

# Criação e circulação de imagens na devoção aos santos negros em comunidades rurais de Minas Gerais

Lívia Ribeiro Lima<sup>1</sup>

## 1 Religiosidade e produção cotidiana de imagens

“O sagrado se apresenta sempre encharcado de concretude,  
ao alcance da vista e da mão”<sup>2</sup>.

A presente pesquisa pretende contribuir com uma teoria antropológica para a arte, trazendo o foco sobre formas e imagens, donde estas se imbricam como expressão de práticas religiosas populares. Arte e religiosidade popular, são tomados aqui como **sistemas culturais de significação**, que ao colocarem em circulação imagens **visuais, performativas e narrativas**<sup>3</sup> produzem inter cruzamentos criativos e produtivos em torno da identidade, da diferença e do valor cultural.

A religiosidade, em sua formalização política e hierárquica, dispõe do uso de diferentes **formas** e performances estéticas, como o teatro, a dança, a música e as artes visuais, as quais imprimem forma à ânsia de comunicar e representar o sagrado (FRADE, 2011), e, sem dúvida, presentificá-lo.

Dentre os rituais do catolicismo popular, as celebrações da Semana Santa e do Natal são uma grande oportunidade para as manifestações artísticas, quando se apresentam bordados em alfaia de igrejas e estandartes, esculturas e pinturas de imagens, trajes dos participantes das procissões e dramatizações, tapetes coloridos desenhados nas ruas para a passagem das imagens sagradas (MEIRELES, 1952). Nas festas em honra ao

---

<sup>1</sup> Aluna do Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dra. Els Lagrou. Mariana, janeiro de 2018.

<sup>2</sup> STEIL, Carlos Alberto. *O Sertão das Romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa* – Bahia. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 23.

<sup>3</sup> As aspas simples são utilizadas, no decorrer deste texto, para assinalar minhas próprias categorias ou a relativização de algum termo ou expressão. Aspas duplas são empregadas como forma de marcar citações e categorias que não as minhas – sejam nativas ou de cientistas sociais e outros pesquisadores. O negrito é utilizado como marcador de ênfase. As palavras em itálico indicam termos significativos do universo pesquisado e, como de praxe, vocábulos estrangeiros ou títulos de trabalhos.

Divino, Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santo Antônio, São Pedro, São Gonçalo, e muitas outras, igualmente proliferam uma produção imagética extensa em torno de inúmeros símbolos materiais. Os ex-votos<sup>4</sup>, segundo Frota (2005), um dos mais inventivos e variados repertórios da escultura brasileira, testemunham a intenção dos peregrinos de comunicar-se com o santo de devoção. Cruzeiros de madeira construídos em espaços públicos com os instrumentos da Paixão de Cristo podem ser vistos em muitas cidades brasileiras e, no interior das casas, grandes e pequenos oratórios servem de abrigo a imagens de santos exibidas no cômodo principal. É ainda por ocasião do Natal que ocorre uma variedade de manifestações populares, a um tempo musicais, visuais e dramáticas, como as folias dos Santos Reis, os pastoris, as lapinhas, o boi de janeiro, os reisados, as cheganças, os batuquinhos do presépio (idem).

O campo da pesquisa privilegia a criação e a circulação de imagens de Santa Efigênia em uma comunidade rural homônima, Vila Santa Efigênia, bem como nas comunidades de Engenho Queimado, Embaúbas e Castro, localizadas no distrito de Furquim, na cidade de Mariana, MG. Santa Efigênia teria sido uma religiosa carmelita, oriunda da Núbia, região situada no vale do rio Nilo, atualmente território do Egito e do Sudão. A iconografia da santa apresenta uma mulher negra vestida em hábito carmelita, podendo-se encontrar sutis variações: por vezes possui na mão direita uma cruz ou a palma do martírio e, na esquerda, observa-se com frequência uma casa ou um convento em chamas. No Brasil, essa devoção foi muito difundida entre os escravos africanos, existindo ainda hoje um grande número de irmandades em Goiás, na Bahia e em várias cidades mineiras. Em Ouro Preto, a Irmandade de Santa Efigênia auxilia na realização da festa anual e mantém o cemitério ao lado da Igreja de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, onde são enterrados os ‘irmãos’, membros que contribuíram com a organização durante a vida.

Em Mariana, a santa também é cultuada no subdistrito de Paracatu de Baixo, pertencente ao distrito de Cachoeira do Brumado. A única igreja dedicada a ela, no entanto, localiza-se na Vila de Santa Efigênia, cujo território, formado em conjunto com

---

<sup>4</sup> Ex-votos são objetos que representam a graça alcançada, configurando-se como uma forma de o fiel comunicar a graça e agradecer ao santo de devoção. Roupas, mortalhas, vestidos de noiva, pedaços de cabelo, ou partes do corpo esculpido em gesso, cera ou madeira, flores e retratos são encontrados nas salas de promessas dos mais importantes centros de peregrinação no Brasil (LIMA e PORTO, 2013).

as comunidades adjacentes<sup>5</sup>, é habitado por descendentes de africanos escravizados, com laços de parentesco muito próximos. Nesse local, foram construídas, ao longo do tempo, três capelas para Santa Efigênia pelos próprios moradores. A primeira capela teve que ser demolida em razão da pavimentação da estrada estadual que a partir de então margeia a comunidade; já a segunda, sofreu com a deterioração do tempo, devido à falta de manutenção. A terceira igreja, maior e mais suntuosa que as anteriores, atualmente recebe a festa de Santa Efigênia todo dia 21 de setembro, organizada pela família do Sr. Claudio e D. Mercês Gonçalves<sup>6</sup>.

A relação entre as pessoas e as imagens icônicas de Santa Efigênia é antiga na região: data de finais do século XVII e início do XVIII, com o início da exploração das minas auríferas. A então Vila do Ribeirão de Nossa Senhora do Carmo, hoje cidade de Mariana,<sup>7</sup> foi o centro administrativo inicial da colonização portuguesa. Ao longo dos setecentos, os povoados se desenvolviam à volta da capela e do cruzeiro, e logo depois, de irmandades e igrejas que surgiam povoadas de santos, motivando a prática de um catolicismo bastante peculiar.

Temos por pressuposto que as imagens de santos presentes nas igrejas dos povoados, bem como nas capelas das fazendas locais, que chegavam de Portugal ou eram produzidas em oficinas de escultores, chamados “imaginários” ou “santeiros”, não apenas testemunhavam, mas participavam ativamente das múltiplas vivências e representações do catolicismo no cotidiano. Nos interessa investigar que elementos sociais e cosmológicos explicam a permanência da devoção à Santa Efigênia. Temos por hipótese

---

<sup>5</sup> No mês de novembro de 2010, a Comunidade de Vila Santa Efigênia e Adjacências (Engenho Queimado, Embaúbas e Castro), localizada no município de Mariana/MG, recebeu da Fundação Cultural Palmares, que pertence ao Ministério da Cultura, a Certidão de Autodefinição como Remanescente de quilombo. Este é o primeiro passo de um longo processo para a demarcação e titulação coletiva das terras, que é levada a cabo pelo INCRA, do Ministério do Desenvolvimento Agrário, o qual outorga a posse da terra em nome da Associação civil que representa a(s) comunidade(s). A atuação da Fundação Palmares e do INCRA regulamenta o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e o artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988.

<sup>6</sup> No mês de julho de 2015, realizei um campo preliminar na Vila de Santa Efigênia, para identificar o lugar, as pessoas e a viabilidade da pesquisa. Estive na casa de Seu Claudio e Dona Mercês Gonçalves, que coordenaram a arrecadação de fundos para a construção da igreja de Santa Efigênia, e por muitos anos foram os responsáveis pela festa.

<sup>7</sup> O município constitui um marco da história administrativa de Minas Gerais, pois foi a primeira vila, criada em 1711, a primeira cidade e sede do primeiro bispado da capitania de Minas Gerais, em 1745. Em 19 de outubro de 1979, a Lei nº 25 estabeleceu o dia 16 de julho como o “Dia de Minas Gerais”, instituindo-se o ano de 1696 como marco do início do povoamento às margens do Ribeirão do Carmo. Naquele dia, anualmente, faz-se a transferência simbólica da capital do Estado, Belo Horizonte, para a cidade de Mariana.

que a contínua criação de ‘santidade’ e de eficácia ritual relaciona-se à prática de exhibir imagens materiais da santa em altares e oratórios domésticos e coletivos, e à circulação de formas e imagens de Efigênia em narrativas orais míticas, que associam a santa aos antigos moradores do lugar.

Através de que dispositivos de artifização deslocam-se os objetos rituais católicos quando deixam os usos e lugares estritamente religiosos, e passam a fazer parte de coleções domésticas ou museais? Movida por essa questão, Notteghem (2007) mostra que a coleção de objetos em si provoca operações sutis de movimentos de fronteiras, envolvendo pessoas, lugares e objetos. Observou objetos de culto que são expostos como objetos de arte em centros culturais e museus contemporâneos de proposta laica, onde o foco é a expertise do estudo sobre o objeto, e não sobre sua atuação na celebração do santo, deslocando assim o foco da relíquia para o relicário. Contudo, argumenta, religiosos e devotos também lançam mão de tais dispositivos ao organizarem uma exposição na sacristia da igreja, num convento, ou mesmo em casa. Sendo o catolicismo uma “religião da imagem”, mobiliza imensamente a arte como categoria operante. A dimensão artística está igualmente presente tanto no momento da criação de objetos religiosos, quanto no culto, pois as qualidades estéticas de uma estátua são levadas em consideração quando participa da procissão (NOTTEGHEM, 2012: 49).

São comuns, no Brasil, práticas de guarda e conservação de obras de maior valor, como as imagens originais dos santos, a prataria e as joias que o adornam em museus de arte sacra arquidiocesanos. Geralmente, uma réplica da imagem fica exposta na igreja, e somente em ocasiões de festa, se consente que a imagem original saia do museu, com a garantia de que volte para lá ao final da procissão, e não para a igreja. De fato, a experiência de “separar-esconder-mostrar” nunca foi estranha à prática católica (idem: 59).

Ao descrever objetos de devoção expostos em uma casa, Notteghem chama a atenção para uma dezena de pias batismais expostas na parede, acima da cama de Madame N., de oitenta anos, o que supostamente facilitaria o emprego funcional do objeto no espaço da religião doméstica. Todavia, a funcionalidade é relativizada pela multiplicação do mesmo objeto:

On assiste ici à une inversion: habituellement, ce qui définit l'œuvre d'art, c'est son unicité, or ici l'unicité renvoie à l'usage dévotionnel tandis que la multiplicité permet de produire l'artification<sup>8</sup> (NOTTEGHEM, 2012 : 56).

Juntas, as pias batismais compõem a obra de arte. Nossa preocupação não incide sobre tais dispositivos de artificação, porém, tê-los em conta nos permite perceber que a mobilização do valor estético produz eficácia ritual. Em exposições de objetos de culto comumente o registro discursivo da emoção estética é explorado, reproduzindo certa aura de mistério através do uso da luz baixa e de tecidos escuros e de veludo, por exemplo (idem: p. 57).

