



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

DANIELE RIBEIRO ALVES

O GÊNERO DA DEVOÇÃO: CORPO FEMININO, SOFRIMENTO E TESTEMUNHO
NA DEVOÇÃO A ISABEL MARIA, A SANTA PROTETORA DAS MULHERES
AGREDIDAS

FORTALEZA
2021

DANIELE RIBEIRO ALVES

***O GÊNERO DA DEVOÇÃO: CORPO FEMININO, SOFRIMENTO E TESTEMUNHO
NA DEVOÇÃO A ISABEL MARIA, A SANTA PROTETORA DAS MULHERES
AGREDIDAS***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará – UFC, como requisito parcial do título de Doutora em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Cristian Saraiva Paiva.

FORTALEZA

2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

A478g Alves, Daniele Ribeiro.

O gênero da devoção : corpo feminino, sofrimento e testemunho a Isabel Maria, a santa protetora das mulheres agredidas / Daniele Ribeiro Alves. – 2021.

337 f. : il. color.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza, 2021.

Orientação: Prof. Dr. Antônio Cristian Saraiva Paiva .

1. Femicídio. 2. Catolicismo popular. 3. Agência feminina. 4. Devoção. 5. Narrativas/Testemunhos. I. Título.

CDD 301

DANIELE RIBEIRO ALVES

**O GÊNERO DA DEVOÇÃO: CORPO FEMININO, SOFRIMENTO E TESTEMUNHO
NA DEVOÇÃO A ISABEL MARIA, A SANTA PROTETORA DAS MULHERES
AGREDIDAS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará – UFC, como requisito parcial do título de Doutora em Sociologia. Área de concentração: Sociologia.

Data da aprovação: 16/06/2021.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Antônio Cristian Saraiva Paiva (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof^a. Dr. Antônio George Lopes Paulino
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof^a. Dr^a. Ana Rita Fonteles Duarte
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof^a. Dr^a. Maria Helena de Paula Frota
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof^a. Dr^a. Renata Marinho Paz
Universidade Regional do Cariri (URCA)

Prof^a. Dr^a. Lourdes Maria Bandeira
Universidade de Brasília (UNB)

AGRADECIMENTOS

A sensação de chegar aos agradecimentos da tese é a de projeto de vida e sonho realizados. É uma emoção sem fim. Não irei romantizar esse momento, porque tenho total ciência de que vivemos um momento em que a conjuntura política busca abafar e calar o conhecimento das Ciências Sociais. Assim, esta escrita, antes de tudo, é um ato de resistência, já que é um remar contra a maré, prezar pela ciência e ainda terminar um texto, em um período pandêmico.

É ainda um momento de rememorar pessoas fundamentais para que o trabalho pudesse ser concluído. Como feminista, reconheço que a tarefa de construir tese somente é possível com inúmeros laços de solidariedade que unem forças.

Gostaria de agradecer, primeiramente, a Deus, que é minha força.

À minha filha, Lara Alves. Ela tinha quatro anos apenas quando tudo começou. Ela aprendeu, muito cedo, como funciona essa vida acadêmica, pois maternidade e tese são quase antônimas. Resistimos, porém. Ela estava comigo, praticamente, em todos os eventos científicos fora do Ceará. Chegou um momento em que ela perguntava todos os dias quantas páginas faltavam para acabar. Sobrevivemos. Ela foi minha inspiração e angústia, foi meu alento e minha loucura. Ela é simplesmente o meu amor e minha coragem.

Ao meu companheiro, Mário Pinheiro, que, mesmo achando tudo isso uma loucura, estava comigo, praticamente, em todas as viagens, na pesquisa de campo. Foi com ele que compartilhei os cuidados da Lara, as angústias e alegrias de uma tese. Ele foi primordial para a finalização deste trabalho pelo companheirismo cotidiano.

À minha família, que tanto me apoia. Agradeço, em especial, aos meus pais, Domingos Alves e Leonilda Alves, que sempre acreditaram na importância de estudar. Mesmo não entendendo o que é uma tese, eles estavam sempre orgulhosos, pois teriam uma filha doutora.

Ao meu orientador, Cristian Paiva. Quanta generosidade em aceitar me orientar. Seu brilhantismo e solidariedade fazem dele uma das pessoas mais sensacionais que conheci na vida acadêmica. Muito obrigada por ter acreditado em mim. Vou ser eternamente grata por todo o seu apoio: a cada orientação, eu saía encantada com suas reflexões. Além de ser aquele orientador que faz você ir além,

sempre incentivando a viver, de fato, o doutorado. Fiz curso de fotografias, fui a inúmeros eventos, graças sempre ao seu estímulo.

Agradeço aos professores desta banca que tanto admiro: Lourdes Bandeira, George Paulino, Ana Rita Fonteles, Renata Paz e Helena Frota. Obrigada pela generosidade em aceitar prontamente, mesmo em momentos tão difíceis, em colaborar com a costura final da tese.

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, foi uma formação de excelência.

Eu, de fato, me sinto uma pessoa extremamente abençoada por ter tantas pessoas do bem ao meu lado. Agradeço à professora Helena Frota, que, além de professora, é minha amiga. Gratidão por estar ao meu lado sempre. Pelas palavras de força. Suas palavras e reflexões foram fundamentais para que eu pudesse chegar ao final dessa caminhada. Mulher brilhante!

Agradeço ao Professor Marcelo Camurça pela generosidade e delicadeza em me mandar indicações de textos, em um momento de dúvidas e aflições sobre o tema catolicismo popular.

Agradeço à CAPES por ter me concedido a bolsa de doutorado, que me proporcionou vivenciar, de fato, o doutorado.

À Universidade Federal do Ceará, pelo suporte. Ah, bibliotecas? Conheço todas! Sem vocês essa escrita jamais teria saído. Quanto tempo passei nesses locais, era o meu melhor ambiente para escrever.

Agradeço aos colegas do Núcleo de Pesquisas sobre Sexualidade, Gênero e Subjetividade (NUSS/PPGS/UFC) e do Observem pelos diálogos, ajudando-me a pensar nos momentos de incerteza teórica.

Agradeço aos colegas do NERPO, da UFC, e à professora Júlia Miranda por compartilhar conhecimentos.

Essa caminhada não podia ter sido feita sem as pessoas maravilhosas que tenho a honra e o privilégio de ter na minha vida.

Agradeço à Letícia Peixoto, à Marcelle Silva, ao Mário Fellipe e à Maria de Fátima Farias pelo diálogo generoso. Foi muito afeto estabelecido desde o início do doutorado. Gratidão. Presentes que a vida acadêmica me trouxe.

Agradeço às minhas amigas de mestrado, Clara Maria Holanda e Jocastra, pelo carinho imenso e pelo apoio.

Às minhas amigas que a docência me trouxe, Juliana Lustosa e Narah Maia, obrigada pelo ombro nos momentos difíceis e o compartilhar da vida.

Agradeço também à turma Vigilantes da tese, todos da turma de doutorado, com quem compartilhei muitas dúvidas, risadas e preocupação com a atual conjuntura política.

Agradeço à Carol Frota pela capa da tese. Quanto generosidade nesse auxílio.

Agradeço à Germana Elisa, que desde a graduação corrige meus trabalhos com muita atenção e excelência. Ela acompanhou todo esse processo: monografia, dissertação e tese.

Apreendi muito com cada um/a e todos/as aqui elencados/as, que me ajudaram a entender o sentimento concreto de solidariedade.

Agradeço ainda às mulheres que tive a honra de encontrar na pesquisa de campo, que me ajudaram num outro olhar, na construção dos argumentos da tese.

Escrever é “[...] executar um gesto de teimosa esperança. Gosto de dizer ainda que a escrita é para mim o movimento de dança-canto que o meu corpo não executa, é a senha pela qual eu acesso o mundo.” (EVARISTO, 2005, p. 202).

RESUMO

O presente estudo toma como recorte empírico a devoção a Isabel Maria que, em 1929, na cidade de Guaraciaba do Norte, na região da Ibiapaba, no interior do Ceará, foi assassinada a facadas, na frente do filho, e jogada no abismo pelo marido, que ficou enciumado com o corte de cabelo da esposa. Formou-se anos depois, uma devoção a Isabel, passando esta a integrar o panteão dos chamados “santos do povo”. Tida por longos anos como “santa milagreira”, passa a ser conhecida, na atualidade, como santa protetora das mulheres que sofrem violência. Essa ênfase foi dada especialmente quando, em 2008, houve a visita de Maria da Penha Fernandes à capela da personagem em questão. Diante disso, o lugar da pesquisadora se presta a escutar e compreender as narrativas das devotas que vão a sua capela para pedir, agradecer e rezar. O trabalho de campo para a pesquisa realizou-se de 2016 a 2020, através de andanças e observação participante na capela construída a Isabel, em Guaraciaba, especialmente no Dia de Finados, bem como através do encontro com vinte e cinco interlocutoras/es, colaboradoras/es da pesquisa. Esses encontros com mulheres devotas que pedem a Isabel Maria a proteção para o casamento e para não “apanhar” se constituíram como verdadeiro desafio à caixa de ferramentas teórico-metodológicas, especialmente nas teorizações sobre gênero e religião. Assim, a tese está pautada em cinco dimensões analíticas: a primeira é entender como se constitui o processo de devoção a Isabel Maria, no contexto do catolicismo popular, com destaque para as experiências de mulheres devotas e seus modos de vivenciar e agenciar as relações sociais de gênero. A segunda é reconstruir a história cearense, com um olhar para os feminicídios, a partir de processos criminais, do século XX, em especial, de Isabel Maria. A terceira dimensão consiste em refletir como as representações e práticas de santidade, no contexto do catolicismo tradicional, atravessam a experiência devocional da personagem em questão. A quarta, elencar as “santas do povo” no Ceará, destacando se há relação entre corpo em sofrimento e produção de santidade. E a quinta, por fim, objetiva compreender qual a relação entre testemunho, emoção e memória nesta investigação. Essas rotas propostas possibilitam a compreensão de uma gramática de fé, com outros modos de agenciar (MAHMOOD, 2006) nas relações conjugais de mulheres devotas e permite entrever um processo delicado de criação do sujeito (DAS, 2011), entremeado por desejos,

normas e linguagens. É em que a elaboração de uma linguagem – a de protegidas pela lei e pela fé – se atualiza/ritualiza na prece (REESINK, 2009, CABRAL, 2009) como expressão da dor e suspensão do silêncio.

Palavras-chave: feminicídio; catolicismo popular; agência feminina; devoção; narrativas; testemunhos.

ABSTRACT

The present study takes as an empirical perspective the devotion to Isabel Maria who, in 1929, in the city of Guaraciaba do Norte, in the region of Ibiapaba, hinterlands of Ceará, was stabbed to death in front of her son and thrown into an abyss by her husband, who felt jealous over his wife's haircut. After years, a devotion to Isabel was formed, and she became part of the pantheon of the so-called “popular saints”. Regarded for many years as a “miracle-worker saint”, she became known, as in the present days, as a patron saint of women who suffer violence. Such emphasis was especially placed when, in 2009, Maria da Penha Fernandes visited the chapel of the character under analysis. With that in mind, the researcher's role is directed towards listening and understanding the narratives of the devotees who seek her chapel for asking, thanking, and praying. The fieldwork for the research was carried out from 2016 to 2020, through wanderings and participant observation at the chapel built for Isabel, in Guaraciaba, particularly on the Day of the Dead, as well as through the meeting with twenty-five interlocutors, collaborators of the research. These encounters with devout women who ask Isabel Maria for protection for their marriage and not to be “beaten” were a real challenge to the theoretical-methodological toolbox, especially with regard to the theorizations concerning gender and religion. Thus, the thesis is based on five analytical dimensions: the first is to understand how the devotion process to Isabel Maria is constituted, in the context of the popular Catholicism, with emphasis on the devout women's experiences and their ways of experiencing and managing the social relations of gender. The second one is to reconstruct the history of Ceará, with a look at femicides, based on criminal cases of the 20th century, most notably at Isabel Maria's. The third dimension consists of reflecting on how the representations and practices of holiness, in the context of traditional Catholicism, merge with the devotional experience of the aforementioned character. The fourth one, to list the “popular saints” in Ceará, highlighting whether there is a relationship between a suffering body and the production of sanctity. The fifth dimension, finally, is aimed at understanding the relationship between testimony, emotion, and memory in this investigation. These proposed routes make it possible to understand a grammar of faith, with other ways of managing (MAHMOOD, 2006) in the conjugal relationships of devout women and allow us to glimpse at a delicate process of subject creation (DAS, 2011), interspersed with desires, norms, and

languages. And in which the elaboration of a language – that of women protected by law and by faith – is updated/ritualized in prayer (REESINK, 2009, CABRAL, 2009) as an expression of pain and suspension of silence.

Keywords: femicide; popular catholicism; women's agency; devotion; narratives; testimonies.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Cruz no abismo.....	47
Figura 2 – Movimento desencadeado pela morte de Ângela Diniz	107
Figura 3 – Mapa do Ceará.....	112
Figura 4 – Mapa de Guaraciaba do Norte.....	116
Figura 5 – Oração de Maria Isabel	137
Figura 6 – Postagem de cordel sobre Maria Isabel	138
Figura 7 – Postagem sobre Maria Isabel	142
Figura 8 – Capela de Isabel Maria: entre cruzes.....	145
Figura 9 – Imagem de Irmã Dulce.....	176
Figura 10 – Cruz em homenagem a Isabel Maria	189
Figura 11 – Capela original.....	193
Figura 12 – Nova capela.....	194
Figura 13 – Placa da inauguração	195
Figura 14 – Devotos em oração	198
Figura 15 – Igreja Matriz de Guaraciaba do Norte	199
Figura 16 – Acender de velas	204
Figura 17 – Capela, visita em data esporádica	204
Figura 18 – Capela Estar vivo 2018	207
Figura 19 – Capela Estar vivo 2019	208
Figura 20 – Imagem quebrada de santo	209
Figura 21 – Capela Estar vivo 2017	210
Figura 22 – Ex-votos.....	211
Figura 23 – Ex-votos 2017.....	211
Figura 24 – Objetos amontoados	212
Figura 25 – Fotografia de criança	212
Figura 26 – Ex-voto, braço	213
Figura 27 – Ex-voto, cabelo e fotografia.....	214
Figura 28 – Ex-voto, cabelo, caixa.....	217
Figura 29 – Ex-voto, nomes	218
Figura 30 – Entre velas.....	234
Figura 31 – Dia de Finados	236
Figura 32 – Mulheres devotas	260

Figura 33 – Um olhar que desassossega.....	261
Figura 34 – Mulheres devotas	262
Figura 35 – Homenagem na rede social	273
Figura 36 – Maria Licosa.....	288
Figura 37 – Reza-súplica	273
Figura 38 – Entre rezas e velas	288
Figura 39 – Prece-reza	290
Figura 40 – Prece a Isabel.....	251
Figura 41 – Imagem de Isabel Maria	292
Figura 42 – Retrato feminino	295
Figura 43 – Nome de casal grafado.....	295
Figura 44 – Rabisco da proteção.....	296

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Nome da vítima e autor - vínculo com a vítima.....	181
Tabela 2 – Mulheres com pedido de proteção no casamento.....	264

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	19
1.1	Ao encontro da vida e do martírio de Isabel Maria.....	20
1.2	O fazer-se do objeto de estudo, refazer-se da pesquisadora	21
1.3	Mexendo na caixa de ferramentas teórico-metodológica.....	24
1.4	Marcas finais na tese.....	31
2	NAS TRILHAS DA DEVOÇÃO E DA ESCRITA	33
2.1	Tinha um João das Pedras no meio do caminho.....	33
2.2	Caminhos refeitos	39
2.3	Interlocutores	44
2.4	Encontros intersubjetivos.....	46
2.4.1	<i>Descendo a ladeira</i>	47
2.4.2	<i>Santa? "devires" no campo</i>	52
2.4.3	<i>A moça tá aí</i>	55
3	NO INÍCIO, HÁ O ASSASSINATO DE ISABEL MARIA: OS FEMINICÍDIOS NO CEARÁ	60
3.1	“Primeira dimensão material”, o processo criminal: produção de sujeitos e moralidades.....	61
3.2	Retratos da história do Ceará e sua alta intensidade patriarcal	68
3.3	O gênero local: algumas representações de mulheres cearenses	72
3.4	Normas e discursos que afetam as mulheres cearenses em termos de violência de gênero.....	75
3.5	Assassinato de mulheres, femicídio ou feminicídio	80
3.6	De ameaçadoras à ameaçadas: uma história social dos feminicídios em Fortaleza do século XX.....	85
3.7	Vidas não choráveis e fixadas em tinta preta e papel amarelado	90
3.8	O que mudou?	105
4	DE UM FEMINICÍDIO À DEVOÇÃO: O CATOLICISMO POPULAR EM QUESTÃO	112
4.1	Saber localizado: Guaraciaba do Norte	112
4.2	Faces do masculino: os personagens locais.....	121
4.3	Histórias de devoção	131
4.4	(Re) composições das crenças no contexto do catolicismo popular.....	135

4.5	Catolicismo popular: dialogando com os autores	144
5	SANTAS DO POVO NO NORDESTE BRASILEIRO	152
5.1	Uma brevíssima história da santidade feminina católica	152
5.2	A devoção santoral no Brasil	162
5.3	Catolicismo popular nordestino	169
5.4	Santas do povo no Nordeste	173
5.4.1	<i>Saber localizado: a criação das santas do povo no Ceará</i>	180
5.4.2	<i>Oficinas de narrativas santificantes</i>	183
6	“ME PEGO COM ELA E SOU VALIDA”: ISABEL MARIA – DO MARTÍRIO À CONSTITUIÇÃO DA DEVOÇÃO	188
6.1	Caminhos de uma devoção: as narrativas de milagres	188
6.2	A capela erguida em homenagem a Isabel Maria: iniciativas instituintes da devoção	192
6.2.1	<i>“Práticas em torno da santidade de Isabel Maria: caminhadas e jornais</i>	242
6.2.2	<i>Ex-votos</i>	214
6.2.3	<i>Cabelo, diferentes simbologias</i>	214
6.3	“Rememorações inventivas” - o ato de testemunhar	218
6.3.1	<i>Testemunhos de velhos</i>	220
6.4	Alma santa ou santa Isabel Maria?	225
6.5	A dimensão simbólica do sofrer em Isabel Maria	228
6.6	O dia dos mortos: os testemunhos de fé e emoção na devoção a Isabel Maria	233
6.6.1	<i>“Peguei-me com ela e recebi o milagre”: atos de fala em devoção</i>	242
6.6.2	<i>Sofrimentos, afetos e gratidão</i>	242
7	DESLOCAMENTOS DO FEMININO NOS CONTEXTOS CULTURAIS: ISABEL MARIA REINVENTADA COMO A SANTA PROTETORA DAS MULHERES EM SOFRIMENTO	249
7.1	O tempo da prece e do trabalho de campo	249
7.2	Prece a Isabel Maria: o pioneirismo da santa nos direitos da mulher	249
7.3	Imagem de Isabel Maria	254
7.4	Testemunho, violência doméstica e devoção	260
7.4.1	<i>As mulheres devotas falam de fé, violência e dor</i>	262
7.4.2	<i>Dionísia</i>	266
7.4.3	<i>Suzete</i>	273

7.4.4	<i>Maria Licosa</i>	276
7.4.5	<i>Maria de Bil</i>	282
7.5	<i>Valer-se de Isabel: testemunho de mulheres devotas</i>	284
7.5.1	<i>A protetora dos casais</i>	285
7.5.2	<i>O indizível</i>	287
7.5.3	<i>A prece como suspensão do silêncio</i>	289
7.5.4	<i>O olhar de dor como ex-voto</i>	289
7.5.5	<i>Grafas de amor sem violência</i>	295
7.6	De “santa” milagreira à protetora das mulheres	297
7.7	Inventar outros modos de aceitação e agência	298
8	CONSIDERAÇÕES FINAIS	304
	REFERÊNCIAS	311
	GLOSSÁRIO	330
	APÊNDICE A – INTERLOCUTORES E REFERÊNCIAS INSPIRADORAS .	311
	APÊNDICE B – EVENTOS DA DEVOÇÃO x FATOS HISTÓRICOS	311

1 INTRODUÇÃO

O meu lugar de pesquisadora se presta a lançar um olhar, refletir sobre o assassinato de uma mulher, perpetrado pelo marido, e o culto popular que o envolve. Estou falando da devoção a Isabel Maria, pela qual busco entender as narrativas dos devotos que vão à sua capela para pedir, agradecer e rezar. Para tanto, é necessário voltar a atenção para o contexto do feminicídio, da violência conjugal, das relações de gênero e da alta intensidade patriarcal no Ceará¹. Entrecruzo, ainda, as características sócio-históricas cearenses com a questão do catolicismo popular, por compreender que os sujeitos são atravessados em suas trajetórias sociais por diferentes experiências, logo, é preciso situá-los.

Como andarilha, entre Fortaleza e a região da Ibiapaba, durante quatro anos estive em busca de interlocutores e interlocutoras. Chegava às casas daqueles que me foram indicados, explicava a pesquisa para a conversa iniciar. Todavia, a capela de Isabel, em Guaraciaba, no Dia de Finados, era o principal *lócus* de observação. Foi uma experiência provocadora de diferentes análises sobre a devoção “vívda” à santa do povo em questão. Nesta tarefa de pesquisar fui contagiada por diferentes testemunhos, cheios de dores e fé.

Os achados apenas foram possíveis com o “trabalho do tempo” no campo, em especial nos encontros que inspiraram este debate: mulheres devotas que pedem à Isabel Maria a proteção para o casamento e para não “apanhar”. Nesse percurso, houve necessidade de repensar o meu conhecimento, afetada na necessidade de re/des/locar conhecimentos e categorias, como gênero. Por fim, entendi que desejos e normas são estruturados e incorporados de formas diferentes na relação entre processo de criação do sujeito, agenciamento feminino e devoção popular nas narrativas das mulheres devotas. Como numa contação de história, no abrir de diversas janelas, convido os leitores a folhear esta tese, pois é desta forma que intenciono analisar.

¹ Sigo aqui Segato (2012) que usa o termo “baixa intensidade patriarcal”, que será discutida a seguir. Entendo aqui o patriarcado não como um sistema universal e totalizante das relações entre os sexos, mas como uma lógica rígida da divisão de papéis, todavia, com suas variações e reconfigurações em contextos diversos.

1.1 Ao encontro da vida e do martírio de Isabel Maria

O presente estudo toma como recorte empírico Isabel Maria que, em 1929, na cidade de Guaraciaba do Norte, na região da Ibiapaba, no interior do Ceará, foi assassinada a facadas, na frente do filho, e jogada no abismo pelo marido, que ficou enciumado com o corte de cabelo da esposa. A personagem em questão é tida pelos devotos como operadora de milagres e integra o panteão dos chamados “santos do povo”, visto que sua “canonização” dispensa a intervenção da instituição eclesiástica católica.

Desse modo, tida por longos anos como “santa milagreira”, passou a ser conhecida, na atualidade, como “santa protetora das mulheres espancadas”. Essa ênfase foi dada especialmente quando, em 2008, houve a visita de Maria da Penha Fernandes à capela da personagem em questão. O que me levou ao interesse pela história de Isabel Maria da Conceição foram quatro características que descrevem seu martírio e devoção: primeiro, o assassinato de uma mulher pelo corte de cabelo; segundo, a construção de um sistema simbólico de significados em torno da devoção ao feminino; terceiro, a crueldade do crime; e quarto, a história dessa figura entrelaçada à ideia de protetoras das mulheres espancadas.

Nesse viés, os questionamentos que norteiam a pesquisa são: Como se constituem as experiências de mulheres devotas e seus modos de vivenciar e agenciar as relações sociais de gênero, engendrados em torno da figura de Isabel Maria? Como se constrói a santidade feminina católica popular através da devoção a Isabel Maria? Quais representações e práticas do corpo em sofrimento, no contexto do catolicismo tradicional, atravessam a experiência devocional da personagem em questão? Como podemos compreender sócio-antropologicamente a devoção? A que fins deve servir? Quais os pedidos feitos pelos devotos? Qual o conjunto de rituais pertencentes à devoção? Como operam narrativas e significações nas manifestações ritualísticas no que se refere à devoção às santas do povo no Ceará? Qual a relação entre feminicídio, corpo em sofrimento e santidade? Que memórias marcam as narrativas testemunhais de devoção? Qual a relação entre testemunho, emoção e memória neste estudo?

Meu intuito neste trabalho é chamar atenção para cinco dimensões analíticas que se entrecruzam e que se tornam objetivos desta investigação. A

primeira é entender como se constitui o processo de devoção a Isabel Maria, no contexto do catolicismo popular, com destaque para as experiências de mulheres devotas e seus modos de vivenciar e agenciar as relações sociais de gênero. A segunda é reconstruir a história cearense, com um olhar para os feminicídios, a partir de processos criminais do século XX, em especial, de Isabel Maria. A terceira é refletir como as representações e práticas de santidade atravessam a experiência devocional da personagem em questão, no contexto do catolicismo tradicional. A quarta é elencar as “santas do povo” no Ceará, destacando se há relação entre corpo em sofrimento e produção de santidade. E a quinta, por fim, é compreender qual a relação entre testemunho, emoção e memória nesta investigação.

No mais, é possível afirmar que o catolicismo popular não cessa de fabricar “santos”, assim, muito se tem pensado e escrito a respeito. Poucas vezes, entretanto, as análises se debruçam sobre a relação entre feminicídio, catolicismo popular, agenciamento e mulheres devotas. Seriam relações (im)pensáveis?

1.2 O fazer-se do objeto de estudo, refazer-se da pesquisadora

O leitor pode estar se interrogando: que caminhos foram trilhados para a constituição deste objeto de estudo? Por longos anos, esta temática, pensada a partir da produção de santidade, era por mim pouco discutida, pois, no meu caminhar acadêmico, sempre estive imersa nas discussões sobre gênero e violência contra a mulher em contextos bastante diversos².

Todavia, pensando como Peirano (2009), passei a ver que a escolha da pesquisa não tem início em momento especial ou em um contexto determinado; ela cria espaço dentro de nós, quando movimentamos e potencializamos uma sensibilidade específica. Então, as motivações iniciais pelo assunto supracitado

² Monografia de graduação nas Ciências Sociais - UFC, no ano de 2009, com o tema “Violência contra a mulher: implicações da Lei Maria da Penha em Fortaleza-CE”, orientador Cristian Paiva. Participação enquanto bolsista do projeto de iniciação científica (Pibic/CNPq). Graduação em Serviço Social, nos anos de 2010 a 2012, com o Projeto de Pesquisa coordenado pela Prof^a. Dr^a. Maria Helena de Paula Frota, do Grupo Gênero, Família e Geração nas Políticas Públicas e Sociais - UECE, “De volta para casa, a saga das costureiras: estudo realizado sobre as relações de produção nas indústrias de confecções e nas fações no Ceará”, em que fizemos uma análise de gênero nas relações de trabalho. Outra pesquisa realizada foi sobre os “Assassinatos de mulheres no Ceará: antes e depois da Lei Maria da Penha”, do Observatório de Violência contra a Mulher - OBSERVEM, vinculado à UECE e coordenado pela professora citada acima, é um espaço de monitoramento das condições de vida da mulher cearense e da violência que se abate sobre as mesmas.

surgiram no ano de 2011, ao folhear páginas de um dos principais jornais de circulação de Fortaleza **O Povo**, o qual produziu cadernos especiais com o tema “Santificados”³. São eles: Caderno um “Nos Altares de Beira de estrada” (produzido em 30 de abril de 2011, p.1-13); Caderno dois “Das Paredes de Lembrar, Vidas e Cremos” (lançado em 15 de maio de 2011, p.1-13); e Caderno três “Da Graça de Acreditar ou Duvidar” (produzido em 05 de junho de 2011, p.1-13).

Neles há informações sobre os(as) “santos(as)” do Ceará não canonizados pela Igreja Católica. O que me acendeu o desejo de pesquisar a respeito foram as histórias das santas do povo e a maneira como são representadas socialmente. Além disso, o olhar era intenso e latente para as devoções às mulheres assassinadas por questões de gênero, uma violência em que a honra, o poder e a masculinidade constituem a matriz desse fenômeno.

Estava diante de um “fato interessante”, mesmo sem ter proximidade nenhuma com as reflexões sobre religiosidade popular. É oportuno lembrar que, na minha dissertação de mestrado, foquei na discussão de uma destas mulheres assassinadas: Maria de Bil. Mas por que a escolha de Maria de Bil em Várzea Alegre-CE? ⁴Primeiro, porque ela foi assassinada pelo companheiro de forma cruel. Segundo, por ser na região do Cariri, local que sempre me intrigou pela forte religiosidade popular e o elevado número de assassinatos de mulheres. E terceiro, pela visibilidade da devoção a essa mulher, já que ela faz parte do calendário cultural da cidade de Várzea Alegre, movendo grande número de pessoas em torno de sua devoção.

O meu olhar e a escrita da dissertação se alimentavam das reflexões sobre gênero. Todavia, o campo me revelou uma envergadura infinitamente maior: a constituição da santidade feminina no catolicismo popular. Não tenha dúvidas: a intranquilidade e o receio em adentrar nas discussões sobre religião era evidente. Ora, eu estava em um lugar cômodo, enquanto pesquisadora, pois eu já tinha uma bagagem teórica sobre violência e gênero movimentada constantemente pela participação em grupos de pesquisa.

³ No final desta tese tem uma seção especial para os documentos consultados.

⁴ Várzea Alegre é um município no semiárido sertanejo do Ceará. Distante 467 km de Fortaleza-CE. Várzea Alegre e Guaraciaba do Norte têm incomum a forte influência do catolicismo (a primeira de missionário capuchinhos e a segunda com influência de agostinianos recoletas). Tais cidades tem referências identitárias de uma “ruralidade”, porém, com novas configurações socioespaciais, que não se restringe ao “agrícola”, mas as múltiplas formas identitárias na contemporaneidade.

