festas e peregrinações estabelecem ligações diretas entre as esferas da religião, da economia e da política, alterando o fluxo de pessoas e de bens, reconfigurando a geografia, estabelecendo calendários. Ou seja, o culto aos santos seria, como diria Marcel Mauss, um fato social total:

Nesses fenômenos sociais “totais” (...) exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo – econômicas – estas supondo formas particulares de produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição – sem contar os fenômenos estéticos em que resultam esses fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam.<sup>9</sup>

Portanto, enquanto um fato social total, o tema deve interessar a pesquisadores das diversas áreas das ciências humanas, como um fato sócio-cultural que mobilizou e mobiliza milhões de pessoas e de recursos e em cujo entorno se tecem práticas culturais, discursos simbólicos, disputas político-religiosas e atividades econômicas. Trata-se, portanto, de evidenciar sua importância, em sua relação com a estrutura social e em sua relação com a estrutura simbólico-cultural de determinado grupo ou período.

### **Por uma análise interpretativa e compreensiva do culto aos santos**

No entanto, a relevância do tema nem sempre é reconhecida pelos pesquisadores, que às vezes lhe manifestam certo menosprezo, cujas raízes podem

---

<sup>8</sup> WILSON, Stephen. E. *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History*. Cambridge/Londres/Nova York: Cambridge University Press, 1985; GOODY, Jack. Relics and the Cognitive Contradiction of Mortal Remains and Immortal Longings. In: \_\_\_\_\_. *Representations and Contradictions*. Oxford: Blackwell, 1997, p. 75-97.

ser profundas. Comumente tratado sob as rubricas de “religião popular”, de “cultura popular”, ou mesmo de “catolicismo popular”, as quais muitas vezes podem camuflar uma postura condescendente, esses fenômenos foram tratados desde a Idade Moderna, com as marcas da Reforma e da Contra-Reforma (ou Reforma Católica), como “superstições” e “resquícios pagãos”, parte da “ignorância” que o progresso da razão ou da verdadeira fé viria esclarecer e, conseqüentemente, debelar.<sup>10</sup>

Com o Iluminismo, alguns pesquisadores passam a buscar destacar das lendas em torno das vidas e obras das pessoas santificadas os núcleos de verdade, interpelando rigorosamente a documentação existente através da crítica histórica. Prova da força desse projeto está na criação, no século XVII, da Sociedade dos Bollandistas – uma ramificação dos jesuítas especialmente criada para recuperação da verdade histórica em torno dos santos. No entanto, a modernidade, marcada pelo paradigma da secularização, não atribuía muita atenção aos santos, pois à época a devoção a eles era percebida como um conjunto de credices populares em vias de extinção que, antes de qualquer coisa, sinalizava a presença de ranços mágico-religiosos irracionais ainda não superados. Era assim um tema que interessava mais à própria Igreja (e mesmo assim, com ressalvas<sup>11</sup>) do que às Ciências que se constituíam, a não ser no caso do desvelamento de fraudes, charlatanismo ou delírios histéricos que eram as justificativas acionadas para explicar racionalmente as pretensas curas e milagres atribuídos a pseudo-santos.

Gradualmente, no entanto, e com o desenvolvimento de outras concepções de documento pela História, foi-se reconhecendo a importância dos registros sobre o culto dos santos como repositórios de distintas formas históricas do pensamento humano, embebidas em cosmovisões e grades classificatórias que foram, ao longo dos séculos, se transformando. A concepção de que as imagens, os personagens e os feitos milagrosos presentes nos textos e na iconografia santoral, aparentemente

---

<sup>9</sup> MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. in: \_\_\_\_\_. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 187.

<sup>10</sup> Lembremos que essas práticas, juntamente com a venda de indulgências e outros rituais católicos, foram pontos de destaque na crítica luterana à exploração da ingenuidade dos fiéis pela Igreja Romana, ou seja, foram pilares de demarcação de formas distintas de se conceber e viver o cristianismo.

<sup>11</sup> Segundo Georges Daix, as canonizações caem em desuso após o iluminismo, voltando a ganhar força no século XX, no pontificado de João Paulo II, o papa que mais teria canonizado (DAIX,



fantasiosos ou surreais, teriam um caráter mítico ou alegórico permitiu que uma historiografia do século XX, renovada (penso aqui nos esforços da *École des Annales*, em suas várias gerações, e mais tarde, nos autores vinculados à História Social e à História Cultural, atribuisse nova legitimidade ao tema do culto aos santos, enquanto um *locus* estratégico de percepção das ideações que os homens fazem das sociedades em que vivem e das que desejam viver, por cristalizarem cosmologias e utopias singulares, bem como personagens e cenários que revelam concepções idealizadas dos mundos celeste e terrestre e de suas relações. Essas concepções não apenas estão presentes no pensamento, mas orientam a ação, produzindo efeitos externos palpáveis.