A dimensão estética está do mesmo modo presente na exibição de objetos de devoção no interior das casas de denominação católica no Brasil<sup>9</sup>. Entretanto, está de tal forma imiscuída à outras imagens que se formam e desformam no cotidiano, que não se pode falar senão de uma linguagem plástica bastante singular. Geralmente, no cômodo principal de uma casa, as gravuras emolduradas dos santos de devoção estão dispostas lado a lado daquela, quase sempre pintada, do casal de avós ou bisavós. A gravura dos ancestrais costuma estar disposta à mesma altura que o quadro do par Nossa Senhora e Jesus, cada um exibindo o seu Sagrado Coração. Não obstante a isso, podem conviver numa mesma mesa a Bíblia Sagrada e caixas de remédios que estão em uso pelas pessoas que vivem aí. Na mesma parede, um diploma universitário e a gravura da Sagrada Família. Ou dos jogadores do time de futebol ao lado da fotografia do santo padroeiro, associados pelo dono da casa<sup>10</sup>.

A proximidade física dos santos com membros da família na exposição doméstica pode ser dividida com os padres “midiáticos” do momento, nas imagens dos padres Marcelo Rossi ou Fábio de Melo, por exemplo. E as lembranças das viagens à cidade de Aparecida, em São Paulo, ao Santuário Bom Jesus da Lapa, na Bahia, ou à cidade de

---

<sup>8</sup> “Vemos aqui uma inversão: habitualmente, o que define a obra de arte é sua singularidade, aqui a singularidade suscita o uso devocional enquanto que a multiplicidade permite produzir a artificação”. Tradução minha.

<sup>9</sup> Cada vez mais um outro grupo de pessoas expõe objetos de culto como obras de arte nos ambientes domésticos, são colecionadores e designers que se interessam pela decoração de fonte popular. Não vamos abordar as intenções desse segmento aqui, que é responsável pelo crescimento e pela solidificação do conceito e do mercado de arte popular. Sobre isso, ver LAGROU e GONÇALVES, 2013.

<sup>10</sup> Essa é uma descrição livre de minha autoria a partir da fotografia da Casa de dona Maria e Seu Binu. Januária, MG, 2006, p. 19, de Francisco Moreira da Costa. In *Proteja esta Casa: retratos das moradas brasileiras*. Catálogo da exposição realizada na Galeria Mestre Vitalino no período de 25 de junho a 27 de setembro de 2009. Rio de Janeiro: IPHAN, CNFCP, 2009.

Juazeiro do Norte, feitas por algum parente ou pelos próprios moradores são representadas com terços, velas, fitas, flores, sobre o pescoço ou envoltos nos braços dos santos (LIMA e PORTO, 2013). Diplomas e medalhas convivem ainda com fotos que testemunham momentos rituais dos casamentos, da Primeira-comunhão<sup>11</sup> e dos batizados dos filhos, que atestam a passagem do tempo e os diferentes momentos do curso da vida e da trajetória familiar (BARROS, 2009).

O que pretendemos investigar nos espaços de devoção doméstica da Vila Santa Efigênia e comunidades adjacentes são as dimensões **afetiva, genealógica e ontológica** das formas que tomam os acervos pessoais expostos à vista de todos. Na medida em que imagens da santa, de outros santos e fotografias de família misturam-se nos altares e paredes do cômodo principal, perguntamos de que maneira os objetos colocam-se em relação entre si e com os moradores da casa. Como se formaram os acervos das famílias, considerando que os objetos têm uma vida social e que podemos reconstituir sua trajetória (APPADURAI, 2010). E ainda, a vitalidade da crença em Santa Efigênia está vinculada à versatilidade das suas imagens, que transitam como variações ontológicas entre formas icônicas e relatos míticos?

*“Teve uma vez que ela chegou na fazenda do (...), aí teve um cara, filho do nhonhô, agradou muito dela, porque ela era uma morena muito bonita, mas ela era santa! Acho que ele não sabia que ela era santa. Aí mandou os outros descascar milho, e dizia: ‘ela não quer casar comigo não’. Aí pôs fogo lá [possivelmente para atingi-la], e quando viu que queimou lá dentro do paiol, ela apresentou lá em cima, perfeitinha. Aí queimou o paiol, queimou tudo, ela não. Aí viram que ela era santa Efigênia. ‘Foste no fogo pela fê lançada’. Eles puseram ela no fogo e não queimou<sup>12</sup>”.*

Os santos são mediadores razoavelmente opacos. Calavia Sáez (2009) procura definir o lugar de mediação desses personagens que atuam em grande parte das religiões teístas, ocupando espaço entre as divindades e os fiéis, ou entre a eternidade das primeiras e o tempo histórico dos segundos.

---

<sup>11</sup> A Primeira-Comunhão é um rito sacramental da Igreja Católica, em que a criança recebe pela primeira vez o Corpo e Sangue de Cristo, sob a forma de pão e vinho. Tal rito teria sido instituído pelo próprio Cristo, em episódio bíblico conhecido como “A última ceia”. Para receber a Primeira Comunhão é necessário que a criança aprenda o fundamento da Igreja Católica.

Fonte: <http://www.nossasenhoraaparecida.org.br/eucaristia.html>.

<sup>12</sup> Relato do Sr. Claudio Gonçalves, Vila de Santa Efigênia, julho de 2015.

Religião de “*relegere*”, que indica a atitude de escrupulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o “reler”) perante as formas – e as fórmulas – que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano. *Religio* não é o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos (Agamben *apud* C. SÁEZ, 2009).

‘Retiram-se’ as imagens sagradas do altar para colocá-las de novo em circulação no mundo relacional dos fiéis, donde os santos podem assumir formas inéditas, tornando-se os protagonistas mais habituais da constante criação de novas associações, no plano mítico e ritual. Os santos podem manter distintas, palpáveis e “controláveis” as relações entre deuses e fieis pois não são vistos como entidades extraordinárias, mas como sujeitos da sociabilidade comum; ao estabelecer relações com devotos, e com outros santos, habitam, não raramente, em mitologias de sistemas de significação diversos (C. SÁEZ, 2009).

Com o objetivo de compreender como a imagem de santo é produzida nesse contexto de relações, torna-se necessário olhar o ‘campo religioso’ de maneira mais ampla, em que os agentes não sejam somente as igrejas instituídas ou os indivíduos empíricos, mas “todos os objetos ativos” que povoam as descrições do que entendemos por religião, isto é, o conjunto de tudo aquilo que os nativos envolvem na sua ação religiosa (idem: 212).

## **2 Localizando o campo: comunidades negras rurais e a lógica das imagens**

Os estudos sobre “populações negras em condições rurais de vida” se instituíram como núcleo de pesquisa junto ao Programa de Pós-graduação do Departamento de Ciências Sociais da USP, no final da década de 1970, sob orientação de João Baptista Borges Pereira. Tomavam por eixo a vinculação entre capitalismo e campesinato, para compreender a existência de grupos rurais negros e sua persistência no tempo. Parte desses estudos polemizava sobre a tendência em projetar sobre tais comunidades a metáfora de quilombo<sup>13</sup>, pois se apontava a insuficiência conceitual, prática, e principalmente, histórica do termo para dar conta da diversidade de formas de acesso à

---

<sup>13</sup> Trata-se do modelo típico de quilombo tido como Estado Africano no Brasil, quase sempre formado a partir de fugas de milhares de pessoas organizadas em diferentes aldeias, para lugares de difícil acesso, como o sertão, a mata fechada, os montes e mangues, munidas de exército e realizando uma oposição sistemática à ordem vigente (ARRUTI, 2008).

terra e das formas de existir das comunidades negras no campo. (Gusmão, 1991 apud ARRUTI, 2008).

O conceito “terras de uso comum” então seria melhor empregado para dar conta dos domínios doados, entregues ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, a famílias de ex-escravos a partir da desagregação de grandes propriedades monocultoras, cujos descendentes permanecem nessas terras há várias gerações sem proceder ao formal de partilha e sem delas se apoderarem individualmente (Alfredo W. B. de Almeida *apud* GUSMÃO, 1995). Esta é, aparentemente, a situação de Vila Santa Efigênia e das comunidades adjacentes<sup>14</sup>.

Desde a regulamentação jurídica do reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombo, está em curso a “ressemantização” do termo, não apenas a inversão do caráter repressivo que marcou o seu uso colonial e imperial, bem como das categorias locais, que costumavam rejeitar qualquer vinculação com formas sociais proibidas ou perseguidas – quilombolas ou similares a ela (ARRUTI, 2008; LIMA, 2009). Entretanto, a recente identificação de quilombos urbanos e de territórios de antigos terreiros de candomblé tem desafiado a plasticidade das situações que a identidade política como remanescentes de quilombos é capaz de abarcar.

Foge ao escopo desse trabalho discutir a relação etnicidade e território nas comunidades quilombolas. Nosso interesse de investigação margeia e problematiza essa vinculação, no entanto, quando supomos que os santos em suas formas diversas participam da criação constante de memórias e de identidade nas comunidades negras rurais. As imagens visuais em torno de entidades santificadas, que surgem na oralidade e na visualidade cotidiana, estão envolvidas nas narrativas que constituem a ancestralidade e a ocupação social do lugar como valores distintivos.

Ao esboçar essa hipótese, temos como pano de fundo a relevância que as narrativas de aparições possuem para a criação constante do território e do lugar social. Inspirados na etnografia de Silva (2013) que propõe a dilatação da abrangência semântica de termos como “território”, eminente operador da teoria da etnicidade, marco teórico que preside hegemonicamente os “estudos quilombolas” no Brasil. Assim, opta pela

---

<sup>14</sup> Conforme informações que acompanham o Processo administrativo nº 01420.003941/2010-05, que emite o CERTIFICADO que a Comunidade de Vila Santa Efigênia e Adjacências (Engenho Queimado, Embaúbas e Castro), localizada no município de Mariana/MG se “autodefine como Remanescentes de quilombo”.



acepção de território segundo Deleuze e Guatarri (1980), que evocam o cruzamento de forças atuantes na constituição de processos de subjetivação coletivos, que podem desembocar na produção de experiências de uma certa “consistência existencial”. Para Silva, uma noção abrangente de território tem a vantagem de não se reduzir ao aspecto físico ou biofísico, embora certamente o abarque. Nessa abrangência de sentido, território é ‘multiplicidade’: campo traçado por linhas de desterritorialização-reterritorialização que são os agenciamentos exercidos por sujeitos ou coletivos em ação<sup>15</sup>. Nesta medida, denota tanto um lugar, um espaço vivido, como toda experiência, todo investimento estético, que façam o sujeito ou coletivo “sentir-se em casa” (Mello apud SILVA, 2013).

No Brasil e em toda a porção sul da América colonizada, as representações dos santos em relíquias suscitaram narrativas e autos criados em torno de aparições e solicitações. Quando na província do Espírito Santo se recebeu de Portugal uma das cabeças das Onze Mil Virgens, companheiras de Santa Úrsula, no final do século XVI, Padre Anchieta compõe um auto, em que teatraliza a chegada da relíquia: a Santa sendo recebida por dois santos, São Maurício e São Vital, cujas relíquias já se encontravam na igreja de Vitória. C. da Cunha relata que quando o padre Cristóvão de Gouveia visita o Brasil, em 1583, distribui relíquias, relicários, ágnus-deis, imagens e contas-bentas pelos locais onde passa (Cardim apud C. da CUNHA, 2009). O religioso traz para o Rio de Janeiro uma relíquia de São Sebastião engastada em um braço de prata e, para a Bahia, a terceira cabeça das Onze Mil Virgens quando, como de praxe, encenou-se um auto (idem: 207).

A importação para o Brasil das cabeças de Santa Úrsula insere-se numa geografia espiritual, ultramarina dessa vez: cabeças de santas que são também cabeças de ponte entre uma metrópole religiosa e seus novos domínios (C. da CUNHA, 2009: 210).

