

Os “santos da crise” e os sistemas de expiação coletiva da insegurança social

José Rogério Lopes¹

Resumo: O texto analisa os modelos de criação e recriação dos códigos imagéticos religiosos pelos quais sujeitos devotos populares expressam percepções contemporâneas dos sentimentos vividos nas experiências de privações sociais. A abordagem recai na difusão dos chamados “santos da crise”, sua diversidade de figurações, exteriorizadas desde mediações diversas que configuram as redes devocionais a esses santos, manipuladas na esfera pública. As propriedades reconhecidas em tais santos são intercambiáveis com as de outros, gerando uma “fabricação da santidade” marcada pela “porosidade” com as experiências de privações sociais, que pode ser percebida nas figurações desses santos, em diversas situações sociais, reais ou virtuais. Busca-se, com essa análise, evidenciar a necessidade de relacionar as investigações sobre essas novas devoções com as estratégias contemporâneas de reprodução da vida popular, na forma de sistemas de expiação idealizados em uma condição comum sobre a qual o sentimento de insegurança se projeta, nas condições de degradação, para constituir novos suportes de realização pessoal e coletiva.

Palavras-chave: Imagética religiosa, santos da crise, privações sociais, esfera pública, redes de proteção.

Abstract: The text analyses models for creation and recreation of religious imagery codes through which popular and devoted subjects express their contemporary perceptions of feelings that come from social deprivation. The study approaches the diffusion of the so called “saints in times of crisis”, and their figuration diversity exteriorized in several mediations that form the devotional nets to these saints, manipulated in the public sphere. The characteristics that are seen in such saints are interchangeable with other saints, thus generating a “sanctity fabrication” marked by the “porosity” of social deprivation experiences, which may be noticed in those saints’ figuration in many social situations, whether real or virtual. The present analysis aims at highlighting the need to relate the investigation about these new devotions to the contemporary strategies of popular life reproduction in the form of atonement systems which are idealized in an ordinary condition and over which insecurity feelings are projected in degradation conditions, in order to constitute new support systems for personal and collective achievements.

Keywords: Religious imagery, saints in times of crisis, social deprivation, public sphere, protection nets.

INTRODUÇÃO

Durante os últimos vinte anos, assistimos a emergência de novas redes devocionais no Brasil e na América Latina, configuradas em torno de modelos de

¹ Pedagogo (Unitau, SP), Doutor em Ciências Sociais (PUC-SP), Professor Titular do PPG em Ciências Sociais, da Unisinos, RS, Brasil. E-mail: jrlopes@unisinos.br.

santidade peculiares e contemporâneos, centrados nos denominados “santos da crise”² (AUGRAS, 2004).

Essa emergência difere dos modelos até então predominantes, sobretudo porque tais modelos configuravam-se em “constelações devocionais e protetoras”³ (HIGUET, 1984) que eram tradicionais no “catolicismo popular” (AZZI, 1976, 1978; CESAR, 1976; LIBÂNIO, 1976; HOONAERT, 1973, 1978, 1983; ZALUAR, 1983; BRANDÃO, 1986; DUSSEL, 1986), marcadamente reproduzidas desde a difusão de modelos de santidade com biografias reconhecidas de santos e santas, aos quais se atribuíam feitos extraordinários (milagres, virtudes, sujeição a martírios, vida exemplar de dedicação à causa cristã, entre outras características similares) (TAVARES DE ANDRADE, 1976; BROWN, 1984).

No modelo tradicional, edificado como hagiografia, os santos eram reconhecidamente sujeitos que viveram, não eram determinações conceituais, ao contrário, eram “[...] concretos, singularmente empíricos [e seu reconhecimento] pressupõe uma relação dialógica com sua presença, o que exige, em certa medida, uma participação em sua forma de vida” (BINGERMER, 1998, p. 89). Nesse sentido, quando se reverenciava um santo, como bem indicou Certeau (1982, p. 267)

[...] a combinação dos atos, dos lugares e dos temas indica uma estrutura própria que se refere não essencialmente “àquilo que se passou”, como faz a história, mas “àquilo que é exemplar”. [...] Cada vida de santo deve ser antes considerada como um sistema que organiza uma manifestação graças à combinação topológica de “virtudes” e de “milagres”.

Já os modelos de santidade emergentes se exteriorizam em santos e santas que possuem conformações biográficas duvidosas e “poderes” especializados⁴ no

² Os “santos da crise”, também denominados por Monique Augras de “santos da hora”, são aqueles cujas redes devocionais se ampliaram em consonância com a crise econômica vivenciada no Brasil a partir dos anos 1990, sobretudo Santo Expedito, São Judas Tadeu, Santa Rita de Cássia e Santa Edwirges.

³ Segundo Higuete (1984, p. 27), “[...] a constelação devocional se compõe da totalidade das práticas pelas quais o homem toma contato diretamente com um ser santo e pessoal. São todos os atos de piedade pelos quais pode ser estabelecida uma relação íntima para um ser santo, de modo semelhante como se dá entre duas pessoas. As práticas que dão acesso a esta relação direta e pessoal podem ter caráter individual como oração, novenas, práticas de piedade diante de imagens de santos, ou coletivo (como festa, procissão)”.

⁴ A distinção aqui pensada segue a referência de Giddens (1997), ao estabelecer a distinção entre os especialistas populares da tradição e os especialistas contemporâneos. Para Giddens, a ruptura da universalidade do sagrado ou da ciência, na sociedade pós-tradicional, gera uma nova universalização de princípios, mas ilusória, porque baseada na prática cotidiana, portanto, não conceitual, não abstrata. Dessa forma, até a colonização de um destino pessoal ficaria afetada por esses princípios. Soma-se a essa correspondência o fato de que a intensidade e a extensividade da reflexividade institucional tornam especialistas os experts em determinado conhecimento, que “[...] reincorporam informação derivada de sistemas abstratos” (Giddens, 1997, p. 110) e a expressam na forma de competências. Assim, seu status

atendimento de pedidos dos devotos, que se configuram no âmbito de um *reconhecimento atribuído* por esses últimos, mais do que adquirido ou manifestado pelos próprios santos, em suas hagiografias.