O grande desafio era: Como me refazer, com o surgimento de outros retalhos? Como assumir outras perspectivas em uma arena diferente da qual eu pesquisava? Como começar outra escrita? Ainda na dissertação de mestrado, eu não consegui anuir o processo de “encontrar a si mesmo” no que se refere ao acolhimento dos estudos da religião. Entendo, no entanto, que não foi o acaso que me levou a este “outro” caminho. Aos poucos, fui refazendo meu olhar artesanalmente e criando aberturas e sentidos para o tema em questão.

Passados alguns anos, em outro contexto da minha vida profissional, como docente, iniciou-se a efervescência da discussão sobre “ideologia de gênero” na Base Nacional Comum Curricular⁵. Naquele momento, a “lupa sociológica” partiu logo para o interesse da discussão no campo da religião. Percebi, então, que mesmo tentando fugir, algumas vezes, tal tema já não passava despercebido nas minhas reflexões.

Foi, no entanto, a leitura de uma tese de doutorado em Antropologia Social, pela Universidade de São Paulo (USP), premiada em primeiro lugar no Prêmio Sílvio Romero⁶, intitulada “Vestígios do sagrado: uma etnografia sobre formas e silêncios”,⁷ de Ewelter de Siqueira e Rocha, o fator decisivo para dar continuidade às minhas discussões da dissertação, agora repensada, na construção do projeto de doutorado.

Tal pesquisa foi propulsora para deixar fluir a minha imaginação sociológica e pensar sobre santidade católica popular e corpo em sofrimento, sobre o que, até então, eu tinha uma noção vaga a respeito, mas a curiosidade me pôs impacientemente diante deste tema. Ao mesmo tempo, neste processo, fui me refazendo de retalhos e de pedaços de outras sensibilidades teóricas e metodológicas que se tornaram parte de mim. Foi deste modo, portanto, que foi se constituindo o objeto de estudo.

⁵ O Ministério da Educação, no governo Michel Temer, foi pressionado pela bancada Religiosa no Congresso Nacional, em especial, a Frente Parlamentar Evangélica, para a retirada do conteúdo identidade de gênero e orientação sexual do ensino nas escolas públicas e particulares do país.

⁶ Prêmio concebido anualmente pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular.

⁷ A tese referida acima trata-se de uma etnografia sobre formas sagradas, na qual o autor faz uma relação entre a música e a Antropologia visual. Entretanto, o que de fato me interessou foi a reflexão sobre os processos não-narrativos de enunciação e produção de poder sagrado, que consistem na expressividade corporal e execução dos antigos benditos, das velhas beatas em Juazeiro do Norte-CE.

1.3 Mexendo na caixa de ferramentas teórico-metodológicas

Houve um processo custoso, lento, com erros, desconcertos, indecisões e impasses epistemológicos que foram, na verdade, fundamentais e me levaram para o formato final desta tese. É difícil uma escrita não se mover por inúmeros desassossegos, quaisquer que sejam. Devo situá-los, contudo, que o encontro recente da pesquisadora com o pensamento decolonial, questionador de um projeto moderno, ocidentalizante, eurocêntrico de ciência, capaz ainda de repensar conceitos e experiências compartilhadas de grupos foi propulsor de inquietudes e mudanças no meu campo de reflexões.

Diante disso, tensiono saberes científicos canônicos dentro da ciência e nos próprios feminismos, com a opção decolonial, que, segundo Ballestriné (2013), consiste em um movimento epistemológico de radicalizar o pensamento pós-colonial⁸, com um repensar crítico das ciências sociais na América Latina.

Dessa forma, como uma estudiosa das questões de gênero, jamais poderia negligenciar esse panorama. Teci algumas reflexões, então, do ponto de vista do debate decolonial, que reflete o projeto colonialidade/modernidade no sentido de “descolonizar” analiticamente sujeitos, interações e linguagens sociais em mundos descritos, numa perspectiva mais ampla do que a discussão pós-colonial, como já mencionado.

Antes, porém, de avançar nesta discussão, devo situar de “onde escrevo”, pois, torna-se importante destacar o que mobiliza minha escrita. Pensando, pois, o lugar de fala, a partir do *feminist standpoint*⁹, de Patricia Hill Collins (1997), que

⁸ É um conjunto de diferentes teorias, que buscavam novas formas de pensar as lógicas coloniais modernas. Sua principal ênfase era uma análise histórica do processo de descolonização dos chamados países de “terceiro mundo” na metade do século XX, especialmente, no continente asiático e africano. “A teoria pós-colonial é, ao lado da teoria feminista, um campo de estudos que lança um novo olhar sobre as sociedades modernas”, avalia Miriam Adelman (2009, p. 198). Ambas as teorias trabalham “a partir de uma ‘epistemologia da alteridade’”, procurando evidenciar nas construções teóricas que balizaram os saberes disciplinares seu caráter reducionista, essencializador e, mesmo, falocêntrico (PELÚCIO, 2012, p.403).

⁹ A mulher negra é o “Outro do Outro”, como diz Grada Kilomba, ao fazer uma reflexão em torno da fala de Simone de Beauvoir, esta destaca a constituição do feminino com “Outro”, ou seja, como um objeto e sua funcionalidade. Assim, para a mulher negra há uma desigualdade bem maior no seu lugar social. Patrícia Hill Collins discute o lugar da mulher negra e a importância de sua autodefinição, para a constituição de reflexões, diferente de uma norma masculina hegemônica. Discutindo as diferentes posições de um sujeito num grupo, a depender da relação entre gênero, raça, classe e geração. “As experiências desses grupos localizados socialmente de forma hierarquizada e não humanizada faz com que as produções intelectuais, saberes e vozes sejam tratadas de modo igualmente subalternizado”(COLLINS, 1997, p.36).“Pensamos lugar de fala como

consiste em refletir sobre as diferentes posições sociais que são construídas, a partir da localização de grupos nas relações de poder. Não quero usar o “lugar de fala”, como um clichê, mas entendo-o como potencialidade nesta escrita, pois estou implicada nas múltiplas condições, estruturadas em gênero, raça, classe, geração, que resultam nas desigualdades e hierarquias situadas em grupos.

Nesse viés, sou mulher negra, cissexual, feminista e cearense, portanto, mobilizada e com sensibilidades para travar reflexões que atravessem este meu lugar. Assim, não há como falar de mulheres, sejam santas do povo, devotas ou mulheres assassinadas, sem destacar na minha escrita imbricações como o lugar de onde falo, Ceará, com todas as estereotipizações a respeito. Além de me atentar, muito mais, para quem são estas mulheres, imbricadas em questões de gênero, classe social, raça e região.

Neste caminho, é primordial a crítica às bases epistêmicas da ciência. Pretendo, assim, abrir um diálogo interno para a análise da linguagem, como faz Strathern (2006). Digo isso porque, muitas vezes, tentei aplicar ordens e regularidades convencionais das oposições do pensamento ocidental (erudito/popular; resistência/submissão) com vistas a racionalizar e compreender a devoção a Isabel Maria. Isto não se mostrou possível quando aqui se fala de um contexto cearense, de lógica patriarcal, sexista e de um forte catolicismo popular. Há muitas questões que transbordam e/ou rompem com essas dualidades.

Desta forma, olhar para os conceitos de gênero e catolicismo popular não consiste em discutir o pano de fundo que permeia o objeto investigado, mas sim em torná-los o método de investigação. Não intenciono, com isso, construir uma *episteme* que rompa a bagagem teórica deste campo, mas pretendo criar fraturas e desassossegar o “rol” hegemônico da produção de conhecimento geocentrado e suas categorias, destacando os limites da linguagem produzida a respeito.

Questiono, inicialmente: Por que é pouco ou quase nada pensado gênero quando se estuda religiosidade popular? Por que parecem ser distintos os interesses destes dois campos? Quem são as mulheres devotas? É importante entrar nesta arena de narrativas em relação à história dominante do feminismo, no sentido de desestabilizá-lo. Estou falando de uma ausência de conhecimento situado a respeito

refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social" (COLLINS, 1997, p.37).

da realidade de mulheres devotas das cidades interioranas¹⁰. Digo mais, que saber local é construído por elas? Como pensar diferentes modos de ler o gênero nas suas falas e expressões de devoção?

Guiada por tais perguntas repensei trilhas e lancei sobre os achados da pesquisa um outro olhar. Primeiro, pensando num modo cultural particular de conhecimento de mulheres devotas, e, segundo, me inserindo nesse modo de pensar. Isto não é o abandono, digamos, de outras tantas discussões de gênero importantes que uso nesta tese, como Butler (2000) e Scott (1995), de vertentes diferentes, mas que são de países não periféricos, portanto, “privilegiadas”, na condição em que se encontram no ocidente, dentro da produção de saber neste campo. Elas, sem dúvida, são fundamentais para discutir gênero, porque romperam com uma ciência androcêntrica, desestabilizando saberes.

Porém, comungo com Donna Haraway no seu famoso texto *Gênero para um dicionário Marxista* (2004), que suscita reflexões em torno de teorias próprias dos feminismos, dos países ditos periféricos, num saber situado. Strathern (2006) também me move a pensar sobre como construir outros modos de pensamento e alcances analíticos, repensando categorias e conhecimentos sobre devoção e mulheres. Ela tem revisitado as ideias clássicas do feminismo e da antropologia, no sentido de refletir sobre conceitos e referências imersas no imaginário ocidental do gênero e os seus modos de conhecimento. A grande questão para a autora supracitada é que tais pressupostos operam dicotomias clássicas e são aplicados a “outros” sistemas simbólicos contextualizados. Assim, é preciso problematizar esses “encaixes”.

Não estou propondo uma virada de pensamento, recalitrando as teorias já existentes sobre gênero, mas fazer deslocamentos nas minhas reflexões. Comungo, teórica e metodologicamente, com Rita Laura Segato (2012), ao destacar que existiam sim “formas de gênero” nas sociedades tribais e afro-americanas, antes mesmo do processo colonial, embora fossem de baixa intensidade patriarcal.

Devo enfatizar que mobilizo tal autora porque concordo com a mesma de que há marcas coloniais na ideia da violência patriarcal experimentada hoje pelos povos afro-latinos-americanos. Com Segato (2012) aprendo que é preciso situar o

¹⁰ Li, por exemplo, muitos livros que destacam o catolicismo popular, como a Coleção Centenário de Juazeiro. Nenhum trabalhou na perspectiva de gênero.

campo e a sua linguagem para tecer as próprias reflexões sobre as relações de gênero.

Assim, o corpus teórico¹¹ do trabalho situa-se nas interfaces entre feminicídio, catolicismo popular, agência feminina e devoção. É oportuno frisar que são categorias imbricadas em uma costura analítica que tensiona memória, narrativas, testemunho, emoção, silêncio e corpo em sofrimento no processo de devoção a Isabel Maria.

A costura de saberes nesta tese foi conduzida, inicialmente, pela trajetória de vida e morte de Isabel Maria, a partir do seu processo criminal, numa reconstrução analítica de variáveis como: pensamentos, épocas, sentimentos e moralidades construídas. Para isso, tomei como pano de fundo as relações de gênero na cultura cearense, com Vieira Júnior (2004).

Ainda na compreensão do contexto cultural e social cearense, no período de morte de Isabel Maria, no século XX, entre 1900 a 1950, abordei o assassinato de mulheres, pelos processos criminais na cidade de Fortaleza, local que se configurava por muitas migrações de pessoas vindas de regiões interioranas, alinhando esse panorama à discussão sobre o que é a categoria feminicídio e as mudanças nas legislações, atreladas às lutas feministas/de mulheres. Usei, nesse contexto, Bandeira (2017), Bandeira & Magalhães (2019), Blay (2008), Segato (2005) Lagarde (2004), Pasinato (2011), Fragoso (2002), Frota e Santos (2012) e Frota (2012).

Nesse mesmo caminho de discussão inicial, abri-me à constituição na tese de um saber local, um *modus vivendi* (GEERTZ,1997), o ponto de vista do nativo e sua própria concepção do “eu” permeado de simbologias, com a história de Guaraciaba do Norte, discutindo suas especificidades a respeito do constituir-se do gênero. Fiz ainda interlocuções mais amplas com o catolicismo popular. Foram fios analíticos que me auxiliaram nos achados da devoção a Isabel Maria. Tal construção ocorreu no sentido de escapar de enquadramentos teóricos rígidos e suscitar a transversalidade entre diferentes saberes.

Assim sendo, fui mobilizada pelo interesse de pensar catolicismo popular dialogando com Menezes (2005), Paz (2011), Hoornaert (1982) Riedl (2007), Souza

¹¹ Pretendo aqui mostrar ao leitor de como foi se constituindo o estado da arte desta tese. Como fui desafiada a ir costurando os saberes.

(1995), Nobre (2011), Miranda (2011), Maués (1995), Steil e Herrera (2010) e Steil (1996; 2003) e Saéz (2009). No que se refere ao saber sobre Guaraciaba do Norte utilizei Lira (2010) e Meneses (1965).

Em busca de entender ainda a devoção no contexto católico, considerando suas múltiplas faces, distinguindo-se as “devoções populares” do catolicismo popular e as “devoções canônicas”, tecidas pela ortodoxia da Igreja Católica Apostólica Romana. Detive-me, de forma geral, nos “modelos” de santidade feminina católica, mas me debrucei, especialmente, sobre histórias das “santas do povo” no Ceará, baseadas no caderno “Santificados”, do jornal **O Povo**.

Meu interesse era entender elementos de santidade feminina do catolicismo ortodoxo e sua compreensão situada, no que se refere às santas do povo, discutindo um conjunto de relações tensionadas e negociadas que envolvem este fenômeno. Para tanto, foi preciso construir argumentos sobre o que é a santidade feminina católica popular.

A proposta da pesquisa sempre foi uma visão parcial. Neste diálogo complexo, segui a ideia de Haraway (1995, p. 21) segundo a qual "apenas uma perspectiva parcial promete uma visão objetiva". Nesta abordagem, não tive a pretensão de edificar generalizações, no sentido de investigar uma quantidade exaustiva de “santas” em um universo tão amplo e, às vezes, desconhecido, mas tomei como ponto de partida quem são elas e quais as representações construídas em torno delas.

Era preciso ainda problematizar o termo santidade, uma vez que ele atravessa a história do cristianismo. Era imprescindível reconhecer que sua regulação, em determinadas épocas e conjunturas, foi um processo histórico de constantes mudanças no catolicismo. Boesch Gajano (2002); Le Goff (1990, 2007); Matos (2014); Woodward (1992); Andrade (2010); Jurkevics (2004); Del Priore (1995); Puleo (2002); Teixeira (2005), entre tantos outros, foram minhas principais referências.

A leitura dessa bibliografia sobre santidade logo me fez entender que estava diante de um campo amplo de reflexões. Assim, era necessário entender duas dimensões analíticas: primeiro, a devoção santoral no Brasil com Paz (2011), Nobre (2011) e Souza (1995). E segundo, era indispensável chegar à discussão sobre o catolicismo popular no Nordeste, a partir de Hoornaert (1991), Girão (1986)

e Miranda (2011). Era neste caminhar que chegaria a um dos pontos que me interessa nesta tese: as narrativas das santas do povo cearense. Tomei como base os estudos da história cultural, elencando a importância das práticas e das representações sociais culturalmente construídas (CHARTIER, 1992, 2010).

Sobre as santas do povo no Ceará, percebi que havia uma marca comum, quando se fala de boa parte delas: uma morte sofrida, com representações da “boa morte”, no século XX (RODRIGUES, 2005; RIELD, 2002). Porém, foi com Isabel Maria que consegui problematizar o corpo em sofrimento. Entendo que é na corporeidade que eclode o sistema simbólico de representações e de imaginários sobre o religioso. A pesada materialidade dos corpos justifica condutas, conceitos e referências, inclusive, de santidade. A sociedade faz corpo (PEREZ, 2013). O conhecimento cultural é transmitido por meio do corpo, *lócus* da experiência (HASTRUP, 2010; LE BRETON, 2007).

Comprometida com o campo, apreendi que é na imolação do corpo, na reconfiguração da ideia de martírio, que vão se criando os sinais de santidade de Isabel Maria e reconstruindo uma biografia de virtudes: a mulher de vida alegre, no processo criminal, passa a ser a “santa e/ou alma milagrosa”. Este estudo foi pensado como um verdadeiro transitar entre corpo, sofrimento, martírio, morte e produção de santidade.

Mas não foram apenas esses os fios que constituíram a devoção a Isabel Maria. Os milagres, seguindo a ideia de Vauchez (2002), da “santa milagreira”; os ex-votos (RIELD, 2002) e os testemunhos de fé (DULLO, 2016; SELLIGMAN-SILVA, 2008), atravessados por memórias (POLLAK, 1989; HALBWACHS, 1990) foram primordiais neste processo de instituição da devoção a essa mulher. E na continuidade da devoção, com toda a sua potencialidade, a partir das necessidades dos sujeitos, Isabel Maria tornou-se “a protetora das mulheres agredidas”, com oração específica, com iconografia e com modos de imaginá-la e olhá-la (BURKE, 2004; SAMAIN, 2012).

Todas essas janelas abertas criaram o aporte teórico e metodológico para o debate final, que inspirou esta tese: as narrativas de mulheres devotas e seus pedidos na proteção do casamento e da não violência nas relações conjugais. Foi preciso conhecer o contexto do feminicídio no Ceará, do catolicismo popular e a

constituição de feminilidades e masculinidades cearenses para entender a devoção a Isabel Maria e quem são as mulheres devotas.

Foi a partir de então que compreendi o trabalho delicado de criação do sujeito (DAS, 2011) e os desejos estruturados de diferentes formas, seja em falas que enfatizam a proteção pela fé e pela lei Maria da Penha, seja na prece (REESINK, 2009; CABRAL, 2009) como suspensão do silêncio, seja noutro modo de agenciar (MAHMOOD, 2006) e pensar gênero (STRATHERN, 2006; BUTLER, 2000). Vi-me diante de narrativas e testemunhos permeados de grande carga emocional (LE BRETON, 2009, 2013), operando ligações entre experiências de intimidade e singularidade e práticas corporais e de gênero historicamente situadas.

Quanto à questão metodológica, importa destacar que utilizei amplamente análise documental¹² (FREHSE, 2005) de fontes públicas e privadas (jornais, arquivos das cidades e processos criminais) e pesquisa bibliográfica em periódicos, artigos, teses e dissertações.

Também foram relevantes metodologicamente o uso de observação participante¹³ e de narrativas biográficas, que foram empregadas sob uma perspectiva compreensiva da constituição tipológica de interpretações do mundo, considerando, neste processo, como os sujeitos manuseiam seu “estoque de conhecimento” e como interpretam e atribuem sentido ao seu cotidiano, a partir de um sistema de tipificações e relevância (SCHÜTZ, 2010). Busquei compreender gestos, memórias, lembranças e promessas dos devotos, atentando, a partir disso, para a forma como os atores exploravam a dimensão emocional e testemunhal contida na trajetória de devoção, com ênfase nas experiências de devoção.

Por fim, as narrativas das(os) interlocutoras(es) tiveram como características a riqueza de detalhes, a mensagem viva e a noção processual da experiência vivida (BECKER, 1994). A construção desse espaço de interação narrativa produziu-se no avançar na pesquisa, através de atos de fala, performances e de construção narrativa de si como uma história, enquanto reconfiguração que

¹² Os jornais **Folha de São Paulo**, **O Povo** e **Diário do Nordeste** são o corpus documental da pesquisa, pois são as principais fontes “testemunhais” escritas a respeito da história de Isabel Maria. Neles selecionei as matérias mediante filtros de pesquisas, delimitando o conteúdo a partir das palavras-chaves devoção, Isabel Maria e Guaraciaba do Norte. Após tal seleção, organizei e analisei os elementos que possibilitam a reconstrução da história vivida da “santa” em questão, extraindo vestígios de uma época e seus aspectos socioculturais.

¹³ Pretendia, inicialmente, realizar a observação flutuante (destacarei no capítulo 2), mas, com o afunilar da pesquisa, fiquei com a observação participante, que foi feita nos rituais de devoção a Isabel Maria, em especial, no dia de finados nos anos de 2016, 2017, 2018 e 2019.

racionaliza, através de correlações que ela cria e encena (PORTELLI, 2016; BOUILLOUD, 2009), com todas as suas imperfeições e incompletudes. Isto, contudo, impulsionou a pesquisadora a repensar, muitas vezes, a sua tese, deixando marcas na escrita final.

1.4 Marcas finais na tese

A tese apresentada tem sete capítulos. O leitor logo perceberá que existe campo do início ao fim em todos os capítulos, seja com análise documental dos processos criminais e jornais até as narrativas dos(as) interlocutores (as), na experiência devocional a Isabel Maria.

Nos **dois primeiros capítulos**, traço os encontros intersubjetivos – entre pesquisadora e interlocutoras(es) – e questões metodológicas, que foram primordiais na constituição final deste texto.

Tento adotar a ideia de Foucault, que trata os seus livros como uma caixa de ferramentas, em que seus usos são determinados pelo contexto. Para isso, no **capítulo três**, o início de textualização gravita muito em torno do cenário do assassinato de uma mulher, onde produzo as primeiras reflexões muito históricas sobre Isabel Maria. Encontro os vestígios da vida de uma mulher no interior do Nordeste, construindo passo a passo a questão do assassinato e devoção.

É comum, quase unânime, nas leituras que empreendi para este trabalho, ao falar de catolicismo popular, que o discurso se inicie pelo processo devocional. Não é o meu caso, faço diferente: no **quarto capítulo**, teço fio a fio a devoção, partindo da reconstrução de um assassinato comum, do processo criminal, até a constituição de uma prática de devoção popular. Isto pelo fato de estar falando de uma mulher vítima da violência doméstica e familiar, na década de 1920. Ainda na textualização de um período, reconstruo ainda a história do Ceará, a partir dos feminicídios, no século XX, e as diferentes constituições de masculinidades e feminilidades cearense.

Como uma aprendiz da temática sobre religião, dialogo com os autores pensando o catolicismo popular, a própria história da Igreja Católica, a santidade feminina católica oficial e popular. Chego, então, ao **quinto capítulo**, no qual apresentam-se as santas do povo. Penso as particularidades de histórias de

mulheres assassinadas e tornadas parte do catolicismo popular, no Ceará. Traço um perfil de quem são elas, da faixa etária, das motivações do crime, da temporalidade de suas mortes entrelaçado com narrativas de devotos.

Já na última parte desta tese, dedica-se à compreensão dos testemunhos de fé e emoção dos devotos e das devotas. No **sexto capítulo**, falo das dimensões simbólicas e matérias instituintes da devoção, como testemunhos e memórias em torno da devoção a Isabel Maria. Ainda faço incursões na discussão sobre corpo feminino em sofrimento, milagres e ex-votos (imagens, cabelos...).

No **sétimo** e último **capítulo**, elenco a oração escrita, os nomes grafados na parede da capela, os ex-votos entregues como práticas de inscrição material e simbólica da devoção no mundo cognitivo, moral, afetivo e religioso partilhado por esses sujeitos. Penso ainda quem são as mulheres devotas e quais os pedidos feitos a Isabel Maria. Algumas ideias fundamentais do trabalho surgiram apenas no último ano de doutorado e que foram sendo amadurecidas durante a orientação da tese. Então, foi um passo a passo, com o ponto de partida no feminicídio e finalizado na questão central da tese: as narrativas de mulheres devotas, entendendo-as enquanto potencializadoras de agenciamentos, criação de sujeito e de construção de mecanismos sóciopsíquicos de mediação e proteção, pela lei e pela fé, nas relações de gênero vividas. Isto significa dizer que esta tese parte de um olhar, de um recorte, de uma sensibilidade para determinadas questões. Houve sim cortes de capítulos iniciados na qualificação, como a discussão sobre a imagem, tão instigante, mas não amadurecida. Outras tantas questões poderiam ter sido também levantadas, mas o formato atual desta tese não é um desenho com seus pontilhados que fecham a imagem, mas é um verdadeiro rabiscar com toda a incompletude da escrita, buscando produzir alguma consistência e contribuição para a análise situada do gênero e da devoção no catolicismo popular. É bem verdade que este texto tem muitos olhares¹⁴: tais mergulhos foram me proporcionando novos insights e novas marcas que se tornaram produto inacabado da escrita desta tese.

¹⁴ Assisti a um curso online sobre Canudos para pensar a religiosidade no Nordeste, indicado pela professora Helena Frota-UECE, conversei com o professor Marcelo Camurça, da Universidade Federal de Juiz de Fora que, gentilmente, me passou as ementas de suas disciplinas sobre religiosidade popular. Além de, tantos outros encontros, seja com meu orientador, que a cada reunião, eu saía cheia de ideias, ou seja com direcionamentos de vários professores.

2 NAS TRILHAS DA DEVOÇÃO E DA ESCRITA

A capela edificada em homenagem a Isabel Maria (ver figura 12, p.189), lócus principal da observação, não é um local de “peregrinos” e romeiros, nem uma espécie de atração turística. Logo, não movimenta a cidade como um centro financeiro. Não há venda de santinhos ou fitas de Isabel. Nem há missas no local e nem um dia específico da “santa” ou de pagamento de promessas, como os dias dedicados a Padre Cícero em Juazeiro do Norte e como acontece em outras tantas devoções populares.

A invisibilidade do fenômeno é atrelada ainda a uma escassa literatura especializada a respeito. Há poucas fontes escritas sobre Isabel Maria e a continuidade desta devoção veicula-se mediante a história oral, os jornais e as mídias digitais. O que me parecia inicialmente um problema para realizar a pesquisa, um local invisível ou socialmente periférico (interior do Nordeste e fora do eixo Cariri, das devoções amplamente estudadas e conhecidas) permitiu-me pensar um conjunto significativo de questões científicas.

Creio, portanto, que também é importante detalhar as dificuldades e as sensibilidades desenvolvidas durante anos de pesquisa de campo, porque foi isso o que me impulsionou a fazer e desfazer no trilhar da minha escrita. São, às vezes, questões tão particulares, porque o que nos inquieta tem a dimensão do subjetivo, e ao mesmo tempo imbrica-se nas posições sociais que ocupamos em grupos, com suas relações de poder, como já destaquei.

Não há neutralidade na pesquisa, sempre haverá um olhar, a partir do lugar onde nos encontramos. São os nossos próprios desassossegos que criam estratégias e direcionamentos de uma pesquisa. Desse modo, esta investigação se constrói com caminhos e descaminhos.

2.1 Tinha um João das Pedras no meio do caminho

Nunca me esquecerei desse acontecimento. Na vida de minhas retinas tão fatigadas. Nunca me esquecerei que no meio do caminho tinha uma pedra. Tinha uma pedra no meio do caminho. No meio do caminho tinha uma pedra.
(CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE)

Parafrazeando Drummond, a “pedra” aqui seria o João das Pedras, não como um obstáculo, mas, como na perspectiva de tal autor, uma inquietude que atormenta. Irei destacar a importância de se pensar os primeiros constrangimentos numa pesquisa como um fato marcante, enquanto pesquisadora.

Inicialmente, tinha uma pretensão bem maior: entender como se constrói a santidade feminina e masculina engendrada pelos devotos em torno da figura de Isabel Maria e João das Pedras.

Entre cidades, indo de Guaraciaba do Norte-CE para São Benedito-CE¹⁵, distância de 24km, ou vice-versa, era assim, que pretendia pesquisar. Principei, então, a pesquisa de campo no 02 de novembro de 2016, dia dedicado aos Finados. O Dia de Finados é a data dedicada aos mortos no calendário católico, a partir do século XI (MAIA, 2008). Sua simbologia não se resume apenas ao cemitério, mas é um momento crucial de devoção aos santos do povo.

Nessa rota, fiz uma primeira visita ao cemitério de São Benedito para aproximar-me da devoção popular a João das Pedras¹⁶. Sobre tal objeto de estudo, o que sabia a respeito, foi a partir da leitura de uma tese de doutorado, que refletiu sobre esse processo devocional.

Adotei o método de “observação flutuante”¹⁷, como faz Pétonnet (2008), em que não se fixa a atenção em um único objeto, mas deixa-se “flutuar” no movimento da observação e circulações de pessoas e coisas diversas. Sozinha e sem mapas fui me guiando pelas placas na cidade. Cheguei ao cemitério, observei o movimento e me aproximei de uma pessoa para perguntar sobre o túmulo do João das Pedras. Foi fácil encontrar, porque há uma movimentação intensa lá, que não passa despercebida. Fiquei um bom tempo a olhar aos arredores a arquitetura funerária, as esculturas e escutando as conversas.

¹⁵ São cidades vizinhas que ficam situadas na chamada Serra da Ibiapaba. São Benedito tem uma população estimada [2020] em 48.131 pessoas e Guaraciaba do Norte com população estimada [2020] 40.784. Fonte-<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ce/sao-benedito/panorama>.

¹⁶ João das Pedras tem grafado na sua biografia o qualitativo de ladrão pelos roubos cometidos. Ele morreu aproximadamente em 04 de abril de 1978, na cidade de São Benedito-CE, eletrocutado, numa suposta emboscada feita por vítimas de suas investidas noturnas em casas alheias. A morte trágica e a ideia do Robin Hood, que rouba para os pobres, são as narrativas que o faz “santo. Os lugares de devoção a esse homem são a Igreja Matriz da cidade, pelas marcações de intenções de missas, e o cemitério, no seu túmulo, principalmente, no Dia de Finados, data dedicada aos mortos no calendário católico.

¹⁷ Ele consiste em permanecer vago e disponível em toda a circunstância, em não mobilizar a atenção sobre um objeto preciso, mas em deixá-la “flutuar” de modo que as informações o penetrem sem filtro, sem a priori, até o momento em que pontos de referência, de convergências, apareçam e nós chegamos, então, a descobrir as regras subjacentes (PÉTONNET, 2008, p.102).

Fazer observação flutuante é aprender a olhar ao seu redor, sem fixar a atenção para um único local. Isto, porém, não quer dizer que é uma perspectiva sem motivação científica, pois há a necessidade de operar uma teoria em ato, como diz Bourdieu (1989), para evitar generalizações do que é percebido.