Nesse sentido, os historiadores Jacques Le Goff<sup>12</sup> e Jean-Claude Schmitt<sup>13</sup> atribuem à Escola Francesa de Sociologia, com os trabalhos de Émile Durkheim, Marcel Mauss, Henri Hubert e Robert Hertz, nos quais se gestou a idéia de representações coletivas, uma influência decisiva. E um bom exemplo de como a noção de representação associar-se-ia ao culto dos santos estaria na obra pioneira de Robert Hertz, que em 1913 estudou a devoção a São Besso em aldeias e paróquias dos Alpes. Em determinado momento de seu trabalho, Hertz deparou-se com duas versões sobre a vida do santo, uma de que ele teria sido um soldado de uma legião romana, martirizado por sua fé cristã; a outra, a de que ele teria sido um bem sucedido pastor de ovelhas, morto por inveja dos colegas. Hertz constatou o caráter ficcional de ambas as versões, mas isso não o levou a descartá-las como foco de análise, pois, para ele, o interesse dos cientistas sociais pela hagiografia não estaria na verdade que ela traria sobre o santo:

As duas versões não ensinam nada sobre a verdadeira identidade de seu herói comum, mas ambas jogam uma viva luz sobre os hábitos de pensamento e sobre as tendências morais dos grupos profundamente diversos onde elas se constituíram.<sup>14</sup>

Para sustentar essa posição, em que o interesse por um fato social está no significado que lhe é atribuído por distintos grupos, seria preciso assumir uma perspectiva interpretativista, no sentido que o antropólogo Clifford Geertz,

---

Georges. *Dicionário dos santos do calendário romano e dos beatos portugueses*. Lisboa: Terramar, 2000, p. 23).

<sup>12</sup> LE GOFF, Jacques. *São Luís: biografia*. 3 ed. Rio de Janeiro: Record, 2002, p. 19-30.

<sup>13</sup> SCHMITT, Jean-Claude. *Le corps, les rites, les rêves, le temps*. Essais d'anthropologie médiévale. Paris: Gallimard, 2001, p. 7.

influenciado pela sociologia compreensiva de Max Weber,<sup>15</sup> atribuiu ao termo. Em seu livro *A Interpretação das Culturas*, de grande impacto nos anos 1970, Geertz defendeu uma ciência do social voltada à produção de interpretações:

O conceito de cultura que eu defendo, e cuja utilidade os ensaios a seguir tentarão demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal suspenso em teias de significação que ele mesmo teceu, eu considero a cultura como essas teias, e sua análise, conseqüentemente, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa em busca de significados.<sup>16</sup>

Em outra obra mais recente, dos anos 1980, o mesmo autor acrescentou outros elementos à sua posição:

[Nos últimos anos] muitos cientistas sociais afastaram-se de um ideal de explicação voltado a leis e exemplos para outro, voltado a casos e interpretações.<sup>17</sup>

A explicação interpretativa (...) concentra-se no significado que instituições, ações, imagens, elocuições, eventos, costumes (...) têm para seus “proprietários”. Por essa razão, seus resultados não são leis, como os de Boyle, nem forças, como as de Volta, nem mecanismos como os de Darwin, mas sim construções como as de Burckhardt, Weber ou Freud: desvelamentos sistemáticos do mundo conceitual em que vivem *condottieres*, Calvinistas ou paranóicos.

A modalidade dessas construções varia (...). Mas todas elas representam tentativas de formular como este ou aquele povo, este ou aquele período, esta ou aquela pessoa, fazem sentido para si mesmos, e, compreendendo isso, buscar explicações para a ordem social, para mudanças históricas, ou para o funcionamento psíquico de um modo geral.<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> HERTZ, Robert. Saint Besse, étude d'un culte alpestre. In: \_\_\_\_\_. *Sociologie Religieuse et Folklore*. Paris: PUF, 1970, p. 144.

<sup>15</sup> WEBER, Max. Essais sur quelques catégories de la sociologie compréhensive. In: *Essais sur la théorie de la science*. Paris: Plon, 1992, p. 301-364.

<sup>16</sup> “The concept of culture I espouse, and whose utility the essays below attempt to demonstrate, is essentially a semiotic one. Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning.” GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. 2 ed. New York: Basic Books, 2000, p. 5, tradução minha. Há edições brasileiras da obra pela Editora LTD, mas a tradução apresenta muitos truncamentos, daí a opção pela citação do original em inglês e pela tradução própria.

<sup>17</sup> “Many social scientists have turned away from a laws and instances ideal of explanation toward a cases and interpretations one (...)”. GEERTZ, Clifford. *Local Knowledge*. New York: Basic Books, 1983, p. 19. A tradução é minha, apesar de existir edição brasileira pela Editora Vozes.

<sup>18</sup> “Interpretive explanation (...) trains its attention on what institutions, actions, images, utterances, events, customs, (...) all the usual objects of social-scientific interest, mean to those whose institutions, actions, customs, and so on they are. As a result, it issues not in laws like Boyle's, or forces like Volta's, or mechanisms like Darwin's, but in constructions like Burckhardt's, Weber's, or Freud's: systematic unpackings of the conceptual world in which condottiere, Calvinists, or paranoids live. The manner of these constructions itself varies (...) But they all represent attempts to formulate how this people or that, this period or that, this person or that makes sense to itself and, understanding that, what we understand about social order, historical

Trata-se, assim, de uma defesa da compreensão dos grupos humanos em seus próprios termos para uma posterior generalização. Porém, isso coloca um grande desafio aos que pesquisam grupos em situação de alteridade, isto é, em situação distinta da do próprio pesquisador, seja no tempo, seja no espaço: como conseguir estabelecer parâmetros para interpretar os contextos sociais analisados a partir das categorias de entendimento daqueles que os vivenciam, que muitas vezes podem nos parecer completamente opacas?<sup>19</sup> Como recuperar as peculiaridades de outros modos de pensar, se estamos imersos em nossa própria sociedade, embebidos de nossas próprias concepções, limitados por nossas categorias do entendimento? Para impulsionar o esforço compreensivo, é, portanto, importante desenvolver ferramentas que auxiliem à "desnaturalização" das próprias formas de classificação do mundo social, levando os pesquisadores a perceber o quanto suas visões de mundo e grades de enquadramento da experiência são históricas, isto é, atreladas a determinados contextos sócio-culturais. E, complementarmente, desenvolver instrumentos que ativem a percepção de outras lógicas sociais, capazes de orientar outras modalidades de pensamento e ação.