Essa inversão possibilita um duplo corte com a tradição do “culto aos santos”, nas “redes devocionais emergentes” (PEREIRA, 2005).

Primeiro, a mudança de caráter do poder adquirido/manifesto nos modelos de santidade tradicionais para o caráter do poder atribuído pelos devotos, nos modelos emergentes de santidade. Essa mudança é processada em consonância com uma série de fatores que convergem para uma questão importante: as novas redes devocionais “fabricam santidades” apropriadas às condições sociais partilhadas ou reconhecidas reciprocamente entre os devotos. Essa mudança, em si, não é novidadeira, e alguns estudos atuais sobre devoções populares auxiliam a mostrar que ocorreram transformações naquela combinação indicada por Certeau, de forma que os milagres e as virtudes que eram constitutivos dos “sistemas de vida dos santos” passaram a ser fabricados nas redes populares que se configuram entre os santos e seus devotos, em um processo de negociação que amplia os protagonistas envolvidos na *dimensão das narrativas milagrosas*, como bem mostram os estudos sobre santos populares na Argentina realizados por Carozzi (2006) e Martín (2006).

Braga (2007) também já percebeu esse movimento, em torno da produção da santidade de Padre Cícero, desde meados do século passado, a partir das representações elaboradas pelos romeiros que o reverenciam regularmente.

Se, aqui, o destaque é dado à extensão desse fenômeno para santos canonizados pela Igreja Católica, mas que permaneceram muitos anos em esquecimento – sendo agora retomados sobre uma elaboração atualizada de seus poderes – é porque busco sustentar que essa “fabricação da santidade” contemporânea transforma os santos nela enquadrados em entidades performáticas, em constante trabalho de aprimoramento.

Segundo, e complementar ao anterior, na medida em que o poder atribuído aos santos pelos devotos se descolou dos exemplos enfatizados em suas hagiografias, a relação dialógica com sua presença não exige mais uma medida de participação em sua forma de vida, que agora é geralmente desconhecida. Nos atuais modelos devocionais, conta mais uma contraprestação de serviços, estabelecida pela mediação tecnológica.

não é social, valorativo, mas circunscrito à especialidade, utilitário. Isso ocorre pelo caráter não visível da expertise técnica, desincorporada das “[...] qualidades normativas que sustentam as rotinas cotidianas” (Idem, p. 112).

Seguindo essa concepção, buscarei analisar alguns dos fatores que convergem para essa inversão, de forma a evidenciar a relação que essas devoções emergentes estabelecem com estratégias contemporâneas de reprodução da vida popular, em situações de privação ou vulnerabilidade social.

OS “SANTOS DA CRISE” E SEUS CÓDIGOS IMAGÉTICOS RELIGIOSOS

Os chamados “santos da crise” formam um conjunto heterogêneo de santos e santas canonizadas pela Igreja Católica, em períodos distintos da história do catolicismo: Santo Expedito, São Judas Tadeu, Santa Rita de Cássia e Santa Edwignes⁵ (GUTTILLA, 1993; MORENO, 2000; AUGRAS, 2004; LOPES e FOLLMANN, 2007).

Apesar dos contextos de canonização distintos, esses santos e santas apresentam duas características peculiares e comuns. A primeira assenta-se no fato de serem apropriados e atualizados em crescentes redes de reconhecimento dos modelos de santidade que representam, associados às experiências contemporâneas de superação das privações e vulnerabilidades sociais. Essa apropriação pode ser constatada nas redes devocionais que sustentam esses modelos, difundidas nas regiões metropolitanas do Brasil através de uma massiva distribuição de santinhos. Tal distribuição está relacionada ao estabelecimento de uma contrapartida prestada pelos devotos aos “serviços” desses santos e santas, em sua maioria relacionada a pedidos de emprego e de superação de privações e vulnerabilidades sociais (MORENO, 2000). E longe de serem casos brasileiros, as referências a esses modelos de santidade já foram explicitadas por Sarlo (2005), na Argentina, e Pasos (2008), no México. A primeira associa a emergência desse modelo de santidade à crise de sentido vivenciada pelos atores contemporâneos, em torno de macro-modelos de orientação social. Em sua análise da peregrinação anual San Caetano, Sarlo (2005, p. 115) afirma:

O que está acontecendo indica uma coincidência repleta de novidades: a velha preocupação da Igreja com os pobres está sendo relacionada a fenômenos culturais que afetam a sociedade como um todo e não apenas os mais prejudicados. Hoje, seria possível dizer que a falta de emprego se une à ausência de significados globais. Os manifestantes pedem a São Caetano não apenas emprego e um tipo de auxílio que poderíamos chamar de espiritual: pedem, sim, trabalho, mas também o reconhecimento das razões que justificam o seu direito a ter um trabalho.

⁵ Uma análise dos contextos históricos de produção desses santos e sua apropriação popular podem ser apreendidas em Augras (2004).

Dessa perspectiva, esses modelos de santidade seriam “fornecedores de sentido” (SARLO, 2005, p. 114), em uma sociedade marcada pelas desigualdades e “[...] numa época em que quase ninguém fala a língua da igualdade” (Idem, p. 117). Nesse contexto, as devoções aos santos da crise ampliam-se na proporção em que manifestam “[...] a reivindicação de uma igualdade minimalista que tem como objetivo satisfazer as necessidades mais elementares da vida” (Idem, p. 117).