É preciso ainda ordenar as descobertas, objetivando a dinâmica social investigada, já que o cemitério e seus arredores, no dia 02 de novembro, tornam-se um espaço onde diversas pessoas transitam em meio a inúmeros vendedores ambulantes. Dentro do cemitério, há ainda uma prática de enfeitar os túmulos com flores, acender velas, rezar em família, fazer missa campal, etc. É notório que o túmulo de João das Pedras se sobressai em quantidade de pessoas visitando-o. É praticamente uma parada obrigatória.

Na verdade, o fenômeno de devoções populares já tem uma pluralidade em si. Além disso, são lugares de passagem, em que a pesquisadora deverá enfrentar “sem receitas”, no sentido de ficar exposta a circular entre inúmeras pessoas, sem saber quem são, de onde vêm e as motivações de estarem ali.

Contudo, foi corriqueiro escutar “*Onde é o túmulo dos João das Pedras?*” Ou as pessoas passavam e apontavam: “*Esse é o túmulo de João das Pedras*” e logo contavam a história daquele homem para os que ainda não conheciam. Foi comum ouvir também: “*Ele roubava para os pobres*”; “*Ele só mexia nas coisas dos ricos*”; “*Ele nunca matou, estuprou, só tirava as coisas para os pobres*”; “*Ele era um homem bom, deixava as coisas nas casas de quem não tinha*”; “*Ele era uma pessoa boa, não mexia com ninguém*”; “*Mataram de forma cruel*”. É, por sua vez, a imagem de um santo-ladrão.

Enfim, a observação do campo de pesquisa se deu em meio a uma grande quantidade de velas, muita fumaça e diferentes relatos. Mas chamou-me atenção uma mulher chorosa no túmulo. Aquilo que me perturbou, porque já não me deixei “flutuar” e perceber os arredores, com toda a movimentação daquele lugar. Fixei meu olhar nela, no acender de velas e no choro. Ela era a mais próxima ao túmulo, e ali tinha uma dimensão do afeto, pensei eu. Alguém me disse que era a irmã do João das Pedras.

Vieram, então, os impasses éticos que permeiam a pesquisa. Encontrar aquela mulher parecia um ganho para a investigação, pois ela poderia me oferecer importantes pistas para entender a história de João das Pedras. Entretanto, aquela

cena me encheu de embaraços. Como lidar com situações de emoção e luto? Como não ser invasiva? Naquele momento, os textos metodológicos lidos soavam muito mais como “abstrações”, no trato da relação fria dos termos sujeito e objeto.

Insisti, contudo, em conversar com esta mulher. Ela, porém, foi enfática: *“Uma moça veio aqui fazer pesquisa. A moça era praticamente da casa da minha mãe. Tomava café, conseguiu até um casamento pedindo ao João das Pedras e depois sumiu. Eu disse pra mãe que não queria essas pesquisas mais aqui não”*. Fui surpreendida com tal resposta. Aquela frase trouxe um desassossego e inúmeros questionamentos: Qual o retorno que o pesquisador deve oferecer aos seus pesquisados? Aquele impasse foi fruto de problemas relacionados às explicações dadas à entrevistada ou faltou uma “contra entrevista”?

Discutindo este ponto, problematizo com Patai (2010): continuam existindo obrigações com os entrevistados? Caso sim, somente com aqueles cujas histórias aparecem no trabalho, ou com todos os que participam da pesquisa? Qual é a natureza dessas obrigações? Geertz (2001, p.40) discute que “a única coisa que realmente temos a oferecer para evitar a mendicância somos nós mesmos”. O que se chama de empatia é a chave da pesquisa, mas como se tornar próximo quando, na verdade, lidamos com mundos tão distantes? Deparamos com a ilusão de uma experiência recíproca.

O objetivo das perguntas acima é muito mais a fim de reconhecer as contradições com as quais tive que lidar, do que de oferecer soluções para os dilemas enfrentamos enquanto pesquisadora. As tensões morais e preocupações éticas ¹⁸quanto ao consentimento, à privacidade, à não aceitação, praticamente nunca são discutidas, apesar de que, conforme destaca Geertz (2001, p. 31):

A maior parte das pesquisas em ciências sociais envolve contatos diretos, íntimos e mais ou menos perturbadores com os detalhes imediatos da vida contemporânea, contatos de um tipo que dificilmente pode deixar de afetar a sensibilidade das pessoas que os realizam.

As análises e descrições das afetações em campo é um tema recente, assumindo grande relevância nas próprias teorizações em Antropologia, permitindo abordar o dilema do mito da neutralidade científica, em que o divisor de águas foi a

¹⁸ Para essa discussão temos uma autora importante: DINIZ, Débora. Ética na pesquisa em ciências humanas: novos desafios. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 13, p. 417-426, 2008.

publicação dos diários de campo de Malinowski, em 1967. O autor fala sobre suas emoções e as angústias existenciais. Devo destacar que não pretendo mostrar o raio-x do mundo “angustiante” da pesquisadora, mas deixar aparecer “formulações teórico-etnográficas” (PEIRANO, 2014, p.383) de um diálogo vivido, a partir dos impactos existenciais da relação pesquisadora e interlocutor(a).

Nesta primeira empreitada em campo, percebi que não havia um consentimento para a “entrada” naquela história, na fala de um familiar de João das Pedras. Por isso, penso que é importante mencionar as implicações de nossos saberes nesse encontro intersubjetivo com os(as) interlocutores(as), revelando questões éticas.

Ademais, não há uma discussão intensa sobre a questão da ética na pesquisa em Ciências Sociais, em especial, sobre a reflexão de que somos responsáveis também pela explicitação de que trocas de dádivas são ou não possíveis. Ali, na situação destacada, havia uma interpretação errônea do que é o ato de pesquisar. Possivelmente, porque o uso das narrativas e das memórias de um determinado grupo social é moralmente julgado por quem pesquisamos.

Sabe-se ainda que conhecer o “Outro” é estar exposto aos constrangimentos da investigação. Parto ainda para a ideia do que está sendo dito e ouvido é uma tensão intrínseca neste encontro com o “Outro”. Em que, muitas vezes, não é esperado, porque polemiza o “fazer” da racionalidade científica.

Ora, esperamos sempre o “sim” em nome do status da ciência e da autoridade do sociólogo. Embora tivesse arranhado o mito da “pesquisadora preparada”, foi também desconcertante. Melhor do que isso foi refletir sobre quem é “a pesquisadora” e o que nos afeta, em termos de angústias envolvidas, planejamento da pesquisa e decisões tomadas neste processo.

O fato é que nunca estaremos preparados para lidar com determinadas situações. Os achados e embaraços fizeram-me ainda pensar que o campo surpreende, escapando dos manuais de regras metodológicas. “Talvez não exista um manual de como viver a experiência de ser um humano” (VIANA, 2020, p.174), pois vamos criando inúmeras estratégias, a partir da nossa própria experiência pessoal.

Não estou colocando em dúvida o conhecimento metodológico. Ao contrário, faço uma auto-análise da importância do pesquisador se observar

também. Acredito que é uma maneira de se encontrar e de se descobrir como partícipe da investigação, gerando ou não empatia pelo que deseja refletir e escrever. A investigação não é apenas ir atrás do “Outro” ou ser o “Outro”, é se reconhecer dentro daquele processo de pesquisa, com suas dificuldades, desejos e limites de inserção.

Apesar do mal-estar vivido, porque me pareceu uma ação equivocada entrar em contato com aquela mulher, naquele local. Em especial, porque soube, logo depois, que ela havia acabado de perder uma sobrinha, que estava sepultada ali também, foi interessante para pensar a antropologia das emoções.

A dor da perda de um ente querido depende da significação de que ela se reveste no momento que afeta o indivíduo. A maneira como o ser humano se apropria de sua cultura, seus valores e o estilo de sua relação com o mundo compõe uma trama decisiva de sua apreensão. Sabemos, pelo menos desde Marcel Mauss, que chorar copiosamente num túmulo não é unicamente um fenômeno fisiológico. Como destaca Le Breton (2019), as emoções, como o choro, fazem parte de um sistema de sentidos e valores próprios de um grupo social, a partir da sua socialização. Assim sendo, as emoções que nos acometem e a maneira que elas repercutem em nós têm origem em orientações de comportamento que cada um exprime, de acordo com seu estilo, sua apropriação pessoal da cultura e dos valores circundantes.

Não há dúvida de que o embaraço é inerente à pesquisa, em especial, com/sobre aqueles sujeitos que não temos nomes, endereços e sem contato prévio para agendar uma entrevista e “prepará-los” para este encontro. De fato, ao fazer pesquisas em locais de devoção, onde transitam diferentes pessoas, o pesquisador sempre correrá o grande risco de cometer erros.

Saber de que forma abordar os interlocutores gera uma carga de tensão da avaliação e observação que farão parte também da pesquisadora, permitindo ou não o encontro. Falar de forma acessível seus objetivos, algumas vezes pouco compreendidos, também é outra angústia, porque é preciso que essa fala seja também atraente para aquele que será entrevistado. Isto, me fez pôr à prova o meu “eu”, como partícipe do objeto de investigação.

Mas a saga continuou. Após a ida ao cemitério, fui à procura do outro “objeto de estudo”. Minha imaginação e pensamento, é evidente, já estavam

fervilhando e com muito receio de não conseguir o esperado. Eu estava transbordando de expectativas, de medos e de incertezas, em especial, pelo que havia ocorrido comigo, no contato com a interlocutora citada.

O deslocamento de um local para o outro (São Benedito para Guaraciaba do Norte-CE) dura em torno de trinta minutos. Porém, tornaram-se longos minutos que assolavam de preocupação a minha mente. Resolvi gravar, então, o que tinha percebido e ouvido sobre João das Pedras, uma espécie de diário de campo falado. Refleti sobre ética na pesquisa; dádivas na investigação e os cuidados do pesquisador no processo de tirar do baú: afetos, dores e intimidades dos(as) interlocutores(as). Sem dúvidas, havia a necessidade de um trabalho intenso de campo para anuir este processo de aproximação com o campo. Logo, percebi que não seriam possíveis dois locais de devoção como objeto de estudo.

2.2 Caminhos refeitos

Escolhi, então, apenas a devoção a Isabel Maria, diante das impossibilidades elencadas. Os caminhos foram refeitos. Iniciei com a visita à capela de Isabel Maria. As incursões em tal campo foram realizadas desde o ano de 2016, como já salientado. Todavia, o campo empírico não se resume apenas ao ritual de devoção na capela de Isabel Maria.

No ano de 2017, já com algumas táticas¹⁹, fui à busca dos(as) interlocutores(as), em outros espaços, no resgate de uma temporalidade. Desta forma, foram feitas visitas às residências de alguns interlocutores(as). Nessa empreitada, foram colhidas narrativas de um dos parentes de Isabel Maria, do mentor da primeira capela e também de um dos colaboradores do projeto de reconstrução da mesma.

Foram quinze interlocutores até aquele momento, quatorze deles se consideram devotos, sendo que a maior parte das narrativas foram recolhidas no dia de Finados. A escolha de cada interlocutor(a) partiu, inicialmente, da conversa com os devotos na capela de Isabel Maria. Vários deles, enquanto eu fazia algumas perguntas, me sinalizavam as pessoas que viveram na época e/ou conheciam a

¹⁹ Já com planejamento de ir conversar com padres da Igreja da cidade e com algumas indicações de possíveis interlocutores.

história com detalhes. Devo destacar que a relação sujeito/objeto²⁰ foi sendo pensada e repensada em cada encontro.

Eu tinha ainda que refletir como abordar, não ser inconveniente e, ao mesmo tempo, me tornar parte daquela dinâmica. Foi uma relação regada a estranheza, a desconfiança e ao “*eu não tenho nada pra falar*” de alguns dos(as) interlocutores(as). Naquele momento, eu precisava ser muito breve ao explicar com clareza a minha pesquisa, além de avaliar quais os limites da minha interação com os investigados. O momento era de devoção. Então, eu ficava aguardando a ocasião em que cessava cada ritual para conversar. Assim, foram longas horas no local e a espera fez parte do meu repertório de pesquisa e do processo de aprendizado do que é ser devota.

Entrelaçado a isso, ser mulher e estar sozinha ali era permeado sempre de questionamentos e alertas: “*Está sozinha?*” “*Cuidado, aqui é perigoso ficar só!*” “*Menina, corajosa!*”. Esta situação me faz lembrar a discussão feita por Grossi (1992) sobre “o mito do antropólogo assexuado”, uma ideia de que quando vestimos a máscara de “pesquisador” cessa o elemento da sexualidade. Ora, sem dúvida, as interferências da representação do que é ser mulher germina no processo de interação entre sujeito/objeto, no contexto social e cultural em que estamos inseridos.

Retomando ainda sobre a busca dos interlocutores, no ano de 2018, fui à paróquia da cidade, na procura incessante de alguma pista sobre a devoção a Isabel Maria. A secretária da paróquia logo foi enfática, acentuando que os padres locais não tinham nenhuma informação sobre esta devoção, já que eles eram de outro país e não tinham vivenciado nada a respeito.

Entretanto, ela me forneceu o contato de uma pessoa que poderia me auxiliar. Era Argeu, autor de um livro, financiado pela Secretaria Estadual da Cultura do Ceará, cujo conteúdo é sobre a história de Guaraciaba, a religiosidade da cidade e com narrativas sobre Isabel Maria.

O encontro com Argeu foi um primeiro mergulho no cenário de devoção a Isabel Maria. Foi a partir dele que consegui pistas de onde pesquisar, sugestões de como fazer e contatos foram também sendo estabelecidos. Estava diante de uma

²⁰ Falo da relação sujeito/objeto não com toda a rigidez e neutralidade que soa nestas palavras, mas compreendo toda a dinamicidade possível nesse encontro.

pessoa extremamente solícita, que me abriu a possibilidade de conhecer interlocutores importantes para a pesquisa. Foi a partir dele, que encontrei o Sr. João, mentor da primeira capela, e que consegui o contato do padre que viveu na época e fez missas no local²¹.

Depois desta conversa, percebi que o interlocutor em questão era um grande curioso e atraído pela história, até porque sua própria infância foi regada a narrativas sobre a santa do povo. Ele me forneceu detalhes valiosos da construção da capela, que, por sua vez, tornou o “mapeamento” da pesquisa mais visível, auxiliando-me a compreender como foi tecida a santidade de Isabel Maria na memória da cidade de Guaraciaba do Norte. Suscitou, por conseguinte, questionamentos: Como práticas e atores interferem na constituição e formalização da memória local? Como se tece uma lembrança?

Como se tece uma memória “oficial”²² (o trabalho de enquadramento de uma memória) sobre Isabel Maria? Como se criam “lugares de memória” (NORA, 1993) em que estear a sua devoção? Quais são os testemunhos que alimentam este processo? Que pano de fundo está na construção desta história? Que disputas estão em jogo? Quais as lembranças dissidentes? Elenco alguns pontos suscetíveis de análise.

Primeiro, a história de Isabel registrada em um livro financiado pela Secretaria Estadual da Cultura do Ceará tem como intenção construir uma memória coletiva da história de Guaraciaba do Norte, onde houve um processo de busca e negociação com os sujeitos informantes.

Segundo, trazendo a perspectiva de Pollak (1989), existe uma vivacidade das lembranças individuais, com estrutura de linguagem informal, que alimentam a santidade de Isabel, transmitida, muitas vezes, no âmbito familiar e na rede de sociabilidade.

E terceiro, o local da devoção é também um “lugar de memória sacramental”, memória que envolve o dito e o silenciado, o sofrimento e a conquista. A memória, portanto, é aberta. É um inventário de lembranças e esquecimentos, em

²¹ Sem êxito o contato.

²² Quando denomino oficial, trago como base a história contada no livro intitulado “De volta a Campo Grande”, de José Luís Lira, financiado pela Secretaria de Cultura local, no sentido de construir uma história de Guaraciaba.

que os sujeitos criam e recriam a partir de seus interesses (NORA, 1993). Eles mobilizam os seus cotidianos, no ato de pensar e praticar a fé, nessa trama.

Kofes (2001) dedica-se à análise das correlações entre as formas com que os sujeitos elaboram suas experiências, remetendo-se às relações e interações em que vivem. Sem dúvidas, como a autora, não busco o “realmente vivido”, mas elenco como as experiências sociais podem ser interpretadas e expressadas pelos próprios sujeitos, num quadro sócio-histórico, com suas singularidades e peculiaridades.

É oportuno ainda destacar, na perspectiva de Bourdieu (1996), que não podemos capturar a lógica mais profunda do mundo social a não ser submergindo na particularidade de uma realidade empírica, historicamente situada e datada, ou seja, século XX, período de vida e morte de Isabel Maria, na cidade Guaraciaba do Norte, no Estado do Ceará. Nesse sentido, para respaldar a construção do estudo científico com materialidades, fui à procura dos rastros da vida de Isabel.

Em uma espécie de montadora de quebra-cabeça, fui ao Arquivo Público de Fortaleza fazer um levantamento sobre os crimes nas primeiras décadas, do século XX, na cidade estudada, na ânsia de encontrar algo sobre o assassinato de Isabel Maria. Assim fiz e encontrei seu processo criminal. A ideia foi contribuir com a história regional da cidade, como pensar o Ceará em termos de feminicídio em tal época. Há ainda outros desdobramentos da investigação, pois, nas visitas sucessivas que fiz, produzi registro imagético dos espaços e práticas de culto e devoção. Por fim, cheguei à descrição das pessoas que constituíram a pesquisa.

2.3 Interlocutores

Foram no total vinte e cinco interlocutores entrevistados, entre o ano de 2016 e 2019. Destaco que os nomes dos(as) interlocutores(as) não foram identificados, pois no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, que todos(as) assinaram, havia um item que destacava que seus verdadeiros nomes seriam preservados para evitar qualquer constrangimento e numa forma também de se sentirem mais à vontade para travar falas de temas como o da violência contra a mulher.

Neste sentido, a título de pseudônimos para os/as interlocutores/as, elenquei nomes de santas e santos do povo e de algumas pessoas que participaram de fenômenos curiosos no que se refere à religiosidade em Guaraciaba do Norte (ver apêndice A- Interlocutores e Referências inspiradoras, p.327). A proposta foi exaltar o fértil terreno da devoção popular no Ceará. Segue, então, uma breve apresentação dos quinze sujeitos, que foram colaboradores e participantes pontuais da pesquisa, pois serviram para entender, de forma mais precisa a devoção a “santa” em questão:

Romana, 89 anos, cunhada do filho de Isabel Maria, reside no sítio bananeira, em Guaraciaba do Norte-CE, e viveu no período do assassinato da santa do povo. Tem uma narrativa regada a muita imaginação. Augusta, 67 anos, mora no sertão da região. Para a interlocutora, a história de Isabel Maria se entrelaça de imediato com a inocência de uma mulher, com o processo de santificação e os milagres realizados. Fátima, 80 anos, reside em Sussuanha, distrito do município de Guaraciaba, cresceu ouvindo a história de Isabel Maria. *“A minha mãe contava para nós”*.

Benigna, 67 anos, reside em Guaraciaba do Norte-CE e enfatiza em sua narrativa a condenação do companheiro de Isabel: *“Ele foi para cadeia e ficou pouquinho tempo, porque ela se salvou e daí ela salvou ele”*. A ideia da mulher heroica que salvou o marido é notória na fala da interlocutora.

Alice, 43 anos, casada com Olavo, 49 anos, reside na cidade de Reriutaba-CE. Eles estão pagando uma promessa, após a “graça alcançada”, pelo pedido feito a Isabel, para o filho não passar por nenhuma intervenção cirúrgica após uma queda. Alice não sabe relatar quando se tornou devota de Isabel, mas sempre visita a capela como ato de fé. *“Eu tenho essa fé nela. A gente escuta que a alma da finada Isabel vai proteger. Só vejo o povo falar tudo que se pede é alcançado”*.

João reside em Guaraciaba-CE, 82 anos, e vivenciou uma situação de pobreza, ao passar por necessidades financeiras. No ano de 1957, fez um pedido para sair de tal situação à “finada Isabel” e, a partir disso, “a vida mudou”. *“No Rio de Janeiro eu fiquei desempregado por muito tempo. Aí resolvi pedir esmolas. Fazia três dias que eu não comia nada. Aí me lembrei da finada Isabel”*.

Maria de Bil, 36 anos, mora em Reriutaba, costuma ir à capela no Dia de Finados, juntamente com seus familiares, acender velas em homenagem a Isabel e faz pedidos para que o marido não a violente. Lúcia Maria, 50 anos, Maria Lílian, 57 anos e Maria dos Prazeres, 56 anos, são irmãs, moram próximo à capela. No dia a dia vão a capela de Isabel Maria. Elas testemunham os milagres da santa do povo. Celina, 31 anos, reside em Guaraciaba, e costuma ir no Dia de Finados à capela.

Damião, 42 anos, católico, natural de Guaraciaba do Norte, apresenta uma fala da missão de “cumprir os deveres católicos. *“Não sei se é por incompreensão ou por falta de fé que as pessoas não abraçam o outro como irmão. Primeiro mandamento que nós devemos cumprir como católicos é: amar a Deus sobre todas as coisas e amar o seu próximo como a ti mesmo. E a gente como servo, como criatura que crê que alguma coisa que tem que ser feito pelo mundo, a gente acredita”*”.

Argeu, 45 anos, natural de Guaraciaba do Norte, pessoa dedicada aos estudos de sua cidade, advogado, escritor, membro da Academia de Letras dos Municípios do Estado do Ceará e membro da Igreja da cidade. Carla, 30 anos, natural de Guaraciaba do Norte. A devota tem feito pedidos relacionados à cura de doença, algo recorrente nos pedidos feitos a “santa” em questão.

Devo destacar que no ano de 2019 insisto em falar com o pároco da Igreja matriz da cidade de Guaraciaba do Norte. Peço, novamente, à secretária da paróquia para conversar com ele. Ela, então, percebendo minha insistência, me direciona à casa paroquial, onde ele se encontrava naquele momento. Lá, no local silencioso, bato a porta e encontro uma mulher, que pergunta o que desejo. Informo que gostaria de saber um pouco sobre a história religiosa de Guaraciaba. Ela, então, pediu autorização ao Pe. Frei Santiago Martínez Lazaro, que me atende e de forma paciente estabelece um diálogo.

Confesso que houve um desconforto da minha parte naquela relação. Eu não sabia como me portar diante dele e, digo mais, foi um momento tenso, pois eu entraria numa discussão, muitas vezes, silenciada. Ele, contudo, respondeu todas as perguntas e me fez compreender essa relação Igreja Católica oficial versus catolicismo popular.

Minha inserção em todo esse universo empírico ressaltado, me direcionou, no último ano de pesquisa, apenas para as mulheres devotas. Nos anos

de 2016 e 2017, eu já tinha redefinido alguns objetivos da pesquisa, a partir do que o campo tinha me suscitado. Nesse período, fui abandonando a discussão de gênero, pois não percebia este como ponto exaltado nas narrativas. Porém, em 2018, devotas me reacendem essa discussão. Assim, em 2019, refaço minhas perguntas e estabeleço um encontro com dez mulheres, que foram as principais interlocutoras nesta tese para a compreensão do “*gênero da devoção*”²³: Dionísia, 56 anos, casada, catequista, do apostolado da oração e ministra da leitura da igreja de Guaraciaba do Norte, tida como rezadeira oficial pelo jornal **O Povo**. Encontrei-a na sua residência também nos anos anteriores.

Licosa, 47 anos, reside em Guaraciaba do Norte e sua fala ressalta a violência sofrida pelo companheiro. Suzete, 54 anos, casada, agente de saúde, professora vinculada à prefeitura de Reritiba, mora no Oitizeiro, localidade próxima à capela.

Todas as demais que serão citadas, moram em Guaraciaba do Norte, são devotas de Isabel Maria e as encontrei, na capela em questão, no dia de Finados: Marina, devota, 35 anos, casada; Josefa, 58 anos, casada; Marciana, 51 anos, casada; Milade, 26 anos, casada; Hilda, 35 anos, casada; Edite, 26 anos, solteira e Aparecida, 25 anos, casada. A faixa etária de todas as interlocutoras varia de 25 anos a 89 anos, com prevalência maior entre 40 e 50 anos de idade. Na maioria casadas, apenas uma solteira e duas separadas.

É imprescindível reforçar que enfrentei vários dilemas, em especial na conversa com as interlocutoras, ouvindo suas relações entre devoção e violência contra a mulher. Não há dúvidas, fui me desconstruindo no ofício de pesquisar, na própria armadilha que ser mulher e feminista pregou nos meus pensamentos. Já que por um bom tempo, não consegui enxergar outras formas de agência do feminino. Contudo, apenas como uma andarilha foi que pude alçar diferentes encontros intersubjetivos, bem como, foi possível amadurecer as reflexões que trago à tona nesta escrita.

²³ Entendo gênero como uma construção sócio-histórica. Todavia, a utilização do termo “o gênero da devoção” é no sentido de destacar a forma que adquire em meio a religiosidade popular, questionando os conceitos analíticos.

2.4 Encontros intersubjetivos

Poderia ser então o entusiasmo por aprender, o extenuante trabalho de memória, ou talvez as anotações subsequentes, que emprestam uma inflexão etnográfica aos seus encontros com outros? A resposta é: não. Pois aquilo que se pode chamar de “etnograficidade” não é intrínseca aos encontros; é, antes, um julgamento lançado sobre esses encontros que transforma retrospectivamente o aprendido, a memorização e as anotações que eles propiciam em pretextos para outra coisa. Esse propósito ulterior, invisível para as pessoas que você secretamente entende enquanto informantes, é documental. É isso que converte sua experiência, sua memória e suas notas em material – algumas vezes entendido de modo cientificista enquanto “dados” – no qual você espera poder se apoiar posteriormente durante o projeto de oferecer uma descrição. (INGOLD, 2016, p.405-406).

É necessário relativizar a participação em campo, pois, às vezes, há uma ilusão, mesmo em locais transitórios, onde passam várias pessoas, sobre a ideia de se passar despercebido, como uma delas. Minha presença era passível de “leituras” daqueles que ali estão. Sendo assim, eu fazia parte do ritual, podia não ser um deles, mas era uma presença reconhecida ali. “*Oi, está aqui de novo*”. Além disso, ao conversar novamente com a mesma pessoa, era comum: “*como eu ti falei da vez passada*” e isso fazia um ano deste encontro.

Foi assim se dando a construção da tese, no entremeio de olhar e ser olhada, escutar e ser escutada, reconhecer os devotos e ser reconhecidas por esses sujeitos. É bem verdade que a interação, em determinadas circunstâncias, se reveste de um caráter de julgamento, quando se fala de encontros com os “outros”.

É um processo tenso, porque é preciso moldar-se às regras morais do campo. Ora, a pesquisadora tem outros códigos morais, o que cria inúmeras situações estranhas ou mesmo imprevisíveis. Foram tantas e diferentes experiências (interlocutora /pesquisadora) em todos estes anos de pesquisa: fui, literalmente, levada à beira do abismo; fui questionada nas minhas crenças, sendo reativado a tensão interna entre ser acadêmica/feminista e cristã²⁴. Ainda houve uma representação que fizeram a meu respeito, nomeando-me de “moça”. São destes encontros que irei falar aqui.

²⁴ Prefiro me identificar como feminista e cristã, pois não me identifico com as “caixinhas” construídas pelas igrejas. O que entendo como cristianismo estava em confronto com aquela realidade.

2.4.1 Descendo a ladeira

Crentes ou não, membros de uma comunidade religiosa ou adeptos de uma visão cética da ciência, uma vez confrontados com o sujeito religioso, não há como não emergir neste pesquisador as incertezas mais profundas de seu imaginário. Assim, a pesquisa de religião provoca questionamentos sobre a nossa própria noção de verdade (GUERRIERO,2010, p.63).

“Ladeira das Pedras”: era assim chamado o lugar na época da morte de Isabel Maria. Lá seu corpo foi encontrado em meio a uma mata fechada. É lá também que há uma cruz e algumas pessoas se arriscam a descer para acender velas. Vejam a foto da cruz neste local.

Figura 1 – Cruz no abismo de Isabel Maria



Fonte: Acervo pessoal da autora (2019).

É um lugar muito íngreme e de difícil acesso. O trabalho de campo, como já destacado, teve continuidade no dia 02 de novembro de 2016. Optei, inicialmente, pela observação flutuante, olhando a movimentação ali. Procurava pistas que me possibilitassem criar hipóteses a respeito de uma prática de devoção. Foi o momento de observar e de entender que aquele local é um recinto de rezas,

de pagamento de promessas, de sinal-da-cruz, de ajoelhar-se, de impor as mãos sobre o peito, de repetir frases e gestos. É uma “devoção gestual, afetizada, íntima” (PAZ, 2011, p.49).

A temporalidade de visita naquele espaço era outra, os sujeitos chegam e saem em um curto espaço de tempo, sendo assim, chegadas e partidas rápidas, bem diferente do que acontece no cemitério na visita ao túmulo de João das Pedras, em que as pessoas estavam transitando o dia inteiro.

Escutei vários relatos: “*Meu filho estava desenganado pelo médico, quando eu pedi a Isabel Maria e fui alcançada*”; “*Eu sempre peço a Isabel Maria e recebo graças*”; “*Ela é milagrosa*”. Para os devotos de Isabel Maria, a ida à sua capela é para pedir, agradecer e reestabelecer laços entre mortos e vivos. As primeiras narrativas que ouvi foram em torno de uma mulher que morreu cruelmente e tornou-se milagrosa.

Sobre a pesquisa, eu tinha um roteiro e um prévio conhecimento do campo. Porém, o modelo do meu projeto inicial foi sendo lapidado por surpresas, angústias e decepções. Requereu ainda adaptações e disposição para lidar com o inesperado, recompondo-se com instrumentos teóricos-metodológicos.

Além disso, meu objetivo inicial, em campo, era apenas fazer a observação flutuante. Não foi bem assim que se deu, entretanto. Ora, entrar em campo implica estar vulnerável, no sentido de, a qualquer momento, poder se desfazer a receita estabelecida.