Para sustentar esse argumento, serão apresentados a seguir alguns exemplos, retirados de experiências de pesquisa, de formas pelas quais um olhar interpretativo e compreensivo, que articule Antropologia e História, pode oferecer novas chaves de leitura do culto aos santos e, como desdobramento, de concepções sobre o além.

### **Experiências de pesquisa: as graças no cotidiano**

Pesquisas e discussões bibliográficas sobre o culto aos santos têm sido desenvolvidas pelo Grupo de Pesquisa de Antropologia da Devoção, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, da

---

change, or psychic functioning in general". GEERTZ, Clifford. *Local Knowledge*, p. 22. A tradução também é minha, como já justificado.

<sup>19</sup> Lembremos que tomar como ponto de partida a opacidade, ou a incompreensão, em torno de certos textos ou contextos e tentar torná-los inteligíveis é um recurso metodológico e epistemológico utilizado por autores de peso, como Mikhail Bakhtin, que o faz para tratar da obra de François Rabelais, ou Robert Darnton, que o faz para tratar de práticas de trabalhadores da França do Ancien Régimen. Ver BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo/Brasília: HUCITEC/Editora da

Universidade Federal do Rio de Janeiro.<sup>20</sup> Embora seja um grupo de pesquisa em antropologia, o recurso à história, ou melhor, à historiografia, é constantemente acionado, não por uma preocupação com a busca de origens de determinadas práticas ou noções, isto é, não com a intenção de reconstituir processos históricos. Para o grupo, trata-se de um instrumento eficaz de contraste, que ativa nossa percepção para lógicas alternativas. A análise historiográfica nos traz as especificidades de certos contextos, em que as categorias a, b ou c teriam importância, adquirindo determinados significados relativos ao léxico de uma época, numa espécie de “testemunho” das possibilidades de variação das sociedades humanas, de um “outro possível” - seja este outro um mundo, um contexto, um comportamento, um estilo de vida. A comparação<sup>21</sup> de análises historiográficas com o material recolhido em nossos trabalhos etnográficos, em outros contextos, produziria um efeito iluminador, tornando-os mais compreensíveis.

Seria importante dar concretude a essa formulação mais geral através de alguns exemplos concretos. Inicialmente, tomo dois trechos de entrevistas obtidas em um trabalho de campo realizado por mim no convento franciscano de Santo Antônio, no Largo da Carioca, centro da cidade do Rio de Janeiro, no primeiro semestre de 2001.<sup>22</sup>

O primeiro depoimento é de D. Rita, uma senhora de mais de 50 anos, moradora da Baixada Fluminense (Caxias), católica “praticante”, que vai ao convento todas as semanas, às terças-feiras, dia considerado de “Santo Antônio”, mas que vai também a outras igrejas do centro, como a do Mosteiro de São Bento, onde há uma reza de terço que ela considera interessante, e à Igreja de Santana, onde participa da adoração ao Santíssimo Sacramento. Pedi a D. Rita que me contasse uma graça a ela concedida por Santo Antônio.

---

Universidade de Brasília, 1993; DARNTON, Robert. *O Grande massacre de gatos*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

<sup>20</sup> Trata-se de um grupo de pesquisas coordenado por mim, registrado no CNPq e certificado pela UFRJ. Informações mais detalhadas sobre o trabalho do grupo podem ser obtidas acessando o link <http://dgp.cnpq.br/buscaoperacional/detalhegrupo.jsp?grupo=0202703R0U4BLX>.

<sup>21</sup> Lembremos que comparar é um procedimento antropológico fundamental, que significa confrontar uma coisa com outra para lhe determinar diferença, semelhança ou relação.

<sup>22</sup> Este campo vinculava-se à pesquisa “A dinâmica do sagrado: um estudo sobre santuários urbanos”, mencionada anteriormente, que foi desenvolvida no período de 2001 a 2004 para obtenção de meu doutoramento em Antropologia Social.

Vou contar a graça de Santo Antônio ter feito minha mãe voltar a andar. Minha mãe, que era superativa, teve uma trombose e ficou em cadeira de rodas, cama de hospital. Mas como era muito alegre, animada, sofria muito por não estar podendo se adaptar, ela não conseguia se acostumar. Eu chorava sem parar, desesperada com o sofrimento de minha mãe. Um dia, eu disse: "Mãe, você vai voltar a andar. Você quer, você vai voltar. Se for a vontade de Deus, vai voltar". Então vim aqui, com Santo Antônio, e pedi.

Passou algum tempo, e no dia do meu aniversário, a mãe me chamou de manhã no quarto e estava de pé, andando. Provavelmente [estimulada] pelo fato de ser meu aniversário, e ela ainda não ter podido me dar os parabéns.

Depois, ela viveu bem mais cinco anos, quando voltou a piorar. Fui de novo a Santo Antônio. Comecei a formular o pedido, e quando olhei para ele, parei. Ele estava olhando para mim como se dissesse: "Mas o que você está querendo? Cinco anos não foram o suficiente? O que você quer mais?" E eu, entendendo meu egoísmo, parei o pedido no meio. Meu egoísmo em querer que minha mãe ficasse viva de qualquer maneira, mesmo sofrendo. E me conformei.<sup>23</sup>

Vemos que D. Rita foi duas vezes a Santo Antônio, num intervalo de cinco anos, para pedir que sua mãe voltasse a andar – e essa "ida até o santo" para enunciar o pedido pode ser reveladora de sua importância, atribuindo maior solenidade a um ato que poderia ser feito em casa. A razão principal alegada para pedir ao santo era o sofrimento da mãe "ativa", que estava entevada numa cama. Da primeira vez, pediu e foi atendida. Da segunda, o olhar do santo a impediu de concluir o pedido e fez com que ela "se conformasse": Rita compreendeu, graças ao santo, que aquilo que a movia não era mais a preocupação com a mãe, mas seu próprio egoísmo, em querê-la viva e perto de si para sempre. E deteve-se no meio do pedido.