Pasos (2008), em uma perspectiva próxima à de Sarlo no diagnóstico das razões sociais dessas manifestações, mas distinta em sua análise das práticas que as conformam, indica que a devoção ao Divino Niño, no estado de Yucatán (México), explicita também essa carga de pedidos de emprego e de superação das privações e vulnerabilidades sociais. Entretanto, tal carga é entendida pelo autor como uma transferência de responsabilidades, devido à ausência do Estado em uma região de pobreza.

Desde uma ou outra perspectiva, converge em torno dessas elaborações uma outra característica comum nas devoções aos santos da crise: o reconhecimento de suas capacidades de resolverem rapidamente problemas concretos como desemprego e dívidas, que já lhes valeu o apelido irônico de “Quarteto Fantástico”, atribuído popularmente. E é justamente na ironia do apelido que se encontra uma “estrutura de sentimentos”⁶ (Williams, 1979, p.130-137) capaz de explicitar as associações possíveis entre os processos sociais de santificação e de heroificação que se combinam nesses modelos de santidade. Mais até que os processos sociais que produzem o herói, trata-se aqui de uma combinação entre santos e super heróis, na razão da busca de uma síntese significativa dos mitos contemporâneos. Nesse sentido, ao analisar as relações entre os super-heróis e a religiosidade, desde uma concepção teológica, Reblin (2005) já afirmou que o super-herói

[...] está no cotidiano, tamanha é a difusão desse personagem oriundo das histórias em quadrinhos. No entanto, não é só uma questão de difusão. O Super-Homem mexe com as entranhas do ser humano, as fantasias, os mitos, os símbolos, os sonhos, toda essa linguagem que a ciência tende a relativizar. O Super-Homem é um mito, i. é, uma narrativa metalingüística que fala ao consciente e ao inconsciente humano e, ao mesmo tempo, visa preservar a coesão social e reafirmar a identidade de um grupo, resguardar valores, fornecer um equilíbrio e, em última instância, dar um sentido à existência (REBLIN, 2005, § 18).

⁶ Williams entende por “estruturas de sentimento” as formações culturais (práticas e sensibilidades individuais ou coletivas que convergem para propósitos e expressões comuns) emergentes, com um campo de configurações distinto daqueles difundidos hegemonicamente, mas que ainda não adquiriram contornos plenamente reconhecíveis, que possam atuar como contra-hegemonia.

A mesma orientação é encontrada em Vianna (2005), para quem os super-heróis representam um inconsciente coletivo, definido como o “[...] conjunto de necessidades/potencialidades reprimidas em todos os indivíduos que formam uma coletividade” (VIANA, 2005, p. 59). A análise deste autor se orienta pelas representações que os super-heróis assumem em sociedades dominadas pela repressão ou a burocracia (como nos serviços públicos), nas quais os horizontes coletivos da liberdade desejada se projetam à imaginação, admitindo manifestações espetaculares, sobretudo no combate à injustiça social.

Associado à vontade de poder (entendido como potência), esse desejo de liberdade projetado na combinação contemporânea aqui sugerida constitui um *mixer* de interesses, expectativas e necessidades que são atravessados por ideais e valores religiosos.

Daí que as figurações desses santos e santas, tão difundidas no cotidiano, sejam permeadas por elementos de composição gráfica – personificação figurativa, cores, efeitos de luz, fundos (ver figura 1) – semelhantes àqueles produzidos para os super-heróis, em uma analogia imagética⁷.

E aqui surge uma variação nessa combinação: como a relação dialógica que os devotos estabelecem com os santos da crise não exige mais uma medida de participação em sua forma de vida, gerando um desconhecimento generalizado de suas hagiografias, as narrativas metalingüísticas que caracterizam os mitos – como no caso dos super-heróis discutido por Reblin – embora não desapareçam⁸, são geralmente substituídas por uma difusão imagética massiva no cotidiano.

⁷ Aqui, cabe lembrar que, diferente das correspondências homólogas, que operam por gênese e desenvolvimento dos fenômenos, as correspondências análogas operam por aparência e função.

⁸ Devo enfatizar que, apesar de constatar um desconhecimento das biografias e histórias desses santos e santas, entre os sujeitos que compõem as suas redes de devoção, verifiquei que alguns agentes centrais dessas redes esforçam-se para difundir suas hagiografias, através de livros e folhetos. Ver, por exemplo, Geraldine (1999).



Figura 1: O Quarteto Fantástico e os Santos da Crise: uma analogia contemporânea entre os processos de super-heroificação e de santificação. Fonte: Vargas, Silva e Lopes (2007).

Nada mais adequado a esses modelos de devoção, aliás, que a reprodução massiva de uma imagética que sintetiza os elementos de santificação e super-heroificação. Nela, combinam-se difusão e reconhecimento, de forma que os modelos anteriores que a conformaram colocam em disputa as representações de poder que ambos expressam, em atender e proteger os necessitados, como bem percebeu o cartunista brasileiro Laerte, em finais da década de 1990 (ver figura 2).

E aqui, para compreender o significado das necessidades expressas em tal combinação imagética, buscarei exemplificar esse movimento pela análise de um caso específico: a devoção a Santo Expedito.



Figura 2. Overman e Santo Expedito (disponível em www.laerte.com.br, coletado em 26/06/2008)

A GÊNESE CONTEMPORÂNEA DE UM SANTO: O DESEMPREGO

Na segunda metade da década de 1990, tornou-se comum encontrar santinhos impressos com a estampa de Santo Expedito em diversos locais de concentração de pessoas das capitais do país. Esses santinhos traziam no verso uma oração que exaltava as qualidades e os poderes do santo: “O santo das causas urgentes”⁹.