Neste dia, então, conversei com a devota Josefa, de 35 anos. A mesma me contou a história da santidade de Isabel Maria muito entusiasmada. Ela era o estilo de interlocutora para quem não há necessidade de instigá-la a falar. Logo, porém, me vi tão envolvida pelas conversas, que fui convidada a “descer ladeira abaixo”, literalmente. Na ocasião, a priori, resisti, mas o “convite” dela fez-me repensar a prática de achar que estava apenas a observar.

Nascida em berço católico, sabia da importância da ideia de sacrifício. Até porque, na minha infância, lembro de ir todos os anos com meus pais para Juazeiro do Norte-CE, para pagamento de promessas. Com o passar dos anos fui compreendendo que para meus pais era um momento de fazer um sacrifício para o seu santo protetor. Então, sabia que recusar aquele pedido poderia ser uma ofensa.

Então, com muita dificuldade, desci. A minha sensação era a de que a qualquer momento poderia cair no abismo, um misto de pavor e desejo de voltar. Ou seja, estava com medo e me perguntando mentalmente para que eu estava descendo ali. Chegando lá, já estava preocupada sobre como voltaria, assim, externei: “*Não vou conseguir voltar*”. Logo, fui interrompida “*Tenha fé em Isabel Maria que você consegue*”; “*Aqui foi um local de sofrimento*”.

Aquela frase me fez repensar a necessidade de a pesquisadora estar aberta às experiências, bem como às diferentes formas de vivenciar o campo. Dito isto, penso ainda que somos observadas e testadas nos nossos limites. Provavelmente, uma formalista, aplicada rigidamente às regras dos manuais científicos, não conseguiria mergulhar no campo. É preciso permitir-se enxergar além de uma técnica, abarcando outros modos de fazer, a partir do que o “estar lá” suscita (GEERTZ, 1998). Em consonância com Peirano (2014) é preciso se vulnerar por novas surpresas. É no esquecer de si, numa conversão do olhar, no deixar-se afetar, numa disposição acolhedora e no mergulhar na vivência do “outro” que se faz pesquisa.

É necessário ainda quebrar suas próprias convicções, perceber novas interpretações e se envolver em um diálogo. No meu universo de compreensão religiosa não via a necessidade daquilo, de descer me agarrando aos galhos das árvores para não cair. Como diz Koury (2014), é preciso analisar a cultura emocional de um determinado lugar em seus próprios termos e operatividade. Lá se criam convenções sociais em que há respostas mútuas, a partir do que é esperado neste processo de interação, desde gestos, expressões corporais e até a participação no ritual. A falha nesta ritualística pode causar constrangimento no outro.

Lá estava eu naquele meio, na tarefa de entender o interlocutor que crê, num artiloso caminho das intersubjetividades. Foi mergulhando no mundo pleno de simbologias que levei ao limite o meu esforço de reflexão, não apenas entendendo aquela lógica, mas experimentando-a. Compreender o sentido daquele ato para os sujeitos de um grupo e participar de um *ethos*, provocou desassossego nas minhas próprias verdades.

Estava ali experimentando a mesma beira do abismo, porém, éramos mulheres (pesquisadora/interlocutora) com suas subjetividades, opiniões e crenças

diferentes. Acredito no evangelho de Cristo, sem encaixes em denominações, sendo a minha única referência em termos de convicções religiosas.

Naquele momento, eu estava ainda quase que “embutida” do conhecimento científico, assim, não conseguia deixar de racionalizar aquele momento. Não estou colocando em xeque a ciência, supervalorizando o conhecimento nativo, mas destacando que a construção do saber é fruto destas experiências entre pesquisador e interlocutor, que requer um tempo, até que o pesquisador consiga se situar, se deixar fluir, sem esquemas explicativos e sem lógicas de ação totalmente pré-determinadas.

A certeza do controle da situação já não existia mais ali. Até, porque, de repente, queria ter fé mesmo para voltar. Um dos maiores desafios foi evitar etnocentrismos e achar que tudo aquilo era uma loucura. É, contudo, um processo de negação ou suspeita das minhas verdades e certezas. Mesmo sem me vincular a “igrejas”, é importante assumir aqui minhas convicções, pois, às vezes, o mundo acadêmico parece querer pensar que tudo vai passar, a partir da escrita, apenas pela objetividade do conhecimento.

Aquela situação pitoresca, que desafiava minha destreza e habilidades físicas, tornou-se circunstância para um encontro de intersubjetividades que me trouxe alguns *insights*. Tornei-me mais sensível a situações como aquela. Estar exposta no abismo, auxiliou-me na imersão ao campo, entendendo a atmosfera dali. Recuei falar destas minhas experiências mais a fundo, no meu texto de qualificação. O medo era comprometer o trabalho com o meu “eu” ou mesmo ter escutado, muitas vezes, do excesso da personalidade, em alguns trabalhos em Ciências Sociais.

Foi um desafio colocar-me no texto. Tentei, porém, evitar a representação do sociólogo como um “observador impessoal e sardônico, frio e manipulador de homens” (BERGER, 1986, p.24). Essa é uma imagem que vem da própria história da sociologia, ao se afirmar como ciência, com a questão da “neutralidade científica”.²⁵

Aceitar ir àquele espaço era a única maneira de sentir a intensidade de “afetos, que geralmente não são significados” (FAVRED-SAADA, 2005). Pude

²⁵ O objetivo naquele momento não era abandonar a técnica, mas a “obsessão tecnicista” (BOUTINET, 2002), com suas imposições de técnicas e operacionalizações. Tampouco queria usar o “monoteísmo metodológico” (BOURDIEU, 1989), mas pensar em alternativas ou “métodos múltiplos” (FINE et al., 2006), proporcionando, a partir do entrelaçamento e da exploração de diferentes olhares, uma compreensão em profundidade do fenômeno.

experimentar o sabor e o medo do sagrado. A frase daquela devota trouxe-me à tona um “repensar” sobre o estoque de imagens que eu construí daquele local. O meu observar estava seriamente comprometido com hábitos, estereótipos e estruturas que, geralmente, inconscientemente interiorizamos.²⁶

Era necessário “esquecer o medo” e experimentar a intensidade particular do lugar. Para aquelas pessoas que estavam ali, aquele era um recinto sagrado e de penitência. Era necessário vivenciar. Lembrando que, como destaca Scott (1999, p.779), “a experiência já é uma interpretação e, ao mesmo tempo, carece de interpretação”. Não tem como neutralizar a natureza social da interpretação (OLESEN, 2006).

A visão, o som, a observação e o sentir são essenciais para viabilizar um novo “olhar” do objeto pesquisado, tornando-se vias para além do dualismo entre objetividade e subjetividade; ciência e sensibilidade, como destaca Barreira (2006). “Há muito tempo, existe uma tendência a se enxergar o eu do observador de ciência social como um contaminador potencial, algo para ser separado, neutralizado, minimizado, padronizado e controlado” (FINE et al., 2006, p.116-117). Desta forma, há um abandono das experiências pessoais dos investigadores. É claro que um texto não pode estar adornado apenas das nossas subjetividades, pois podemos silenciar os pesquisados.

Para isto, é fundamental distanciar-se e aproximar-se do objeto, operações às vezes muito tênues. Da Matta (1981), na sua famosa frase, salienta que devemos transformar o exótico (distância social) em familiar (distância emocional) e o familiar em exótico.

Tal prática é possível apenas adotando uma prática reflexiva da nossa postura. Diante disso, fui influenciada também por encontros com textos que contornaram minha vivência em campo com maturidade científica. Termino este item com uma frase de um deles, que me fez repensar a escrita e o envolvimento no ato de pesquisar. “A crítica ao modo de fazer sempre existirá, a escolha é sempre individual[...]. Sem direções determinadas, é o acaso, o ir fazendo. São as nossas mirongas²⁷ que prevalecem ao final” (DIAS, 2007, p.67). Assim, ser surpreendida perpassou mais de uma experiência.

²⁶ Venho de uma família católica, bem como fui educada até os 16 anos em colégio “de freira”. Acredito que isso me trouxe a ideia de exageros em determinados atos.

²⁷ Mironga é um termo que significa segredo nas religiões afro-brasileiras.

2.4.2 Santa? "devires" no campo

Um momento interessante também, em que fiquei desconcertada, foi quando uma interlocutora me indagou o que eu a tinha perguntado. Para você, Isabel Maria é santa? *“É minha filha, eu acho que é. Mas e pra você?”*. Fiquei desconcertada com a pergunta.

Observem que a pesquisa é uma via de mão dupla, em que há uma necessidade de se construírem estratégias para tornar situações como estas, sem prejuízos para as partes. Ali era a pesquisadora sendo testada. A sua dúvida reforçava que eu era uma interferência. Deveria crer? Não era essa a questão.

Sutilmente, a interlocutora, queria me dizer: O que a pesquisadora vai escrever sobre esta devoção? Ela irá legitimar esta crença? Ou irá tratar como mera alienação? Ficava evidente que ela estava dizendo, na verdade, é que eu posso lhe auxiliar, mas estou propondo uma relação dialógica, em que também quero saber qual o seu universo de crenças e seu olhar sobre minha cultura.

Seria ingenuidade achar que os nossos interlocutores são meros espectadores ou sujeitos passivos nessa relação. A pergunta da interlocutora suscitou um perturbar não no meu sistema de crenças, mas me levou a um rápido exercício do mundo do qual eu faço parte agora, totalmente diferente dali, desencadeando análises de ordem subjetiva.

Estava envolvida numa tensão, porque a interlocutora estava querendo saber que impressões não reveladas eu tinha a seu respeito. Quem pesquisamos é também um intérprete da nossa cultura. Então, ela desejava entender e fazer leituras do meu universo cultural para estabelecer uma possível abertura na comunicação. Há um desejo das partes de adentrar nos seus mundos.

Tal interpelação revelou que seria preciso saber qual o meu lugar ali e que deveria estar atenta para isso. Então, desconcertada, respondi: “penso para as pessoas que vem aqui, que ela seja santa sim”. Não estava me colocando como devota, mas quem experimentava aquele momento, com outra condição de ser. Não creio como eles, mas me dispunha a uma aproximação do sistema de referência e dos modos de estar no mundo, compartilhados por aqueles/as devotos/as.

Assim, como já destacado, sou de família católica, estudei em colégio de freiras, já participei de vários rituais de devoção, então, não era um universo que eu estranhava. Deixei-me, portanto, estar ali e experimentar a aura do momento. Aqui não seria o clássico desafio de se aproximar do que não “era familiar”. Foi sim familiar, por longos anos da minha vida, mas hoje, já se distanciava bastante do meu eu, essa forma de crer.

Como diz Grossi (1992), a subjetividade da pesquisadora também deve ser passível de análise, pois a biografia individual da pesquisadora marcará completamente o trabalho de campo.

Não houve conversão, até porque sempre tratei com muita tranquilidade a crença aos santos. Porém, não me senti à vontade para “rezar” ou “acender velas”, como alguns outros pesquisadores fazem, de ir a fundo, de quase uma simbiose, como fez Paulo Ferreira (2006), numa escrita totalmente envolvente na sua dissertação em “Os Afectos Mal-ditos: O Indizível das Sexualidades camponesas”, no sentido de interagir radicalmente com o campo, num puro afecto.

Diante de mais uma surpresa, durante alguns dias, fiquei numa crise com meu ofício de pesquisadora, porque a indagação me fazia pensar se estava fazendo “corretamente” aquela pesquisa. Aprendi logo, porém, que tal ofício é além de um encontro, é também estar levando na bagagem desta viagem os impasses e surpresas, porque este caminho, como diz Grossi (1992, p.16), “é um encontro de si mesmo a partir do encontro com o outro”. A pesquisa é uma experiência que implica dialetização do “eu”, constituído ao longo deste fazer.

O interlocutor não é neutro neste processo, ele age e reage continuamente neste processo de fazer pesquisa. É um corpo a corpo em contexto. Por isso, nesse cenário, uma marca não pode ser negada: o lugar de onde eu falo. Por estar em local de devoção, um espaço dinâmico, que estou em contato com diferentes sujeitos, a pergunta também foi, afinal, “*quem é você?*”

Era comum tal questionamento, mesmo explicando minha pesquisa. Havia uma necessidade de saber quem era minha família, de onde eu vinha e por que estava sozinha ali. O gênero importa sim. Era uma mulher sozinha, sendo questionada a origem dos seus familiares, numa forma de avaliar qual a reputação desta pesquisadora.

Neste momento, é essencial a explicação do que é aquele trabalho e o lugar e/ou sentido do pesquisado neste processo, que requer uma negociação e aceitação em participar desta troca. Como diz Geertz (2001), o que temos para oferecer na pesquisa somos nós mesmos, ou seja, cabe a nós torna-se atraente esta troca. Tudo isso é uma tentativa de reduzir ao máximo a violência simbólica que se pode exercer através da entrevista.

Requer, portanto, um saber local. Como no ofício do etnólogo (Da Matta, 1978). É necessário, primeiro, o momento teórico-metodológico, trabalho de preparação, onde há o contato teórico com o objeto de estudo, sem ainda que tenha estabelecido o contato com o grupo. Segundo, é o momento de preparação para a ida a campo, período prático. E, por fim, a experiência completa, o sentir o campo e é apenas assim que se descobrirá. Da Matta (1978) denomina esse momento, de *antropological blues*, que seria o lado emocional da pesquisa e toda subjetividade em torno dos agentes sociais. A pesquisadora vai se fazendo, traduzindo a cultura, bem como surgem as dificuldades de se integrar ao seu objeto de estudo e os aspectos próprios das vulnerabilidades humanas começam a aparecer.

Isto não quer dizer que estamos livres dos efeitos perversos da pesquisa, como perguntas tendenciosas e impositivas ou dos efeitos das respostas que podem causar ao interlocutor. O que requer de nós é compreensão e domínio das questões teóricas e práticas daquele espaço social. Caminho este que permite hipóteses e perguntas pertinentes, fazendo com que tenha sentido para o pesquisado e torne não violento aquele momento.

O diálogo entre pesquisadora e pesquisados é munido de intencionalidades, emoções e desconfianças. É um terreno minado, que vai se constituindo fio a fio, num processo artesanal e paciente. Sem dúvida, há implicações dos saberes e fazeres nessa troca, pois na pesquisa de campo, se estabelece uma mediação entre dois universos de significações. Para isso, deve-se ensaiar colocar-se no campo semântico do outro, num olhar cuidadoso da situação.

Por vezes, o temor de colocar o eu, a nossa subjetividade, muitas vezes, nos leva a nos esconder nas cortinas da teoria. Todavia, o homem (aqui a mulher) não se descobre sozinho (a), ele (ela) precisa do outro como seu espelho e seu guia (DAMATTA, 1978, p.12). Precisa-se, portanto, desta sensibilidade para encontrar e ouvir o “outro”, como na próxima experiência.

2.4.3 A moça tá aí

São famílias que chegam lá na capela. É a mãe, a avó, a esposa e o marido. São os filhos e seus pais. São as irmãs e seus companheiros. É a tia com as filhas, a sobrinha e o esposo. É o casal. As únicas mulheres sozinhas que vi foram as “três Marias”, que serão citadas logo a seguir. Penso que é um local em beira de estrada, longe de residências e que a presença masculina é muito maior, por conta do transporte e da segurança. Alguns rezam, fazem pedidos, outros ficam rodeando a capela, olhando a paisagem ou apenas ficam em postura de respeito ao momento. Porém, sempre quem está com a tarefa de rezar o terço, acender as velas são as mulheres. Enfim, o momento ritual santa/devota de acender velas e rezar terço é feminino, tem uma marca de gênero.

Passo a tratar das “três Marias”, nome comum no interior do Ceará. Lúcia Maria, 50 anos, Maria Lílian, 57 anos e Maria dos Prazeres, 56 anos, são irmãs que moram ali próximo. Na verdade, são “Vidas Marias”, pois falo de mulheres migrantes do sertão, marcadas por um catolicismo tradicional, pela escassez de recursos materiais, pela ausência de oportunidades de escolarização e ainda são assoladas pela dor.

A dor, aqui, é a da miséria, da doença e das aflições do dia a dia. Cynthia Sarti (1998, p. 4) destaca que embora extremamente “singular para quem a sente, a dor, como qualquer experiência humana, traz a possibilidade de ser compartilhada em seu significado, pois torna-se uma realidade coletiva”. De tal modo, o compartilhar da dor, vem pelo apelo a “santa Isabel”, numa rede de solidariedade familiar.

As três Marias foram os meus primeiros contatos, bem monossilábicos, nessa relação entre pesquisadora e interlocutoras. Durante os quatro anos em que estive presente na capela de Isabel Maria, elas estavam lá. Com bonés já surrados, rostos maltratados pela miséria, com seus trajes simples e com suas velas na mão elas chegavam.

Foram quatro anos assim. Acendiam velas, rezavam e conversavam entre elas. Tudo de forma rápida e logo iam embora. Todas as vezes em que elas chegavam, já pela manhã cedinho, eu estava lá: uma estranha para elas, sem dúvida.

Busquei, porém, durante os anos da pesquisa, estabelecer relações de proximidade com estes sujeitos. Em 2016, o primeiro contato foi regado a olhares desconfiados entre elas, expressões sérias e rudes, sem desejar nenhum diálogo. Elas me olhavam e faziam expressões de que “quem é essa”.

Como faço sempre, expliquei-lhes brevemente sobre a pesquisa e perguntei se podiam me ajudar. Olhares entre elas, um silêncio que imperava e uma disse, com um tom de que não está confortável com aquele momento: “*Eu não sei quase nada da história da Isabel*”. A outra disse: “*mas qual é a pergunta, daí, penso, agora, vamos conversar*”. Uma apenas me deu atenção, as outras me ignoraram e foram olhar as imagens.

Na medida em que fui fazendo as perguntas, elas se aproximaram e foram respondendo também, porque, a todo o momento, a que está comigo pedia confirmação às duas outras irmãs: “*Num é, assim, Maria, a história*”? O desejo delas é que esta conversa acabasse logo, porque elas, repetidas vezes, diziam: “*é só isso que a gente sabe*”.

A insistência, portanto, em manter o contato, me trouxe frases monossilábicas: sim, não e não sei. Elas, porém, me indicam outras pessoas para me auxiliar na investigação. A resistência em conversar a respeito da pesquisa era também, na simplicidade das suas falas, a ideia de não se sentirem qualificadas para falar da história de Isabel Maria.

No ano seguinte, numa tentativa de dizer que lembro delas, vou, logo, me aproximando, dizendo sobre a nossa última conversa, no sentido de continuidade. Dizer do nosso encontro e agradecer pelas indicações deu uma abertura naquela relação. Sentir-se parte daquele processo é importante para quebrar a lógica fria, às vezes, hierárquicas das relações pesquisadora e interlocutoras.

Elas agora vão dizendo dos seus pedidos. São mulheres da “roça” com graças que acontecerem ao longo da sua vida, de fatos rotineiros. É corriqueiro irem à capela fazer suas orações, pedir ou agradecer. As interlocutoras agenciam seus pedidos, a partir de uma biografia santificada de Isabel Maria.

As “três Marias” também não são contrárias às normas católicas, dizem-se católicas e desejam o respeito à sua religião. Isso porque nas diversas conversas, elas se questionavam sobre o “sumiço” dos ex-votos (ver figura 22, p.211): “*Maria, tinha tanto milagre aqui e, agora, olha, fizeram foi queimar*”. Na

mesma hora, sua irmã Maria diz *“Deve ser os crentes que fazem isso, eles deveriam respeitar nossa religião”*. Ir à capela não é uma afronta à Igreja Católica e seus ritos, mas é um recurso a mais na espera de uma benção.

Segui, então, para o terceiro ano de campo. Nesse momento, houve um diálogo mais descontraído, outras tantas conversas que não apenas a história de Isabel. Elas, agora, que perguntam: *“Foi lá na fulana”?* (onde me indicaram) e você vem de Fortaleza sozinha mesmo? No primeiro ano fui sozinha com minha filha e contei como cheguei lá.

Optei por ir sozinha à capela, em alguns momentos, pois era uma forma de ter o mínimo de interferência possível, sendo já suficiente a “intrusão” da pesquisadora, que modifica o espaço. Porém, sempre, no fim de tarde, estava lá o meu companheiro também, já que no anoitecer, não era muito viável ficar só. A sua participação foi em diversos cliques. A sua sensibilidade com outros ângulos da fotografia me auxiliou em outros olhares.

Voltando para as “Marias”, no último ano, já me reconhecem como “parte” daquele local. Confesso que me angustiei quando elas me diziam da expectativa da moça chegar ali. *“No caminho, a gente estava dizendo, este ano não vamos nem vê a moça, porque estamos vindo à tarde, olha ali, num é que a moça tá aí”?!*

A moça era eu. Não estava, lógico, invisível ali. Eu já fazia parte daquele ritual, não como elas, mas implicada lá. Eu era aquela moça que faz trabalho para a faculdade, sozinha ali. Estar só, durante anos, sempre foi um elemento destacado por elas. É um tecer de significados de quem sou eu, evocando uma imagem, negociada nesta interação social. Ser mulher, vir de um lugar longe, Fortaleza, e ficar sozinha num espaço em meio a uma Serra, era um perigo, nas suas conversas.

Na verdade, nas suas elaborações mentais, eu era muito diferente das suas realidades. Em torno de mim, habitavam várias representações acerca do meu papel: “a moça”, “corajosa”, “de Fortaleza”, “que estuda” “mulher sozinha”. Criou-se um “exotismo” em torno da minha imagem. Uma delas dizia *“E você passa o dia todo aqui é, aí você traz comida pra ficar aqui”?* Acreditavam que eu acampava para pesquisar.

Fica evidente que as representações construídas sobre a pesquisadora se distinguem muito delas. Mulheres de mãos calejadas e de olhares sempre desconfiados estavam ali sempre a rezar. O uso da religião fazia parte da orientação

de suas vidas, de acordo com seus desejos, valores e simbologias. Não as tratava como alheamento, no sentido da não reflexão dos seus atos. Ou ainda, sem opção, dentro do modo de vida que estão inseridas, ao tratar das suas crenças. Elas falavam dos feitos de fé, fabricando, ao seu modo, como devem amenizar as dores concretas, dentro de um repertório cultural, simbólico e social.

Duvidei sim da minha capacidade analítica ao tratar com mulheres que tinham um mundo completamente diferente do meu, como pesquisadora feminista, mas fui envolvida nessas rotas da investigação e vivenciamos momentos de abertura. Da lógica de ação algo cartesiana, com papéis e objetivos claros e distintos, tal como iniciei a pesquisa, terminei totalmente envolvida emocionalmente ali.

Apreendi também que não se faz pesquisa sem envolvimento e que o trabalho de campo nos torna endividados. Não tenham dúvidas que no próximo 02 de novembro estarei lá na capela de Isabel Maria. Não se desprende da pesquisa com essa bagagem de afetos que ela promove, num acabar de uma tese.

Desse modo, a investigação foi sendo costurada por emoções, medos e contratempos. Ao mesmo tempo, ir a campo foi norteador, como também foi perturbador. Como comenta Geertz (2001, p. 45) e partilho desta ideia, em campo o pesquisador “tem que aprender a viver e a pensar ao mesmo tempo”. É necessário destruir ainda o mito da ciência livre das implicações de quem é este pesquisador, das emoções e visões que envolve tudo isso, num processo de “autorreflexividade”.

Uma questão interessante é que, mesmo sendo um local frequentado por diversos devotos, há momentos de vazio naquele lugar, onde estava apenas eu. Cheguei a ficar vários momentos sozinha.

Nestes momentos de silêncio, havia também um sentimento de ausência ou mesmo de angústia se havia potência no meu objeto de estudo, pois não existia aquela movimentação, por exemplo, que acontece em Juazeiro do Norte, com Padre Cícero ou em locais de romaria, como mencionado. Será que meu “objeto de estudo” não existe, no sentido de querê-lo transformar numa dimensão bem maior, uma tese?

Penso, porém, que não é sobre a quantidade e efervescência de devotos, mas o diferencial de uma tese são as questões e problemas que são lançados sobre os sujeitos e seus modos de vida. A produção do texto é fruto do devir e das

escolhas de fatos observados e sentidos. Além disso, a vivência de impasses são dramas próprios do universo de pesquisa, situação da qual dificilmente entramos e saímos totalmente ilesos.

3 NO INÍCIO, HÁ O ASSASSINATO DE ISABEL MARIA: OS FEMINICÍDIOS NO CEARÁ

É possível dar conta da complexidade de um universo de pesquisa, considerando que histórias de mulheres serão recontadas por processos criminais? Qual o limite da pesquisadora, tendo em vista o processo delicado de pensar, recontar e refletir, a partir de documentos sobre feminicídios? De que forma é possível traduzir um universo complexo dando-lhe sentidos, sem reducionismos e construção de estereótipos? (DILEMAS DA PESQUISADORA).

Muitas interrogações permeiam esta investigação, pontuada por experiências que transbordam a escrita. Restam, assim, fragmentos do real, que não deixam de ser a potência dessas experiências. Porém, é preciso atenção no recontar, numa análise atenta, para ser capaz de oferecer diferentes reflexões. Pensando nisso, persegui fragmentos da trajetória de vida e morte de uma mulher. Neste capítulo, então, apresento Isabel Maria, a partir do seu processo criminal, numa reconstrução analítica de variáveis como: pensamentos, épocas, sentimentos e moralidades construídas. Portanto, a preocupação central do enfoque adotado neste capítulo orienta-se no sentido de estimular uma reflexão sócio-histórica em torno de conflitos e agenciamentos, envolvendo relações afetivas, no contexto cearense.

O objetivo é reconstruir a fisionomia, obscurecida por um saber patriarcal e colonial, das relações de gênero, na cultura cearense, com um olhar para os feminicídios. Sei dos riscos desta forma de se trabalhar, pois, por vezes, o texto pode deixar vácuos ou momentos históricos perdidos. Entretanto, é deste modo, assumindo a incompletude, que conduzo a discussão. Ainda, num fazer artesanal, de compreensão do contexto cearense, abordo a morte de mulheres, pelos processos criminais, na cidade de Fortaleza, do século XX, entre 1900 a 1950, período no qual se configurava, por muitas migrações de pessoas vindas de regiões interioranas.

Logo, devo anunciar ao leitor que não faço um tratado monolítico do Ceará, mas busco compreender os múltiplos cenários dos assassinatos de mulheres no terreno das relações afetivas. Renuncio toda e qualquer versão linear dos modos de vidas cearenses. Aqui, o estilo de pensamento e de escrita se movimenta em torno da plasticidade, na construção das masculinidades e feminilidades do

fenômeno destacado. Reflito sobre trechos de uma realidade, fazendo a descrição densa de um documento, com o olhar mais apurado para o mundo simbólico e social dos sujeitos, com toda a sua fluidez e dinamicidade.

Faço um costurar, fio a fio, de análise dos processos criminais, em que busco romper com a representação atemporal e universal da mulher. Alinhando, assim, a discussão do que é a categoria feminicídio e as mudanças na legislação, pontuando com alguns marcos das lutas de mulheres/feministas, para que, por fim, no último capítulo da tese, eu possa fazer uma análise das experiências de mulheres devotas e das marcas nelas deixadas, do universo sociocultural que se encontra nas suas vidas. Isto me servirá para entender a violência sofrida por mulheres do interior do Ceará e seus pedidos realizados a Isabel Maria.

3.1 “Primeira dimensão material”, o processo criminal: produção de sujeitos e moralidades

No referido cadáver, seis ferimentos de punhal, sendo um no braço esquerdo, outro na clavícula esquerda, três [três] no braço direito; e outro na coxa direita, medindo-os mesmos ferimentos, um e meio centímetro de comprimento de profundidade, acrescento ainda os mesmos peritos que **a infeliz morta**, achava-se em estado de gravidez. (AUTO DE CORPO DE DELITO, PROCESSO CRIMINAL DE ISABEL MARIA, 1929).

Na descrição acima, apenas um corpo morto. Numa piscadela mais sensível, percebe-se, através da narrativa escrita, a possibilidade de captar um sistema de significações em torno de um feminicídio ²⁸e uma posterior devoção. Que tensões, relações de poder e singularidades da vida estão em escrito? É preciso destacar, de início, que escavo todo o processo criminal de Isabel Maria. Enfatizo, ainda, que não irei tratar tal documento como mero reflexo do real, mas como uma das possibilidades de recriação de um fato, na perspectiva de gênero.

Como todo e qualquer escrito, o processo tem uma estrutura textual. Foram cento e sete páginas de relatos dos fatos, encaminhamentos jurídicos e falas das testemunhas. Supõe-se, assim, um certo repertório de perguntas e respostas, conforme “normas” de uma audiência. Seguindo, todavia, toda uma narrativa

²⁸ Uso o termo feminicídio entendendo que, na época da morte de Isabel Maria, não se utilizava essa nomenclatura, porém, penso na importância de nomear desta forma, pois as características da imolação de um corpo feminino pelo companheiro são, geralmente, tidas como feminicídio no Brasil hoje. É, na verdade, uma forma de legitimar a importância deste conceito analítico.

processual. Logo, nas páginas iniciais, no auto do corpo de delito, temos: Houve morte? Que meio causou? Foi causada por lesão corporal? A constituição e estado mórbido da ofendida concorreram para tomar essa lesão irremediavelmente mortal? A morte resultou não da natureza da lesão e, sim, de condições personalíssimas do ofendido?