A chegada de relíquias de Portugal funda e legitima igrejas e santuários, alia padroeiros a cidades, e marca a posse e o reconhecimento do novo território. As relíquias aludem diretamente aos lugares do mundo antigo, ao lugar do martírio ou da morte do santo, de modo que transportadas do Velho para o Novo Mundo são veículos de transporte

---

<sup>15</sup> Interessa-nos da mesma forma problematizar a noção de identidade quilombola, como um recurso evocativo na formação de uma identidade política, que dá acesso a direitos, e não como uma identidade assumida inequivocamente por todos na comunidade. Por isso preferimos falar de comunidades negras rurais até aqui. Não sabemos ainda o quanto estes termos são recorrentes no discurso nativo. A luta pela posse coletiva da terra provoca reorganizações sociais criativas, quase sempre gerando conflitos e maior ou menor coesão social em torno da demanda política (LIMA, 2009).

de lugares e, portanto, de memórias. Ossos ou instrumentos de suplício do santo são sinais duráveis e tangíveis – que tem a vantagem de serem semoventes, quando os santos decidem mudar de cidade por conta própria – e criam uma memória alternativa na Colônia.

Os objetos de barro ou madeira, que representam santos e habitam sob formas diversas os oratórios domésticos e os relatos míticos, suscitam ou partem de narrativas, conforme as relações que estabelecem com os sujeitos e o contexto histórico. Ao contrário do que supõe C. da Cunha, podemos observar que na Colônia portuguesa na América também abundam Virgens milagrosas que, bem como as relíquias, instituem vinculações de memória e de identidade no novo território.

Como a aparição da Virgem de Nazaré ao caboclo Plácido José dos Santos, por volta de 1700, em uma localidade chamada Vigia, na província do Pará. Ele encontrou a imagem, que hoje é tida como “original”, às margens do igarapé Murucutu. Plácido levou-a para casa, mas no dia seguinte, ao acordar, percebeu que havia desaparecido. Correu até o local onde havia encontrado a imagem e viu que ela tinha voltado para o mesmo lugar<sup>16</sup>. O fenômeno repetiu-se várias vezes, até que o governador mandou que a imagem fosse levada para a capela do Palácio do Governo, onde ficou guardada pelos soldados, que passaram a noite em vigília. Entretanto, no dia seguinte a santa foi encontrada novamente às margens do igarapé, no mesmo lugar para onde sempre retornava, com gotas de orvalho e carrapichos presos ao manto, como uma “(...) prova da longa caminhada através da estrada: a santa viva novamente se locomovera por seus próprios meios”<sup>17</sup>.

Mariana, Ouro Preto, Congonhas e Ouro Branco são cidades reconhecidas pelo patrimônio arquitetônico histórico que preservam, e pelas dramáticas tradições litúrgicas que se sucedem durante as celebrações da Semana Santa, e as festas e procissões em louvor de seus santos, em grande parte de herança colonial. São Elesbão, São Roque, São Luís Rei de França, Santa Efigênia, São Benedito, São Lázaro, São Sebastião e Santo Antonio de Categeró são alguns deles. Nossa Senhora do Rosário é bastante evocada, à frente de um corpo de mitos e ritos, que não raro a associam à Santa Efigênia e São

---

<sup>16</sup> Histórias de estátuas achadas que não consentem em ser transportadas para a cidade e retornam milagrosamente ao lugar de sua descoberta abundam na Espanha central e na Catalunha, a partir dos séculos XII e XIII (CUNHA, 2009).

<sup>17</sup> In Círio de Nazaré. – Rio de Janeiro: Iphan, 2006. (Dossiê IPHAN I).

Benedito, especialmente nas atuações do Reinado<sup>18</sup>. Uma dessas versões foi colhida em trabalho no quilombo Mato do Tição, que fica em Jaboticatubas, região metropolitana de Belo Horizonte/ MG. Narra o feito de candombeiros<sup>19</sup>, por terem sido os únicos capazes de trazer Nossa Senhora do Rosário de seu exílio sobre as águas, apesar dos esforços performáticos dos moçambiques, bandas, marinheiros e congados. Foram os responsáveis pela sua ‘captura’ quando, revoltada com as mazelas infligidas pelos cristãos aos escravos, deixou a igreja e afastou-se para longe mantendo-se sobre o mar (ou rio, ou lagoa, ou em uma gruta, ou no mato, conforme cada versão), decidida a negar proteção ao mundo que, nesse dia, “balanceou” (SILVA, 2013: 70).

Em Lavras Novas, distrito do município de Ouro Preto, vive uma comunidade rural de negros, que começou a se formar em princípios do século XVIII, período em que se forma o arraial de Vila Rica, diante da rápida substituição da mão de obra indígena pela africana na exploração do ouro na região. Consolida-se na comunidade ao longo do século XIX uma forma de organização social que perdura nos dias atuais. A maioria dos moradores possuía laços consanguíneos e casavam entre si; “não havia preocupação com a propriedade da terra, era consenso de que ela pertencia à santa padroeira” (CHAVES, 2011: 21). Nossa Senhora dos Prazeres ainda hoje é “dona” de 268 hectares de terra no lugar<sup>20</sup>; a Irmandade que leva o nome da santa cuida da negociação dos terrenos, além da habitual gestão do cemitério e do templo, incumbência comum entre as irmandades nas cidades de Ouro Preto e de Mariana.

A devoção a Nossa Senhora dos Prazeres é bem pouco popular, inclusive em Portugal, onde teria acontecido a primeira aparição. Já em Lavras Novas, os moradores afirmam que o culto se difundiu a partir das aparições da santa, em diversos lugares de Lavras Novas, desde o início do século XVII (CHAVES, 2011: 85).

---

<sup>18</sup> Reinado ou Congado é um complexo sistema de devoção afro-brasileira a Nossa Senhora do Rosário, que compreende uma estrutura hierarquizada mantida por uma irmandade, sob a chefia de um rei ou rainha congos, e suas guardas com capitães e vassalos (SILVA, 2013).

<sup>19</sup> Candombe é uma expressão religiosa de origem banto, que ocupa importante posição nas irmandades e nas festas do Rosário em Minas Gerais (idem).

<sup>20</sup> “Áreas de Lavras Novas são de propriedade da padroeira, que tem irmandade como “corretora”, reportagem de Daniel Camargos, de 26/10/2015; disponível em: <http://www.em.com.br>. A área é dividida para o uso das famílias locais, que detêm a posse da terra, mas não a escritura. Para fazer a escritura, precisam do recibo da irmandade. Em Lavras Novas, há 915 habitantes, desses, 900 são católicos e 15, evangélicos.

### **3 Vila Santa Efigênia e religiosidade na região histórica de Minas Gerais**

A zona rural do município de Mariana é formada por um total de nove distritos, que se subdividem em uma expressiva quantidade de subdistritos e localidades, totalizando vinte e sete, cujos embriões do povoamento são pequenos arraiais que surgem ainda no final do século XVII, com a chegada dos primeiros paulistas que explorariam as minas e a mão de obra na região. A cidade tem uma história bastante comum à de outros centros coloniais de Minas Gerais. No século XVIII, viveu tempos de opulência pela febre do ouro que financiou ricas construções barrocas. Muitos latifúndios, que combinavam atividades da lavra aurífera com a grande lavoura e engenhos de açúcar e farinha, entraram em declínio no século XIX, quando as cidades assistiam à evasão de boa parte de seu contingente populacional para o interior da Capitania. Muitos proprietários de lavras de ouro abandonam o ‘centro urbano’ e rumam para regiões rurais e de fronteira. A cidade e o casario são em parte ocupados por antigos mascates e tropeiros (GRACINO Jr, 2007; FONSECA, 2011).

De uma maneira geral, os povoados rurais seguiram as mesmas características do distrito sede, isto é, a ocorrência de metais tinha participação decisiva; os cursos d’água eram aspectos fundamentais para a sedentarização dos povoadores; o erguimento de capelas era algo costumeiro para a fixação das pessoas; além das práticas agrícolas e pecuaristas, que foram fundamentais para a dinamização dessas áreas periféricas. Na porção noroeste, onde se encontravam Santa Rita Durão e Bento Rodrigues<sup>21</sup>, estão instaladas as grandes mineradoras de ferro do município marianense. Na região sudeste, em Cachoeira do Brumado e Furquim – Vila Santa Efigênia e adjacências são subdistritos de Furquim, explora-se o esteatito ou pedra-sabão, e desenvolve-se também forte atividade artesanal. Na região leste, onde se localiza o distrito de Cláudio Manoel, predominam atividades da pecuária.

Diferentes povoadores e ritmos de ocupação humana, variadas santidades, habitantes e práticas de sociabilidade, ritmos diversificados de produção econômica são alguns dos aspectos que compõem a heterogênea trama dessas localidades<sup>22</sup>. Os atuais

---

<sup>21</sup> No dia 5 de novembro de 2015, a barragem de Fundão rompeu-se, assim como o dique de Santarém, atingindo centenas de moradores das vilas de Bento Rodrigues e Paracatu de Baixo, que se situavam a alguns quilômetros a jusante. A barragem de Fundão faz parte da Mina Germano, controlada pela Samarco Mineração SA, e foi construída para acomodar os rejeitos do processamento do minério de ferro. É considerado o maior desastre ambiental do Brasil e o maior do mundo envolvendo barragens de rejeito.

<sup>22</sup> **Fonte:** IEPHA, Prefeitura Municipal de Mariana (MG). Inventário de Proteção do Patrimônio Cultural. 2014.

distritos preservam as festividades em honra aos santos padroeiros, ocasião única que fazia os tropeiros pararem para celebrar junto com os seus, antes de retomarem a estrada<sup>23</sup>. O povoamento em Minas Gerais adquiriu um aspecto singular, se comparado à relativa dispersão e descontinuidade encontradas no litoral da Colônia. O desenvolvimento e a consolidação dos povoados mineiros estiveram estreita e diretamente vinculados, como aponta o historiador Caio Boschi (1985), às catas<sup>24</sup>, às vendas, às tropas e à Igreja, tornando-se estes elementos essenciais e permanentes para a fixação populacional.

De fato, a Igreja exerceu grande influência na administração colonial e no controle da vida social, dividindo com a Coroa papéis ambíguos de poder. Convivia-se com a indefinição da jurisdição da Igreja Católica sobre as novas terras, cabendo ao bispo do Rio de Janeiro exercer parcas visitas episcopais até o marco da instalação do Bispado de Mariana, em 1748. Durante os períodos das navegações e da constituição do Império Ultramarino Português, a Coroa tinha ingerência cada vez maior nas questões religiosas através do exercício do Padroado: de posse de diversos privilégios recebidos da Santa Sé, os reis portugueses, como Grão-Mestre da Ordem de Cristo, criavam cargos eclesiásticos, e os provia a seu bel prazer, o que colocava os bispos e os vigários na dependência direta da Coroa (FIGUEIREDO, 2007).

A proibição da implantação de ordens religiosas seculares, empreendida pela Coroa Portuguesa em 1711, com o objetivo de reforçar o controle sobre o território das lavras de ouro, deu lugar ao que Gracino Jr. (2008) denomina “vácuo institucional religioso” vivido nas Minas Gerais, durante os séculos XVIII e XIX, o que contribui para a formação de um catolicismo leigo muito forte e com relativa autonomia, dada a ativa participação que passa a ter na organização de ritos, festas, devoções aos santos protetores, e na organização de ativas irmandades e ordens terceiras.