Além dos santinhos, nas regiões metropolitanas da região sudeste do país viu-se brotar nas ruas, dia após dia, faixas com agradecimentos e outras formas de exteriorização imagética, sobretudo nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, depois

⁹ A distribuição dos elementos figurativos e textuais nos santinhos de Santo Expedito é um dos fatores mais afetados pelo caráter performático desse modelo devocional. Nos últimos dez anos, vimos esses santinhos mudarem muito, abandonando-se o primeiro santinho impresso na década de 1990, onde a figura solitária do Santo era somente associada a seu nome, e passando a incorporar imagens de capelas, igrejas, paisagens da Roma antiga e contemporâneas, ao fundo, em crescente disputa com a centralidade da imagem do santo. Simultaneamente, ao nome do santo foram incorporadas qualificações cada vez mais exaltadoras de seus poderes, a ponto de, atualmente, seu santinho trazer impresso em caixa alta, logo acima da imagem: ORAÇÃO AO PODEROSO SANTO EXPEDITO!

se espalhando para outras capitais. Essa nova devoção de massa não escapou da percepção da mídia, sendo logo tratada em matérias de jornais e televisão.

Nesses santinhos, as informações existentes logo abaixo da oração ao santo, em seu verso, identificam a origem de sua produção¹⁰, definem a obrigação de mandar imprimir um milheiro de estampas pela graça recebida e sugerem a aquisição do livro *Santo Expedito: um Show de graças*, cujo autor, Renato Tadeu Geraldês, proprietário da mesma gráfica que imprime os santinhos, relata nele a sua vida.

Augras (2008, p. 57-8) assim apreende a trajetória desse gráfico:

Nascido em 1952 no Estado de Santa Catarina, educado por católicos fervorosos, considerou a possibilidade de ingressar no seminário, mas acabou casando, e fundou uma gráfica que, em consequência dos problemas econômicos da era Collor, faliu. Certo dia do ano de 1996, estava andando pelas ruas de São Paulo à procura de emprego, quando, diz ele, uma velha senhora se aproximou, e perguntou, de chofre, se ele era católico. Se fosse o caso, deveria ler a oração a Santo Expedito, cuja capela se encontrava perto. Lá, achou um monte de folhetos com a oração, “impressos em preto e branco”, já com a recomendação de mandar imprimir um milheiro em agradecimento. Geraldês fez a promessa de imprimir dez mil, e sua vida foi melhorando aos poucos.

Pediu a um desenhista amigo o *projeto de um formato mais prático* “para que as pessoas pudessem colocar a oração de Santo Expedito na carteira”, e *ele mesmo redigiu a introdução à oração*, bem como a recomendação final. Muita gente encomendou “santinhos”, a coisa foi se espalhando e, no dia da festa do santo, em 19 de abril de 1997, trouxe para a capela dez mil cartazes com a imagem de Santo Expedito, rapidamente esgotados.

O sucesso foi tão estrondoso que, pouco tempo depois, o padre encarregado da paróquia onde Geraldês morava resolveu construir, na mesma rua, uma capela dedicada ao santo¹¹. No ano seguinte, em 1998, as pessoas que cuidavam da capela de Niterói entraram em contato como o gráfico, que passou então a produzir “santinhos” com a imagem desta, no fundo.

Deste então, multiplicam-se as capelas de Santo Expedito. A gráfica agora se tornou “Editora Santo Expedito”. Além de sua página na internet, surgiram outros sites, criados por outros devotos. Em 2000, a *Folha de São Paulo* assinalava a criação de vários sites desse tipo, que atendem à divulgação das graças obtidas pela intercessão do santo. *É bem mais prático que os “santinhos”, dizem*¹², e o celeberrimo Leonardo Boff, ex-frade franciscano, assegura que não há mal nisso, a não ser que as pessoas tenham

¹⁰ “IMPRESSO na EDITORA SANTO EXPEDITO LTDA– R\$ 38,00 o milheiro., com Entrega Grátis via Sedex. Abril 97. Peça também o livro; “Santo Expedito, um Show de graças”. Ligue Grátis 0800.55.1904 ou em S.P. 6951.2099. VISITE NOSSA PÁGINA NA INTERNET: <http://www.santinho.com.br>”

¹¹ A proliferação de capelas erigidas ao santo foi visível na década de 1990 e 2000, de forma que, somada à existência de cidades com o nome de Santo Expedito (nos estados de São Paulo e Rio Grande do Sul, por exemplo), pode-se falar, aqui, de uma *colonização religiosa do território*, operada em conjunto com uma *colonização religiosa do espaço virtual*, que compõem outro fator importante do caráter performático desse modelo devocional.

¹² Perceba-se, aqui, que o caráter de praticidade imprimido pelo projeto inicial do gráfico se reproduz na intencionalidade dos próprios devotos, quando estes passam a utilizar-se da Internet, em substituição da obrigação de mandar imprimir e distribuir os santinhos.

“uma relação mercantil com a religião, exigindo uma solução imediata” dos seus problemas¹³.

O destaque a ser feito, aqui, é a gênese da difusão dessa rede devocional, cuja motivação encontra-se na situação de desemprego de seu principal difusor, que permanece vinculada à devoção e à prática da difusão desses milheiros de “santinhos” até a atualidade, conforme mostrou uma pesquisa que coordenei, com dados coletados no site <http://istoe.terra.com.br/planetadinamica/altar>¹⁴.

O objetivo desse monitoramento era reconhecer e classificar os pedidos mais freqüentes ali registrados e identificar a que santo era solicitado¹⁵. Além de permitir observar aspectos importantes a respeito do imaginário específico da devoção ao santo, relacionados aos processos de identificação e à função da imagem na constituição do sagrado, os dados do levantamento realizado dos 329 pedidos registrados no site, naquele período, ficaram assim categorizados: a variável “privação” desdobrava-se em duas categorias – “desemprego”, responsável por 39,5% dos pedidos, e “saúde”, com 31,2% - seguida de “amor” (26,3%), como as que tiveram maior prevalência de pedidos emergenciais.

Já em entrevistas realizadas numa segunda fase da pesquisa¹⁶, junto a freqüentadores de um santuário dedicado a Padre Réus, no município de São Leopoldo, RS, a variável de maior prevalência foi “saúde”, seguida de “emprego” e “amor”.