O caráter fabricado de um texto, seguindo a direção do Darnton (1986), é uma invenção significativa. É possível, nesse sentido, usá-lo para entender a pulsão simbólica de um fenômeno. Logo, de início, destaco que as perguntas conservam todo o peso de um documento, que procura provar a materialidade de um crime, e diz respeito, principalmente, “ao evento produzido pela conduta delituosa”, conforme dispõe o artigo 13, caput, do Código Penal Brasileiro (BRASIL, 1940). Nas repostas temos: morte por conta da lesão com punhal, e logo depois a descrição dos fatos. Vejam:

Adjunto da Promotoria de Justiça, deste termo, usando das atribuições, que lhe são conferidas por lei, vem perante V.S., denunciar Raimundo Nonato de Oliveira, conhecido como Raimundo Passarinho, preso na Cadeia Pública desta Villa, pelo facto delituoso que passo a expor: que, na noite de 20 corrente, na ladeira “Ribeiro”, assassinou friamente e perversamente a sua própria mulher, Isabel Maria da Conceição, cujo cadáver foi encontrado com seis ferimentos de punhal [...]. Arrastou-a depois, botou-a no talhado, a fim da mesma não ser achada logo. (FORTALEZA, 29 DE NOVEMBRO DE 1929).

O que mais podemos extrair de um processo criminal? Várias versões, a partir dos recortes e olhares que efetuamos. Porém, qualquer fragmento de uma realidade está fincado numa teia social, em relação à qual os indivíduos compreendem o mundo²⁹, num determinado momento. No caso aqui estudado: a

²⁹ No livro de Robert Darnton, “O grande massacre de gatos e outros episódios da história francesa” (1986), é contada uma história, aparentemente insignificante, do massacre de vários gatos, no contexto de exploração dos operários e de ascensão da burguesia. A história se passa no relato do operário Nicolas Contat, o qual conta sobre seu estágio em uma gráfica da Rua Saint-Séverin, Paris, no final da década de 1730. Revoltados com sua condição de exploração e com os privilégios dos gatos, os rapazes (aprendizes) resolveram “endireitar este estado de coisas desigual”. Na história há figura do burguês, a esposa (com sua gata de estimação) e o padre. Inicialmente, tida como uma história horrenda, vai sendo pensada a cultura e as conexões simbólicas. O gato é ligado à feitiçaria, ao sexo, à sexualidade feminina e à violência, com um grande peso simbólico no folclore da França. No fim da história, se percebem conexões simbólicas em torno, por exemplo, da caça às bruxas, pois a esposa era a própria feiticeira, o patrão o corno burguês, e o padre, amante da esposa. Vejam, no século XVII, havia uma coletânea de provérbios em que se dizia que as mulheres estavam passíveis de estupro, assassinato e sedução, quando os gatos uivavam à noite, na França. Trago esta história porque me interessa pensar as simbologias construídas em torno da

vítima, o réu e as testemunhas, pensando no contexto em que estavam inseridos, são a minha primeira pista para refletir sobre crenças e pensamentos de uma época.

Estou falando da Vila Campo Grande, cuja comarca era São Benedito da Ibiapaba³⁰, do Estado do Ceará, atual Guaraciaba do Norte. Falarei mais adiante deste local. Interessa-me, primeiramente, discutir os sujeitos desta trama. Raimundo Nonato de Oliveira, ou melhor, Raimundo Passarinho, como era conhecido, agricultor, residente no lugar chamado “Bélgica”, de Santa Quitéria³¹, de vinte e oito anos de idade, não sabia ler e nem escrever. Segue, então, seu depoimento:

Em companhia de sua mulher passou na Villa de Santa Cruz, no dia vinte do corrente, comprou na Bodega de Vicente de Freitas, um punhal pelo preço de quatro mil e quinhentos reis. A tardinha deste mesmo dia, subiu a Serra com sua mulher e um filhinho, vindo pela ladeira do “Ribeiro”, onde começaram a discutir acaloradamente. No “Ribeiro” pela madrugada, ele procura um local para descançarem, **tendo agasalhado o menino sobre a rêde no chão e chamado sua mulher para junto de si [mas] ella recusou-se, em termos ásperos e até ofensivos; ele, então, em vista disso, aproximou-se da mesma vibrando-lhe o punhal por três vezes**, vindo a mesma a falecer disto. Em seguida, **arrastou-a para o talhado, por uma vereda**. Logo depois retirou-se com o menino. [...] Tempo passado por esta villa ainda de madrugada. Destaca ainda que **vivia em desavença com a mulher**, até que chegou o momento de matá-la.

Isabel Maria foi morta no dia vinte de outubro de 1929. O panorama acima é revelador de um corpo demarcado por constructos culturais, propalados em discursos do que deve ser o feminino. Suas atitudes, possivelmente, transgressoras da normatividade ocidental/colonial, “a não obediência ao marido”, foram propulsoras de um ponto final num circuito de violências, sejam físicas e/ou verbais.

Seguindo a dinâmica do folhear páginas, vou compreendendo o rito do processo. Os sujeitos, agora, são enquadrados em nomenclaturas, numa produção de posições sociais: o cadáver, o réu e o cidadão. Há ainda uma série de peças, como despachos, vistas, autuação e muitas remessas para vários órgãos, em que se repetem a mesma história. Em uma destas peças, porém, Raimundo Nonato foi autuado:

história de Isabel Maria. Darnton, com a história do massacre dos gatos, desenvolve uma discussão interessantíssima sobre questões culturais francesas.

³⁰ A distância de São Benedito para Guaraciaba do Norte é de 22,7Km.

³¹ A distância de Santa Quitéria para Guaraciaba do Norte é de 79,9 km.

Raimundo Passarinho foi conduzido preso, confessando o crime e o corpo encontrado por quem passava por lá. Tendo vindo o inspetor do quartirão, do lugar “Bananeiras”, o cidadão Pedro Antonio Lyra, comunicar que fora encontrado na ladeira do “Ribeira” o cadáver de uma mulher, completamente desconhecida, com facadas, cujo cadáver foi transportado para esta delegacia. (DELEGACIA DE POLÍCIA DE CAMPO GRANDE, 21 DE OUTUBRO DE 1929, p.4).

Aqui, Isabel Maria passa a ser “o corpo”, que foi encontrado no mesmo dia por pessoas que passavam no local, as quais tornaram-se testemunhas. Há os relatos de cinco testemunhas na delegacia, no dia do ocorrido e perante o juiz, meses depois, em agosto de 1930, relatando o mesmo fato. Das cinco, quatro não sabiam as motivações do crime, nem tampouco sobre a vida do casal. Apenas relataram o seguinte: que a vítima e o réu vinham do sertão para a serra. Neste trajeto, ao pararem no pé da ladeira de Ribeiro, para descansar, deu-se o assassinato, em que o filho menor de idade estava presente.

Apenas a testemunha Cícero Antônio de Lyra, inspetor de rua, casado, 40 anos de idade, agricultor, residente no lugar Bananeiras, relata no seu depoimento sobre o que acreditava ser a motivação do crime. É interessante, aqui, pensar que significações e emoções eram atribuídas à realidade social da época.

Que ouviu dizer, que Izabel, **não tinha bons costumes, relativamente ao laço conjugal que os prendiam**, que era por assim dizer **uma mulher de vida alegre**; e que quanto ao motivo do próprio marido Raymundo Nonato, lezar **fria e barbaramente este assassinato** ignora por completo, a não ser, pela própria declaração do réu.

Cícero Antônio de Lyra encontrou o corpo em sentido horizontal e, ao chegar ali, levantou a cabeça da mesma, verificando que no cadáver havia seis ferimentos. Para o narrador acima, o crime foi bárbaro e frio. Isto também foi relatado por outras testemunhas. O sentimento parece de espanto com a crueldade perpetrada. Outra testemunha relata a dificuldade de se chegar ao cadáver: “*era um despenhadeiro medonho e fui me guiando pelas árvores*”.

Para estas testemunhas, o crime é descrito como horrível e bárbaro. Como as ideias de alguns indivíduos podem tornar-se relevantes para pensar em nível social? É claro que existe o risco de se reduzir um contexto. Todavia, as palavras das testemunhas são possibilidades latentes de buscar entender uma realidade e seus significados, que me chega através de um documento, embora esteja longe de ser completa.

São falas que evocam o crime como bárbaro, contextualizando enunciados de sentido cultural. Estando, portanto, dentro de um sistema específico de representação dos sentimentos, que tem sido historicamente constituído. Nesse sentido, posso entrever que tal evento comoveu aqueles moradores, gerando o sentimento em relação àquela mulher morta e à situação que o crime evoca: o corpo feminino imolado.

A principal ideia deste texto é que o crime está também entrelaçado com simbologias e dispositivos discursivos, que vão se modificando. Ora, o processo criminal, inicia-se com o tom dramático da “pobre infeliz”, que ainda estava grávida, ressaltando a imagem comovente de uma mulher vitimada. Nas páginas testemunhais é reconstituída esta mulher, reterritorializando-a. Sua vida privada torna-se suspeita. Ela é deslocada para a mulher de vida alegre, ou seja, de costumes não valorizados nesta época. Ser de vida alegre, sinônimo, nesta época, de “prostituta”, são parâmetros que não se encaixam nas representações de uma mulher casada. Essa desqualificação é o “não dito”, mas que “justifica” a morte cruel de Isabel Maria.

O fato que está em jogo é a índole dela. Desta forma, o crime é bárbaro, mas a ênfase é sobre a ofensa e as convicções morais de um grupo. Isto é corroborado na conclusão do inquérito, que se deu três anos depois, em 19 de dezembro de 1932. Nesta data, Raimundo responde ao juiz as perguntas e, no relatório final, é destacado:

Não tinha advogado, e não podia contestar o crime de que era acusado, **pois tinha sido forçado a cometê-lo em vista dos maus tratos que lhes eram infligidos pela sua mulher**, como desprezo e vida desregrada, de sambas em sambas. Que nada foi apresentado, como documentos ou qualquer peça que provasse a sua inocência. No termo de declaração diz o réu, respondeu “que nada podia contestar sobre o crime de que era acusado, apenas dizia que **foi forçado a cometer o crime pelos maus tratos que a mesma lhe infligia e pelo desprezo que a mesma dava ao seu lar, [abdicando] em busca de festas e outros divertimentos.** (RELATÓRIO DO PROCESSO CRIMINAL DE ISABEL MARIA).

Ter uma “vida alegre”, o desprezo dado ao lar ou não ter bons costumes foram as principais motivações do crime encontradas no relatório final. Neste momento, podemos vislumbrar que o feminino é um sistema simbólico, no qual o corpo de uma mulher está fincado na dominação patriarcal.

Além disso, a imolação do corpo são as marcas deixadas pelo assassinato de mulheres, pois não basta matar, mas nota-se a necessidade de eliminar a “posse” (FROTA, 2012). Agora, não é apenas um corpo morto, são múltiplas teias discursivas inscritas na corporeidade de uma mulher. É uma cena da vida social, no século XX, em Campo Grande, atual Guaraciaba do Norte, em 1929, inserida num repertório que alimenta a virilidade. É a descrição do assassinato de Isabel Maria com seis punhaladas, em que o réu diz que se irritou porque chamou a mulher para dormir ao seu lado e ela não aceitou. Assim, honrando a sua virilidade, matou-a.

A história de Isabel Maria alimenta o repertório dos episódios de violência contra a mulher, tornando-se, assim, indispensável tomar gênero como categoria analítica. Para esta incursão, proponho outra epistemologia ou, se possível, outra gramática, ressaltando “a importância político-epistemológica de um ‘saber localizado’ se aproximando da realidade, sem encaixar o conceito na realidade” (PELÚCIO, 2012, p.404).

A ideia, no decorrer da tese, é refletir sobre gênero e catolicismo popular de forma localizada, ou seja, não pensar tais categorias como homogêneas, universais e centradas no conhecimento iluminista e heteronormativo³², mas compreendê-las nas suas múltiplas interseccionalidades, conjuntamente com o contexto rural e violência contra a mulher, ao qual pertence o objeto de estudo em questão.

Em tal discussão, sou provocada a olhar e suspeitar, a partir dos depoimentos de Cláudia Fonseca e Lia Zanotta Machado no livro organizado por Grossi, Minella e Porto (2006), das “certezas” da discussão de violência contra a mulher também.

Cláudia Fonseca enfatiza que, quando há poderes desiguais, a violência torna-se um potencial nas relações entre os sexos. Todavia, como diz Lia Machado, não há uma linha reta patriarcado-poder e, logo, violência. Há sujeitos em trânsito nas relações de gênero, em que as dimensões subjetivas e as disputas na conjugalidade estão em jogo.

³²Categorias fixas, advindas da Reforma, do Renascimento, da Revolução Francesa com o pensamento racionalista, que alimentou o sujeito moderno-racional-universal.

Desta forma, quando se fala de violência contra a mulher é preciso entender aqui como se negocia essas relações de poder diferenciadas em um determinado contexto. O poder não como algo instrumentalizado, como lugares fixos, mas transformável dentro dos enredos culturais e históricos.

Nesta perspectiva, é importante apresentar algumas definições de gênero³³. Tal categoria trouxe outra epistemologia, abandonando a noção de essencialidade e binarismo na diferença sexual entre o feminino e o masculino.

Nestes termos, discorrer sobre gênero, então, é enfatizar analiticamente o sujeito plural, heterogêneo e contingente. Priorizo, pois, a análise histórica, cultural e política, devido ao caráter variável, transversal e relacional do próprio conceito, podendo ser apenas compreendido contextualmente.

Sob este aspecto, a ideia de Butler (2000) é extremamente válida para as reflexões desta tese. Para a autora, gênero é uma fabricação e os sujeitos são produzidos por performances, atos e gestos, que são reiterados e encenados em relação à expectativa já alicerçada da existência do gênero, sendo, deste modo, repronunciado nas suas vivências.

Desta forma, os corpos pesam normas e esquemas regulatórios, através de uma reiteração forçada de preceitos, inclusive, católicos. Isabel Maria e tantas outras mulheres assassinadas seriam, então, sujeitos que não se conformariam completamente às normas de sexo-gênero materializadas em suas biografias? “*Ela [Isabel Maria] foi um suspiro de liberdade diante de uma cultura machista*” como disse padre Emídio Gomes, vigário local³⁴?

Vamos, então, pensar a história do Ceará, através de discursos e imagens, em busca de respostas, tratando de entender as questões sociais e culturais de um período e as formações de masculinidades e feminilidades, mediante códigos hegemônicos de gênero, em contexto ocidental/colonial e heteronormativo. Como as fontes falam das mulheres?

³³Apenas para contextualizar, devemos destacar que essa categoria analítica emerge no Ocidente, paralelamente à eclosão da fase contemporânea do feminismo, especialmente, na Europa pós-1968 e nos Estados Unidos, com a efervescência dos novos movimentos sociais (feminista, negro, LGBTT...) (SCAVONE, 2008). No Brasil, surge na década de 1980 (LOURO, 1997).

³⁴Reportagem do jornal **O Povo** realizada em 14 de maio de 2011. Disponível em: <<https://www20.opovo.com.br/app/opovo/cadernos especiais/santificadosii/2011/05/14/noticiasjornalsantificados2,2241005/o-destino-na-ladeira-das-pedras.shtml>>. Acesso em: 20 nov. 2019.

3.2 Retratos da história do Ceará e sua alta intensidade patriarcal

O Nordeste, assim como o Brasil, não são recortes naturais, políticos ou econômicos apenas, mas, principalmente, construções imagético-discursivas, constelações de sentido. (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2006, p. 307).

Abrir reflexões sobre o Nordeste brasileiro é entrar num campo pantanoso, pois é cheio de discursos e imagens, em que muitos se propuseram a homogeneizar a região, numa estereotipização. Nessa direção, por exemplo, com Euclides da Cunha em **Os Sertões**, temos que o “sertanejo é, antes de tudo, um forte”. A problemática desta colocação é a constituição de um terreno deslizante e falacioso, em que se universaliza uma representação. Por outro, tal prática discursiva é dotada de relações de poder, porque tornou-se legítimo, de alguma forma, ao se falar das invenções do Nordeste.

O “cabra-macho”, em que se articula virilidade e masculinidade, por exemplo, é uma edificação discursiva regionalista. Emerge, no século XIX, na década de 1820, com a questão do nacionalismo. O sentido, neste período, era criar uma identidade, em que se procuravam símbolos na produção imagético-discursiva, para cada região (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2006).

Seguindo, e ao invés de insistir numa escrita acadêmica de descrição de acontecimentos e caricaturas do homem nordestino, quero propor um “convite” à imersão nos universos de vidas documentadas, mas ofuscadas da história, confinadas, portanto, no silêncio e na invisibilidade das fontes.

Neste caso, falo dos processos criminais, em que a vida das mulheres pouco aparece. Seria, então, a ordem das coisas, no que se refere à textualidade de um processo? Possivelmente não, pois do autor do crime sabemos idade, nome, profissão, data de nascimento e nome dos pais. De forma contrastante, acerca das mulheres mortas lidamos, geralmente, com a falta de informações precisas. As imagens delas são produzidas por meio da sua conduta. Não é a Isabel Maria, dona de casa, mas o que se sabe dela dentro do processo, é apenas a construção da “pobre infeliz ou mulher de vida alegre”.

Ora, destaco, neste texto, que a colonização do Brasil³⁵ mudou radicalmente a organização social e uma das esferas afetadas foi a dimensão das relações entre os sexos. As relações entre homens e mulheres sofreram total influência do modelo ibérico importado que foi apregoado nas famílias. Anunciava-se a ideia da mulher como um bem pertencente ao homem, através de doutrinas religiosas, educativas, científicas, políticas e jurídicas, numa noção de fixidez, dando sentido, portanto, à representação binária de gênero.

Não foi diferente com a colonização no Ceará, século XVII, em que as missões católicas tiveram papel primordial de expandir uma ideologia do ser homem e ser mulher. Tal sistema de ideias tem implicações fortíssimas no feminicídio atual, como será explicado a seguir. Chegamos, então, ao Ceará.

Abrindo uma janela, mostro ao leitor um panorama bem geral deste lugar. Tomo, inicialmente, cenas que marcam nossa história. Em 1770, o Ceará já estava colonizado, com a criação de vilas pelo sertão e a pacificação das tribos indígenas³⁶. A ocupação se deu de modo tardio, na busca de expandir arraiais pelo sertão. Realizado, todavia, pelo extermínio da população indígena e pela expansão pecuarista. A lavoura canavieira e a criação de gado movimentaram economicamente e socialmente o Ceará. Estas atividades começaram a ter sua decadência no século XVIII, mas tornaram-se uma marca nas relações sociais e econômicas da região.

Em 1799, houve a separação do Ceará de Pernambuco, ganhando a capital, Fortaleza, ares de urbanidade com sua autonomia. Tínhamos, então, o artesanato, o comércio, a pecuária e o algodão como atividades econômicas da vida urbana, especialmente, nas vilas como Fortaleza e Aracati. Nesta paisagem, entre 1780-1850, apresentamos a ascensão e decadência da pecuária, a efetivação da colonização, as crises e as guerras políticas.

³⁵ A moralidade cristã, a superioridade patriarcal e a ideia de família foram impostas, no sentido de se conformarem ao controle da economia e da autoridade. Desta forma, houve todo o processo de desumanização das mulheres indígenas e negras ainda mais (justificadas pelo discurso católico de corpos sem almas), afetadas pelo colonialismo e patriarcado (sistema de posições rígidas e duais que dominava a família colonial, de modelo eurocêntrico). Tais fatos trouxeram efeitos nefastos que estruturam nossa sociedade ainda hoje, numa colonialidade do ser.

³⁶ Toda discussão no que se remete a fatos e episódios da história do Ceará foi embasada no livro de Vieira Júnior (2004). Adoto o método de trazê-lo como material de trabalho, no sentido construir um texto com os enunciados e imagens do que é o Ceará, em um determinado contexto histórico. Faço, porém, reelaborando e tecendo junto o texto, numa hermenêutica da suspeita, ou seja, ordenando com um outro olhar, na perspectiva de gênero, junto à história contada pelo autor.

Em seguida, houve a República do Crato (1817), a Rebelião do Fidié (1823), a Revolta de 1824, a Pinto Madeira (1831) e o Levante de Sobral (1840). Foram algumas das revoltas que se espalharam pelo Ceará, motivadas pela Independência do país, num cenário de instabilidade política. Neste momento, a violência e a luta pelo poder de grupos familiares “abastados” faziam parte do cotidiano da região. Já chegando de forma rápida, no século XIX, a partir dos anos 1940, o Ceará ganha um novo ciclo pelo algodão, estabelecendo a chamada Belle Époque em Fortaleza, sobre a qual falarei a seguir.

Veja que é uma breve reconstituição do Ceará, com todas as faltas ou deslizes possíveis quando descrevemos de forma rápida séculos de uma história. É imaginável ainda outras derrapagens, pois estamos diante da inegável diversidade deste povo, com seus costumes, religiosidades e tradições. Implicando, contudo, num debate de difícil construção, no sentido de não cair em generalizações identitárias.

Além disto, a proposta de abrir janelas é proposital aqui, pois fiz enquadramento de uma realidade muito mais ampla e dinâmica, em que optei por alguns cenários. A reflexão perseguida é no nível do artesanal e do micro. Olhando, pois, nas brechas destas janelas, as relações de gênero, ofuscadas na história “oficial”. Nestes termos, ainda proponho um cruzamento entre questões analítico-conceituais e vozes femininas implícitas em processos criminais.

Nesta direção, abro outra janela para pensar as relações familiares em meio à dinâmica econômica, às secas e aos conflitos políticos. Começo, então, refletindo sobre a vinda da coroa portuguesa para a capitania Siará Grande. Este episódio foi um fato decisivo para as doações de sesmarias e, como consequência, houve sangrentas batalhas entre fazendeiros e moradores nativos, em que os primeiros buscavam proliferar fazendas de gados e de vilas. “A expropriação das terras, a morte sob aleivosia feita a “sangue frio”, a escravidão dos filhos e o roubo de mulheres eram elementos que compuseram o cotidiano da violência contra o índio nos primeiros anos de colonização pastoril do Ceará” (VIEIRA JÚNIOR, 2004, p. 32).

Porém, o fato é que grupos familiares que se formaram neste período estavam implicados em questões de poder e hierarquias de gênero. A colonização, no seu processo econômico, cultural e político “ditou” a centralização do poder na

figura do homem, gerando, assim, estereótipos racistas e sexistas. No Ceará, foi aflorada tais questões, pelo exacerbar do ideal de provedor masculino, no cumprimento das obrigações, quanto à proteção e à honra da família; pelos grandes latifúndios, pelo poder ilimitado dos coronéis e pelo corpo feminino como campo de disputa. É isso, que chamo de alta intensidade patriarcal no Ceará. Discorro essa ideia, com fatos históricos a seguir.

Relatos de viajantes estrangeiros, é óbvio, cheio de etnocentrismos, como diz Vieira Júnior (2004), não deixam de trazer elementos importantes para pensar o feminicídio. A violência, de forma geral, no Ceará, foi um mecanismo de negociações das tensões na Colônia e na formação do Império. Estiveram presentes neste jogo: as secas, a luta pela posse de terra, a disputa por poder político, os assassinatos e agressões intrafamiliares na imposição de valores morais.

A honra, a violência e a vingança são palavras que se entrecruzam e estão explícitas na tessitura social do Ceará, à medida que se destacaram na construção da memória coletiva cearense. Estou falando, pois, dos crimes de morte como sentimento de honra, bastante relatados em diferentes épocas. O uso da violência era uma das estratégias de resolução dos conflitos.

Pesa a fragilidade da administração pública da Justiça, ainda mais em tal contexto, em que os interesses pessoais se sobressaiam, naturalizando a violência. Além disso, agrava-se ainda mais os fatos, pois havia a manipulação da Justiça, conforme os poderes sociais e econômicos, bem como, a exposição das autoridades a morte a qualquer momento, por vingança.

Com a ausência do Estado português e o poder instituído como secundário, a família alcançou o grande poder de colonizar, de expulsar índios e de obter cargos judiciais, policiais e militares, numa espécie de troca. Assim, a negociação era entre manter cargos, fazer ocupação com gado e acatar as normas da metrópole.

Tratavam-se de famílias abastadas, em que o coronel era a figura do poder e, muitas vezes, contrariava as ordens da metrópole. Eram proprietários de grandes terras, nas quais disputavam à “faca” a criação de gado, concedidas em sesmarias do governo colonial. Desta forma, o processo de guerras por terras era comum entre as famílias. O capitão-mor era também uma figura de destaque, que informava os acontecimentos da vila ao governador. Ele ainda prendia e expulsava

pessoas. Interessante é que uma das principais características para tal cargo era ser nobre e cristão, ou seja, o poder e o catolicismo andavam de mãos dadas.

Porém, quem mais sofria com estas disputas eram os sujeitos pobres afetados pelas agruras das secas, martirizadas pelos grandes latifúndios e pelo poder ilimitado dos coronéis³⁷. Portanto, eram vozes, provavelmente, não ouvidas, no que se refere ao poder instituído. Aqui, a mulher como “propriedade” o peso da raça, da classe e do gênero era gerador de inúmeras opressões, portanto, de alta intensidade patriarcal. As mulheres pobres sofriam ainda mais com a expectativa dos ditames regulatórios do sexo, pois poderiam ser transformadas em corpos e vidas não choradas. Vejam a seguir.

3.3 O gênero local: algumas representações de mulheres cearenses

Em termos do Ceará, quando se fala de proteção patrimonial e moral, o uso da violência era um fator a ser considerado. Nas famílias pobres, roubar qualquer mercadoria ou instrumento de trabalho era um agravante maior. Eram comuns, nos séculos XVIII e XIX, nas querelas criminais, os furtos aos roçados, as disputas por ferramentas de trabalhos, os defloramentos de moças pobres e as brigas entre vizinhos. No século XX, entre 1900 a 1950, encontrei no Arquivo Público do Estado do Ceará vários processos em Campo Grande e em Fortaleza com estas tipificações. Trilhei, portanto, algumas querelas, para analisar a violência perpetrada em relação às famílias pobres e compreender valores e costumes de uma época. Como se compunham as hierarquias entre homens e mulheres? Entro nesta seara para entender o cenário do assassinato de mulheres nas famílias pobres, como é o caso de Isabel Maria.

³⁷ Não podemos deixar de mencionar o retrato do sol escaldante, com cenas de migrações e secas tão recorrentes nesta região, enquanto fenômeno climático e social. São marcantes as imagens da morte pela fome, em que inúmeras pessoas, especialmente dos sertões, viviam no limite da sobrevivência. Neste cenário, olhar para o céu, pedindo aos santos uma chuva e um bom inverno, era uma constante dentro de um catolicismo barroco que se enfatizava, como diz Miranda (2011, s.p.) “a temática sobre a batalha entre o bem e o mal ou entre deuses e demônios; sobre o sacrifício e o sofrimento, é permanentemente reforçado pelas condições de vida da gente nordestina”.

Deste modo, pedir aos seus “santinhos”, que os livrai da fome, da seca e da vida árdua diária, num amontoado de “santos do povo” e “oficial” em sua casa, fazia parte do modo de vida sofrida daquelas pessoas. Tais invenções eram a busca da proteção “sobrenatural”, usando-os de forma particular.

Era perceptível o ideal de provedor masculino nas querelas criminais que folheei. Na justificativa de suas ações, estava sempre o cumprimento das obrigações, quanto à proteção e à honra da família. Além disso, apesar da miséria, da fome, da baixa produtividade agrícola e de poucos recursos, as famílias pobres buscavam proteger, muitas vezes, seus escassos patrimônios à custa de sangue, pois era uma questão de sobrevivência e de respeitabilidade.

Eram comuns roubos de simples ferramentas de trabalho serem motivações para brigas e agressões a facas ou pauladas, no sentido de manter a subsistência do material de seu grupo. Função esta que ficava com o chamado provedor/homem da família. Isto não quer dizer que as mulheres estavam ausentes deste papel, pelo contrário, diante do número reduzido de unidades familiares, todos deveriam estar nos roçados. Assim, havia a presença ativa da mulher no trabalho e na proteção de sua lavoura e de seus bens.

Destaco o auto criminal abaixo, descrito no livro de Vieira Júnior (2004), para perceberem como as mulheres eram retratadas. Na Taíba, localidade pertencente à Vila de Fortaleza, em outubro de 1822, aconteceu um episódio de proteção ao patrimônio familiar que requer uma análise.

O capitão Domingos Souto, proprietário de terras, entrou numa querela contra os ditos pardos Serafina Marques e seu filho Manuelino. O capitão apresentou-se como branco e casado, destacando que: por uma lavoura não estar cercada devidamente, seus bois entraram na plantação de Serafina, em que foi recebido a tiros e facadas, o que gerou a incapacitação dos seus bois para o trabalho. Serafina foi apresentada como solteira e mãe, o que poderia tornar-se um agravante na sua respeitabilidade social. Além disso, o capitão procurou Theotônio, que era “mancebo e patrono” de Serafina. Theotônio chamou o capitão para ver a destruição do roçado da família. Logo, porém, lá chegando, “ao entrar no dito roçado foi agredido por Serafina, que lhe deu uma cutilada, rasgou-lhe o chapéu e feriu-o a testa” (VIEIRA JÚNIOR, 2004, p.258).

Mesmo diante de status sociais diferentes (briga entre rico e pobre), há uma ênfase neste processo: as moralidades distintas. O homem é descrito como casado e branco e a mulher solteira e mãe. Raça, classe e gênero eram fatores que deveriam ser levados em consideração em um processo criminal, pois eram indícios de uma conduta.

Sem dúvida, é preciso levar em consideração que tais fatos eram narrados pelo denunciante, que tinha a estratégia de agravar os fatos. Porém, o que chama atenção neste caso são famílias pobres chefiadas por mulheres, sem temer ações de proteção aos seus bens familiares, já que as empreitadas defensivas de patrimônio eram feitas, na sua maioria, por homens. Entretanto, o feminino também tinha o potencial de repostas violentas a invasores da propriedade da família, comandando-a.

A proteção da posse era algo comum nas famílias cearenses. A grande diferença estava no poder aquisitivo. Enquanto as famílias pobres tinham poucos recursos financeiros, materiais e de proteção do Estado; as famílias abastadas tinham cargos policiais, judiciais, proteção bélica de sua “cabroeira” e grande quantidade de terras. Porém, a simbologia da honra, associada à moralidade de um grupo, é forte em qualquer grupo familiar.