O depoimento de D. Rita oferece uma série de elementos para a reflexão acerca da relação santo-devoto: o pedido feito no convento, diante do santo; a explicação semi-racionalizada para a mãe ter voltado a andar (justificando não apenas pela ação do santo, mas também por emoções e características pessoais da própria senhora, que a teriam estimulado: ser "superativa", "alegre", "animada", "queria dar os parabéns por meu aniversário"), o pedido que deve ser adequado, isto é, que deve respeitar certa "etiqueta". Tratei desses temas em outros trabalhos,<sup>24</sup> mas o que gostaria de destacar neste é a menção ao fato de D. Rita

---

<sup>23</sup> Entrevista com D. Rita, 6/3/2001.

<sup>24</sup> MENEZES, Renata de Castro. *A dinâmica do sagrado*. Rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004; MENEZES, Renata de Castro. Saber pedir: a etiqueta do pedido aos santos. In: *Religião e Sociedade* 24.1 (2004): 46-64.

"olhar para Santo Antônio" e este "responder". Como interpretar este dado, recuperando a lógica que moveu esse diálogo e essa troca de olhares?

Deixemos esse ponto em suspenso enquanto outro exemplo é acionado, também deste trabalho de campo. Uma manhã, conversando com D. Isis, uma devota fervorosa de Santo Antônio, membro da Pia União, que vem todas as semanas ao convento desde 1969 e ajuda no bar de Santa Clara, onde comidas e bebidas são vendidas aos visitantes, peço-lhe que me conte uma graça do santo em sua vida. Ela me conta uma, então recente:

Fui tirar um sinal na Casa de Saúde Santa Polônia. A enfermeira perguntou meu peso, perguntei para quê, ela respondeu que eu ia tomar anestesia geral. Aí a enfermeira percebeu que havia trocado as papeletas, e eu quase fui operada de câncer quando na verdade eu tinha apenas um sinal, um fibroma de pele. O que você acha que foi isso?

Renata – Uma graça de Santo Antônio?

Ísis – Um milagre do santo, claro, porque antes de operar eu havia dito: "valei-me, meu glorioso Santo Antônio."<sup>25</sup>

Trata-se, nos dizeres de D. Isis, de um milagre de Santo Antônio, um milagre pequeno e discreto como sói acontecer entre aqueles que se dizem devotos de um santo, mais ainda com os devotos fervorosos. Pois para estes devotos o Santo se torna uma presença constante na vida.

Como entender essa proximidade, esse entrelace entre o além e o aqui e agora, sem cair numa perspectiva normativa de interpretação? Do ponto de vista de uma concepção dura de ciência, relatos como os de Rita e Isis geralmente são classificados como manifestações "populares" de devoção (isto é, ingênuas ou simplórias) ou ainda como projeções de fragilidades psicológicas. Algo entre a ignorância e a patologia.

No entanto, estão em jogo concepções bastante recorrentes tanto na ampla literatura que trata do culto aos santos, como nas pesquisas que temos desenvolvido. Em sua pesquisa de mestrado sobre a devoção a padre Libério (1884-1980) em Minas Gerais, Lilian Gomes encontrou enlances entre o além e o cotidiano na fala de vários interlocutores.<sup>26</sup> Entrevistando Juliana, uma das

---

<sup>25</sup> Entrevista com Isis, 29/5/2001.

<sup>26</sup> GOMES, Lilian Alves. *Entre famílias, lugares e objetos: uma etnografia da santidade de Padre Libério*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Museu

promotoras da devoção na cidade de Leandro Ferreira, perguntou-lhe se ela ou seus familiares teriam promessas a pagar ao padre. Disse Juliana:

O pessoal aqui tem disso. Eu não tenho (...). Eu tenho assim, de pedir e tal, depois eu agradeço. A gente tem é o costume, mas não digo que seja promessa. Nós chegamos do hospital com ele [o neto recém-nascido] e fomos direto na capelinha do Pe. Libério, aqui a gente tem é isso. Compra um carro, vai direto lá, pega a água [tida por milagrosa] e joga. Quando vai viajar... por exemplo, eu faço excursão para praia, eu não saio com ônibus sem ir lá e jogar água benta nele. Eu passo a garrafinha e cada um toma um pouco, o motorista e tal. E quando a gente chega também sempre a gente vai e manda celebrar uma missa em agradecimento. (...) A gente pede muito. Eu peço demais. (...) E depois a gente agradece. Conversamos muito com Pe. Libério, ele é nosso amigo e sabe do que a gente precisa.<sup>27</sup>