REDES DEVOCIONAIS E MANIPULAÇÃO IMAGÉTICA NA ESFERA PÚBLICA: A BUSCA DE UM SENTIDO DE SEGURANÇA

Quando extrapolamos a análise centrada na rede devocional e imagética em torno de Santo Expedito, para os(as) demais santos e santas do “Quarteto Fantástico”¹⁷, verificamos que algumas propriedades figuradas da imagética contemporânea dos

¹³ Entrevista publicada na *Folha de São Paulo*, caderno *Cotidiano*, p. 3: “Rede cria pagador de promessa virtual”.

¹⁴ A coleta e a sistematização desses dados foi realizada pela bolsista PIBIC-CNPq Mirian B. Escanhuela, no período de julho a setembro de 2006.

¹⁵ O monitoramento do site, assim como o levantamento dos pedidos e seu tratamento estatístico (realizado através do software Statistical Package for Social Science – SPSS - Versão 14.0), foi realizado pela bolsista PIBIC-CNPq Mirian Belquís da Silveira Escanhuela.

¹⁶ No quadro de uma pesquisa etnográfica realizada no Santuário do Padre Réus, no período de março a maio de 2007, foram realizadas 12 entrevistas semi-estruturadas, seguindo um roteiro pré-estabelecido, cujas perguntas foram elaboradas sobre os dados do monitoramento do site, buscando aprofundar alguns aspectos que configuraram as categorias enunciadas acima. Nessa fase, participaram os bolsistas Mirian Belquís Escanhuela (CNPq), Everson Rach Vargas (FAPERGS), Carlos Alberto B. da Silva (BIC-Unisinos) e a acompanhante de pesquisa Renata Fischer S. Kroeff.

¹⁷ Aqui, deve-se considerar outros(as) santos(as) que passaram a ser incluídos na mesma categoria de devoções emergentes, como São Jorge e Nossa Senhora Desatadora de Nós, além da releitura atual feita por devotos urbanos em torno de Santo Antonio (padroeiro dos pobres) e seus poderes.

mesmos se mantêm, ou até se reproduzem. Assim, sobre o mesmo modelo imagético de santidade, podem gravitar vários santos e santas.

Correlatamente, alguns dados coletados em sites de devoção a outros(as) santos(as), na Internet, assim como os depoimentos dos entrevistados, em pesquisas de campo, nos permitiram perceber que os poderes e propriedades dos mesmos são intercambiáveis. O mesmo padrão de difusão imagética da devoção a Santo Expedito repete-se em outras redes devocionais que resgatam santos e santas antigas ou tradicionais, como no caso de Nossa Senhora Desatadora de Nós. E esse padrão tem a finalidade não somente de intercambiar os poderes desses santos e santas, uma vez que os pedidos feitos aos mesmos se diversificam, mas também de ampliar as redes devocionais, já que a mimese produzida nesse intercâmbio agrega valor ao processo de reconhecimento em movimento (BEINERT, 1982; BENEDETTI, 1983; VÉRICOURT, 1998; LODOÑO, 2000; AUGRAS, 2004).

E aqui, surgia uma dificuldade.

Um dos problemas iniciais da pesquisa, manifestado já no monitoramento do site, mas também nas tentativas de localizar os devotos que mandavam imprimir os milheiros de santinhos em cumprimento de suas promessas a esses(as) santos(as), era o fato de que a característica dos adeptos dessas devoções é o anonimato.

Várias foram as situações em que, ao chegarmos a algum lugar de observação, os “santinhos” já estavam distribuídos, sem que pudéssemos identificar os sujeitos dessa ação. Isso ocorria em lugares e situações as mais variadas, desde balcões de lojas de crédito pessoal, capelas, balcões de lanchonetes em Universidades, bares, postos de gasolina, escritórios de serviços, entre outros. Tal dificuldade foi superada pela estratégia de abordarmos os sujeitos que os recolhiam, questionando seus motivos para tanto.

Após algumas observações de campo em lugares variados da cidade, concentramos nossos esforços de pesquisa de campo no Santuário Padre Réus¹⁸, localizado em São Leopoldo, RS. Dessa forma, chegamos a vários sujeitos que também encomendavam os milheiros em gráficas e os distribuía e pudemos entrevistá-los.

¹⁸ Aqui, ocorre outra correspondência importante, uma vez que esse santuário foi erigido em homenagem a um padre jesuíta que está em processo de canonização, na igreja católica, sendo já cultuado popularmente.



Figura 3: Santinhos de Santo Expedito depositados em frente à Imagem, no Santuário de Pe. Réus, em São Leopoldo, RS (foto do autor).

O cruzamento dos relatos daqueles que expuseram seus motivos em pegar os santinhos com os daqueles que os encomendavam e distribuía permitiu reconhecer que o anonimato característico desses devotos facilita a manipulação imagética dos santinhos nessas redes devocionais. Em alguns casos, inclusive, identificamos sujeitos devotos que se especializaram em distribuir os santinhos para outras pessoas, em uma espécie de terceirização da contrapartida a esses santos e santas.

A manipulação imagética operada nas sombras do anonimato agrega aos santinhos outros símbolos e significados que são partilhados coletivamente na esfera pública, ou que estão na agenda de algumas ações coletivas populares (BURITY, 2002; LOPES e FOLLMANN, 2007). Mas, pudemos também reconhecer que o anonimato resguarda o devoto que distribui os santinhos de uma certa exposição pública à estigmatização que atinge os desempregados e outros sujeitos em situação de privação ou vulnerabilidade social, que se expressa como um “processo de descoletivização” (CASTEL, 2005, p. 49).