Aí as irmandades leigas se instalaram cedo, antes mesmo da implantação do aparelho burocrático e militar, e da fundação das primeiras vilas<sup>25</sup>. Tão logo se erguia a

---

<sup>23</sup> Depoimento de Mário Eleutério Ramos, no Museu do Tropeiro, criado pelo próprio no distrito de Cachoeira do Brumado. Fonte: Relatório dos aspectos sociais da cidade de Mariana nos âmbitos social, antropológico e político. Gema Arquitetura, 2016.

<sup>24</sup> As catas constituíram um sistema primitivo para extrair ouro, através do qual eram realizadas grandes escavações nas areias dos leitos dos rios a fim de se encontrar o metal precioso.

<sup>25</sup> Em Mariana, entre 1700 e 1720 são encontradas sete irmandades. A irmandade do Santíssimo Sacramento, na matriz, é fundada antes de 1713; a de Nossa Senhora da Conceição e a das Almas Santas, também anteriores a 1713; as irmandades do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia, de negros, são anteriores a 1715; e a de Nossa Senhora Santana, de brancos, provavelmente em 1720. A Ordem Terceira

Matriz, surgiam as irmandades do Santíssimo Sacramento e de Nossa Senhora do Rosário, correspondendo, grosso modo, aos dois polos da sociedade mineradora de então: os ricos e autoridades – ainda que no período incipiente do povoamento, até cerca de 1705, são poucos os que podem ser considerados propriamente ricos; e os negros escravos, respectivamente. As irmandades iam instalando seus oragos nos altares laterais da matriz, até a construção de seus próprios templos; e transferiam os encargos com a contratação de religiosos para os ofícios e com a construção dos templos para a população, justificando-se um dos motivos da filiação (FIGUEIREDO, 2007). A quase totalidade das igrejas construídas na região na época colonial tem como origem associações de irmandades ou ordens terceiras. Até mesmo as igrejas matrizes, diretamente subordinadas à administração central eclesiástica, dependiam das Irmandades do Santíssimo Sacramento e do Santo Padroeiro para a promoção do culto. Particularizavam-se como organizações hierárquicas e seletivas, porventura associada à situação social e racial de seus membros. A dimensão devocional a um santo ou patrono está na base da formação dessas irmandades, que de modo geral, dedicavam-se aos encargos assistenciais – notadamente as Misericórdias – e espirituais.

“A religião penetrou diretamente, como uma rotina da vida cotidiana dos próprios povoadores”. Segundo Myriam Oliveira (2004), as capelinhas mineiras dedicadas a um santo de devoção, tanto aquelas construídas pelas irmandades, como os oratórios domésticos dão a tônica desse catolicismo edificado, costurado e entalhado pela ação das irmandades leigas e pelas mãos de inúmeros escultores, chamados “imaginários” ou “santeiros”, e de pintores e douradores. As relações de devoção de tradição medieval que estiveram na base da religiosidade mineira compreendem os cultos a Bom Jesus de Matosinhos, Senhor dos Passos e Nossa Senhora das Dores, com irmandades específicas em diversas localidades da região (OLIVEIRA, 2004: 167). Santos Reis, São Sebastião, Sant’Ana, São Gonçalo do Amarante e os santos juninos, Antônio, Pedro e João Batista estão entre os mais populares. Segundo a autora, Santana Mestre foi a santa com maior representatividade numérica em Minas colonial, superada apenas pelos santos masculinos Santo Antônio, São José e São Francisco de Assis. Desde o final da era medieval, Santana

---

de Nossa Senhora do Carmo data de 1751, e funcionou na capela de São Gonçalo de 1758 a 1784, quando se transferiu para seu próprio templo. A Ordem Terceira de São Francisco de Assis apareceu em 1758. Posteriormente, com o surgimento das irmandades de pardos, essas associações leigas retrataram o processo de estratificação social que se estabeleceu, aglutinando os grupos, algumas vezes por obrigação, outras por devoção, e reforçando a diferenciação social e étnica (Boschi, 1985).

exerceu uma ampla gama de patronatos específicos, notadamente no setor das corporações de ofícios, entre os quais os que reuniam os profissionais da madeira, tecelões e mineradores, o que pode explicar em parte sua divulgação na região das minas (idem).

*Foi antigamente, quando veio para cá a família de Francisco Lobo – chamavam ele assim, porque alimentava os lobos com a mão. Francisco veio com mulher e dois filhos, contam que a casa dele era logo ali. [...] Homem muito temente a Deus, tratou de erguer uma ermida, só que não sabia a qual santo consagrar. [...] É, você não sabe? Tem que consagrar a um santo protetor, mas ele não sabia de qual santo era aquele dia. [...] Foi passando o tempo e a ermida lá sem imagem, né? [...] Aquele tempo era difícil, não é como hoje que tem supermercado, naquela época não tinha não. Naquele ano, o da construção da ermida, choveu pouco, não deu nem pra plantar, a família de seu Francisco estava passando fome. [...] Os filhos de Seu Francisco Lobo brincavam muito ali onde é o colégio, sempre chegavam em casa dizendo que brincavam com outro menino, sabe?! Mas não era menino nada, era alma. O pai foi ficando preocupado e começou a rezar, até que um dia a criança foi brincar, o menino apareceu e disse que era ‘São Luís Rei de França’, e que a ermida tinha sido construída no seu dia, era para eles mandarem o pai trazer uma imagem lá da França e por lá, na ermida. As crianças chegaram em casa e falaram pro pai, [...] o pai pegou todas as economias e mandou trazer a imagem. Dizem que demorou mais de ano pra chegar, mas depois disso eles nunca mais passaram falta de nada<sup>26</sup>.*

Em meados de Setecentos em Vila Rica, entre os cerca de dez andores que compunham um cortejo, figurava o de São Luís, Rei de França. Mas é do Maranhão, de onde veio Dom Frei Manoel da Cruz para assumir o Bispado de Mariana, que se tem notícia da oficina do escultor Diogo de Sousa, provável autor de um conjunto de imagens, incluindo o Cristo da Ressurreição, São Sebastião e São Luís, Rei de França (COELHO, 2009).

De todo modo, não nos importa sobremaneira o percurso de origem das imagens que habitam as capelas rurais de Mariana; antes a trajetória que fazem em relatos como esse do Sr. Braz Miranda. Ou seja, como os santos tornam-se personagens de mitos e, colocando-se em relação, colocam também os mitos.

#### **4 Entre formas e imagens de santos**

O tema da arte na disciplina antropológica pode ser abordado, entre outras perspectivas, desde um ponto de vista “representativista”, que toma a arte como um

---

<sup>26</sup> Narrativa do Sr Braz Miranda, morador da localidade de Águas Claras, distrito de Mariana (MG), que narra o mito de devoção a São Luís Rei de França, e de fundação da localidade (Graciano Júnior, 2007).

“código visual” que reflete e confirma a estrutura social, sem sentido ou estrutura próprio; ou “funcionalista”, em que as composições artísticas celebram a estrutura social e fortalecem os valores sociais (LAGROU, 1997; GELL, 2009). Howard Morphy (1994), para quem os objetos de arte “tem propriedades semânticas e/ou estéticas, usadas para fins de apresentação ou representação” (Morphy apud GELL, 2009: 250) pode ser citado como adepto dessa abordagem, bem como Clifford Geertz (1997), ainda que ressalte que a conexão central entre a arte e a vida coletiva não se encontra num tipo de plano instrumental, mas num plano semiótico. Assim, as expressões artísticas materializam uma forma de viver e pensar, acionada segundo uma sensibilidade específica; tal sistema semiótico compõe-se de ilustrações de conceitos que buscam um lugar significativo numa cadeia de significantes, tendo, portanto, uma conexão “ideacional”, e não “mecânica”, com a cultura.

Por outro lado, Gell (1998; 2001; 2009) pode ser considerado o autor mais expressivo na tarefa de oferecer um contraponto à abordagem semiótica na definição de uma teoria antropológica da arte: “falamos sobre objetos usando signos, mas os objetos de arte, não são eles próprios signos dotados de ‘significados’”.

Para Els Lagrou (1997: 48), a arte tem um tipo específico de linguagem que conversa com outros sistemas simbólicos – música, ritual, mito, organização social – “que se reforçam, contradizem e compensam mutuamente na encenação da vida em sociedade”. De modo que sugere redefinir a antropologia da arte – que até os anos 90 do século XX possuiu um lugar inferior no campo antropológico, por ter sido capturada por armadilhas metodológicas colocadas por outras áreas como a estética ou a arte – valorizando nesse empreendimento a análise da “**forma**”, enquanto materialização de ideias, experiências e relações (2007: 21).

O conceito passaria despercebido pela antropologia, possivelmente em razão de ser comumente associado a abordagens excessivamente formalistas ou estáticas, apesar de autores como Wagner (1986), Strathern (1988), Munn (1986), Weiner (2001), Kingston (2003) e Mackensie (1991) já terem apontado seu rendimento cognitivo (LAGROU, 2007). “Os Kaxinawa nunca consideraram as formas das coisas como dadas ou naturais, pois é na própria fluidez da forma perceptível que se baseia o conceito de agência e de poder kaxinawa” (idem: 24). Da análise que Lagrou faz das formas que a vida assume nessa sociedade amazônica, evidencia a relação entre as formas, entre o aparecimento e o desaparecimento dessas, às relações entre forma e ausência de forma,



ou entre sua fixidez e fluidez. A atribuição de significância a qualidades e formas percebidas pelos sentidos e materializadas ou manifestas em imagens, objetos, sons e movimentos são, portanto, fenômenos marcados pela **atenção** e pelo processo contínuo de **fabricação do sentido** como fenômeno histórico. É necessário ter em conta ainda as diferentes maneiras de apreender uma forma, às vezes pela mesma pessoa, tal a complexidade em que está envolvida a visão e o sentido (Kingston *apud* LAGROU, 2007).

As discussões que a antropologia da arte apresenta a partir da fecundidade desse conceito oferecem um arcabouço teórico bastante interessante para pensar a objetificação e a visualização de ideias e relações em torno de pessoas e objetos na devoção.

Gell (1998) define um objeto de arte não pela finalidade – se foi feito para compor um sistema de instrumentos, ou um sistema mais elevado e universal; ou a beleza ou o aprimoramento estético da forma, conceitos que ademais não tem aplicabilidade transculturais<sup>27</sup>. Nem mesmo admite a diferença entre arte e artefato. Pois o que o define não é qualquer natureza intrínseca, mas a **agência** que objetos de arte acionam ao tomarem parte em relações sociais. Assim, instrumentos de caça, como uma rede de capturar animais, ou qualquer objeto que ocasionalmente tenha o status diminuído para ‘artefato’, pode ser considerado um objeto de arte se nos permitirmos olhar para a rede de intencionalidades complexas a respeito do ser, da alteridade e do relacionamento que ele evoca (GELL, 2001: 184).

O autor nos recorda ainda que mesmo pinturas e esculturas religiosas foram intencionalmente produzidas para servir a funções instrumentais litúrgicas, como peças de altar e objetos de devoção, e não para serem apreciadas pelo público. A transcendentalidade ou mesmo a magia interessam ao autor enquanto atribuições feitas ao objeto de culto, não como qualidades em si. “(...) na verdade, qualquer coisa poderia ser pensada como objeto de arte de um ponto de vista antropológico, incluindo-se aí pessoas vivas” (GELL, 1998: 7). Propondo dessa maneira tratar objetos como pessoas, supõe o alargamento do conceito de pessoa, no esteio da contribuição maussiana (LAGROU, 2007).