Essa proximidade a Pe. Libério, a sensação de poder contar com a ajuda constante e a presença cotidiana do amigo, já falecido e considerado santo, poderia ser atribuída por alguns ao fato de se tratar de um santo “popular”, não canonizado (embora em processo de beatificação). No entanto, em sua pesquisa de doutorado sobre a devoção a Santa Rita de Cássia numa paróquia do centro do Rio de Janeiro, Raquel Lima tem encontrado situações semelhantes no relacionamento dos devotos com essa santa “oficial”. Interessada em analisar as interações entre a santa e os devotos estabelecidas através dos gestos devocionais como toques e beijos feitos à imagem da santa, Lima vem recuperando, em entrevistas, as explicações que as pessoas dão para os movimentos variados que executam: “toco nos pés para humildemente ela me ajudar”, “toco nas mãos pois é pelas mãos que a gente transmite energia”, “passo a mão nela assim (a devota mostra gesticulando) e vou fazendo carinho e conversando com ela”.<sup>28</sup> Os depoimentos têm permitido à pesquisadora esboçar a análise de um sistema comunicativo entre santos e devotos:

Uma senhora contou que há anos havia prometido à Santa Rita que se ela a ajudasse a se livrar do marido violento e de seu casamento cheio de agressões, ela, devota, colocaria sua aliança de ouro no dedo da Santa. (...) Após muitos anos tentando obter o divórcio, ela finalmente conseguiu, e entregou de presente sua aliança à Santa (...). Perguntei se ela achava que Santa Rita gostaria de receber aquele presente, e a devota disse que tem certeza que ela gostou, posto que lhe deu outra aliança,

---

Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011, Dissertação (Mestrado em Antropologia Social).

<sup>27</sup> GOMES, Lilian Alves. *Entre famílias, lugares e objetos: uma etnografia da santidade de Padre Libério*, p. 23.

<sup>28</sup> LIMA, Raquel dos Santos Sousa. *Em torno da devoção à Santa Rita: rituais e processos de simbolização numa paróquia do centro carioca*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Museu Nacional/UFRJ, 2011 (exame de qualificação), p. 8.

querendo dizer com isso outro casamento (...). Esse relato é interessante não apenas para perceber a manifestação da santa retribuindo outro marido para a devota, mas também para pensarmos em como o devoto constrói o diálogo com a santa.<sup>29</sup>

Diálogos, trocas, amizade, proteção, ajuda: como produzir uma grade para a leitura desses fenômenos relacionais que permita lhes conferir inteligibilidade? Como entendê-los em suas lógicas próprias, e não como atos ilógicos, ou lógicas “de segunda categoria”? – Pois tratá-los como exóticos ou pitorescos implicaria em assumir uma posição de autoridade diante deles e das pessoas que neles participam.

Como já dito, o recurso antropológico clássico para isso é a comparação, o método comparativo, o contraste entre vários contextos sociais, o que permitiria, mais do que buscar um denominador comum, mapear o espectro de sua variação, a complexidade de suas modalidades, a capacidade de criatividade e diferenciação entre os seres humanos, a plasticidade característica desta espécie, enfim.<sup>30</sup>

No caso dos santos, a comparação poderia ser feita entre diferentes personagens, ou entre o culto ao mesmo santo em diferentes locais, cruzando-o inclusive a diferentes tradições nacionais que lhe imprime variações culturais significativas. Poder-se-ia mesmo pensar em comparações “inter-religiosas”, pois a despeito de diferenças conceituais significativas (ou seja, que não podem ser desprezadas), a noção de santidade pode ser estendida ao cristianismo, ao islã, ao hinduísmo, ao judaísmo, ao budismo, etc.

Porém, uma perspectiva que pode ser explorada é a comparação com a relação com o além em outros contextos históricos, em que outras lógicas, outras categorias, outros princípios de organização do mundo social e outras cosmologias estivessem em vigor. Da comparação entre um ontem e um hoje determinados cria-se um jogo de contrastes do qual podem surgir diferenças significativas, ou pontos de contato que permitam analogias.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> LIMA, Raquel dos Santos Sousa. *Em torno da devoção à Santa Rita: rituais e processos de simbolização numa paróquia do centro carioca*, p. 10.

<sup>30</sup> Ou seja, é preciso pensar que a Antropologia não seria apenas uma ciência em busca do que há de comum entre os seres humanos (isto é, de universais), mas também uma ciência preocupada em registrar o alcance e as modalidades de sua variação (isto é, a plasticidade e a capacidade de singularização).

<sup>31</sup> Clifford Geertz, em obra já citada, afirma que a teoria, seja científica ou outra, move-se principalmente pela analogia, uma forma de compreensão em que o menos inteligível se torna mais



Obviamente, trata-se de buscar analogias, visto que a história não se repete – e não se trata de uma recomposição de macro-processos históricos, visto que isso implicaria em outro investimento de pesquisa cuja amplitude e viabilidade certamente escapariam de nossas mãos. Ou seja, trata-se de postular práticas comparativas entre contextos tratados de perspectivas históricas e antropológicas.

No caso da presença cotidiana de um santo que vai com a devota à sala de operações, ou de um santo que olha do altar, de um santo que é amigo e com o qual se conversa constantemente, ou de uma santa que acaba com o casamento ruim e manda um novo e bom marido, talvez a noção de “maravilhoso cotidiano”, utilizada por Jacques Le Goff possa nos ajudar.<sup>32</sup> Trata-se de uma das formas de irrupção do maravilhoso que este autor localizou nos séculos XII e XIII, citando dois exemplos, que reproduzo aqui.

As manifestações do maravilhoso parecem muitas vezes sem ligação com a realidade cotidiana, mas revelam-se dentro dela (...). Se continua a haver o movimento de admiração dos olhos que se arregalam, a pupila dilata-se cada vez menos e este maravilhoso, conservando embora o seu carácter vivido de imprevisibilidade, não parece particularmente extraordinário.