Nesse sentido, deve-se considerar que, por mais que tal anonimato levasse a pressupor que a hipótese de constituição de uma rede devocional, nesse caso, não se corrobora, ao contrário, essa estratégia torna-se uma qualidade central das mesmas redes devocionais. Ela permite um reconhecimento partilhado entre as situações pretensamente vivenciadas em torno das vulnerabilidades e privações sociais, pelos devotos, e desses com os santos que atendem seus pedidos. Pode-se afirmar que é na extensão com que os santinhos são distribuídos nos lugares da cidade e regularmente encontrados e recolhidos que esse reconhecimento se legitima.

Como afirma uma devota que distribuiu tais santinhos no balcão de sua lojinha, no centro de São Leopoldo, em agradecimento pelo emprego que o filho conseguiu,

Quando veio o milheiro eu pensei: Bah! Mas é um milheiro! Como é que eu vou distribuir isso aqui na loja né? Vou ter que contratar alguém pra distribuir pra mim [...]? Menina! eu não sabia que o pessoal é tão devoto [...]. O milheiro foi um vapt-vupt né? Em 20 e poucos dias, 30 dias foi tudo! O milheiro se foi. Só aqui na loja, não precisei colocar na capelinha. Nem precisei levar pra capelinha![...]

Incentivo às pessoas a levarem os santinhos, me pergunta se posso levar, eu digo: pode, pode levar!

Às vezes são até rapazes, vem bastante moço aqui. Então tu passa para as pessoas, às vezes muitas pessoas que não acreditam, mas às vezes, (às vezes) eu conto minha experiência, quando dá tempo, pois às vezes estou atendendo um e outro e não dá tempo.

Mas sempre digo que uma graça alcançada é uma benção. É o segundo milheiro gente. É minha segunda graça alcançada, é mais fácil... ah! Mandar rezar uma missa também é bom, mas ali (nos santinhos) tu tá divulgando, tu tá espalhando aquela fé para as pessoas acreditarem que também pode haver resultado nisso (L., mulher, 65 anos, lojista, São Leopoldo).

Dessa forma, essas estratégias de distribuição e recolhimento dos santinhos permitem reconhecer que os indivíduos conectam-se a um “outro generalizado” (MEAD, s/d), uma abstração internalizada da experiência de privação ou vulnerabilidade que permite uma expansão da consciência a respeito de seus atos, como afirma outro devoto:

Eu estava numa festa na paróquia e o S., um amigo meu, que tinha conseguido um emprego, me deu essa imagem de Santa Rita de Cássia. Ele falou que fez promessa pra ela e tava distribuindo os santinhos, porque conseguiu o emprego.

Bah! Eu me animei e mandei fazer também. Paguei 40 pilas pra fazer, mas se conseguir o emprego vai valer o que gastei [...]

Capaz! Eu nunca tinha pensado em fazer isso, até que o S. me entregou o santinho, mas do jeito que tô precisando trabalhar, pensei que qualquer ajuda ia bem (P., homem, 19 anos, estudante, São Leopoldo).

Nessa conexão, emerge também a possibilidade de formação de uma coletividade. Como afirma Castel (2005, p. 49), “[...] a própria descoletivização é uma situação coletiva”, restando compreender a “[...] dimensão social dos novos fatores de incerteza e interrogar-se sobre as condições de sua responsabilização coletiva” (p. 66). No caso em questão, essa coletivização é dotada de estrutura e organização informais e de caráter poroso quanto aos seus princípios, mesmo que os critérios dos reconhecimentos exógenos e endógenos entre seus atores sejam difusos, nas primeiras aproximações. Importa, antes, reconhecer que das relações entre tais princípios enforma-se um campo de trocas interpessoais de significados religiosos que criam

referências e identificações importantes para a manutenção da própria coletividade (mesmo que virtual) e a reprodução dos procedimentos que a sustentam.

Sempre achei que a fé ajuda as pessoas. Tu tens que acreditar em alguma coisa, não só nas horas ruins, nas horas boas também. Eu sempre peguei esses santinhos que me davam. Às vezes, via um bolo de santinho na igreja, no balcão de uma loja, ia lá, pegava um. Na minha carteira, levo um santinho de Santa Edwirges e um da Nossa Senhora Desatadora dos Nós, que é muito bonito. Olha só, ela aparece cercada de anjinhos. Sempre que me oferecem eu aceito, porque acho que isso ajuda quem tá dando, pra conseguir o que ele tá pedindo (Lu, mulher, 52 anos, dona de casa, São Leopoldo).

Tal coletividade, segundo dados que vimos coletando recentemente, só se configura mais concretamente na medida em que essas redes se ampliam. E aqui, pode-se sugerir ocorrer uma atualização das “constelações devocionais e de proteções” identificadas por Higuet (1984). Se, naquelas redes, as elaborações de práticas dos devotos para o contato direto com o santo (de caráter individual ou coletivo), pressupunha que o santo desempenhava um papel de protetor dos devotos, que se reconheciam em uma coetaneidade (FABIAN, 2006) religiosa, hoje conta mais o reconhecimento de uma presença, aparentemente cada vez mais insistente, de indivíduos colocados em situação de flutuação na estrutura social e que povoam seus interstícios sem encontrar aí um lugar designado, à margem do trabalho e nas fronteiras das formas de troca socialmente consagradas (CASTEL, 2004).