---

<sup>27</sup> No debate promovido pela Universidade de Manchester em 1993, se posicionavam, de um lado, Overing, Gow e Gell, que defendiam que a estética não era um conceito com aplicabilidade transcultural; e de outro, Morphy e Coote argumentavam que a apreciação qualitativa de estímulos sensoriais é uma capacidade humana universal. O debate foi levado à votação e o entendimento em torno do conceito como instrumento de análise transcultural foi abolido (LAGROU, 2007).

A ausência de qualquer disjunção entre pessoas e coisas é um princípio geral na obra de Mauss. Entre as pessoas e as coisas que entram no circuito de trocas do *potlach*, há uma “virtude produtora” que força as dádivas a circular, a serem dadas e a serem retribuídas. Trocando-se essas coisas, seus nomes, festas e lugares associados, dá-se e retribui-se em suma, seus “espíritos” (MAUSS, 1974). “É porque a coisa contém a pessoa”, ou seu espírito, que o doador adquire um penhor sobre o que ele deu e, por conseguinte, a dádiva cria um vínculo duradouro entre as pessoas<sup>28</sup>, e não necessariamente a reciprocidade (PARRY, 1986).

Etnografias em santuários e centros de peregrinação tem relativizado a ideia de instrumentalidade na relação entre santos e devotos, e questionado se a promessa se encerra como uma prática de desobriga entre doadores, intermediários e recebedores (PINA CABRAL, 1997; MENEZES, 2004). Carminati (2014) compreende os rituais de promessas como práticas generativas de socialidade e de “agenciamentos cosmológicos”, donde os objetos que as pessoas produzem, transportam, modificam e conceitualmente trocam com o mundo no contexto de uma romaria – como as autorepresentações fotográficas no caso de Juazeiro do Norte – são pensados, segundo o discurso nativo, como extensões da pessoa.

As temporalidades da troca entre os vivos e, os mortos, que tem uma vida terrena e *post-mortem* particularmente especial flutuam em função das possibilidades e necessidades do beneficiário do voto. Desse modo, tanto o tempo da promessa, quanto o tempo das narrativas míticas dos santos incluem a possibilidade do inacabado, do resto a dever, do desequilíbrio ritual de que fala Gell, engajando devotos e santos em torno de desenvolvimentos e trocas que estão por vir, e que não termina com o suposto “pagamento” da promessa (CLERC-RENAUD, 2014).

Consideremos a dimensão performativa acionada pela agência de objetos em situações de devoção. Todo terceiro domingo de outubro, a romaria em devoção a Nossa Senhora Divina Pastora atrai cerca de 100 mil pessoas ao município de Divina Pastora, localizado a 39 km da capital Aracaju. A pacata cidade vê aumentada em trinta vezes a população de cerca de quatro mil habitantes. Na festa, o Cruzeiro é o principal destino

---

<sup>28</sup> No contexto hindu do sistema do danadharma, a “lei de dádivas religiosas”, a obrigação de fazer um retorno não se apresenta. A dádiva encarna os pecados do dono, que se livra do mal transferindo o fardo perigoso e degradante de morte e impureza para o destinatário. Os Brahman, sacerdotes de Benares, acumulam infinitamente o pecado que aceitam como dons dos peregrinos e crentes que visitam a cidade (Parry, 1986).

dos romeiros, onde a imagem da santa permanece ali por horas. Esta imagem retrata a Virgem Maria como uma pastora, sentada numa rocha com o Menino Jesus no colo, portando um chapéu de palha, com ovelhas ao redor. Um membro da Igreja Santuário recebe os objetos que cada devoto trouxe consigo durante a peregrinação, toca com eles a imagem e os devolve, agora abençoados, para os devotos (LIMA e PORTO, 2013). É possível dizer que por meio de determinadas ações rituais e cuidados os objetos adquirem *hau*, alma ou essência espiritual, que o convertem em imagem poderosa?

Neste caso, a imagem escultórica da divindade torna-se capaz de afetar as pessoas, mobilizando respostas emocionais, gerando ideias e provocando uma variedade de ações e processos sociais (FREEDBERG, 1992). Os ídolos não são veículos de um mundo simbólico que encarnam e objetivam; pelo contrário, comovem os crentes porque intervêm nesse mundo, modificando-o, e principalmente, mobilizando redes de relações sociais (M. LUNA, 2012). Lançando mão de conceitos da ciência cognitiva e da semiótica, Gell (1998) mostra que os objetos podem agir como **índices** que reclamam abdução. Ou seja, de um objeto inferimos hipoteticamente as intenções e expectativas de seus criadores, e ao largo desta operação somos afetados pelo objeto índice que encarna essas intenções, adquirindo assim a mesma capacidade de agência daqueles (idem). Seguindo o raciocínio da agência do objeto, é possível dizer que os objetos trazidos pelos romeiros na cidade sergipana, após passarem pelo cruzeiro e tocarem a imagem sagrada, tornam-se extensões da pessoa de Nossa Senhora Divina Pastora, expressando e estendendo sua agência, podendo configurar para os atores “personalidades” ou “pessoas” distribuídas<sup>29</sup>, repartidas entre os objetos através dos quais participam na vida social (GELL, 1998; M. LUNA, 2012).

É desse modo que o objeto de arte se insere num sistema de ação, e não num sistema simbólico exterior a ele (GELL, 2009). A atenção se reorienta para as formas que se atribui à agência social e à **mediação** que envolve pessoas, objetos e relações sociais.

Em Juazeiro do Norte/ CE, são diversos os caminhos percorridos pelos romeiros que chegam à cidade<sup>30</sup>, tida como a Nova Jerusalém. Mas o principal deles é o que leva

---

<sup>29</sup> A noção de “pessoa distribuída” de Gell é desenvolvida a partir do conceito de pessoa fractal de Roy Wagner (1991).

<sup>30</sup> O movimento dos romeiros a Juazeiro acontece durante todo o ano, quando diversas datas são celebradas. A maior delas acontece nos dias 1 e 2 de novembro, Dia do Romeiro e da Romaria da Esperança, atraindo cerca de 500 mil pessoas.

à grandiosa imagem de Padre Cícero, o Patriarca de Juazeiro, construída em concreto armado de 28 metros de altura desde a base, no alto da Serra do Horto. A dimensão da imagem impressiona, sendo o ponto mais alto da região do Cariri. Para chegar lá, os romeiros percorrem cinco quilômetros em uma rua íngreme, comparada por eles ao Caminho do Calvário da crucificação de Cristo. Em torno do cajado da imagem do “Padim” passam três, até sete vezes, fazendo pedidos, pedindo bênçãos. Padre Cícero dá nome a praticamente todos os estabelecimentos comerciais, e suas imagens podem ser vistas nas fachadas das casas e lojas de Juazeiro (LIMA e PORTO, 2013).

Tanto a imagem de Divina Pastora, como a de Padre Cícero, são exemplos da eficácia ritual da imagem associada ao encantamento produzido pela forma. A arte atrai espectadores e usuários por meio da exposição de tecnologias físicas e materiais, que no objeto de culto produzem a presentificação da divindade. Apesar de a semelhança de forma não ser uma condição inexorável ao ídolo – como demonstra Gell através da representação do deus Oro entre os tahitianos, relativizando a dicotomia entre iconismo e aniconismo – o autor admite a sedução que a mimese suscita entre a imagem e o original. Como o uso de técnicas através das quais se supõe o contraste entre mente e corpo, dentro e fora, interioridade e exterioridade, ou a produção de orifícios que permitam ver os olhos da divindade e ser visto por ela. Ao interagir com os olhos e o corpo, alimentando, vestindo e saudando a imagem, renova-se continuamente a produção de novos índices de santidade, pessoas distribuídas do deus (M. LUNA, 2012; GELL, 1998; LAGROU, 2007).

Inicialmente, as imagens escultóricas de santos teriam a premissa de os representar, na medida em que são construídas a partir de momentos derivados das narrativas das suas vidas, cujos símbolos são incorporados na iconografia (SCHMITT, 2007). As imagens são, portanto, imagens vividas, geralmente assinaladas pelos instrumentos ou pelos órgãos do martírio; São Pedro Claver aparece com uma espada na cabeça, São Brás com a própria cabeça debaixo do braço, São Lourenço com a grelha, Santa Luzia e Santa Ágata com os olhos e os seios, respectivamente em um prato, São Sebastião crivado de flechas, São Romão de Antioquia com sua língua cortada (C. da CUNHA, 2009). Segundo Belting (2010), ao longo da história cristã, por conta do uso prático, as imagens se metamorfoseiam em presença, ultrapassando a função de representar. Não obstante, não nos parece que a representação fac-similar do santo num objeto de arte tenha se desvinculado em algum tempo da intenção de presentificá-lo.

Como observa C. da Cunha, tanto a produção de relíquias, como de imagens milagrosas foram fundamentais para a distribuição da presença atribuída ao santo, como para a descentralização e a difusão da cristandade. As relíquias reais ou representativas<sup>31</sup> e, posteriormente, as fragmentações dos corpos dos santos levadas a quaisquer territórios longínquos, se opõem às imagens milagrosas que insistem em ser cultuadas no lugar em que foram encontradas (Christian apud C. da CUNHA, 2009).

A tese da autora é que os descobrimentos reatualizam a “corrente metonímica da representação do sagrado”, pondo de novo em voga a lógica das relíquias. No Brasil, possuir relíquias e mártires tornou-se desejável para o enraizamento da fé no novo território, levando tanto à importação de pedaços dos restos mortais de diversos santos de origem europeia, como à santificação de missionários jesuítas que para cá vieram (idem). No México, entretanto, são as imagens santas e não as relíquias que ganham prioridade, sendo implantadas sob títulos diversos as Virgens que substituem as divindades dos povos mexicanos (Turner & Turner *apud* C. da CUNHA, 2009: 211). A Virgem de Guadalupe é a mais conhecida, tornando-se protetora dos índios e *mestizos*. Supostamente trazida pelo espanhol Cortés, foi reinventada diante da aparição ao índio Juan Diego, na colina de Tepeyac, por volta de 1530, onde ela solicitou que fosse construído um santuário. Com a resistência do Bispo ao pedido de Juan Diego, este lhe apresenta o milagre, uma figura da Virgem plasmada em um tecido<sup>32</sup> (C. da CUNHA, 2009).

De fato, as imagens nos conduzem a uma variedade de condutas, sendo consideradas perigosas ou salvíficas, tal como comprova a ira apaixonada dos iconoclastas<sup>33</sup>. Os corpos representados em imagens parecem corpos vivos, provocando

---

<sup>31</sup> As relíquias “reais” são objetos ou roupas que tenham pertencido ao santo, e as relíquias “representativas”, derivadas do contato de um objeto com o corpo morto – tecidos, flores, líquidos, principalmente óleos, usados em contato com o cadáver ou com os ossos (CUNHA, 2009).

<sup>32</sup> O grande milagre de Nossa Senhora de Guadalupe é a própria imagem que surgiu no tecido que, feito de fibras de cacto, mantém-se intacto há mais de quatro séculos e meio. Com a invenção e ampliação da fotografia descobriu-se que, a figura de Juan Diego, do referido bispo e do intérprete se refletiu e ficou gravada nos olhos da imagem de Nossa Senhora que está no tecido. In <https://santo.cancaonova.com/santo/nossa-senhora-de-guadalupe-padroeira-de-toda-a-america>.