Interessante um exemplum de Cesário de Heisterbach, no *Dialogus Miraculorum* (início do século XIII). Um jovem nobre, converso cisterciense, está a guardar carneiros reunidos numa eira da abadia cisterciense a que pertence, quando vê aparecer diante de si um primo recentemente falecido. Com toda a tranqüilidade, pergunta-lhe: “Que fazes aqui?” E o outro, em resposta: “Morri, vim para lhe dizer que estou no Purgatório e é preciso que rezeis por mim”. Faremos o que é necessário” O defunto afasta-se assim no prado e desaparece no horizonte, como se fizesse parte da paisagem natural, sem que o mundo se mostre minimamente perturbado por essa aparição.

Nos **Otia Imperialia**, um texto um pouco anterior mas ainda do início do século XIII, entre as numerosíssimas anotações de **mirabilia**, o autor Gervásio de Tilbury conta que nas cidades do vale do Ródano (...) há seres maléficos, os dragões, que agridem as crianças, mas não são, salvo exceções, os tradicionais papões. Introduzem-se de noite nas casas, com as portas fechadas, tiram as crianças dos berços e levam-nas para a rua ou para as praças, onde são encontradas no dia seguinte (...). Os vestígios da passagem dos dragões são quase

---

acessível por ser estabelecida uma relação analógica com algo já conhecido. Como exemplos, cita as analogias da luz com uma onda, do cérebro com um computador, do espaço com um balão de gás. O autor assinala ainda que desde os anos 1980 as ciências humanas vêm substituindo as analogias com as quais operavam classicamente: de analogias com fenômenos da natureza, passando por analogias com o mundo do artesanato e da indústria – do mecanismo e da máquina - agora teria chegado a hora das analogias com o mundo das performances culturais (do teatro, da pintura, da gramática, da literatura, da lei e dos jogos), ao invés das analogias com manipulações físicas. Cf. GEERTZ, Clifford. *Local Knowledge*, pp. 7-8.

<sup>32</sup> LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1989.

imperceptíveis, o maravilhoso perturba o menos possível a regularidade cotidiana. e provavelmente é exatamente este o dado mais inquietante do maravilhoso medieval, ou seja, o fato de ninguém se interrogar sobre a sua presença, que não tem ligação com o cotidiano e está, no entanto, totalmente inserida nele.<sup>33</sup>

Portanto, segundo Le Goff, a irrupção do maravilhoso realiza-se, entre os séculos XII e XIII, sem fricções, sem suturas. O reconhecimento do maravilhoso no quotidiano se dá de forma natural.<sup>34</sup> Mas o autor sustenta que tal naturalidade vigorou por um período histórico, e em uma área determinada, o que pode ser bem identificado em outra narrativa sobre a Idade Média, desta vez cinematográfica - o impactante filme de Ingmar Bergman *O Sétimo Selo*,<sup>35</sup> cuja época diegética é o século XIV. Nesse filme, outra situação se coloca: um dos personagens, Jof, um acrobata que, com a esposa Mia, faz parte de uma trupe de saltimbancos, tem visões. Numa delas, vê a Virgem Maria em companhia do Menino Jesus e conta o ocorrido à mulher. Mia lhe pede cuidado e discrição, pois o anúncio dessa visão poderá condená-lo como louco. Essa cena sinaliza uma ruptura com a noção de maravilhoso cotidiano: no século XIV, o rótulo da loucura começa a ser a forma de enquadramento do visionário das aparições da Virgem.<sup>36</sup>

Como poderíamos então sumariar os ganhos do estabelecimento dessas analogias entre Antropologia e História quanto ao além e o cotidiano, ainda que reconhecendo as diferenças entre santos, primos mortos, dragões e os séculos XII-XIII e XXI?

---

<sup>33</sup> LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente Medieval*, p. 25-26.

<sup>34</sup> LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente Medieval*, p. 33.

<sup>35</sup> Trata-se de uma produção sueca de 1957, considerada um clássico cinematográfico, cuja sinopse seria: “No século 14, depois de dez anos de luta nas Cruzadas, o cavaleiro sueco Antonius Blok (Max von Sydow) volta a seu país e o encontra assolado pela Peste Negra. A Morte (Bengt Ekerot) surge diante do cavaleiro e quer levá-lo consigo. Este pede um adiamento da pena, durante o qual jogará uma partida de xadrez com a Morte. O cavaleiro, acompanhado sempre pelo ateu escudeiro Jons (Gunnar Björnstrand), vê à sua volta a morte pela fome e pela peste, fiéis que se flagelam em rituais sinistros, bruxas queimadas pela Igreja. Somente quando conhece Jof (Nils Poppe) e Mia (Bibi Andersson), um ingênuo casal de saltimbancos, é que suas dúvidas e tormentos são aliviados”. Extraído de <http://www.cineclick.com.br/filmes/ficha/nomefilme/o-setimo-selo/id/4332>, capturado em 26/10/2011.

<sup>36</sup> Ver, a propósito das Aparições Marianas, o histórico retrçado em STEIL, Carlos; MARIZ, Cecília Loreto; REESINK, Mísia Lins. *Maria entre os vivos*. Reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil. Porto Alegre: UFRGS, 2003, notadamente as p. 25-36.

## Considerações finais

Nesse esforço compreensivo, recuperamos um contexto histórico que apresenta situações análogas aos depoimentos atuais, em que ações de santos e outras entidades maravilhosas e sobrenaturais se fazem presente no cotidiano de forma “natural” e discreta, sem grandes estardalhaços.