Nota-se que não deixa de haver a participação das mulheres em qualquer estamento social. Entretanto, nas famílias mais ricas, havia um quantitativo maior de homens na proteção à disposição do grupo familiar. Todavia, diversas mulheres, com distintas posições sociais assumiam funções de “mando”, sempre, porém, por conta da ausência do patriarca, seja pela morte do marido ou ausência em viagem. Elas, contudo, administravam filhos, escravos e negócios.

Podemos citar Bárbara de Alencar, Federalina de Lavras da Mangabeira e Marica Macedo, todas pertencentes à região do Cariri – CE³⁸, em que tinha grande poder de mando e liderança, seja em assuntos domésticos ou em relação às questões políticas, culturais e econômicas (SOUSA, 2015).

Há ainda figuras importantes, numa espécie de gênero local, em várias representações ficcionais na literatura, como a ideia da mulher-macho, mulher valente, matrona, presente, por exemplo, em Maria Moura³⁹, Luzia Homem⁴⁰, mulher

³⁸ Para saber mais, ler **Matriarcas do Ceará**: D. Federalina de Lavras, de Rachel de Queiroz e Heloisa Buarque de Hollanda (1990).

³⁹ Memorial de Maria Moura (1992), de Rachel de Queiroz (1910-2003), descreve o rompimento do ideal feminino de mãe e esposa, numa representação de uma mulher que se insere no âmbito público da guerra e da busca pelo poder.

⁴⁰ Obra do escritor Domingos Olímpio publicada no ano de 1903, cujo cenário é na cidade de Sobral-CE. Vejam as descrições do autor desta mulher: “Mulher que tinha buço de rapaz, pernas e braços forrados de pelúcia crespa e entonos de força, com ares varonis, uma virago, avessa a homens, deverá ser um desses erros da natureza, marcados com o estigma dos desvios monstruosos do ventre maldito que os concebera”. “Sentia-se incapaz de amar; carecia-lhe a fraqueza sublime, essa languidez atributiva da função da mulher no amor, a passividade pudica... da fêmea submissa ao

valente e brava, como em Dona Guidinha do Poço⁴¹, mulher inconformada, como em Dôra, Doralina⁴²...

Apesar de estar falando em termos de violência, honra masculina, mulheres chefes de família e que quebram normas instituídas, não defendo um status universal para tais conotações, com vistas a fortalecer a aparência identitária da mulher e da família pobre cearense. Este item é para que possam, na verdade, compreender algumas experiências femininas. Os exemplos citados, porém, não esgotam a diversidade de práticas e vivências de mulheres, em diferentes regiões e épocas, no Ceará.

O interessante é que, para refletir a respeito do feminino, não há como dissociá-lo de classe, raça, gênero⁴³ e outros eixos de relações de poder na família. Não há como negar a herança escravocrata, classista e patrimonial da nossa sociedade e de como ela afeta, de forma diferenciada, as mulheres. O papel de mãe, dona de casa e esposa não era para todas. Ser mulher já havia uma representação de inferioridade, na época. Ser mulher, pobre e negra era ser inexistente, socialmente e juridicamente, enquanto pessoa.

3.4 Normas e discursos que afetam as mulheres cearenses em termos de violência de gênero

O controle da sexualidade e dos corpos femininos pela Igreja, pelo Estado e pela Justiça também se faz presente na realidade cearense. A ideia do homem protegendo a honra das mulheres, como filhas, irmãs e mães é uma realidade apresentada na literatura a respeito da história do Ceará. Irei aqui ilustrar tal afirmação, pensando representações do que é família no Ceará, em

macho, forte e dominador, como aprendera na intuitiva lição da natureza. (...) Não; não fora destinada à submissão. Não era mulher como as outras". (OLÍMPIO, 2005, p. 77).

⁴¹ Em 1853, em Quixeramobim, a matrona Maria Francisca de Paula Lessa mandou assassinar o próprio esposo, o Coronel o coronel Domingos Vítor de Abreu e Vasconcelos, por amores a um sobrinho deste. Tal mulher foi condenada a duras penas. Um episódio real que inspirou Manoel de Oliveira Paiva a escrever Dona Guidinha do Poço. Para saber mais ler «"Os 150 anos do crime de Marica Lessa", texto de Fernando Câmara publicado em 2003.

⁴² Narra a história de Maria das Dores protagonista do romance Dôra, Doralina, de Rachel de Queiroz. Dôra, Doralina é uma personagem que tem traços da emancipação feminina. Ela abandona a condição de filha de fazendeira, de família tradicional, para morar numa pensão na capital cearense e atuar numa trupe de teatro mambembe.

⁴³ Ângela Davis (2016) e Djamila Ribeiro (2017) são autoras primordiais para entender a intersecção entre classe, raça e gênero.

determinados períodos históricos, dialogando com Fausto (1984), Queiroz e Hollanda (1990) e Vieira Júnior (2004).

Cada um destes textos se propõe a pensar múltiplos discursos, os quais são resultados de experiências sócio-históricas de uma época. São diferentes pontos de vista, que tornam ainda mais complexa a escrita da história cearense. A interação com estes autores é no sentido de “suporte” para a fabricação de um conhecimento local, pouco ou quase não pensado, em termos de relações de gênero.

Neste saber situado, falo, agora, de Campo Grande, atual Guaraciaba do Norte, no século XX, em 1921, onde há o primeiro episódio registrado, em processo criminal, como defloramento. “Deflorar mulher de menor idade, empregando sedução, engano ou fraude”, art. 267, no Código de 1890. Devo lembrar que, a maioridade, era atingida apenas com 21 anos.

Naquela época, casos como estes eram tidos como crime contra a segurança da honra familiar. Além disso, queixas contra raptos, defloramentos e fugas de mulheres eram feitas pela voz paterna. Na ausência do pai, estava a mãe ou um parente masculino. Então, cabia-lhes, na maioria das vezes, a vigilância da virgindade feminina pela função masculina. A honra masculina, aqui, estava atrelada ao seu papel de vigiar e seu controle sobre os corpos femininos.

Quanto às penas, o Código Penal de 1890 estabelecia, em caso de condenação por defloramento, de um a quatro anos de prisão celular; ou arquivamento mediante certidão de casamento; ou também pagamento de uma quantia. Além disso, a virgindade era uma questão moral. A preocupação não era a dignidade humana⁴⁴, no sentido de a mulher ter direito sobre o seu próprio corpo. A violência sexual a ela cometida era um crime “contra os costumes”⁴⁵ (FAUSTO, 1984).

⁴⁴O Código Penal, de 1940, buscou modificar o Título VI, que antes tratava do “crime contra os costumes” e passou a intitular “dos crimes contra a dignidade sexual”. No dia 01 de agosto de 2013 foi sancionada a Lei n.º 12.845, que formalmente dispõe sobre o atendimento obrigatório, integral e imediato, no Sistema Único de Saúde (SUS), de pessoas em situação de violência sexual.

⁴⁵ O crime de estupro ainda hoje tem um caráter de responsabilização da vítima pelo fato ocorrido, sendo levado em consideração a idoneidade moral da mulher e, portanto, essa mulher precisa comprovar a violência sexual sofrida. Tal realidade é reflexo de uma sociedade machista e violenta com as mulheres. (COSTA, GROSSI, MACARRO, 2016). Para saber mais ler: COSTA, Patrícia Rosalba; GROSSI, Miriam Pillar; MACARRO, Maria Jose Marco. “NÃO DÓI O ÚTERO E SIM A ALMA”: A violência sexual que fere, que mata, que dilacera as mulheres do Brasil. **Caderno Espaço Feminino**, Uberlândia-MG, v. 29, n. 2 – Jul./Dez. 2016

Assim, também, não bastava o não rompimento da membrana do hímen, mas era levado em consideração a conduta da mulher dentro do padrão de moralidade da época. A pena era branda, se considerarmos os crimes contra a propriedade, para os quais era prevista pena de prisão celular de dois a oito anos no caso de roubo. A violência sexual, ou seja, a propriedade do corpo para fins sexuais era menos grave, do que roubar qualquer mercadoria⁴⁶.

Quanto à educação feminina, deveria ser em casa em prol do “estado de casada”, ou seja, da norma do casamento. Eram nos corpos e nos comportamentos femininos que se figurava a honra de uma família. Qualquer comportamento contrário estaria pondo em xeque a função “bem exercida” de tal instituição.

A família no Ceará, entre 1780 e 1850, era um movimento de criação e (re) criação no processo de estruturação das relações sociais, diante da própria dinâmica cotidiana estabelecida pela movimentação de pessoas alheias, por conta das intensas migrações e comercializações. Não necessariamente, havia uma relação entre família e coabitação. De um lado, o domicílio era espaço de trabalho, onde se recebia pessoas para negociar. Muitas vezes, era local em que se hospedavam migrantes, fosse no rancho, na casa de farinha ou na varanda. É possível ainda destacar que, mesmo nas casas mais pobres, não se rejeitava o abrigo, local de circulação de várias pessoas, de sociabilidades e da presença de escravos (estes, para as famílias ricas) (VIERA JÚNIOR, 2004).

Em outro extremo, apesar dessa ideia de permissão no espaço doméstico, havia uma regulação silenciosa do acesso de “estranho” aos domicílios, pois a morada integrava a respeitabilidade social da família e, em especial, do *pater familiae*. O que acontecesse dentro da casa, como o delito, adultério, assassinato ou defloramento, era um agravante maior, pois havia a ideia do teor sagrado deste espaço. Tanto que nos textos criminais, a palavra “casa” era usada com o “c” maiúsculo para chamar atenção, como espaço de vida familiar (VIEIRA JÚNIOR, 2004).

Porém, a representação da casa como espaço de recolhimento do feminino não se encaixava para as mulheres pobres e viúvas. Elas costumavam receber cliente para resolver negócios ou sair de casa em busca do sustento, com

⁴⁶Para saber mais ler FAUSTO, Boris. **Crime e cotidiano**: a criminalidade em São Paulo.1880-1924. São Paulo: Brasiliense, 1984.

vendas e trabalhos domésticos. Nas famílias pobres, as representações do “lar” eram reinventadas cotidianamente. Os conflitos entre famílias menos abastadas eram resolvidos entre eles, sendo possível saber sobre tais conflitos em notas de jornais e relatos de viajantes. Já nas famílias de elites eram menos visíveis os relatos (IBIDEM, 2004).

A família, de forma geral, jamais é um todo coesa, sendo apenas uma referência para múltiplas possibilidades de relações, desde a ideia de proteção, até lugar também de estupro e violências. No decorrer da história, são criados e recriados sentidos para ela, além do parentesco.

Não posso deixar de mencionar aqui a forte influência no Nordeste, no período colonial, da família extensa, com pai, mãe, filhos, escravos e parentes. Os sujeitos, daquele momento, tendiam a seguir as representações de uma época: a família patriarcal⁴⁷. Era um modelo importado da colonização ibérica em que se buscava adestrar a sexualidade feminina e assegurar os bens pelo sistema de herança. Este ideal ganhou sentido tanto para as famílias pobres como para as ricas, a partir das suas realidades. Sem dúvida, foi se reconfigurando ao longo dos tempos e adaptando-se a cada época e família. ⁴⁸

Para as famílias pobres era uma ficção, sem dúvida, a família patriarcal, pois na concretude vivida na época, as mulheres saíam para trabalhar e muitas eram “mães solo”. No entanto, essa ficção vem de uma colonialidade de gênero, que, de uma certa forma, não deixava de comandar tentativas de enquadramento nesse modelo.

Na perspectiva decolonial, essa é uma grande narrativa que não dá conta dos pormenores e das experiências racializadas de classe e de gênero. Trago-a, muito mais no sentido ilustrativo para pensar a submissão feminina. No entanto, o ideal de submissão, em que a mulher está protegida no âmbito domiciliar, sendo a

⁴⁷ Como destaca Carvalho (1999) a família é uma referência simbólica fundamental nas relações sociais no Ceará, principalmente, pelas relações de poder estabelecidas. O pertencer é uma marca de distinção simbólica muito forte na nossa realidade. “As mulheres eram “as damas, ‘dona fulana’, ou apenas donas, eram categorias primeira; em seguida, ser papira, ou cunhã ou roceira, e, finalmente, escrava.”(p.82)

⁴⁸ Com a família nuclear moderna, vinda do seio burguês europeu, no século XIX, a divisão hierárquica de papéis da família patriarcal funde-se com o controle da sexualidade feminina e a procriação da prole do modelo burguês. Isto era corroborado com os diversos discursos, como da Igreja Católica, de médicos e de moralistas, o que tornava o feminino dotado de características biológicas e morais condizentes com a função materna e com as atividades domésticas. É evidente, que essa imagem não foi aceita tranquilamente, mas com resistências ao longo dos tempos (DEL PRIORI e BASSANEZI, 1997; NUNES, 2000).

principal cuidadora dos filhos, tem uma enorme plasticidade⁴⁹, quando se fala de classe social, raça e localização geográfica.

No Ceará, a figura materna não expressava apenas a “santa mãezinha”, mas aquela que poderia também exercer ações violentas contra pessoas externas ao seu grupo familiar. Segue um relato sobre Dona Federalina⁵⁰, nascida em Lavras da Mangabeira, no sertão do Cariri:

Vingança pior aguardava a dupla de assassinos. A velha Fidera despachara o seu estranho exército com a incumbência de lhe trazer as orelhas de cada um dos assassinos do neto. Não era à toa que se dizia nas Lavras que a velha do Tatu rezava toda noite num rosário feito das orelhas de seus inimigos mortos: queria aumentar a coleção. (QUEIROZ E HOLLANDA, 1990, s.p.)

Estas análises e exemplos constituem apenas um dos fios do cenário plural cearense, no qual a mulher não era um todo passivo na linguagem da violência. Além disso, aqui está apenas uma pincelada da formação da moralidade familiar, no sentido de compreender como vão se constituindo os sujeitos e as influências de discursos, que afetam as mulheres em termos de violência de gênero.

De um lado, ao pensar a formação da masculinidade e feminilidade cearenses, geralmente, se entrevê a noção do homem vinculado à autoridade e a mulher à passividade, porém, este é um jogo rígido erroneamente construído. Ao estudar os feminicídios como veremos a seguir, é notório que a maioria das vítimas eram mulheres pobres. Havia a plasticidade destes corpos, tornados expressivos, no que se refere ao não encaixe no sujeito passivo, seja por resistência ou por necessidade. Elas trabalhavam fora de casa, utilizavam o espaço público para divertimento e diziam não ao poder do mando masculino.

Por outro lado, eram corpos relegados à condição de vidas suscetíveis à morte, isto porque estavam mais vulneráveis à violência, seja por conta da pobreza estabelecida e a potencialização dos conflitos conjugais, por não terem como sustentar os filhos; seja porque estavam na linha de frente, muitas vezes, do

⁴⁹Del Priore (1997) discute essas representações no período colonial. DEL PRIORE, Mary (org.) e BASSANEZI, Carla (coord.). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997.

⁵⁰Nascida em 1832, em Lavras, batizou-se por Federalina, graças aos entusiasmos republicanos provocados pelos movimentos revolucionários no Nordeste no Levante de 1817 e na Confederação do Equador em 1824.

sustento financeiro da casa, sofrendo discriminações por circularem em espaços públicos.

Apesar da violência ocorrer em diversas circunstâncias, o principal alvo da violência de gênero eram mulheres. Portanto, seja como for, eram corpos que pouco importavam. Sem direitos civis, políticos e sociais, agravados pelas questões acima. Nesse sentido, é importante problematizar algumas categorias de análise, como: assassinato de mulheres, femicídio e feminicídio, no contexto cearense relacionando-as às de gênero e outros marcadores sociais.

3.5 Assassinato de mulheres, femicídio ou feminicídio

A primeira pergunta que cabe aqui é: Por que assassinam mulheres? A pesquisa realizada pelo Atlas da Violência (2018) destaca que, em 2016, 4.645 mulheres foram assassinadas no Brasil. Em dez anos observa-se um crescimento de 6,4%. No Atlas da Violência (2020)⁵¹ o percentual de mulheres que sofrem a violência dentro da residência é 2,7 vezes o de homens, o que reflete a dimensão da violência de gênero e, em particular, do feminicídio. No Ceará, de 2006 a 2016, houve um crescimento de 62,7% de mulheres mortas. Em 2020, o Ceará aparece com 47 casos de feminicídio⁵², 74% a mais do que os 27 registrados pela Secretaria da Segurança Pública e Defesa Social (SSPDS) no mesmo ano. A legítima defesa da honra, o corpo tido como objeto masculino e a não aceitação da separação são algumas das motivações destacadas por Frota (2012), ao estudar assassinato de mulheres no Ceará.

O assassinato de mulheres é a forma mais atroz da violência de gênero⁵³, com suas raízes misóginas, tendo como norte uma matriz heterossexual. Lourdes

⁵¹ 2008-2018 são os dados do Atlas da Violência 2020. Tais números, tenho total convicção, necessitam de análise de como foi produzida as estatísticas para uma discussão mais aprofundada. Nessa tese, cabe muito mais pensar as motivações dos crimes, o conceito de feminicídio e o estado da arte a respeito deste tema.

⁵² Conforme Rede de Observatórios da Segurança que lançou o relatório "A dor e a luta", que monitorou em 2020 os eventos de feminicídio e violência contra a mulher. Importa frisar que os dados de feminicídios precisam ser analisados, a partir de como foi coletado e de como é trabalhado as bases de dados.

⁵³ Para que os leitores compreendem a violência de gênero, centrado nas mulheres, é preciso pensar que se remete à busca da preservação de lugares sociais sexuados, fundado em hierarquias e relações de poder. Com destaca Bandeira e Amaral (2017), "no entendimento da violência de gênero, a morte se situa em um extremo e a ameaça em outro. Entre os dois pólos, podem-se encontrar todas as manifestações de comportamentos cotidianos, desde os assédios, as violências

Bandeira, ao prefaciocar o livro de Blay (2008, p.9), salienta: “os assassinatos de mulheres têm em sua origem uma relação direta entre poder e masculinidade. E essa se constitui na matriz relacional hegemônica das relações sociais de gênero”.

O pressuposto que norteia este trabalho é que tanto a violência contra a mulher, com o seu ápice – o assassinato de mulheres – quanto o femicídio/feminicídio são categorias situadas e historicamente construídas. Por isso, como se percebe socialmente, a violência contra a mulher não é universal, nem segue uma história linear, depende de cada período, região e contexto cultural. Como diz Grossi (1994) “inicialmente, violência contra a mulher eram os homicídios de mulheres perpetrados por seus maridos, companheiros e amantes” (p.483). É apenas, com a experiência do SOS Mulher e depois nas delegacias, que há uma localização do tema em torno das situações de violência doméstica/conjugal. O que hoje se considera no Brasil como feminicídio não era uma discussão travada no século XX, no interior do Ceará, pelas instituições judiciais. Chega-se a tal reflexão a partir de conquistas legais ligadas há anos de luta do movimento feminista.

A Lei do Feminicídio e a Lei Maria da Penha são legislações que surgem, tardiamente, para evidenciar que a violência contra a mulher é uma questão de direitos humanos. Em março de 2015, o assassinato de mulheres tornou-se um crime hediondo, a partir da sanção da Lei n.º 13.104/2015, conhecida como Lei do Feminicídio, porém tal termo entra na legislação sem muitas reflexões a respeito das suas particularidades no Brasil ⁵⁴.

Qual a diferença, todavia, entre feminicídio e femicídio? A partir de várias leituras na literatura sobre tal tema, foi com Diana Russel, que adquiriu visibilidade o termo “*femicide*”,⁵⁵ em inglês, ou femicídio, em 1976, no Tribunal Internacional de

físicas passando pelas violências sexuais profundas, como o estupro, chegando à morte ou ao assassinato” (p.60). Isso precisa ser pensado articulado com classe, raça/etnia, geração, religião e contextos específicos, sem engessar a discussão no binarismo dos papéis femininos e masculinos.

⁵⁴ Apesar do esforço realizado pela Comissão Parlamentar Mista de Inquérito sobre Violência Contra a Mulher (CPMI-VCM)-2011, que finalizou um relatório em 2013, cujo objetivo era recolher dados, analisar e explicar as dinâmicas institucionais na aplicação da lei Maria da Penha, pouco se avançou na construção de um panorama nacional das respostas institucionais no enfrentamento da violência. Com lacunas para pensar políticas ou intervenções nessa área. Dessa forma, a construção da Lei do Feminicídio se fez dentro desses impasses e de um cenário político controverso. Essa discussão é travada por Wânia Pasinato em vários estudos.

⁵⁵ O emprego da expressão femicídio ocorreu pela primeira vez em 1801, na obra literária do escritor inglês John Corry, *A satirical view of London at the commencement of the nineteenth century*. O termo foi então utilizado há mais de dois séculos para designar o assassinato de uma mulher (Russel, 1992, p. 75), objeto central do romance de Corry. Já no século XX, o termo foi

Crimes contra Mulheres, em Bruxelas. Foi um evento organizado por militantes feministas, cujo principal objetivo era compartilhar depoimento das mulheres de vários países sobre os abusos sofridos. Logo depois, Jill Radford e Russel escrevem um livro⁵⁶, em que há várias discussões definindo femicídio como morte por ser mulher, ou seja, quando há a intenção de matar o sexo feminino, tendo como base as relações de poder desigual entre os sexos. Aqui, os marcadores raça/etnia e geração não são levados em consideração ainda. Todavia, os aspectos como o ódio e o desprezo às mulheres, como um contínuo de terror físico ou verbal (prostituição, escravidão sexual, esterilização forçada), destacado por Russel e Caputti (1992) em tal obra, são formas de terrorismo que culminam em morte. No Brasil, a categoria analítica “femicídio” foi empregada pela primeira vez por Saffioti e Almeida (1995), como morte de mulheres, entendendo as especificidades deste fenômeno⁵⁷.

Porém, feminicídio e/ou femicídio ganharam notoriedade no contexto latino-americano⁵⁸, na literatura dos anos 2000, a partir dos casos de Juárez, no México, na década de 1990. Neste local, houve vários assassinatos de mulheres mestiças e pobres, com a omissão do Estado, ou seja, ausência de investigação a respeito. Entre 1993 e 2006, foram mortas mais de 400 mulheres nestas circunstâncias. Na década de 1970, a passagem da economia de agricultura para as grandes indústrias atraiu mulheres para a cidade em busca de emprego. Elas entraram no mercado de trabalho, deixando de ter apenas as funções de esposa ou dona de casa. Todavia, com o aumento da violência, do narcotráfico e do fechamento de portas para as migrações aos Estados Unidos, que estavam em crise, há uma série de esquarteramentos e desaparecimentos, especialmente, de jovens operárias da cidade de Juárez. Tais assassinatos estavam envoltos em mistério e dificuldades para a investigação, o que resultou na falta de punição dos crimes. O local, assim, foi cenário das mortes cruéis e misóginas (SEGATO, 2005).

usado pela primeira vez pela escritora norte-americana Carol Orlock, em 1974, que destacou a dimensão não “neutra” do emprego desta categoria. (BANDEIRA & MAGALHÃES, 2019,p.31)

⁵⁶RADFORD, Jill; RUSSEL, Diana E. H. **Femicide: The Politics of Women Killing**. New York, Twayne Publisher, 1992.

⁵⁷Suely de Almeida (1998), Eluf (2005) e Blay (2007) são também de grande importância na discussão dos assassinatos de mulheres. Eluf (2005) discute o crime passional e Blay (2007), o assassinato de mulheres em processos criminais, na mídia, etc.

⁵⁸ Para saber mais sobre o debate e dissensos de como tipificar o femicídio e/ou feminicídio pelas feministas anglo-saxônicas e pesquisadoras latino-americanas ver em BANDEIRA, Lourdes Maria; MAGALHÃES, Maria José. A transversalidade dos crimes de feminicídio/femicídio no Brasil e em Portugal. **Revista da Defensoria Pública do Distrito Federal**, Brasília, v. 1, n. 1, 2019, p. 29/56.

O ódio para com a vítima, diz Segato (2005), era o fator que predominava nestas mortes. Não a misoginia generalizada em todos os casos, mas, sem dúvida, a mulher tornava-se uma peça descartável, diante dos membros da fratria mafiosa. Eles exibem seu poder, demonstrando através do terror, que eram donos de uma cidade e, portanto, matavam mulheres para mostrar de quem era o poder soberano ali.

É com Marcela Lagarde, feminista e deputada mexicana, que começa a se utilizar a categoria feminicídio (origem espanhola) na academia⁵⁹, pois, segundo ela, femicídio perde o sentido quando traduzido para o castelhano.⁶⁰ Os estudos, por vezes, usam os termos femicídio e feminicídio – indistintamente, sem fazer reflexões a respeito do que os tornam diferente (PASINATO, 2011).

Com Lagarde (2004) entendo o feminicídio quando o Estado não protege esta mulher, não lhe dando garantia e condições de segurança, seja na sua casa, no trabalho, ou em outro ambiente. Enfim, a ênfase é na questão estrutural da violência contra a mulher: em que se deve pensar políticas nos âmbitos social, econômico e político, tornando-se válido o estado democrático de direito. Nestes termos, é que estou discutindo que corpos importam, pois não bastam legislações apenas, mas, principalmente, de como o Estado busca garantir a sua efetivação.

Fragoso (2002) explora a discussão do feminicídio no México, afirmando que há poucos estudos a respeito na América Latina. Apesar de não incluir raça/etnia, geração, etc., a autora é importante aqui também, na medida em que ela dá ênfase às especificidades das regiões como primordial para se pensar tal fenômeno. Algo interessante discutido por ela, sobre o que há poucas reflexões ainda, diz respeito à relação entre as mudanças estruturais de uma sociedade (políticas, sociais e econômicas) e o grau de tolerância à violência contra a mulher

⁵⁹ Para saber mais ler: LAGARDE, Marcela y de los Ríos. **Del femicidio al feminicidio**. Desde el jardín de Freud, Bogotá, n. 6, p. 216-225, 2006.

⁶⁰ Vale destacar que o debate em torno da denominação femicídio ou feminicídio, para além de sua conceitualização jurídico-política, tem também um componente linguístico: em inglês, *female* significa mulher, pessoa do sexo feminino, pelo que *femicide*, ao manter o prefixo, remete para assassinato de mulheres (females). Nas línguas latinas, nomeadamente o português, o prefixo fem remete mais para fêmea do que para feminino. Assim, o termo feminicídio mantém o prefixo femin, tornando mais claro que se trata de um crime contra o fato de estas pessoas serem do sexo feminino. Obviamente, o conceito de feminicídio, para além desta clarificação semântica, torna-se crucial pelo nominativo político que remete à omissão do Estado e à exigência de sua tomada de responsabilidade em relação às políticas públicas e judiciais. (BANDEIRA, MAGALHÃES, 2019, p.34-35)

como potencializador dos atos de violência⁶¹. É possível articular essa afirmação com a reflexão de Bandeira (2017) ao tipificar 'feminicídio como violência política', que nada mais é, uma 'nova forma de guerra não convencional' numa conjuntura conservador vivenciado no Brasil hoje, que atinge, de forma estratégica, os corpos femininos.

As legislações na América Latina usam, contudo, o termo feminicídio para destacar a morte baseada em gênero, em que se prioriza a vítima do sexo feminino⁶². Somente a regulação argentina, ao mencionar a violência de gênero, abrange as violações do direito à vida da população LGBTI. Outro caráter definidor em tais legislações é a relação íntima entre autor do crime e vítima e a crueldade do crime (OLIVEIRA, 2012). Prado e Sanematsu (2017, p.21) ainda tipificam os feminicídios, por razões de gênero, em onze definições⁶³. Destaco três delas:

Íntimo - Morte de uma mulher cometida por uma pessoa com quem a vítima tinha, ou tenha tido, uma relação ou vínculo íntimo; Não íntimo - Morte de uma mulher cometida por um homem desconhecido, com quem a vítima não tinha nenhum tipo de relação, como uma agressão sexual que culmina no assassinato de uma mulher por um estranho. Racista - Morte de uma mulher por ódio ou rejeição de sua origem étnica, racial ou de seus traços fenotípicos.

Para falar sobre tal fenômeno, reflito que se deve levar em consideração classe social, raça/etnia e relações de desigualdade de poder entre masculino e feminino nas esferas econômica, social e política, como já destacado. Acrescento ainda a questão da religião e as experiências de ser mulher em contextos específicos. Ou seja, sem engessamentos, rasurando uma noção do patriarcado que

⁶¹ A partir desta afirmação da autora, posso pensar que os altos índices de feminicídio no ano de 2019 têm relação com as mudanças que estamos vivenciando no Brasil, como: o envolvimento de mulheres nas facções, a descaracterização dos estudos de gênero, a morte de mulheres e a não resolução dos casos, como o assassinato de Mariele Franco e, ainda, o reforço em discursos dos papéis diferenciados para meninos e meninas. Destaco que é apenas uma hipótese, já que não realizei estudos a respeito.

⁶² No Brasil, temos uma complexa discussão a respeito. Inicialmente a proposta de lei formulada pela Comissão Permanente de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher definia feminicídio como a forma extrema de violência de gênero que resulta na morte da mulher. O texto, no entanto, sofreu alterações durante sua tramitação na Câmara dos Deputados e no Senado e, no momento da aprovação no Congresso Nacional, diante da pressão de parlamentares da bancada religiosa, a palavra 'gênero' foi retirada da Lei, ficando apenas condição do sexo feminino (PRADO; SANEMATSU, 2017). Todavia, casos de assassinatos de travestis já foram considerados feminicídios. As legislações são construídas em contexto sociocultural e histórico, assim, podemos notar que, além destas questões, a subjetividade de quem executa a lei interfere nestas definições.