<sup>33</sup> Um evento recente aconteceu por iniciativa do coletivo “pornô-terrorista” Coiote, que compunha a “Marcha das Vadias” na Praia de Copacabana, no mesmo local em que acontecia uma vigília da Jornada Mundial de Juventude (JMJ) no Rio de Janeiro, em julho de 2013. A performance envolveu um homem e uma mulher que fizeram sexo com crucifixos e destruíram esculturas de Nossa Senhora Aparecida e Nossa Senhora de Fátima, enquanto cantavam ao ritmo de um batuque: “Solta a revolta/ Revolta santa; (...) não te protege, só te vigia”. Fonte: Renata de Castro Menezes, “*Santos, vadias e fetos*”, *Ponto Urbe* [Online], 20 | 2017, posto online no dia 30 de Junho de 2017, disponível em: [pontourbe.revues.org/3486](http://pontourbe.revues.org/3486) ; DOI : 10.4000/pontourbe.3486.

identificação e veneração (FREEDBERG, 1992; LATOUR, 2008). Lévi-Strauss aponta que em sociedades complexas, as funções semântica e de significação da arte tendem a desaparecer, devido ao fascínio pela aproximação cada vez maior com o modelo que se procura imitar. Como contrapartida, toma o exemplo da arte pré-colombiana do México, em que a representação não somente era um fac-símile do modelo, mas uma concupiscência de inspiração mágica, ao repousar na ilusão de que não somente era possível comunicar-se com a divindade, mas igualmente apropriar-se dela através da efígie (CHARBONNIER, 1989).

Trabalhos antropológicos recentes têm indicado a necessidade de complexificar as reflexões em torno das noções de **presença** e de **representação** no culto aos santos. Em etnografia realizada na igreja dedicada a Santa Rita no centro da cidade do Rio de Janeiro, Raquel Lima observa intrigantes interações em torno da santa e de seu “corpo”. Para o devoto, ela está presente como pessoa que tem gênero, peculiaridades, gostos próprios e emoções, com quem se estabelece relações. Relaciona-se com o corpo da santa usando o próprio corpo, tocando em seus pés, mãos e coração, áreas mais ou menos sagradas que permitem estabelecer diferentes níveis de intimidade. Há dois estilos de iconografia de Santa Rita na igreja, o que permite que os devotos se relacionem de formas diversas com as imagens; possuindo ainda uma imagem de predileção, com a qual estabelecem maior intimidade.

Conforme a autora, os devotos lidam com uma concepção de presença que é ao mesmo tempo simples e complexa: para uns, é uma imagem, dentro da qual estaria Santa Rita; contudo na visão de outros, é uma não imagem, "como se fosse" pessoa. De modo que as preferências nativas por algumas imagens permitem cogitar que ela não é "uma" pessoa que se distribui nas várias imagens, mas muitas possibilidades de ser pessoa sendo Santa Rita, porque chegam a ser diferentes na forma como se manifestam, nos afetos com os devotos.

Para R. Lima, no entanto, esta predileção não teria a ver propriamente com os atributos da iconografia, mas com as sutilezas em torno de como a presença é concebida: "(...) o corpo de Santa Rita não se encerra em suas imagens ou representações e pode tomar dimensões múltiplas" (R. LIMA, 2015: 144).

As imagens sagradas que são pontos focais da devoção, como a imagem de Nossa Senhora Aparecida encontrada no rio Paraíba<sup>34</sup>, ou as imagens valiosas e raras que permanecem em museus ou nas sacristias das igrejas, saindo raramente em procissões no alto do andor, podem ser reproduzidas aos montes sob formas miniaturizadas para venda em torno do santuário. Para David Freedberg (1992), a “imagem-relíquia”, podemos dizer assim, difunde seu poder às outras por meio da ideia de um original que é incorporado nas reproduções em miniatura do santo. Não importa a qualidade da forma, mas tais reproduções devem ser capazes de suscitar a memória prolongada da forma do original (WEISBERG, 1990). Além disso, quando os peregrinos reproduzem em casa o culto praticado no interior dos santuários, as reproduções múltiplas reforçam a importância das imagens originais e demonstram como o “signo” de um objeto pode ser usado para influenciar outros.

Aliando os estudos de recepção aos da psicologia cognitiva, Freedberg, que influencia significativamente Alfred Gell, investiga as relações que se estabelecem entre as imagens e as pessoas no cotidiano, que levam a determinadas modalidades de conduta e de interação que não se dariam sem a representação de determinada figura (FREEDBERG, 1992). A presunção de divindade que há nas imagens de culto indica para o autor a grande carga de poder atribuída à representação. De fato, tais imagens eram vistas na Grécia antiga como residência das divindades, e para garantir que não escapassem das imagens de madeira, devido a capacidade de mover-se, eram constantemente acorrentadas, fixadas sob uma base no templo, ou representadas sem os pés (idem: 33).

Os atributos, as habilidades e a eficácia das imagens são ativadas através de atos de consagração (SCHOMBURG-SCHERFF, 2000). No Egito Antigo, a transição da imagem feita pela mão humana para o status de imagem sagrada do deus era feita com o auxílio de uma série de ritos que identificavam a imagem com a divindade. Quando o escultor terminava o trabalho de uma estátua, o chão era primeiramente limpo; então, a escultura era lavada, ungida, perfumada, incensada, recebia sacrifícios e era aspergida

---

<sup>34</sup> Em Aparecida, no interior de São Paulo, a devoção a Nossa Senhora Aparecida inicia-se no ano de 1717, quando três homens saem para pescar no rio Paraíba, sem muito sucesso. Quando lançam mais uma vez a rede, tiram o corpo da santa, sem a cabeça; em seguida lançando mais abaixo a rede, aparece a cabeça. A imagem, enegrecida pelas águas, ganha um pequeno oratório de madeira e logo atrai a devoção de peregrinos. A primeira capela é construída no alto do Morro dos Coqueiros, em 1745 (cf. Guia dos romeiros in LIMA e PORTO, 2013).

com água benta. Sua boca era ritualmente aberta, sendo-lhe oferecida água e comida e, finalmente, os olhos da imagem eram abertos, pintando-os com cores. Assim a estátua tornava-se viva, e era erguida em um lugar sagrado como o corpo visível da divindade (FREEDBERG, 1992:82).

A cognição envolvida na relação entre o deus e a imagem leva a uma comunhão tal que funde a última com as qualidades do primeiro. O efeito místico associado ao poder das imagens que tem função religiosa aproxima-se do conceito das representações visuais da “*free soul*” (SCHOMBURG-SCHERFF, 2000). Para diversas comunidades indígenas, os seres humanos possuem dois diferentes tipos de alma: uma vinculada ao corpo, através da qual se manifesta a força vital, e uma “alma livre”, através da qual se dá a manifestação dos poderes do espírito. O temo “imagem” ou “alma sombra” é do mesmo modo a imagem que a pessoa percebe num espelho, ou na superfície da água, sendo interpretadas como a materialização da alma livre, como um duplo ou um *alter ego*. Assim os termos *bia*, para os Songhai da África ocidental (Rouch, 1960, 1982), *tondoi* para os Tugen da África oriental (Behrend, 1990), *espírito de visões* para os Kaxinawa peruanos (Keifenheim, 1987), ou *yuxin* para os Kaxinawa brasileiros (Lagrou, 2007), são similares ao de alma livre. Se a imagem da alma é roubada por um feiticeiro, a pessoa irá morrer, a menos que um xamã seja capaz de trazê-la de volta (idem).

Para Gell (1998), ainda que se fale em algum tipo de poder “mágico”, é preciso explicitar as intenções envolvidas na magia ou na feitiçaria, e as habilidades que o artista dispõe ao capturar a semelhança de uma pessoa em uma imagem, ou a misteriosa “transubstanciação” dos materiais em algo novo. Refere-se ao poder de ação das imagens, ativado pela idolatria e pelas consequentes interações reais e físicas entre as pessoas e a divindade, cujos sentidos não se esgotam no significado<sup>35</sup>; mas devem ser buscadas nas características materiais presentes no objeto de culto, que permitem que a representação adquira as propriedades do que representa.

As discussões em torno da presença e da representação da divindade como construtos em interação constante com os crentes mostram-se absolutamente rentáveis

---

<sup>35</sup> Conforme Lagrou (2007), Gell critica o sentido simbólico, denotativo e explícito do objeto, e não a eliminação de todo e qualquer sentido na compreensão dos artefatos e imagens; antes procura pelo valor ou pela significação do objeto.



para a pesquisa, que se propõe ainda investigar como a presença e as formas da figuração divina são intuídas em diferentes contextos rituais.

## **5 Produção de imagens de santidade em contextos populares (ou marginais?)**

### **Santa Efigênia e a importação de devoções**

O sermão escrito por Frei José Pereira de Santana, para a entronização das imagens de São Elesbão e Santa Efigênia no Carmo de Lisboa, foi largamente utilizado para a catequização dos negros africanos escravizados nas colônias portuguesas. O sermão teria organizado as histórias de Elesbão e Efigênia centradas numa linha evolutiva que predestinava aquelas trajetórias à santidade; oriundos da Etiópia e da Núbia, em sua descrição mais europeias que africanas, supostamente ascendiam de nobres e espiritualizadas famílias. Os lugares de origem de Efigênia e Elesbão são idealizados como uma África mítica, associada ao Paraíso, sendo ocultadas as próprias incursões políticas e religiosas de Portugal na região. Para Anderson Oliveira (2007), opera-se uma reconfiguração mítica na importação da devoção para os trópicos.

Segundo Mourão (2011), os estudos de arte religiosa demonstram que modificada a mítica, é transformada a imagem. Refere-se ao “poder ressignificador” que estaria presente nas religiosidades populares, tendo como exemplo o que ocorre no Brasil com as imagens e a mítica de Cosme e Damião. Remonta à Colônia do final do século XVII, quando artífices leigos que pertenciam às camadas populares passam a produzir a imaginária escultórica de arte sacra, distribuindo sua produção inclusive para Portugal e para a América espanhola (Oliveira *apud* Mourão, 2011). Antes de simplesmente copiar os modelos europeus, nas mãos desses artífices a representação dos santos gêmeos assumem uma aparência infantilizada, incomum até então; nesse período, também se populariza a presença de um terceiro personagem, “Doum”, descrito pelos devotos como o irmão mais novo de Cosme e Damião. Esta imaginária difere das representações europeias, que os figuram como adultos, por vezes até barbados.

O autor defende a tese de que a alteração imagética de Cosme e Damião é função da transformação do mito associado à devoção dos santos gêmeos no Brasil. Na África iorubá, o nascimento de gêmeos é sinal de bom agouro, porém a mãe dos gêmeos precisa

ter um terceiro filho para manter a harmonia da sua família, o Idoú<sup>36</sup>. Assim, Cosme e Damião recebem uma atribuição religiosa potencializada pelo elo sincrético com as cosmologias africanas, e junto com o irmão africano Doum, passam a proteger as crianças dos males da vida. Eles ainda se confundem com seus emissários, ou erês ou ibejada, espíritos de crianças mortas celebrados em diferentes religiosidades, como a umbanda (MOURÃO, 2011: 83).

Mourão apoia-se na teoria que Gruzinski desenvolve em *O Pensamento Mestiço*, que trata da hibridação que teria ocorrido entre a visualidade católica e a imaginária indígena do México. De modo que o autor identifica os “atraidores” – elementos de cosmogonias culturais diferentes que têm em comum um fundo mítico imaginário aproximado, o que permite, no contato entre culturas, o amálgama desses mitos similares. Graças à suposta permeabilidade da cultura nua, etnia indígena que conviveu com os colonizadores espanhóis no México, o pensamento ameríndio aglutinou traços de todas as origens – institucionais, religiosos, artísticos e econômicos – e formou “polos estabilizadores” (GRUZINSKI, 2002: 272).