Assim, personagens que nos pareceriam irrealis surgem de forma ativa, produzindo efeitos, mobilizando pessoas, canalizando energias. O reconhecimento da “proximidade” desses personagens, cuja existência estaria a princípio associada à outra esfera – seja esta da morte, do sobrenatural, da imaginação ou do além – permite-nos indagar até que ponto as esferas são realmente “outras”. Ou seja, permite-nos perguntar de que forma no cotidiano de certos sujeitos históricos, em determinados contextos culturais, o além e o cotidiano são tematizados: são eles estanques, com separações nítidas, ou são esferas permeáveis, porosas, com passagens e pontos de contato?

Por outro lado, as analogias com o passado permitem-nos manter a complexidade dos depoimentos recolhidos no presente, recuperando-os enquanto racionalidades próprias da religião concretamente vivida, no âmbito das relações de devoção. Permite-nos manter a ambivalência dos santos, de que falou Peter Brown na definição a que retornamos várias vezes ao longo deste texto. Figuras ambíguas, estruturalmente ambivalentes, que se fazem presente lá e cá, que são pessoas mortas, mas também imagens vivas, que são presença e ação, não apenas no extraordinário, mas no cotidiano.

Recuperar falas como as de D. Rita, de D. Isis, de Juliana ou da devota de Santa Rita permite-nos compreender melhor o que significa ser um devoto. A literatura do culto aos santos geralmente tem se fixado nas trocas entre pessoas e santos tal como expressas em promessas e ex-votos. Esse viés é compreensível, porque focaliza a parte mais visível, publicamente manifesta das relações de devoção. Mas os depoimentos que citamos permitem perceber que a devoção não envolve apenas trocas eficazes e interessadas entre santos e devotos, isto é, não se refere apenas à capacidade do devoto obter coisas através do santo, e à necessidade do santo ser homenageado pelo devoto. Ela envolve também uma intensa comunicação que passa por olhares, gestos, palavras e envolve afetos,

emoções e vontades, numa relação vinculante que vai muito além da promessa, ou seja, de uma troca pontual e interessada.

Em um questionário que apliquei na pesquisa de 2001,<sup>37</sup> essas questões apareceram de forma pronunciada. Ao indagar aos entrevistados “quem é Santo Antônio para você?”, muitos falaram da relação que tinham com ele, e ressaltaram os sentimentos presentes nessa relação, tais como a fé, a confiança, a amizade, a constância e o respeito. Nesse conjunto de respostas, que se referiam principalmente àqueles que se definiam como “devotos do santo”, muitas dimensões podem ser agregadas.

A minha fé atribuo a Santo Antônio. Peço proteção quando vou para o trabalho e agradeço quando volto. Ele é meu amigo, converso com ele<sup>38</sup>.

Todas as perguntas que eu faço para Santo Antônio, ele me responde. Ele é um grande e verdadeiro amigo.<sup>39</sup>

Santo Antônio é um amigo, na hora do trabalho, eu estou angustiada e venho na igreja e não preciso falar nada, é só olhar para a imagem e me dá um conforto.<sup>40</sup>

Meu fiel amigo e conselheiro.<sup>41</sup>

Ele está ao meu lado, eu não o vejo como morto, como santo, vejo ele como amigo.<sup>42</sup>

O santo, visto a partir de seus devotos, não é apenas o taumaturgo, o exemplo e o mediador, complexificando a definição que apresentamos no início deste artigo. Ele é isso tudo, mas torna-se também o amigo, o confidente, “aquele que me conhece melhor do que ninguém”, “o que me aconselha”, “o que me entende sem que seja preciso dizer nada”, “o que me concede graças sem que eu precise pedir”. Agrega-se à devoção sentimentos que demonstram estar em jogo não apenas pedir, receber e retribuir ao santo, mas estabelecer vínculos que envolvem dimensões mais profundas.<sup>43</sup>

---

<sup>37</sup> O questionário foi aplicado a 250 pessoas nos dias 12 e 13 de junho de 2001, por quatro alunos de graduação da PUC-Rio. Maiores detalhes sobre a metodologia e o formato do questionário, bem como sobre a identidade dos alunos, estão em MENEZES, Renata de Castro. *A dinâmica do sagrado*, capítulo 1.

<sup>38</sup> Depoimento de mulher, 46 anos, moradora de Copacabana, junho de 2001.

<sup>39</sup> Depoimento de mulher, 38 anos, moradora de Bonsucesso, junho de 2001.

<sup>40</sup> Depoimento de mulher, 30 anos, moradora do Flamengo, junho de 2001.

<sup>41</sup> Depoimento de mulher, 24 anos, moradora da Ilha do Governador, junho de 2001.

<sup>42</sup> Depoimento de mulher, 25 anos, moradora do Irajá, junho de 2001.

<sup>43</sup> Obviamente o subtexto aqui é o do Ensaio sobre a Dádiva, de Marcel Mauss e a aproximação distintiva que pretendo produzir aqui é entre devoção e reciprocidade, sendo esse último conceito

Recuperando a complexidade dos depoimentos dos devotos e tentando entrar em sua lógica, torna-se possível perceber as especificidades que eles atribuem à relação de devoção. Há muitas maneiras de alguém se relacionar com um santo, desde realizando pedidos eventuais para atender a uma emergência, até mesmo fazendo simpatias e novenas para conseguir o que se quer alcançar. Mas alguém que se defina como um devoto, ou seja, alguém que se colocou sob o registro da devoção, não vê as coisas assim. A *relação de devoção* torna-se distintiva em relação às demais. Ela implica num vínculo duradouro e permanente de uma pessoa com um santo, vínculo que pode se estender pela vida afora, em que mais que a retribuição, entram em cena o agradecimento e a entrega de si.<sup>44</sup> A devoção, e principalmente a devoção fervorosa, se manifesta numa atitude de doação do devoto ao santo. Como retribuição pelas benesses que ele ocasiona/ocasionou em sua vida, o devoto se entrega a ele, ou ao bem dos outros, por amor a ele.