Nessa conjuntura, a religiosidade se constitui em elemento agregador, na medida em que fornece sentido e legitima um padrão igualitário de direito à segurança, que os sujeitos consideram ter se perdido nas relações com os dispositivos institucionais das políticas públicas, ou com as mediações operadas pelas regulações estatais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Atualizando a carência constituída sobre as relações entre religião, privações e vulnerabilidades sociais, na década de 1990, começaram a surgir estudos mais pontuais sobre a problemática dos santos populares. Considerando que estes estudos são herdeiros da produção teórica que se afirma entre final da década de 1980 e a de 90, sobre o chamado fenômeno da reemergência do sagrado ou do religioso, é nesse contexto que os encontramos. Um exemplo importante, nessa perspectiva, é o artigo de Bingermer (1998), “A sedução do sagrado”, onde a autora discute a busca religiosa – experiência mística – do homem de hoje como uma abertura “a uma autonomia

heterônoma” (Idem, p. 79): a experiência mística contemporânea, segundo a autora, aproxima-se mais da santidade, como fosse “uma volta aos paradigmas pessoais e aos modelos individuais” (Idem, p. 86) que inspiram a religião e a ética. Aquém e além da santidade canônica, os exemplos atuais mostram um referencial moldado no humano, que, “no nosso tempo histórico é [...] comprometido com a difícil recuperação desse sentido espiritual de *santidade*” (Idem, p. 89), visto que os tempos são de eficiência, produtividade e utilidade¹⁹.

Sua contribuição maior à construção de nossa análise, todavia, está focalizada diretamente na produção do ethos de santidade, na contemporaneidade: estaria em movimento, na atualidade, uma “fabricação da santidade” que ressignifica valores e atributos dos santos e das santas de devoção de massa. Nesse processo ocorre, então, uma “produção do consumo” (CERTEAU, 1994) desses modelos em discussão, filtrando suas características em proveito de um reconhecimento necessário a sustentar redes protetoras dos devotos que vivenciam situações de privação e vulnerabilidade social.

E aqui, para objetivar o caráter desses sistemas de proteções em emergência, deve-se entender que proteção social envolve os dispositivos sociais constituídos para intervir na inadequação dos “processos que permitem a liberdade de ações e decisões como oportunidades reais que as pessoas têm, dadas as circunstâncias pessoais e sociais” (Sen, 2000, p. 31).

Dessa forma, penso o papel da religião que orienta essas formações de sistemas de proteção social não como substituição das políticas sociais, mas como fornecedor de sentidos e redutor dos riscos sociais, na medida em que possibilita expiações *a la Crime e Castigo*, de Dostoievski. Como *sistemas de expiação*, essas redes devocionais são idealizações de uma condição comum sobre a qual o sentimento de insegurança se projeta, em condições de degradação, para constituir novos suportes de realização pessoal e coletiva. Ou seja, buscando superar as contradições instaladas na vida social pela insegurança a que são submetidas – insegurança essa dada na incapacidade de resolução dos dilemas produzidos por uma modernidade desorganizada, em que são abandonadas à própria sorte e culpabilizadas por isso – essas pessoas encontram nas

¹⁹ É realmente difícil supor a produção de santos e a recuperação desse sentido de santidade em uma sociedade que tem por técnica de vida os pressupostos de pontualidade, calculabilidade e exatidão, como afirma Simmel. Segundo este autor, tais pressupostos geram uma nova precisão: “[...] uma certeza na definição de identidades e diferenças, uma ausência de ambigüidades nos acordos e combinações surgiram nas relações de elementos vitais [...] Assim, todas as exterioridades mais banais da vida estão, em última análise, ligadas às decisões últimas concernentes ao significado e estilo de vida” (1967, p. 17).

redes devocionais em torno dos santos da crise uma acolhida e um reconhecimento que enforma uma “sociedade de semelhantes”²⁰ (CASTEL, 2005) em busca de segurança social.

Mesmo que virtualmente, esses sujeitos que operam as contrapartidas em torno do poder especializado desses santos e santas, difundindo imagetivamente o reconhecimento das graças alcançadas, espalham uma possibilidade de realização, entre outras, que a religião abre a seus adeptos. Nesse sentido, como já afirmou Latour (2006), a imagética presentifica um sentido que não deve ser descongelado, sob pena de desagregação.

REFERÊNCIAS

AUGRAS, Monique R. A. Socorro urgente; o “show” de Santo Expedito. In: SILVA, André L.; SOUZA, Régis T. (orgs.) **Religião e imagética**; caminhos da devoção popular no Brasil e no México. Porto Alegre: Armazém Digital, 2008, p. 53-68.

_____. **Todos os santos são bem vindos**. RJ: Pallas, 2004.

²⁰ Segundo Castel (2005, p. 92): “[...] um tipo de formação social no meio da qual ninguém é excluído, porque cada um dispõe dos recursos e dos direitos necessários para manter relações de interdependência (e não somente de dependência) com todos”.

AZZI, Riolando. Elementos para a história do catolicismo popular. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, Vol. 36, fasc. 141, mar. 1976.

_____. **O catolicismo popular no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1978.

BEINERT, Wolfgang (org.). **O culto aos santos hoje**. SP: Paulinas, 1982.

_____. (org.). **O culto a Maria hoje**. SP: Paulinas, 1984.

BENEDETTI, L. R. **Os santos nômades e o Deus estabelecido**. SP: Paulinas, 1983.

BINGERMER, Maria Clara L. A sedução do sagrado. In: CALIMAN, Cleto (org.) **A sedução do sagrado**; o fenômeno religioso na virada do milênio. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 79-115.

BRAGA, Antonio M. C. **Padre Cícero**; sociologia de um padre, antropologia de um santo. SP: EDUSC, 2007.

BRANDÃO, Carlos R. **Os deuses do povo**; um estudo sobre religião popular. 2 ed. SP: Brasiliense, 1986.

BROWN, Peter. **Le culte des saints**. Paris: CERF, 1984.

BURITY, Joanildo. Mudança cultural, mudança religiosa e mudança política: para onde caminhamos? In: BURITY, Joanildo (org.) **Cultura e identidade**: perspectivas interdisciplinares. RJ: DP&A, 2002, p. 29-63.

CAROZZI, María Julia. Antiguos difuntos y difuntos nuevos. Las canonizaciones populares en la década del 90. In: MÍGUEZ, Daniel; SEMÁN, Pablo (eds.) **Entre santos, cumbias y piquetes**; las culturas populares en la Argentina reciente. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2006, p. 97-110.