⁶³ A fonte utilizada pelas autoras foram: **Diretrizes Nacionais** (ONU Mulheres, 2016); **Modelo de Protocolo Latino-Americano** (ONU Mulheres, 2014). Para saber as tantas outras tipificações ler Prado e Sanematsu (2017, p.21).

faz apenas vítimas e agressores. É necessário se discutir a formação sócio-histórica de cada região e as construções de masculinidades e feminilidades, levando-se em consideração que, no Brasil, a maior parte de feminicídios caracteriza-se como íntimo, em que a vítima tem uma relação afetiva com o autor do crime. Frota e Santos (2012), ao estudar o feminicídio no Cariri, localizada na parte sul do estado do Ceará, percebeu que o não controle dos corpos e desejos das mulheres na sua totalidade, é potencializador de indícios de uma possível morte

No decorrer do texto, emprego tanto o termo feminicídio (nova denominação) como assassinatos de mulheres⁶⁴ (que ocorre ao longo da história), compreendendo, pois, que suas conotações aqui estão ligadas à discriminação de gênero e as relações de poder estabelecidas entre os sexos numa estrutura patriarcal.

Por fim, é importante refletir sobre o significado, a partir dos contextos em que ocorreram os assassinatos de mulheres, principalmente, tomando o corpo feminino como elemento fundamental. Ele é campo de disputas e difusão das relações de poder (FOUCAULT, 1988), como descreverei logo abaixo. Esta será minha linha de raciocínio para discutir tal fenômeno, pois, relaciono gênero, corpos femininos e violência em contextos específicos.

3.6 De ameaçadoras à ameaçadas: uma história social dos feminicídios em Fortaleza do século XX

Neste processo de abrir janelas, volto à história do Ceará e pergunto: Por que a literatura cearense pouco ou quase nada escreve sobre mulheres assassinadas? Retomo a ideia da violência contra a mulher como algo estrutural, reforçado pela noção de não cidadania feminina. Neste formato, portanto, a “fêmea” não se constituía como indivíduo, sendo diluída na família como posse. Tal invisibilidade dada ao feminino atravessou o conhecimento eurocêntrico e ocidentalizado, que permeou a produção do saber nas universidades por longos anos.

⁶⁴ “Todos os feminicídios são assassinatos de mulheres, porém, nem todos os assassinatos de mulheres são feminicídios” (BANDEIRA, MAGLHÃES, 2019, p.35).

Nesta hermenêutica da suspeita, tento reconstruir a história do Ceará, a partir do século XX, com um olhar nas relações sociais de gênero, como já destacado. Para isso, iniciei uma saga à procura de processos criminais que envolviam assassinato de mulheres no Arquivo Público do Estado do Ceará⁶⁵. É ainda muito escassa esta discussão, quando se trata de desenhar o Ceará, a partir deste fenômeno.

Fiz algumas escolhas, assim: analisei processos entre 1900 a 1950, por ser um período emblemático, marcado por mortes e devoção de mulheres no Ceará (análise baseada no Caderno Especial “O Povo”). A preferência da região Campo Grande, que hoje é Guaraciaba do Norte, se deu por ser o local de morte de Isabel Maria. E a escolha de Fortaleza deve-se ao fato de ter sido uma cidade movimentada pelas migrações nesse período, configurando, assim, um retrato diverso do Ceará. Além disso, é improvável diante do objetivo e tempo de desenvolvimento desta tese, realizar uma análise de todas as regiões do Ceará no século XX.

Pude coletar, entre 1900 a 1950, apenas um assassinato de mulher em Campo Grande, justamente, a morte de Isabel Maria. Já em Fortaleza, houve quinze casos de assassinato de mulheres, que envolviam relações afetivas. Logo, me pareceu surpreendente encontrar apenas uma morte em Campo Grande. Porém, é possível que nem todas as localidades desta região tenham encaminhado para o Arquivo Público do Estado do Ceará ⁶⁶ tais processos criminais, ou mesmo, nem todos os casos tenham chegado às delegacias da época, diante da naturalização da morte de mulheres, que assolou nossa história.

Nesse intercurso, nos levantamentos processuais, no caso de Campo Grande, constava apenas a tipificação homicídio, sem nenhuma especificidade se era assassinato de mulheres. Então, a coleta foi realizada documento por documento, trazidas por funcionários que pegavam em uma sala de caixas empilhadas. Abrindo todos os arquivos, e lendo quem eram os réus e as vítimas.

⁶⁵ O acervo do Arquivo Público do Estado do Ceará é constituído de documentos do Poder Executivo, Judiciário e Legislativo do Estado do Ceará, compreendendo os períodos colonial, imperial e republicano. Ele foi criado em 1916, está vinculado à Secretaria da Cultura do Estado do Ceará e fica situado na Rua Senador Alencar, Nº 348 – Centro, Fortaleza – CE.

⁶⁶ Em conversa, no Arquivo Público, com a historiadora Liduína Queiroz, responsável na instituição, por estes processos do interior do Ceará, ela destaca que é a própria região que envia os processos, sendo que algumas cidades não chegam a fazer isso.

Importa destacar que os processos de Fortaleza estão catalogados, aparecendo quem são as vítimas e agressores, facilitando, assim, a pesquisa.

Na etapa seguinte, ao encontrar o sexo feminino como vítima e o homem como autor do crime, fiz a análise, a fim de identificar se eram casos que envolviam relações afetivas. Apenas um dos casos que irei discutir aqui não envolvia tal aspecto, mas hoje seria chamado de feminicídio por conexão⁶⁷.

Não é meu objetivo entrar na discussão de como foram resolvidos tais processos criminais, mas atentei para pensar como se constituíam os atos de violência contra a mulher. O que há em comum entre estes casos que atravessam anos de história do Ceará?

De agora em diante, reflito sobre os sentidos dados à morte de mulheres. Penso, então, primeiro, no tempo/lugar e na sua constituição, seu contexto histórico. Segundo, a cumplicidade do Estado nestes casos, por serem crimes evitáveis. Terceiro, a linguagem como poder, penetrando no corpo da mulher: o cabra macho e seus votos de virilidade. Por fim, como quarto aspecto, os agenciamentos dos corpos femininos.

Volto à questão do porquê a escolha de Fortaleza, no que se refere aos assassinatos de mulheres, para deixar nítido o caminhar metodológico. A formação desta cidade carrega em si uma pluralidade de pessoas vindas de diversos interiores. Fortaleza, no decorrer dos séculos, recebeu uma leva de refugiados temporários dos interiores cearenses, fugindo das secas, em busca de sobrevivência, especialmente, no século XX, com as secas de 1915 e 1919. Muitos, porém, ficavam pela capital. Sem políticas sociais para estas pessoas tidas como “flageladas”, se formavam os subúrbios ocupados por tais cidadãos pobres.

Os processos criminais acessados são, em boa a parte, de uma população pobre e suburbana que, possivelmente, eram de famílias ou gerações originadas do contexto acima. Isto não quer dizer que nas famílias ricas não houvesse feminicídios. Entretanto, as fontes encontradas nos revelam um contexto de miséria.

⁶⁷ Pasinato (2011), que chama o termo femicídio, traz uma pesquisa realizada na Costa Rica, por Ana Carcedo, esta aborda as duas tipologias citadas acima (íntimo e não íntimo) e acrescenta, por conexão, que as mulheres estavam na “linha de fogo” de um homem que tentava matar outra mulher, independentemente de elas terem vínculos ou não.

Irei, então, situar Fortaleza no século XX. Nos primeiros anos desse século iniciou-se o processo de urbanização e modernização com regenerações espaciais, no sentido de remodelar a cidade. Assim, há o embelezamento arquitetônico e a ocupação da cidade por uma elite com costumes “refinados”, numa exclusão não apenas espacial, mas também social dos pobres. É o momento ainda de surgimento da luz elétrica, do calçamento das ruas e dos primeiros automóveis (1909) (BARBOSA, 1996).

De um lado, a chamada “Belle Époque” sinalizava o aburguesamento da cidade. De outro, o empobrecimento, a formação dos subúrbios e todo o processo de higienização e perseguição aos “marcadores da miséria”, como os bêbados e as chamadas meretrizes. O fato é que havia uma exclusão dos sujeitos pobres por parte das autoridades locais, reforçada pelo conhecimento científico, como o saber médico, legitimado ainda por mestres de arquitetura e jornais da época. Qual o objetivo? Políticas de controle dos corpos, enfatizando o comportamento moral em meio à cidade⁶⁸, através do discurso da saúde⁶⁹.

A sexualidade, na metade do século XVIII⁷⁰, torna-se um campo ainda mais importante de estratégias e processos de controle sobre os corpos. Temos, pois, o poder disciplinador, que funciona como uma máquina, pois são técnicas

⁶⁸ Desse modo a cidade introjeta a política sexual, pois nela entra em cena o regime do biopoder, criando, pois, mecanismos reguladores. Assim, há um conjunto heterogêneo de instituições, discursos, organizações arquitetônicas e enunciados científicos que funcionam como dispositivos da sexualidade: produtores de verdades e poderes, constituindo subjetividades generalizadas e práticas sociais, com toda sua mobilidade, pois não é algo homogêneo e coerente. Como diz Foucault, a relação entre sexualidade e poder não é algo repressivo, mas produtivo, no sentido de produzir efeitos através de mecanismos e procedimentos multiplicadores de discursos e saber. Uma explicação didática a respeito está no livro PAIVA, Antonio Cristian Saraiva. **Sujeito e laço social: A produção de subjetividade na arqueogenealogia de Michel Foucault**. 1. ed. Rio de Janeiro; Fortaleza: Relume Dumará; SECULT, 2000. 229p, na página 112.

⁶⁹ Para saber mais sobre este período ler: BARBOSA, Marta Emisia Jacinto. **Cidade na contramão: Fortaleza nas primeiras décadas do século XX**. 1996. 195 f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. FONTELES NETO, Francisco Linhares. A violência nos registros policiais. **Revista do Arquivo Público do Estado do Ceará**. Fortaleza: vol. 01, semestral, p. 79-97. PONTE, Sebastião Rogério. **Fortaleza Belle Époque: Reforma urbana e controle social (1860-1930)**. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2014.

⁷⁰ De acordo com Foucault (1987), é a partir do século XVIII, no ocidente, nas chamadas sociedades modernas, que muitas transformações passam a ser operadas, numa profusão de dispositivos disciplinares. Nesse sentido, temos quatro dispositivos de saber e poder a respeito do sexo: historicização do corpo da mulher, pedagogização do sexo da criança, socialização das condutas de procriação e psiquiatrização do prazer perverso. Diante disso, vê-se o surgimento de figuras privilegiadas e alvos do empreendimento do saber: a criança, também tida como sexualmente ativa, a mulher, o casal e o perverso. Uma explicação didática a respeito está no livro PAIVA, Antonio Cristian Saraiva. **Sujeito e laço social: A produção de subjetividade na arqueogenealogia de Michel Foucault**. 1. ed. Rio de Janeiro; Fortaleza: Relume Dumará; SECULT, 2000. 229p, na página 112.

disciplinares institucionais que aumentam a docilidade e a utilidade de todos os indivíduos submetidos ao sistema, fazendo-as sentir, individualmente, nos corpos.

Há, contudo, o corpo imunológico, complementado por técnicas e métodos científicos sobre sexo, raça e sexualidade, gestada no controle dos corpos⁷¹. É o chamado biopoder, que se faz presente na regulamentação da população na modernidade. Neste caso, as medidas de “reajustar” as classes pobres, como destacado acima, é um constructo essencial ao assentamento do valor moral da pessoa, da saúde, da identidade, tornando-se desviante, se não enquadrado em um determinado comportamento.

Vejamos, por exemplo, com Idalina Freitas (2007), as discriminações e maus tratos que sofriam muitas mulheres na Fortaleza do século XX, por não se vincularem a um padrão. Isto porque eram engomadeiras e lavadeiras, o que, muitas vezes, implicava a necessidade de transitar no espaço público para garantir o sustento da família ou a complementação da renda, já que era comum o companheiro não ter uma renda fixa, ao trabalhar como carreteiro, no comércio ambulante, entre outros ofícios. Ou seja, os discursos penetram nos corpos, sendo moldados por normas de gênero.

Tendo em vista este cenário, entendo que normas e valores machistas compartilhados em uma época atravessam as relações amorosas dos sujeitos, no entanto adquirindo seus significados próprios. Esboço a seguir, a partir de um olhar de gênero, alguns traços da relação homem-mulher, que culminou em mortes, cujos principais alvos foram as mulheres. Entendo também a percepção de gênero “como corpos em derrapagem⁷²” (MARQUES, 2014), em que as mulheres, mesmo em contextos extremamente machistas, têm o poder de agenciamento.

⁷¹Hoje, o filósofo Preciado diz que passamos desta regulação das instituições disciplinares para um conjunto de tecnologias biomoleculares, digitais e de informação:era farmacopornográfica”.

⁷² Conforme o autor, são “possibilidades de marcações sucessivas nunca iguais a si mesmas[...] evitando análises excessivamente marcadas pelas ideias contemporâneas de identidade e equidade de gênero” (p.378). Penso, nesse conceito, como movimento, como uma forma de diferentes performances, que transborda uma “representação fixa”.

3.7 Vidas não choráveis⁷³ e fixadas em tinta preta e papel amarelado

“Expressões da vida que foram fixadas pela escrita”. (RICOEUR, 1990, p. 18).

Foi folheando processos criminais, com algumas partes em que a tinta preta já estava apagada e/ou com os efeitos das traças, que me deparei com histórias de mulheres cujo desfecho foi a morte. Foi impossível não me afetar neste caminhar da leitura processual. A cada página aberta, imaginava as suas vidas cheias de dores e sofrimentos, e os seus rostos diante da precarização da vida social. Fiquei diante de um fato: a morte perpetrada por aqueles com que mantinham alguma relação íntima. Da biografia daquelas que morreram, pouco se sabe, pois aparecem de forma rápida, descritas por seus trabalhos precários e pelas suas condutas, a partir da moralidade estabelecida na época.

De forma sucinta e, literalmente, olhando nas brechas do que era tido como privado, apresento, os primeiros casos de assassinatos de mulheres em Fortaleza. O primeiro deles foi em 1913, quando uma mulher foi morta pelo companheiro por suposta traição. Em 1915, em meio a uma festa de carnaval, houve uma discussão entre um casal que estava separado. O ex-companheiro, enciumado com a forma com a qual a mulher se divertia, atirou em quem estava ao seu redor, ferindo-a e matando a amiga dela. Aqui seria o feminicídio por conexão.

Em 1917, o sargento Francisco Alves matou sua esposa a facadas, Leonizia Cavalcante Albuquerque, por flagrante adultério, na residência do casal. Já desconfiado de uma infidelidade, planejou uma viagem de trabalho e retornou na madrugada, flagrando a cena do romance. Em 1923 foi um casal inglês, caso em que o réu Percy Davis foi acusado de matar sua esposa Edith Davis, no número 903 do Boulevard Visconde do Rio Branco. É uma história de repercussão, possivelmente por envolver estrangeiros e pela condição social elevada. Ele era engenheiro assistente de uma empresa responsável por serviços de bonde e eletricidade naquele período.

A leitura dos processos é um caminhar do texto ao contexto, percebendo o que foi ofuscado na história do Ceará sobre a lógica dos feminicídios. A violência

⁷³ Expressão baseada em: “De quem são as vidas consideradas choráveis em nosso mundo público?”, de Judith Butler, no El País

ocorreu historicamente sobre os corpos femininos e as relações violentas passaram a existir, porque havia (e há ainda) as relações assimétricas de poder. É interessante destacar que os crimes chamados passionais tiveram um aumento no início do século XX⁷⁴ nas cidades brasileiras. Fortaleza, portanto, estava dentro deste panorama. Era um momento de mudanças e reinvenções da cidade, bem como, havia um maior afrouxamento nas regras e ditames familiares.

Neste momento, eram ainda incipientes as conquistas feministas⁷⁵. No Brasil, se inicia a chamada primeira onda⁷⁶ do feminismo⁷⁷ no século XX, porém, com ênfase na luta pelo direito ao voto e direito ao trabalho. Apenas em 1962, foi retirado da legislação o artigo do código civil de 1916, que dispunha sobre necessidade de autorização do marido para a mulher trabalhar. Tratavam-se de pautas que se remetiam, em especial, às mulheres brancas e de classe econômica mais favorecida.

Lembro, porém, que neste período, século XX, além das reivindicações, havia a produção do conhecimento sem pensar as especificidades das mulheres. A mulher era pensada subsumida na ideia do sujeito universal, sem levar em consideração raça, classe social ou região. Portanto, tais lutas não se coadunavam com as mulheres negras e pobres, que já trabalhavam para complementar a renda da família. No interior do Nordeste, a luta pela sobrevivência do feminino era ainda

⁷⁴BESSE, Susan. Crimes passionais: a campanha contra os assassinatos de mulheres no Brasil-1910-1940. **Revista Brasileira de História**, n.18, São Paulo: Marco Zero, 1989.

⁷⁵O feminismo, enquanto movimento social, surgiu no século XIX, na luta pelos direitos das mulheres. Pensava-se o feminismo por ondas, não no sentido linear e descontextualizado, mas como a própria ideia de onda, de dinâmica fluida. É importante destacar que há inúmeras vertentes, ao pensar o feminismo em termos de linhas teóricas. Grosso modo temos, conforme a discussão de Scott (2009): análise marxista - reflexão fundamentada no materialismo histórico dialético, que vincula a dominação masculina ao sistema capitalista; teoria do patriarcado, a ideia da desigualdade de poder entre homens e mulheres, com a necessidade “do macho dominar o sexo oposto”, e teorias psicanalíticas, dividida em pós-estruturalismo francês e teorias anglo-americanas das relações do objeto. São inspiradas nas várias escolas de psicanálise e seu interesse é a identidade do sujeito. Hoje, poderíamos pensar nas pós-estruturalistas também, como Butler, que abrirão uma discussão do gênero, a partir da reflexão das performances, não engessadas apenas na relação homem e mulher.

⁷⁶ Abro um parêntese para salientar, que há inúmeras críticas a ideia de ondas, em especial, pelo pensamento decolonial, pois abarca apenas uma historiografia das mulheres letradas. Assim, sem levar em consideração as lutas das mulheres negras, camponesas e operárias, por exemplo. Uso as ondas, porque é didático para entender a história dos feminismos.

⁷⁷Pinto (2010) destaca que a primeira onda feminista no Brasil se iniciou, também, em consonância com as lutas da Europa e dos EUA das feministas, por meio da luta pelo voto. Bertha Lutz foi uma grande propulsora deste movimento sufragista. Ela foi uma das fundadoras da Federação Brasileira pelo Progresso Feminino.

mais notória, pelas próprias dificuldades econômicas, sociais e políticas da região. Elas, porém, não estavam em pauta.⁷⁸

Volto, porém, aos feminicídios. Importa frisar que foram colhidas, principalmente, as informações do relatório feito na delegacia de polícia, que está dentro dos processos criminais. É neste texto que são descritas as motivações e a ocorrência do crime. Busco também ressaltar o nome das mulheres assassinadas, no sentido de dar-lhes uma identidade, pois nos processos encontro muito mais o termo “vítima”. É preciso que estas mulheres apareçam na história, mesmo de uma forma trágica, pois, muitas foram responsáveis por quebras de uma normatividade instituída. Começo, então, com a descrição de um dos relatórios: “Em 1926, José Ismael da Silva, marinheiro nacional, separados, mata enciumado a ex-amante”.

Viveu maritalmente uns quatro anos, com a ex-amante Beatriz Barbosa da Silva, esta **deixara, ultimamente a sua companhia, devido às grosserias e maus tratos que dele recebia**. Enciumado por este procedimento, começou persegui-la e ameaça-la, até que no dia dois deste mês e ano, por volta das 21 horas, estando Beatriz com algumas companheiras na calçada [...] dela [dela] se aproxima, inesperadamente, o acusado lhe vibra quatro punhaladas, produzindo-lhe morte imediata. (FORTALEZA, 6 DE AGOSTO DE 1926).

O processo diz que Beatriz Barbosa da Silva⁷⁹ é ex-amante, com um filho, fruto da “união ilícita”. Há imprecisões nos termos da época, quando se fala de amantes. Tal palavra poderia ser usada para se referir a casais que viviam maritalmente, como também amasiamento. Naquela época, às vezes, era para qualificar relações entre amantes que não compartilhavam uma vida em comum ou relações de casamentos não oficializados (ENGEL, 2000).

Ser amasiado, amante ou com uma vida comum sem oficialidades, por vezes, pode ser tratado como falta de condições materiais para a legalização de uma vida a dois. Todavia, estas formas de vivências não oficiais, possivelmente, condiziam muito mais com as conveniências do relacionamento e dos seus desejos,

⁷⁸ Neste viés, é possível inferir que o próprio feminismo é um espaço de disputas por discursos, pois, assim com Butler (2003), pergunto: “quem é o sujeito representado pelo feminismo?” Por longos anos, as discussões do feminismo seguiam uma narrativa eurocêntrica, voltada para as lutas do “ocidente”, numa forma linear, sempre destacando seu surgimento na Europa e nos EUA. No Brasil, não era diferente as discussões sobre o feminismo, pois estava, inicialmente, marcado por um olhar universal: a mulher, branca e elitizada. Outras batalhas, por exemplo, de mulheres indígenas, resistindo à colonização, não foram pensadas como lutas feministas, pelos próprios rótulos do que era o feminismo, como destacado acima

do que com o fator financeiro. Era um modo de inventar-se, dentro de modelos instituídos e pré-fixados, dentro das relações de gênero.

Muitas mortes foram silenciadas em nome da “honra masculina” ou por omissão do Estado⁸⁰, como é o caso a seguir. “Em 1928, Manuel Coelho, comerciante, nos arredores do centro da cidade, é acusado de matar a esposa Maria Aurora, envenenada”. Em meio a muitas contradições, por falta de provas sobre o envenenamento, o inquérito foi arquivado, portanto, sem repostas para uma morte feminina.

A esposa “desquitada” de Manuel Coelho, cerca de cinco meses depois de **se submeter a um aborto, motivada pelo marido**, que alegava que aquela criança era fruto do pecado, faleceu devido à ingestão de “bolinhos de goma” que ganhara do próprio filho, que, por sua vez, havia recebido a iguaria do seu pai. (IDALINA FEITAS ,2007, p.74).

Os feminicídios íntimos, em que a vítima e o réu têm um relacionamento afetivo, é comum no histórico de violência doméstica. Envolvendo, pois, maus tratos atrelados a violência psicológica, moral, como xingamentos e mesmo a imposição de atos, como no caso do aborto, destacado acima. Portanto, a reputação masculina é sinônimo de controle sobre o corpo feminino.⁸¹

Sem dúvidas, nesse período, dizer o “não” a um relacionamento abusivo era uma afronta maior à moral masculina. Por outro lado, era um modo de agenciamento feminino de confrontar uma forte imagística da mulher igual à passividade. Entendo também que este “não” ao poder masculino, culminava no assassinato, em muitos casos. Como o que será descrito agora a morte de Eulámpia Sales:

Antonio Pereira da Costa, vulgo Antonio Ceroulinha, maior, alagoano, operário, residente nesta Capital. O indiciado era casado eclesiasticamente com Eulámpia Sales, havia alguns meses; e deixaram de viver juntos, **por**

⁸⁰ Importa agora fazer um breve recorte do cenário de tais crimes no Brasil na década de 1920, período de morte de Isabel Maria. As décadas de 1920 e 1930, como expõe Besse (1999), foram épocas em que se iniciou timidamente a organização de mulheres e promotores para lutarem contra os crimes passionais. Porém, não houve força suficiente deste movimento, já que para muitos promotores “não era propriamente a defesa das mulheres que eles visavam, mas pretendiam, efetivamente, proteger a instituição família” (BESSE, 1999, p. 90). Tais movimentos, ao que parece, nem chegaram às regiões interioranas.

⁸¹ Nesta época, prevalecia o código civil de 1916, em que o pátrio poder no seio familiar era exclusivo do homem, tendo, assim, que administrar os bens, autorizar a trabalhar, exigindo obediência de todos os membros da família. Foi somente em 1962, com o Estatuto da Mulher Casada, editada a Lei n.º 412, pela qual a mulher passou a ser “colaborada” na administração da sociedade conjugal. Assim, não precisava mais pedir autorização ao marido para trabalhar.

causa de distúrbios conjugais. Mas “Celourinha” - apesar disso - tinha grandes ciúmes de Eulampia, a **quem espionava e queria proibir certos passeios e folganças.** Ultimamente, ella forra assistir às festas de Mocuripe [Mucuripe]; e de volta esta cidade, no dia 9 de setembro último, cerca das 18 horas, encontrou-se no Meirelles, à beira da praia, com seu marido, que ia à sua procura para matá-la. “Celourinha” então pegou-a por um braço, disse-lhe algumas palavras, vibrou-lhe duas facadas e produziu-lhe assim os ferimentos. O réu agiu com premeditação e surpresa. (FORTALEZA, 9 DE NOVEMBRO DE 1929).

Não apenas em tal caso, mas em tantos outros que serão demonstrados, abordava-se a vítima de forma inesperada, impossibilitando-lhe a defesa. A violência contra a mulher no Brasil está diretamente relacionada às relações afetivas. Desta forma, o contato próximo, facilita o uso de objetos cortantes, o espancamento ou a asfixia. Até hoje, tentar pôr fim num relacionamento, quando não há a aceitação do companheiro é uma morte anunciada, em que o autor do crime começa a ameaçar a mulher, a persegui-la nos locais frequentados, por fim, culminando na morte da mesma.

É também uma constante a expectativa desta mulher manter a fidelidade, mesmo separada. Veja que a defesa do réu ainda justifica o ato, destacando que foi a perda de controle das emoções do autor do crime, caracterizando ainda a mulher com um comportamento desviante. Passear e se divertir eram atos tidos como “folganças”, era uma performance não esperada para uma mulher. Não se pode dizer, todavia, que existe um modo de ser feminino. Elas encenam outras tantas formas de ser.

As motivações do crime descrito ainda no processo são chamados de “distúrbios conjugais [conjugais]”. Tratar o assassinato de mulheres como uma disfunção é relacionar a violência a uma patologia entre os casais, sem perceber o pano de fundo estrutural: as relações desiguais de poder. Vejamos outro assassinato:

1930, José Collares, que barbaramente e perversamente acaba de praticar o quarto crime de homicídio. Agiu com tanta atrocidade como no assassinato de sua esposa, Maria Baptista Collares, fato ocorrido no Arraial Moura Brazil. Foi uma chacina terrível praticada na presença de várias testemunhas que, infelizmente, não tiveram coragem precisa para evita-la. O monstro, no momento em que perpetrava o assassinato de Maria Baptista, demonstrava grande prazer em vê-la em **dezespero e finalmente em assistir as agonias de sua morte.** (FORTALEZA, 20 de AGOSTO DE 1930).

Neste caso, o réu tinha um histórico de homicídios, sendo descrito no relatório do processo como “monstro humano, sedento de sangue, instinto de fera indomável e insensibilidade moral que causa assombro”. É interessante pensar a construção do réu neste caso, porque dentre diversos processos no ano de 2010, quando participei da pesquisa “Assassinato de Mulheres no Ceará”⁸², bem como a discussão de Blay (2008) ao analisar também processos criminais, existe, por parte da Defesa, a busca de justificar a “fúria incontável” do autor do crime.

Devemos lembrar que o Código Penal que vigorava na época era o de 1890, em que tais crimes contra as mulheres eram tidos como passionais. No § 4º do Art. 27 de tal Código, havia a ideia de que se encontravam em privação de sentidos ao cometer tais crimes, o que os tornava inimputáveis. Muitos, então, eram absolvidos. Não fiz uma análise dos julgamentos e seus desdobramentos, mas há pesquisas que corroboram com esta afirmação⁸³.

O crime passional ⁸⁴é aquele que se comete por paixão (BERALDO JÚNIOR, 2003). Esta ideia, utilizada ainda hoje pela defesa do réu, na maioria dos casos, é uma forma de justificar a redução da pena, já que se distingue do feminicídio, como crime premeditado, com uma pena maior. Porém, argumentações jurídicas em torno destas definições são muito frágeis, exigindo maior avanço, em termos de compreensão do fenômeno, por parte dos operadores de direito. Assim, os crimes por “paixão incontável⁸⁵”, termo comum nos processos, seria tratado quase como uma dimensão instintiva nos julgamentos.

É o próprio delegado que descreve José Collares como monstro e fera, reforçando a ideia da ação por instinto, como um ser dominado por emoções violentas. A crueldade dos crimes contra as mulheres, como neste caso, em que há

⁸²A pesquisa resultou no livro FROTA, Maria Helena de Paula et al. **Assassinatos de mulheres no Ceará**. Fortaleza: Eduece, 2012.

⁸³Código Penal Brasileiro, vigente entre 1890 e 1940, viabilizou a absolvição de criminosos passionais através da comprovação de que, agindo sob os impulsos quer da “duradura paixão”, quer da “súbita emoção”, no momento do crime, apresentavam perturbações psicofisiológicas que os tornavam completamente irresponsáveis por seus atos. Nas defesas destes criminosos coube, pois, um papel fundamental às correntes da medicina mental que conferiam aos estados emocionais e passionais o status de uma verdadeira obsessão, equiparando-os a uma espécie de loucura, que poderia atingir momentaneamente indivíduos mentalmente sãos (ENGEL, 2000, p.167).

⁸⁴ Juridicamente, não existe crime passional na legislação penal brasileira. Na verdade, é uma invenção a partir de um atenuante, que é uma previsão de diminuição de pena, chamada de circunstância atenuante, art. 65, c, do Código Penal, conforme advogada e professora de Direito Penal Carmem Hein Campos (agosto de 2018) destacada em Bandeira e Magalhães (2019).

⁸⁵ Cesare Lombroso, médico psiquiatra, escreveu em 1876, o livro “O Homem Delinquente”, em que, numa perspectiva determinista, se utiliza de teorias da psicanálise, eugenistas e raciais para pensar a teoria do criminoso nato, a partir de características físicas e psicológicas.

o prazer em ver a agonia da esposa, é a expressão máxima de imposição de poder. O ódio e a imposição do sofrimento ao feminino são características marcantes destes crimes. Lembro aqui de Bandeira e Magalhães (2019), ao ressaltar o corpo feminino como um “novo” território de vingança, diante da crueldade dos assassinatos de mulheres.