Por outro lado, quanto mais fervorosa uma devoção, os limites entre vida e graça tendem a se confundir. Um devoto fervoroso parece viver num permanente estado de graça, marcado por uma gratidão constante por seu santo protetor. Como o santo se faz presente e sua intervenção acontece mesmo sem ser demanda, a distinção entre o que é e o que não é graça é cada vez mais difícil de se estabelecer. A devoção torna-se assim uma chave interpretativa para a própria vida, em que os episódios ganham sentido ao serem classificados e encadeados numa sucessão de graças, castigos, advertências, milagres.

Em síntese, através de uma série de estímulos mútuos entre Antropologia e História, conseguimos produzir uma interpretação do culto aos santos mais próxima às formulações que deles fazem os próprios devotos, construindo uma visão mais complexa e plástica das relações entre além e cotidiano.

---

associado à obra de Mauss. Cf. MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. in: \_\_\_\_\_. *Sociologia e Antropologia*, p. 183-314.

<sup>44</sup> Note-se que, segundo nossos dados de campo, o vínculo entre santo e devoto envolve a fidelidade, mas não a exclusividade, pois é possível se combinar devoções a vários santos. Quanto à duração, este vínculo é, parafraseando o poeta Vinicius de Moraes, vivido como "infinito enquanto dura". Tido como eterno pelo devoto, há, no entanto, a possibilidade de incorporação de novas devoções ao panteão de cada pessoa, o que faz com que no curso da vida uma devoção principal possa assumir o papel de uma devoção secundária, e vice-versa, tornando vínculos mais ou menos fortes, ou mais ou menos fracos, dependendo do momento vivido pelo devoto. Para além, claro, dos casos cada vez mais recorrentes no Brasil atual de desfiliação religiosa.

## Referências bibliográficas

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo/Brasília: HUCITEC/Editora da Universidade de Brasília, 1993.

BOESCH-GAJANO, Sophie. Sainteté. In: LE GOFF, J., SCHMITT, J-C. *Dictionnaire raisonné de l'occident médiéval*. Paris: Fayard, 1999, p. 1023-1038.

BROWN, Peter. *The Cult of the Saints*. Chicago: The Chicago University Press, 1982.

BYNUM, Caroline Walker. Fast, Feast and Flesh: the Religious Significance of Food to Medieval Women. In: *Representations* 11 (1985): 1-25.

CONGAR, Yves. Sainteté. In: BAUMBERGER, P. F. (dir.) *Encyclopaedia Universalis*. Vol. 20. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1990, p. 497-499.

DAIX, Georges. *Dicionário dos santos do calendário romano e dos beatos portugueses*. Lisboa: Terramar, 2000.

DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. 2 ed. New York: Basic Books, 2000.

GEERTZ, Clifford. *Local Knowledge*. New York: Basic Books, 1983.

GOMES, Lilian Alves. *Entre famílias, lugares e objetos: uma etnografia da santidade de Padre Libério*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social).

GOODY, Jack. Relics and the Cognitive Contradiction of Mortal Remains and Immortal Longings. In: \_\_\_\_\_. *Representations and Contradictions*. Oxford: Blackwell, 1997, p. 75-97.

HERTZ, Robert. Saint Besse, étude d'un culte alpestre. In: \_\_\_\_\_. *Sociologie Religieuse et Folklore*. Paris: PUF, 1970, p. 144.

KLANICZAY, Gábor. Legends as Life-Strategies for Aspirant Saints. In: \_\_\_\_\_. *The Uses of Supernatural Power: the Transformations of Popular Religion in Medieval and Early Modern Europe*. Princeton: Princeton University Press, 1990, pp. 95-110.

LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1989.

LE GOFF, Jacques. *São Luís : biografia*. 3 ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

LIMA, Raquel dos Santos Sousa. *Em torno da devoção à Santa Rita: rituais e processos de simbolização numa paróquia do centro carioca*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Museu Nacional/UFRJ, 2011 (exame de qualificação).

MAÎTRE, Jacques. *L'Orpheline de la Bérésina. Thérèse de Lisieux (1873-1897)*. Essais de psychanalyse sócio-historique. Paris: Cerf, 1996.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: \_\_\_\_\_. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 183-314.

\_\_\_\_\_. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de 'eu'. In: \_\_\_\_\_. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 367-397.

MENEZES, Renata de Castro. *A dinâmica do sagrado*. Rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.

MENEZES, Renata de Castro. Saber pedir: a etiqueta do pedido aos santos. In: *Religião e Sociedade* 24.1 (2004): 46-64.

SCHMITT, Jean-Claude. *Le corps, les rites, les rêves, le temps*. Essais d'anthropologie médiévale. Paris: Gallimard, 2001.

STEIL, Carlos; MARIZ, Cecília Loreto; REESINK, Mísia Lins (org.). *Maria entre os vivos*. Reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

VAUCHEZ, André. Santidade. In: *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 12: Mythos/Logos; Sagrado; Profano. Lisboa/Porto: Casa da Moeda/Imprensa Nacional, 1987, p. 287-300.

WEBER, Max. Essais sur quelques catégories de la sociologie compréhensive. In: \_\_\_\_\_. *Essais sur la théorie de la science*. Paris: Plon, 1992, p. 301-364.

WILSON, Stephen. E. *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.