Severi (2008) apresenta uma perspectiva diversa a respeito da fusão de temas iconográficos diferentes e contraditórios em uma só imagem. Trata-se de Doña Sebastiana, figura criada por volta do fim do século XVIII, pelos membros da “*Hermanidad de los Penitentes*”, de origem hispânica, na região do Novo México. O autor evidencia a complexidade dessa imagem que, aparentemente representando o Triunfo da Morte, com sua face cadavérica, vestimenta preta e arco e flecha na mão, buscou manter a diferença entre a tradição católica de origem europeia, e o imaginário em torno do que seriam as tradições das tribos ameríndias daquela região.

No lugar da foice tradicional, ela segura um arco munido de flechas, e ao contrário do santo mártir, não é atingida por flechas. A “contaminação iconográfica” que ocorre entre a “comadre Sebastiana”, como também é chamada, e São Sebastião é paradoxal e precisa ser compreendida no contexto da confrontação e do conflito culturais, relacionada ao perigo e à imagem potencialmente ameaçadora do Índio não convertido, os *Pueblos*. Seguindo a lógica da ação ritual que Victor Turner chamou “transicional”, não é o Cristo

---

<sup>36</sup> Quando morre um gêmeo entre os iorubás, na infância, antes da puberdade, a família pede ao artesão da comunidade uma estatueta, que vai ser o erê, nome nagô para as imagens, que substituirá simbolicamente o gêmeo morto, e que será zelada, alimentada e vestida pela mãe. (MOURÃO, 2011).

que triunfa sobre a morte, mas é sobretudo ela, Sebastiana, que atirando suas flechas contra Ele, trinta sobre o Penitente identificado à pessoa do Cristo.

Na porção sul da América colonizada, M. C. da Cunha descreve uma guerra de relíquias que parecia iminente no Ceará, no início do século XVII. O confronto se deu em torno dos ossos do padre Francisco Pinto, jesuíta que foi abatido pelos Tapuia tocarijus, provavelmente de língua jê ou macro-jê, e que desde então mantinham os ossos na aldeia, a quem recorriam para pedir ocasionalmente chuva, ou sol. Contudo, dez anos depois, um jesuíta que passava pelo Ceará a caminho do Maranhão, pediu aos Tapuias que lhe entregassem um osso do padre Francisco Pinto, para levá-lo como relíquia ao Colégio da Bahia. Os índios não consentiram e ainda ameaçaram pegar em armas para defender os ossos do padre<sup>37</sup>.

Sob nosso ponto de vista, C. da Cunha e Severi oferecem instrumentos analíticos que se tornam pertinentes para o presente estudo, ao narrarem o que frequentemente ocorre em processos de “hibridação entre culturas”, ou importação e adoção de novos deuses e devoções, ao manifestarem o conflito e a confrontação entre culturas, e não o amálgama com vistas à estabilização entre polos de sentido. Severi (2008: 60), influenciado por Warburg, propõe que o processo de fusão iconográfica entre Nossa Senhora das Dores e Doña Sebastiana opera através da polarização de significações rituais, em que os sentidos passivos podem ficar ativos, tornando-se particularmente evidentes no contexto ritual. Assim, durante a procissões da Semana Santa entre os penitentes da Confraria do Santo Sangue, a imagem consoladora da Virgem também pode provocar sofrimento e servir como expiação dos pecados, aproximando-se da cosmologia que ronda a “comadre” Sebastiana. O que resulta numa grande intensificação da imagem e da sua agência.

O apego dos índios pelos ossos do padre Pinto, por sua vez, é compatível com a escatologia tupi que dos homens fazia deuses (Viveiros de Castro *apud* C. da CUNHA, 2009). Os índios aderiam sem dificuldade ao discurso cristão, mas sua adesão era, por assim dizer, excessiva: não raramente entendiam encarnar eles mesmos as figuras sagradas, o que seria condizente com sua busca de agência na nova religião. “Os índios não se opõem, não resistem à verdadeira religião: mas contrafazem-na” (C. da CUNHA,

---

<sup>37</sup> *Crônica das relíquias do padre Francisco Pinto*, ms.29, n.31, fl. 3. Biblioteca Nacional de Lisboa (C. da CUNHA, 2009).

2009: 214). De modo que, segundo a autora, entre a metade do século XVI até inícios do século XVII, várias santidades agitaram o Brasil.

Porque o culto aos santos é uma relação com formas semelhantes às que regem a socialidade comum, estabelecendo-se entre sujeitos, torna-se mais factível criar ou falar de uma relação com o santo, ou com Maria, que faz parte da vida do dia-a-dia, do que com Deus ou o Espírito Santo (C. SÁEZ, 2009). A importação de imagens de santos negros para a região das minas corre o risco de habitar simultaneamente em cosmologias de sistemas de significação diversos. Como vemos, as formas que Santa Efigênia pode adquirir dependem do entendimento da produção de sentidos como um fenômeno histórico, bem como de nossa capacidade de compreender as distintas maneiras de apreender uma forma pelos devotos, tendo em vista que exibem as imagens como encarnações ou resíduos de intencionalidades complexas (GELL, 1998; LAGROU, 2007).

### **Referências Bibliográficas**

APPADURAI, Arjun. **A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural**. Niterói, Editora da UFF, 2010.

ARRUTI, José Maurício. “Quilombos”. In: **Raça: Perspectivas Antropológicas**. Org. Osmundo Pinho. ABA, Ed. Unicamp, EDUFBA.

BENJAMIM, Walter. O Narrador, In: **Textos Escolhidos**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec; Brasília: Ed. UnB, 1999.

BELTING, Hans. "Introdução » In: \_\_\_\_\_. **Semelhança e Presença. A História da imagem antes da era da arte**. Rio de Janeiro : Ars Urbe, 2010.

BHABHA, Homi K. Representation and the colonial text: a critical exploration of some forms of mimeticism. In: GLOVERMITH, F. (Org.). **The theory of reading**. Sussex: Harvester Press, 1984.

BHABHA, Homi K. **The location of culture**. London, Routledge, 1994.

BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder: irmandades e política colonizadora em Minas**. São Paulo: Ática, 1985.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas sobre a teoria da ação**. Campinas: Papirus, 1996.

BROWN, Peter. (1980), **The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity**. Chicago: The University of Chicago Press

BRUN, A. **Les dieux catholiques du Brésil**. Paris : L'Harmattan.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. **Fantasmas Falados: mitos e mortos no campo religioso brasileiro**, Campinas, Editora da Unicamp, 1996.

\_\_\_\_\_. « O que os santos podem fazer pela antropologia? » **Religião & Sociedade**, v. 29, p. 198-219, 2009.

CARMINATI, Thiago Zanotti. **A Dádiva da Imagem: as promessas como produção de pessoas e objetos (etnografia em Juazeiro do Norte)**. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGSA, 2014.

CARVALHO, José Jorge. O lugar da cultura tradicional na sociedade moderna. IN: **Seminário Folclore e Cultura Popular: as várias faces de um debate**. Rio de Janeiro: Funarte. Série Encontro e Estudos, n. 1, p. 23-38, 1992.

CÁTEDRA, Maria. (1995), "L'invention d'un saint". **Terrain**, 24.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. "Cultura e saber do povo: uma perspectiva antropológica". In: **Revista Tempo Brasileiro. Patrimônio Imaterial**, n. 147, p. 69-78, 2001.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. "Drama, Ritual e Performance em Victor Turner" in **Sociologia e Antropologia**. Rio de Janeiro, v. 03.06: 411-440, nov. 2013.

CHARBONNIER, Georges. **Arte, Linguagem, Etnologia**. Entrevistas com Lévi-Strauss. Campinas, Papirus, 1989.

CHAVES, Fabiana Nogueira. **As Festas populares e o contexto midiático: Lavras Novas e o futuro de sua identidade cultural**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Comunicação da Universidade de São Paulo, 2011.

CLERC-RENAUD, Agnes. « À l'épreuve des certitudes : récits d'une sanctification locale (Ceará, Brésil) », **Social Compass**, Vol. 61(4) : 524– 536, 2014.

\_\_\_\_\_. **D'un monde à l'autre. Fragments d'une cosmologie brésilienne**. Paris : Éditions EHESS, 2016.

CLIFFORD, James. "Colecionando arte e cultura". In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Brasília: IPHAN, n. 23, 1994.

CLIFFORD, James; MARCUS, George (Orgs.). **Writing Culture: the poetics and politics of ethnography**. Berkeley: University of California Press, 1986.

CLIFFORD, James. **The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature and art**. Cambridge MA: Harvard University Press, 1988.

COELHO, Beatriz (org). **Devoção e Arte: imaginária religiosa em Minas Gerais**. São Paulo: Edusp, 2009.

CORREIA, Gustavo Borges; LIMA, Ricardo Gomes (Orgs.). **O homem, a arte e o inconsciente: confluências**. Rio de Janeiro: UERJ; DECULT, 2010.

COSTA, Karla Tereza Ocelli. Arturos, **Filhos do Rosário: nas práticas sociais, uma história que se revela na Festa de Nossa Senhora do Rosário**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional, 2013.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Da guerra das relíquias ao Quinto Império: importação e exportação da história no Brasil”. In: \_\_\_\_\_. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia. (vol. 1). Rio de Janeiro: Ed. 34, [1980] 1995(a).

\_\_\_\_\_. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. (vol. 2). Rio de Janeiro: Editora 34, [1980] 1995(b).

EINZIG, Barbara (Org.). **Thinking about art: conversations with Susan Hiller**. Manchester: Manchester University Press, 1996.

FERNANDES DIAS, José Antônio. “Arte e Antropologia no século XX: modos de relação”. In: **Etnográfica**, vol. 1, p. 103-129, 2001.

FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. “Religião, Igreja e Religiosidade em Mariana no Século XVIII”. In: **LPH Revista de História. Universidade Federal de Ouro Preto**, n.17, p. 98-113, 2007.

FIRTH, Raymond. « Art and anthropology ». In: COOTE, J; SHELTON, A. (Orgs.). **Anthropology, Art and Aesthetics**. Oxford: Clarendon Press, 1992.

FRADE, Cásia; CORRÊA, Gustavo; LIMA, Ricardo (Orgs.). **Religiosidade popular**. Rio de Janeiro: UERJ, DECULT; FAPERJ, 2011.

FROTA, Lélia. **Mestre Vitalino**. Recife: Fundaj, Massangana, 1986.

FROTA, Lélia. **Pequeno dicionário da arte do povo brasileiro, século XX**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2005.

FONSECA, Cláudia Damasceno. **Arraiais e vilas d’el rei: espaço e poder nas Minas setecentistas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. “O que é um autor?” In: **Ditos e Escritos: Estética – literatura e pintura, música e cinema (vol. III)**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 264-298, 2001.

FREEDBERG, David. **El poder de las imágenes**. Madrid: Ediciones Cátedra, S.A., 1992.

\_\_\_\_\_. 2007. “Movement, Embodiment, Emotion”. **Cannibalismes disciplinaires. Quand l’histoire de l’art et l’anthropologie se rencontrent**, Paris: INHA & Musée du quai Branly, Dufrêne, Thierry & Taylor, anne-Christine eds., pp.37-57.

GEER, Allan. "Colonial Saints: Gender, Race, and Hagiography in New France". **The William and Mary Quarterly**, Vol. 57, No. 2 (Apr., 2000), pp. 323-348

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 1997.

GELL, Alfred. **Art and agency: an anthropological theory**. Oxford: Clarendon Press, 1998.

\_\_\_\_\_. "Definição do problema: a necessidade de uma antropologia da arte". In: **Revista Poiesis**, n. 14, p. 245-261, dez. 2009.