CASTEL, Robert. As armadilhas da exclusão. In: BÓGUS, L.; WANDERLEY, L. E. W.; CASTEL, R. **Desigualdade e a questão social**. 2.ed. SP: EDUC, 2004, p. 17-50.

_____. **A insegurança social**; o que é ser protegido? Petrópolis: Vozes, 2005.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. RJ: Forense Universitária, 1982.

_____. **A invenção do cotidiano** (Vol. I: Artes de fazer). Petrópolis: Vozes, 1994.

CESAR, Valdo. O que é 'popular' no catolicismo popular. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis, Vol. 36, Fasc. 141, p. 5-18, mar. 1976.

CHEKROUN, Mohammed. Socio-economic changes, collective insecurity and new forms of religious expression. **Social Compass**, 52(1), p. 13-29, 2005.

DUSSEL, Enrique. Religiosidade popular como opressão e libertação: hipóteses para uma história e atualidade na América Latina. **Revista Concilium**, Petrópolis, nº 206, p. 40-47, 1986.

FABIAN, Johannes. A prática etnográfica como compartilhamento do tempo e como objetivação. **Mana**, Rio de Janeiro, 12(2), p. 503-520, 2006.

GERALDES, Renato T. **Santo Expedito**; um show de graças. SP: Editora Santo Expedito, 1999.

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização reflexiva**; política, tradição e estética na ordem social moderna. SP: Ed. UNESP, 1997, p. 73-133.

GUTTILLA, Rodolfo Witzig. **A casa do santo & o santo de casa**; Um estudo sobre a devoção a São Judas Tadeu, do Jabaquara. Dissertação de mestrado (Ciências da Religião), PUC-SP, 1993.

HIGUET, Etienne. O misticismo na experiência católica. **Ciências da Religião**, IMES-S. Bernardo do Campo, SP, nº 2, p. 21-62, jun. 1984.

HOONAERT, Eduardo. A formação do catolicismo brasileiro. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, Vol. 33, Fasc. 132, p. 854-885, dez. 1973.

_____. **A formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800**. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. (coord.). **História da igreja no Brasil**; ensaio de interpretação a partir do povo (Tomo II/I). 3ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

LATOURE, Bruno. “Não descongelarás a imagem”, ou: como não desentender o debate ciência-religião. **Mana**, Rio de Janeiro, 10(2), p. 349-376, 2004.

LIBÂNIO, J. B. Critérios de autenticidade do catolicismo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, Vol. 36, Fasc. 141, p. 53-81, mar. 1976.

LODOÑO, Fernando. Imaginária e devoções no catolicismo brasileiro. Notas de uma pesquisa. **Revista Projeto História**, São Paulo, nº 21, p. 247-263, nov. 2000.

LOPES, José Rogério; FOLLMANN, José Ivo (orgs.). **Diversidade religiosa, imagens e identidades**. Porto Alegre: Armazém Digital, 2007.

MARTÍN, Eloisa. La doble de Gilda, o como, cantando cumbias, se hace una santa popular. In: MÍGUEZ, Daniel; SEMÁN, Pablo (eds.) **Entre santos, cumbias y piquetes**; las culturas populares en la Argentina reciente. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2006, p. 75-96.

MEAD, George H. **Espiritu, persona y sociedad**; desde el punto de vista del conductismo social. Buenos Aires: Paidós, s/d.

MORENO, Julio Cesar. **A devoção a Santo Expedito na cidade de São Paulo**. Dissertação de Mestrado, Ciências da Religião, PUC-SP, 2000.

PASOS, Luis A. Vázquez. La imagen del Divino Niño como estrategia de la iglesia católica en una parroquia popular de Mérida. In: SILVA, André L.; SOUZA, Régis T. (orgs.) **Religião e imagética**; caminhos da devoção popular no Brasil e no México. Porto Alegre: Armazém Digital, 2008, p. 146-192.

PEREIRA, José Carlos. **Devoções marginais**; interfaces do imaginário religioso. Porto Alegre: Zouk, 2005.

REBLIN, Iuri Andréas. “Para o Alto e Avante!”; mito, religiosidade e necessidade de transcendência na construção dos super-heróis. **Protestantismo em Revista**. Ano 4, nº 2, junho/julho de 2005. Disponível na Internet: http://www.est.com.br/nepp/numero_07/index.htm. Acesso: 11/06/2008.

SARLO, Beatriz. **Tempo presente**; notas sobre a mudança de uma cultura. RJ: José Olympio, 2005.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. SP: Cia das Letras, 2000.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio G. (org.) **O fenômeno urbano**. RJ: Zahar, 1967, p. 13-28.

TAVARES DE ANDRADE, José Maria. **Les “histoires de saints”. Mythologie d’aujourd’hui au Brésil.** Tese de Doutorado em Antropologia, Université Paris III, IHEAL, 1976.

_____. Mito hoje no Nordeste. In: SCHÜLER, Donaldo (org.) **Mito, ontem e hoje.** Porto Alegre: Editora da Universidade, 1990.

VARGAS, Everson R.; SILVA, Carlos A. B.; LOPES, José Rogério. Os “santos da crise” e a formação de redes devocionais e de proteção social. In: **Anais da IX Mostra de Iniciação Científica da Unisinos.** São Leopoldo: Unisinos, 2007 (CDRom).

VÉRICOURT, Virginie. Imagens e santos dos Andes: abordagem teórica e problemas metodológicos em torno de uma peregrinação. **Cadernos de Antropologia e Imagem,** Rio de Janeiro, 6(1), p. 49-63, 1998.

VIANA, Nildo. **Heróis e Super-Heróis no Mundo dos Quadrinhos.** RJ: Achiamé, 2005.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e literatura.** RJ: Zahar, 1979.

ZALUAR, Alba. **Os homens de Deus.** Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. RJ: Zahar, 1983.