\_\_\_\_\_. "A rede de Vogel, armadilhas como obras de arte e obras de arte como armadilhas". In **Arte e Ensaios** – Revista do Programa de Pós-graduação em Artes Visuais. Escola de Belas Artes. UFRJ, ano VIII, nº 8: 174-191, 2001.

GOMES, Lilian Alves **A peregrinação das coisas: trajetórias de imagens de santos, ex-votos e outros objetos de devoção**. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2017.

GONÇALVES, Marco Antonio. "Etnobiografia: esboços de um conceito"; "Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens" In: \_\_\_\_\_; CARDOSO, Vânia; MARQUES, Roberto. (Orgs.). **Etnobiografia: subjetivação e etnografia**. Rio de Janeiro: 7letras, 2012.

\_\_\_\_\_. "Filme-ritual e etnografia surrealista". In: CAVALCANTI, Maria Laura; GONÇALVES, José Reginaldo (Orgs.). **As festas e os dias: ritos e sociabilidades festivas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2009.

\_\_\_\_\_; HEAD, Scott. "Introdução; Confabulações da alteridade: imagens dos outros (e) de si mesmos". In: GONÇALVES, Marco Antônio; HEAD, Scott (Orgs.). **Devires Imagéticos: a etnografia, o outro e suas imagens**. Rio de Janeiro: 7letras, 2009.

GRACINO JUNIOR, Paulo. "Mariana – da cidade patrimônio a cidade partida" In: **UNESP – FCLAs – CEDAP**, v.3, n.2, p. 147-170, 2007.

\_\_\_\_\_. "Minas são muitas, mas convém não exagerar: identidade local e resistência ao pentecostalismo em Minas Gerais". In: **Caderno CRH**, Salvador, v. 21, nº 52, pp. 145-162, 2008.

GRUZINSKI, Sérgio. **O Pensamento Mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GUSMÃO, Neusa M. Mendes de. **Terras de pretos, terra de mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro**. Ministério da Cultura- Fundação Cultural Palmares, Brasília, 1995.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel. (1984), "En torno al estudio comparativo de la pluralidad católica". **Revista Española de Investigaciones Sociológicas**, n.27: 137-174

HILLER, Susan (Org.). **The myth of primitivism: perspectives on art**. Londres: Routledge, 1991.

INGOLD, Tim. "Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais". **Horizontes antropológicos**. 2012, vol.18, n.37

JOLLES, André. "A Legenda" in: \_\_\_\_\_. **Formas Simples**. São Paulo: Cultrix, 1976, p. 30-59.

LAGROU, Els. "A arte do outro no surrealismo e hoje". **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 14, n. 29, p. 217-230, jan./jun. 2008.

\_\_\_\_\_. **Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação**. Belo Horizonte: ComArte, 2009.

\_\_\_\_\_. "Poder criativo e domesticação produtiva na estética piaroa e kaxinawá". In: **Cadernos de Campo**, São Paulo: Universidade de São Paulo, Pós-Graduação em Antropologia Social, v.5, n.5-6, p. 47-62, 1997.

\_\_\_\_\_. **A Fluidez da Forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)**. PPGSA-UFRJ/ CAPES. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

\_\_\_\_\_. "Existiria uma arte das sociedades contra o Estado?", In **Revista de antropologia**, São Paulo, USP, v.54 No 2, pp. 747-780, 2011.

\_\_\_\_\_. "Podem os grafismos ameríndios ser considerados quimeras abstratas? Uma reflexão sobre uma arte perspectivista". In **Quimeras em diálogo, grafismo e figuração nas artes indígenas**, Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

\_\_\_\_\_ et GONÇALVES, Marco Antonio, « L'art populaire brésilien : un art de la relation », Revue Perspective [En ligne], 2 | 2013.

\_\_\_\_\_; SEVERI, Carlo. "O espaço quimérico. Percepção e projeção nos atos do olhar". In **Quimeras em diálogo, grafismo e figuração nas artes indígenas**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

LATOUR, Bruno. "O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem?". **Horizontes Antropológicos**. 'Antropologia e Arte', Ano 14, nº 29, 2008.

\_\_\_\_\_. "Terceira fonte de incerteza: os objetos também agem". In: \_\_\_\_\_. **Reagregando o social. Uma introdução à teoria do ator-rede**. Salvador, Bauru: Edufba, Edusc, 2012, pp. 97-128.

LIMA, Raquel. "Sobre presença e representação nas imagens dos santos católicos: considerações a partir de um estudo sobre a devoção à Santa Rita" In **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 35 (1): 139-163, 2015.

LOSONCZY, Anne-Marie. "Le saint et le citoyen au bord des tombes": santification populaire de morts dans les cimetières urbains colombiens ». **Religiologiques**, 18, automne 1998, p.149-165.

\_\_\_\_\_. "De l'énigme réciproque au co-savoir et au silence. Figures de la relation ethnographique". In **De L'Ethnographie à L'Anthropologie Réflexive**.

LEVI-STRAUSS, C. **Tristes Tropiques**. Paris: Plon, 1973.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.



LIMA, Livia Ribeiro. **Quilombos e políticas de reconhecimento: o caso do Campinho da Independência**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Cultural. São Paulo: USP, 2009.

MARTÍNEZ LUNA, Sergio “La antropología, el arte y la vida de las cosas. Una aproximación desde Art and Agency de Alfred Gell” AIBR. **Revista de Antropología Iberoamericana**, vol. 7, núm. 2, mayo-agosto, 2012, pp. 171-195.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção de eu In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU, p. 207-239.

\_\_\_\_\_. "Ensaio sobre a dádiva. Forma e Razão da troca nas sociedades arcaicas" In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, EPU, 1974.

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

MEIRELES, Cecília. Artes populares. In: ANDRADE, Rodrigo Melo Franco de (Coord.). **As artes plásticas no Brasil**. Rio de Janeiro: Sul América e Banco Hipotecários Lar Brasileiro, 1952.

MORPHY, H. « The anthropology of art ». In: INGOLD (Org.). **Companion encyclopedia of anthtopology**. Londres/Nova York: Routledge, 648-85, 1994.

MOURÃO, Tadeu dos Santos Lopes Zaccaria. “Cosme, Damião, cadê Doum? Um estudo sobre o sincretismo entre Ibêji, os Anárgiros e os espíritos das crianças na religiosidade popular e suas implicações na produção de arte sacra”. In: FRADE, Cáscia; CORRÊA, Gustavo; LIMA, Ricardo (Orgs.). **Religiosidade popular**. Rio de Janeiro: UERJ, DECULT; FAPERJ, p. 83-106, 2011.

\_\_\_\_\_. **De médicos a meninos: vitalidade gemelar na escultura doméstica popular dos santos Cosme e Damião no Brasil**. 2015. 238.f. Tese (Doutorado em Artes) Programa de Pós-Graduação em Artes, Instituto de Artes, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

NOTTEGHEM, Émile. “Frontières et franchissements. Les objects du culte catholique en artification”. In: HEINICH, Natalie; SHAPIRO, Roberta (eds). **De l’artification. Enquetes sur le passage a l’art**. Paris: Éditions Ehes, 2012, pp. 47-62.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. “Igreja e escravidão Africana no Brasil Colonial”. In **Cadernos de Ciências Humanas – Especiaria**, v. 10, nº 18, jul-dez. 2007, p. 355-387.

OLIVEIRA, Myriam Andrade Ribeiro de. “A imaginária religiosa em Minas Gerais”. In: **Revista Barroco**, nº 19, p. 163-180, 2004.

OVERING, Joanna. “A estética da produção: o senso da comunidade entre os Cubeo e os Piaroa”. In: **Revista de Antropologia**, p.7-34, 1991.

OVERING, Joanna. “Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica”. In: **Mana**, vol. 5, n. 1, p. 81-107, 1999.

PARRY, Jonathan. "The gift, the indian gift, and the'indian gift'". **Man**, New Series, 21 (3): 453-473.

PINA CABRAL, João de. “O Pagamento do Santo: uma tipologia interpretativa dos ex-votos no contexto sócio-cultural do noroeste português”; “Quinze anos depois”. In: MUSEU ANTROPOLÓGICO. **Milagre q fez**. Coimbra: Museu Antropológico da Universidade de Coimbra, 1997.

PRANDI, Reginaldo. « Popular expressions of faith ». In: **Acts of faith, brazilian contemporary photography**. Brazil Connects/Pitt Rivers Museum, University of Oxford, 2001/2002.

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média**. Bauru: Ed. USC, 2007.

SEVERI, Carlo. “Antropologia da arte”. In: BONTE, P. & IZARD, M. (eds.) **Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie**, p. 81-85. Paris: PUF, 1992.

\_\_\_\_\_. “Capturing imagination. A Cognitive approach to cultural complexity”. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, Vol. 10, No. 4 (Dec., 2004), pp.815-838.

\_\_\_\_\_. “Dame Sébastienne et le Christ Fleché. Iconographie et mémoire rituelle : le cas du Nouveau-Mexique ». **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 14, nº 29, p. 43-66, jan./jun. 2008.

SILVA, Fernanda Cristina de Oliveira e. **Quando reza a Fé no Quilombo Matijão, Família, Festas, Males e Curas fazem Comunidade**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2013.

SOUZA, Lynn Mario Menezes de. “Hibridismo e tradução cultural em Bhabha”. In: ABDALA JUNIOR, Benjamin. **Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas**. São Paulo, Boitempo, p. 113-133, 2004.

SOUZA LIMA, Francisco de Assis. **Conto popular e comunidade narrativa**. Rio de Janeiro: Funarte, 1985.

SCHOMBURG-SCHERFF, Sylvia M. « The Power of Images: New Approaches to the Anthropological Study of Images » **Anthropos**. Bd. 95, H. 1. (2000), pp. 189-199.

STALLYBRASS, Peter. “A vida social das coisas: roupas, memória, dor”. In: \_\_\_\_\_. **O casaco de Marx**. Belo Horizonte: Autentica, 2008.

STEIL, Carlos Alberto. **O Sertão das Romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1996.

VAREZZE, Jacopo de. **Legenda áurea: Vidas de santos**. São Paulo: Cia. das Letras, 2003. Verbetes: São Sebastião, São Cosme e São Damião, Santo Antônio.

VERNANT, Jean-Pierre. “Figuração e imagem”. In: **Revista de Antropologia**, v. 35, p. 113-128, 1992.

WAGNER, Roy. “The fractal person”. In **Big Men & Great Men. Personifications of power in Melanesia**. Godelier, Maurice & Strathern, Marilyn eds. Cambridge University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. **A invenção da cultura**. CosacNaify, 2010.

WEISBERG, Gabriel P. "Review: The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response by David Freedberg". **African Arts** Vol. 23, No. 4, Special Issue: Portraiture in Africa, Part II (Oct., 1990).

**Catálogos de exposição:**

LIMA, Livia Ribeiro; PORTO, Maria Beatriz. **A fé que move**. Rio de Janeiro: IPHAN, CNFCP, 2013.

LIMA, Livia Ribeiro. **Arte em madeira do Piauí: santos e sertões do imaginário** (Sala do Artista Popular, n. 161). Rio de Janeiro: IPHAN, CNFCP, 2010.

BARROS, Myriam Moraes Lins de. "Sua casa, sua cara: fotografias de Francisco Moreira da Costa" In: **Proteja esta Casa: retratos das moradas brasileiras**. Catálogo da exposição realizada na Galeria Mestre Vitalino no período de 25 de junho a 27 de setembro de 2009. Rio de Janeiro: IPHAN, CNFCP, 2009.