No caso do casal José Collares e Maria Baptista Collares, como todos os outros descritos, não se analisavam as características específicas das mortes femininas. A ênfase dada era à dimensão da moralidade de gênero, em que se descrevia a vida destas pessoas, analisando a aproximação ou distanciamento do ideal de masculino e de feminino. À mulher cabia ser uma boa esposa e a santa mãezinha. Ao homem se exaltava a questão de ser trabalhador e sustentar a família. Neste folhear de processo, apresento outra cena da vida:

Á noite de 28 (vinte e oito) de março último, pelas 23 (vinte e três) horas, mais ou menos, os moradores da rua NATAL (TIJUBANA) e suas imediações foram surpreendidos com gritos aflitivos e pedidos de Socorro que partiram da casa nº 7 (sete), àquela mesma rua, onde residia a engomadeira de nome Maria dos Prazeres Móta, geralmente conhecida por “Prazer”. Para o local onde partiam taes gritos, correram muitas pessôas [...] os quaes encontraram a sobredita engomadeira envolta em chamas, defronte à sua própria residência. [...] **O sobredito “Luiz Chichico”, quem depois de ter derramado certa quantidade de gasolina em cima de sua roupa, havia atirado um phosporo aceso sobre ela a vítima,** ocasionando, assim o incêndio que a envolveu e, horas, a vitimou. (FORTALEZA, 28 DE MARÇO DE 1932).

Seguem, então, mais descrições do fato: “o acusado se apresentou espontaneamente [espontaneamente] nesta repartição, às 8 (oito) horas do dia 29 (vinte e nove) de março. “Respondeu que, desde vários anos conhece a vítima, com quem se amasiou uns cinco a seis meses”. As motivações, conforme o depoente, foi porque ele não queria que um certo rapaz, chamado Raimundo, frequentasse a casa da engomadeira Maria dos Prazeres Móta.

Porém, segundo Luiz Gonzaga de Sousa, conhecido como “Luiz Chichico”, Maria dos Prazeres tocou fogo na roupa dele, pois ele não mais pretendia voltar a casa. Desta forma, minutos depois, viu quando a vítima vinha da sala de visitas, em direção ao interior da casa, com as vestes em chamas. Depois, ela foi em direção à rua. O depoente destaca que saiu em socorro dela e vendo chegar algumas pessoas, tratou de se retirar, deixando a vítima com estas pessoas. Após o depoimento, dois dias depois, o acusado foi solto.

A tentativa de descaracterizar o feminicídio é evidente. Neste caso, a soltura do réu, dias depois, denota a falta de punição imediata de tais casos, mesmo diante dos depoimentos das testemunhas, que confirmavam, quem era o autor do crime. O repúdio à impunidade dos crimes contra as mulheres só se tornou explícito na década de 1960.

Penso, agora, nas testemunhas de outro assassinato. Em 1933, o filho da vítima, Antônio Alves do Nascimento, foi ouvido pelo delegado de polícia, com 13 anos de idade. O leitor irá observar que em nenhum momento aqui, fala-se quem é Joventina Rosalina da Conceição, tornam-na apenas a “mãe do depoente”. Qual a sua identidade? Ela é identificada apenas pela maternidade.

Que há uns seis anos sua mãe já era viúva, amasiou-se em Quixeramubim, com João Felipe Nery, natural do Estado de Pernambuco, que **João não tem emprego certo e vivia sempre embarcando** para o Amazonas, Pará e Maranhão; trabalhando no que encontrava; que sempre nestas viagens a **mãe do depoente** acompanhava João; que João vivia bem com a mãe do depoente, em armunia, sendo que, desde a última vez que vieram do Pará, há uns três (3) meses, que ele começou a demonstrar **ciúmes**, pelo que sempre haviam brigas, isto é, “**bate-bocas**”; que, por último, **achavam-se morando em Joazeiro [Juazeiro do Norte]**, onde **foram pagar uma promessa**; que em Joazeiro, por ocasião de uma discussão, João **jurou de matar a mãe do depoente**; que **essa jura ele ficou sempre fazendo** e disse “que quando chegasse em Fortaleza, não sabia quem era que lhe pagava”; que tendo regressado a esta capital, de pé, aqui chegaram há três dias, e estavam arranchados em Poranga, na casa de uma mulher por nome Idalina; que hoje, pelas sete e meia da manhã, tendo varrido a casa de D. Idalina, e arrumado o seu saco, **a mãe do depoente disse a João que ia para a casa de suas filhas, no Arraial Moura Brazil, pois não queria mais viver com ele**; que João disse que ela não fosse, e ele a respondeu que ia, e foi saindo; que nesse momento, João saca a faca (que botou na cintura logo que viu a vítima arrumando suas cousas; e deu duas facadas na **mãe do declarante**; que ela sendo atingida, espirou depois de uns quinze minutos; que o assassino correu, deixando as alpercatas; que ele evadiu-se da forma que se achava; [...] que adiante **ele encontrando-se com uma menina que mora do lado de lá da linha, botou a faca para ela, tendo botado também para o depoente, quando este procurava acudir sua mãe**; que **João, em conversa, dizia que já tinha “morto gente”** em Pernambuco. (FORTALEZA, 23 DE FEVEREIRO DE 1933).

Há aqui uma riqueza de detalhes do cenário da morte de uma mulher, descrito pelo filho. Os ciúmes, as discussões frequentes e ameaças de morte que envolveram este fenômeno. É notório também que, ao não aceitar o fim do relacionamento, o réu buscou armar-se, no planejamento do crime.

Logo, é possível perceber que é uma família pobre, pela falta de emprego fixo. Assim, as migrações eram muito comuns, como táticas de

sobrevivência. Há ainda a busca de respostas financeiras e sobrenaturais para as desventuras do cotidiano, a partir da realidade sofrida. Veja que o casal antes estava morando em Juazeiro do Norte, onde foram pagar promessas. Tal período, é o momento do “Milagre em Joaseiro”, conhecido também como “fatos extraordinários”⁸⁶, um movimento religioso e popular que floresceu entre 1889 e 1934.

Na manhã do primeiro de março de 1889, padre Cícero ministrou na capela de Nossa Senhora das Dores a comunhão à beata Maria de Araújo e a hóstia branca, transformou-se em sangue. Sangue este que seria de Jesus Cristo, segundo a beata (ALVES, 2012). Tal episódio foi a pedra fundamental para se iniciar um movimento religioso, atraindo milhares de romeiros para a capela de Nossa Senhora das Dores, que recebeu grandes doações. Além disso, os fiéis acreditavam ser um espaço de comunicação entre Deus e os seus fiéis. Os devotos do Sangue Precioso buscavam curar suas enfermidades. Além disso, para muitos, o “Milagre” anunciava o “Dia do Juízo Final”.⁸⁷

Voltando à discussão da morte de Joventina Rosalina da Conceição, é interessante que as mulheres perdem sua identidade pelos “qualitativos” nos processos criminais, como a “mãe do depoente. Na maior parte dos casos estudados, as mulheres pobres são as mais atingidas. O que me chama atenção é a naturalização da violência, em que “matar gente” é um sinal ainda de virilidade. A agonia da vítima deve ser assistida, sem socorros, por parte do filho. A mulher, sem dúvida, é a maior vítima da violência de gênero, em que se estrutura a ideia da virilidade e o controle dos corpos, por parte daqueles que mantêm algum relacionamento afetivo com a vítima, tendo o poder sobre a vida e a morte. Frola (2012) assevera que companheiros, maridos e ex-maridos são os que mais matam mulheres no Ceará, motivados por ciúmes e separação.

⁸⁶Os “fatos extraordinários” correspondem à hóstia ensanguentada com a beata Maria de Araújo, ocorridos em 1889 em Joaseiro, iniciando um processo em 1891 até 1895 para saber se os fatos eram ou não sobrenaturais (DELLA CAVA, 1977).

⁸⁷ “Encheram-se de romeiros as serras e os vales, os baixios e as caatingas de todo o sul do cearense, de 1889 para cá” (DELLA CAVA, 1977, p.280). Apesar das medidas canônicas proibindo a vinda de migrantes para Juazeiro, as romarias continuaram em grande escala. Ressalto que Pe. Alexandrino, o mentor da política episcopal de Juazeiro e responsável pela autoridade diocesana, foi o grande responsável pela imagem desfavorável do Pe. Cícero e pelas duras penas canônicas. Pe. Alexandrino ainda acusava José Marrocos de influenciar erroneamente o Pe. Cícero, com quem este tinha estreita relação (BEOZZO, 2004).

Porém, os filhos, geralmente, são vítimas invisíveis, pois quase não aparecem em políticas públicas e nem mesmo em pesquisas a respeito. Como a vida de crianças e adolescentes são afetadas pelo feminicídio? É uma pergunta apenas para pensarmos a complexidade e as inúmeras teias que envolvem estes crimes, já que não é o objetivo da tese. Sabe-se, portanto, que, geralmente, a vítima tem filhos com o assassino, e que este, por vezes, é preso. Isabel Maria, objeto deste estudo, também teve um filho órfão de tal violência, que presenciou a cena da morte de sua mãe, e, logo, o pai foi preso.

A representação das cenas do assassinato me vem à mente em cada processo lido. A dor, a angústia e o desespero de quem assiste a tais episódios não são descritos. Assim, não temos a dimensão das emoções afloradas em cada momento. Todavia, aqui, o que posso relatar são as minhas sensações diante de cada leitura feita nos processos criminais, em que é impossível não imaginar cada cenário. No caso a seguir, a descrição inicia-se assim: trouxeram a faca, o autor do crime e o cadáver da mulher, ao mesmo tempo, no mesmo transporte, para Fortaleza. A minha sensação é de angústia. Imagino a simbiose entre faca, corpo morto ensanguentado e o olhar do réu, literalmente, para os seus objetos de posse: a mulher e o instrumento cortante.

O promotor de Justiça da terceira comarca da vara criminal, desta capital, abaixo assinado, usando das atribuições que lhe são conferidas por lei, vem denunciar Francisco Ferreira da Silva, conhecido por “Assis Maróca”, cearense, de 24 anos de idade, agricultor, analfabeto, residente no lugar “Umari, distrito de Messejana, deste termo, pelo fato que passa a narrar: No dia 08 do corrente mês, cerca das sete horas, [...] o denunciante após ligeira discussão com Raimunda Bianca de Assunção, com quem era casado apenas no religioso, com uma faca de que se achava armado, fez nesta, por motivo frívolo, os quatro ferimentos, considerados mortaes. [...] Depois de receber os ferimentos a ofendida consegue desvencilhar-se das mãos de seu algoz, e para evitar mais golpes, visto que não estava armada e era assim manifestamente inferior em soco, força e armas, corre para a casa de um vizinho, a testemunha Carlos Moraes, onde veio a falecer momentos depois, em consequência das lesões. (FORTALEZA, 26 DE MARÇO DE 1934).

Francisco Ferreira confessou o crime. As motivações do réu, segundo o processo, eram porque Raimunda Bianca o ameaçava de fazer “feitiçaria” contra ele e o xingava. Ao analisar a mulher como perigo eminente, é possível pensar na morte de várias mulheres na inquisição. No livro “O martelo das feiticeiras”, muitas delas foram acusadas de bruxaria pela Igreja Católica. A mulher associada à sedução ou a

uma natureza incontrolável foram discursos muito presentes na Idade Média e reconfigurados em diversos contextos históricos.

Em outra análise, é plausível observar que, na maior parte das vezes, elas são atacadas dentro de casa, muitas vezes, já fruto de uma violência doméstica e familiar. Isto é corroborado pelos próprios processos criminais. Dos quinze casos, três apenas ocorreram no espaço público. Hoje ainda, conforme o Mapa da violência de 2012, as mulheres são assassinadas principalmente no ambiente doméstico.

Exceto nos casos do casal inglês e do envenenamento de Maria Aurora, no restante dos crimes não havia dúvidas do autor. Por coincidência ou não, estas eram pessoas de condições mais abastadas. Ora, estou falando de família pobres, em boa parte, que viviam em bairros populares, extremamente estigmatizados, diante de um processo de forte moralização da época, de controle de comportamentos, costumes e modelos de higienização.

Estavam em seus casebres, vilas ou pensões, numa vulnerabilidade social e econômica, com múltiplas vivências. Nesse sentido, havia quase uma simbiose, com paredes-meias de vizinhos. Era, portanto, comum a escuta de brigas, pedidos de socorro ou mesmo se ouviam os sussurros das relações mais íntimas. Assim, as testemunhas (vizinhos) relatavam minúcias da vida pessoal do casal. Os vizinhos também eram aqueles que partilhavam as tensões, como também quem mantinha laços de solidariedade material ou afetiva. Relações, bem mais próximas entre as mulheres, pela necessidade de compartilhar o cuidado dos filhos, pois, muitas trabalhavam; ou mesmo, o trocar confidências; e, ainda, pelas trocas de ajudas financeiras.

Os vizinhos eram também para acolher na sua casa, em momentos de fúria e desespero. Como foi o episódio relatado acima, em que Raimunda Bianca corre para a casa do vizinho, onde veio a falecer momentos depois, em consequência das lesões. Lembro de Peixoto (2019), que ao estudar maternidades de mulheres em contexto periférico de Fortaleza, diz que a vizinhança é acionada na própria precariedade. Se aciona, então, não apenas na questão material, mas também nas relações de abuso conjugal. Quanto ao casal inglês, porém, sua situação financeira e sua origem estrangeira, obviamente, dificultavam essa relação mais próxima com a vizinhança, tornando-se mais difícil compreender os detalhes de uma morte e encontrar o “assassino”.

Vejamos outro assassinato de mulher, e logo me vem à mente a cena de um homem que procurou abraçar sua esposa Judite Martins de Sousa, não na intenção de acariciá-la, mas de surpreendê-la, ao cravar-lhe uma faca.

Francisco Rodrigues Paes, acreano, de 21 anos de idade, viúvo, vendedor ambulante de leite, alfabetizado [...]. No dia 10 deste mês, cerca das três horas da madrugada [...], Francisco Rodrigues Paes desfechou várias facadas em sua própria esposa, atingindo o coração e o pulmão direito. Em consequência dessas lesões corporais de natureza mortais, a ofendida veio a falecer momentos depois. Além disso, foi **o crime premeditado, porque dias antes o delinquente ameaçara de morte sua esposa, a quem abatera de surpresa no instante em que procurava abraçá-la, dentro da rede que dormiam juntos.** (FORTALEZA, 31 DE MAIO DE 1940).

Pela Promotoria de Justiça é descrito como crime cruel e sanguinário, em que o qualificam como péssimo marido. O que seria cruel e sanguinário? Por que nem todos os processos, com as mesmas características, não são tipificados desta forma? O que posso entrever, neste momento, é que a dimensão da subjetividade dos operadores de direito interfere nestas definições. Lembro a discussão realizada por Frota (2012), em que alguns crimes foram considerados cruéis, enquanto outros, causadas pelo mesmo tipo de armas e até uma quantidade maior de lesão, não foram tipificados assim. Ou seja, os critérios de subjetividade estão bem presentes.

Além disso, os locais escolhidos para perpetrar a ação no corpo feminino são letais. A intenção, portanto, é eliminar a vítima. O uso de arma de fogo, a arma branca (faca, punhal), na maioria dos casos apresentados aqui, o veneno e a gasolina são geradoras de sofrimento e aflição, que precedem a morte da vítima. A partir da leitura dos autos dos processos judiciais, quando há uso de arma de fogo ou armas brancas, não é apenas um tiro ou uma facada, por exemplo. São várias ações e perfurações no corpo, no sentido de imolar o corpo feminino, destruindo o seu “objeto de desejo”, como é o caso abaixo.

No dia vinte e cinco (25) de julho último, cerca das vinte e duas (22) horas, em que foi vítima a mulher Maria do Espírito Santo e acusado o indivíduo José Joaquim de Oliveira] vulgo José Mossoró, no bairro Joaquim Távora, nesta Unidade. Maria do Espírito Santo que **era amasia** de José Mossoró, viviam vez por outra em discursão por questões de ciúmes. Naquela noite [...], José Mossoró e Maria do Espírito Santo travaram-se de razões e em certa altura da discursão, Maria propoz a José Mossoró para acabar com a amizade que existia entre ambos. Diante de tal proposta, **José Mossoró perguntou a Maria do Espírito Santo se ía ter outro homem, lhe sendo respondido por Maria qu quem “íá ter outro homem era a mulher dele José Mossoró”. Este, pedindo a Maria que repetisse tais palavras, ela, sem nenhum constrangimento repetiu o que havia dito antes; então.**

José Mossoró indignando-se com Maria, fez uso de uma faca de que se achava armado e vibrou-as na referida mulher, prostrando-a por terra, depois de **feri-la em várias partes do corpo**. (FORTALEZA, 25 JULHO DE 1941).

Maria do Espírito Santo ainda foi ouvida na Assistência Municipal (hospital da época), onde faleceu, pronunciando poucas palavras, pelo estado de saúde grave. O réu se apresentou, no dia seguinte e confessou o crime. Foram ferimentos fatais e em várias partes do corpo da mulher. Mobilizou-se neste processo, no entanto, a ideia de que a ação do autor do crime se deveu à conduta da mulher, de provocá-lo.

Mulheres pobres, possivelmente negras, eram vidas choradas? Em tal processo, existe a descrição da demora na conclusão deste inquérito por acúmulo de serviço, sendo concluído apenas em setembro. O corpo que afronta, responde e não se constrange com seus atos, como relatado no caso acima, é “justificável” quanto à violência.

A existência é corporal, diz Le Breton (2007), ente com que os sujeitos se relacionam com o mundo. É nele também que se inscreve a diferença sexual binária, porém, reiterado ou rearticulado na vida dos sujeitos. Digo isto, porque várias mulheres, mesmo diante de um discurso normativo binário do sexo, este corpo não reagiu de forma passiva às convenções culturais. Elas foram às festas estando separadas, elas disseram não, ou mesmo elas afrontaram a honra masculina. Entretanto, a morte era uma consequência de não estar dentro da norma, do padrão, por exemplo, de feminilidade? Observem aqui outro caso:

Petrolino Soares, vendedor ambulante, no dia vinte e cinco de julho do corrente ano, cerca de três horas da tarde, em uma das casas da Vila Maripuíra, no bairro de Pirocáia, fez com uma faca que trazia à cinta, **vários e mortais ferimentos** na pessoa de sua amacia Rosenda Soares da Silva, de que resultou na morte imediata dela. Preso em flagrante delito confessou espontaneamente o crime, prestando minuciosas declarações acerca de todo o fato e dizendo **não saber porque motivo chegou a praticar semelhante ação**. (PROMOTORIA DE JUSTIÇA, 10 DE OUTUBRO DE 1941).

Vejamos, inicialmente, a construção da figura da vítima: “Petrolino seduziu e desvirginou Rosenda, que começaram a viver maritalmente, durando apenas cinco anos”. Logo depois, ele casou-se com outra mulher. Rosenda voltou a morar com a mãe e a irmã, trabalhando como lavadeira para o sustento da família.

Ela foi, no entanto, procurada pelo autor do crime para retornar o relacionamento. Rosenda Soares leva-o à família, para decidir sobre o reatamento. Porém, se opuseram e inicia-se uma discussão. Petrolino mata a mulher a facadas. Aqui, ele é tido como autor de homicídio simples, pois não ficou apurada a ocorrência de qualquer circunstância qualitativa.

Pontuarei cinco questões importantes nestes fenômenos. Primeiro, não estar casada civilmente e eclesiasticamente, naquele período, era quebrar as regras da época, não tendo lugar oficial, pela legislação, numa sociedade monogâmica. Segundo, sobre aquelas que quebravam regras de um padrão de feminilidade associada ao casamento e à subserviência, era reforçada a lógica no tribunal do júri da ideia de que provocaram a violência praticada. Esta argumentação representava grande influência no desfecho do processo.

Corrêa (1983) ao pesquisar sobre os chamados “crimes da paixão”, na década de 1950 e 1960, em Campinas-São Paulo, a mesma enfatiza que o objetivo principal dos julgamentos, nos processos judiciais, não são as engrenagens das desigualdades de gênero, mas analisar a conduta feminina. A autora ainda destaca a questão do casamento como sinônimo de “posse”, pois dota a figura masculina do direito sobre a vida e a morte da mulher, ou seja, é a busca da dominação do corpo feminino.

Terceiro, na maioria dos processos, há um planejamento do crime. Nas descrições dos fatos, os réus já estavam com a arma utilizada como instrumento no assassinato. No caso abaixo, o réu gozava de completa lucidez, tendo premeditado o crime contra Maria Pereira da Silva e não se arrependendo de tal fato.

Na noite do dia 11 de Fevereiro último, no lugar “coqueirinho”, bairro Alagadiço, nesta Capital, por volta das 21 hs, Francisco Rodrigues Coelho, vulgarmente conhecido por “Chiquito”, com a profissão de carreteiro, assassinou a faca sua amasia Maria Pereira da Silva. [...] O depoimento das testemunhas, pessoas residentes em Coqueirinho [...] confirmam terem recebido a notícia de que havia uma **mulher morta na estrada do Coqueirinho**, o que realmente constaram, algumas delas até reconheceram a vítima, como sendo Maria Pereira da Silva, **junto a qual se encontrava uma sua filha menor, de 5 anos de idade, que deu alarme, dizendo para todos que chegavam ao local do crime - ter sido Chiquito o que aquilo fizera**. Com a evasão do criminoso e, tendo em vista a confissão da menor, esta Delegacia providenciou no sentido de ser o carreteiro Chiquinho, localizado e preso. [...] Em suas declarações afirmou o acusado **ter premeditado o crime**, tendo assim que, na noite do fato, simulou uma mudança, conduzindo porem sua vítima para as matas do Coqueirinho, lugar apropriado por ele escolhido, para a perpetração do delito, por ser um

lugar às escuras. Confessa ainda que **praticou o crime em completa lucidez de espírito, declarando não se achar arrependido do que fez.** (FORTALEZA, 20 DE MARÇO DE 1941, GRIFO MEU).

Quarto, conforme o processo a seguir da morte de Francisca Augusta do Nascimento, se destacam a embriaguez, a pobreza e os cinco filhos do casal. Mais um caso de filhos órfãos do feminicídio. É importante destacar que no processo a ênfase na ingestão de bebida alcoólica, por vezes, é tratada como justificativa dos atos de violência, descontextualizando o principal pano de fundo do crime: a desigualdade de gênero. A ideia da pobreza também me parece ser um sinal para mitigar a violência praticada, no estereótipo do homem pobre, trabalhador e com cinco filhos.

No dia vinte e oito (28) do mês de julho, do ano corrente, o acusado [Antonio Alves do Nascimento] chegou em sua casa, **bastante alcoolizado**. Após uma ligeira discussão entre ele e a vítima [Francisca Augusta do Nascimento], saiu o mesmo para uma mercearia naquelas imediações, onde **ingeriu alguns goles de aguardente**, voltando em seguida. Ali chegando, sentou-se em um batente e, sua esposa procurando ageitá-lo da posição em que estava, recebeu um empurrão do mesmo, ocasionando queda, **indo cair desastrosamente** na quina de um caixão ali existente. Isto resultara num ferimento na região vaginal, ocasionando forte hemorragia e conseqüente morte. **O acusado logo após o fato saiu para o terreiro, onde deitou-se para dormir.** “**Situação econômica e social, o indiciado é pobre** na forma da lei e é simples operário de soldar oxigênio, **tendo 5 filhos de menor idade**, sendo casado civil e eclesiasticamente e vivia em companhia de sua esposa. (FORTALEZA, 10 DE AGOSTO DE 1945).

Não trabalho aqui a noção de pobreza, mas importa destacar que é um conceito que não podemos confinar em categorizações, pois seu sentido é muito mais amplo e múltiplo. Como diz Peixoto (2019), leva-se em consideração a dimensão material dentro do sistema capitalista, mas também tantas outras dimensões, como sociais, culturais e simbólicas. Assim, não é pertinente fazer uma análise engessada de que pobreza e violência são dimensões determinantes nos atos violentos. A violência contra a mulher perpassa todas as classes sociais. Todavia, o discurso da pobreza dentro dos processos, pode, de um lado, ser geradora da ideia de que são corpos que não importam, ou seja, explicar uma demora processual nos julgamentos. Por outro lado, é possível, como no caso relatado, tornar-se “justificável” a violência em meio à pobreza, como situações propícias para que ocorram tais fatos.

O alcoolismo potencializa, na verdade, o desejo do réu de cometer ações violentas. Ao fazer pesquisa monográfica, no Juizado de Violência Doméstica e Familiar de Fortaleza, no ano de 2009, era comum escutar das mulheres o discurso de que “é porque ele estava embriagado”. Seriam, por conseguinte, atos de violência recorrentes ao se embriagar. Seria, então, beber para bater.

E o quinto ponto a ser destacado para finalizar estas reflexões é o não arrependimento do réu, em diversos processos. Muitas vezes, o convívio permeado por agressões compõe a dinâmica do relacionamento do casal, em que tal ato violento é naturalizado pelo homem e é “justificável” pela perda de prestígio viril (BANDEIRA,2017). No último caso relatado, após ver a mulher, Francisca Augusta do Nascimento, com hemorragia, foi dormir, sem prestar nenhum socorro à vítima.

Portanto, estas mulheres sofrem um *continuum* de pequenas mortes, diariamente, incluindo abusos verbais, violência psicológica, moral e patrimonial. Ciúmes ou sentimento de posse em relação à vítima e inconformismo com o término do relacionamento apareceram nos processos criminais desta época, se estendendo até hoje.

Vidas que são ceifadas, sem consequências efetivas, pois o que se julga é a conduta moral feminina. Não se julga nestes processos a misoginia, que é para além do ódio e desprezo, é a intolerância ao mundo feminino (BANDEIRA & MAGALHÃES,2019) e a forma qualificada destas mortes. Isso significa, lembrando de Butler, que essas vidas não foram plenamente concebidas como vivas e, portanto, não foram inteiramente idealizadas como choráveis.

3.8 O que mudou?

Paradoxalmente, não houve mudanças significativas em relação às razões que continuam a justificar o feminicídio íntimo. Ainda estão centradas, principalmente, na argumentação de que a mulher não está cumprindo bem seu papel de mãe, dona de casa, esposa, entre outros. A legítima defesa da honra é encontrada em todas as falas, quando o homem não aceita ser contrariado no seu poder. Desta forma, a honra está ligada sempre a um ideal de comportamento feminino, envolvendo uma posse.

Além disso, é nítido que há uma morte anunciada, quando os corpos femininos que não se adaptam à ordem androcêntrica. O fim de um relacionamento e a não aceitação por parte do companheiro, leva, muitas vezes, ao assassinato das mulheres. Portanto, o Estado passa a ser cúmplice desta morte⁸⁸, pois esta é um resultado esperado da violência. Puxando um fio para a atualidade, vejamos:

“Funcionária de curso onde atendente foi morta por ex em Fortaleza chamou polícia na mesma rua, mas PM não chegou a tempo” (PORTAL G1 CE, 30 DE MARÇO DE 2019).⁸⁹O Brasil, hoje, é o único país da América Latina que aderiu ou ratificou todos os 14 tratados internacionais universais e regionais, genéricos ou específicos, que visam à proteção dos direitos das mulheres na esfera internacional, firmando, portanto, um compromisso com a proteção dos direitos das mulheres⁹⁰. É importante destacar que as instituições policiais, judiciais e, em geral, a construção de políticas públicas para mulheres em situação de violência, ainda devem discutir, de forma mais aprofundada, os aspectos que circundam os feminicídios para construir estratégias eficazes no atendimento à mulher. Há um vácuo na relação de prevenção e proteção, no sentido de efetividade das ações contra o feminicídio.

As conquistas femininas em termos do direito à não violência são mais recentes no Brasil. Se for possível falar de mudanças, é na sensibilidade em torno do tema, com o avanço nas políticas públicas para as mulheres. Nas décadas de 1960 e 1970 vão se tornando públicos os crimes cometidos contra mulheres.⁹¹

Um momento marcante nesta época foi o assassinato de Ângela Diniz, em 1976, por seu companheiro Doca Street, devido à separação. A libertação do assassino e a morte desta mulher suscitaram por parte de algumas mulheres a sua

⁸⁸“Reconhecer a violência, não garante de modo algum, uma política de não violência” (BUTLER, 2017, p.250) isso significa que, para falar sobre feminicídio, é preciso reforçar a ideia que a morte de mulheres, por questões de gênero, é uma questão de Estado, pois as decisões políticas têm a capacidade de preservar ou não o potencial de letalidade sobre corpos femininos e feminizados (SEGATO, 2010; 2014).Discussão que eu realizei em: FROTA, Maria Helena de Paula; ALVES, Daniele Ribeiro; PINHEIRO, Maria Jaqueline Maia e DE SOUSA, Kelyane Silva. COVID-19 E VIOLÊNCIA CONTRA MULHERES: paradoxos entre o isolamento social e a convivência com os parceiros íntimos In: FROTA, Francisco Horacio da Silva (et al). **O impacto do COVID-19 nas políticas públicas**. 1. ed. Fortaleza, CE: Edmeta Editora, 2020.

⁸⁹<https://g1.globo.com/ce/ceara/noticia/2019/03/30/funcionaria-de-curso-onde-atendente-foi-morta-por-ex-em-fortaleza-chamou-policia-na-mesma-rua-mas-pm-nao-chegou-a-tempo.ghtml>

⁹⁰Ver tratados descritos em MACHADO, Marta Rodriguez de Assis (Coord.) et al. **A violência doméstica fatal: o problema do feminicídio íntimo no Brasil**. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria de Reforma do Judiciário, 2015.

⁹¹ Neste período, é denominado também como segunda onda do feminismo, em que a pauta principal era a política do corpo, como o direito ao aborto, ao planejamento familiar e à não violência. Cresciam, assim, os movimentos de defesa da vida das mulheres.

organização, com um clamor de justiça, cujo lema era “Quem ama não mata”. Neste julgamento a libertação de Doca Street foi devido à defesa do bom caráter do réu e foi importante infamar a “vítima”, mostrando como ela o levava ao ato criminoso.

Figura 2 – Movimento desencadeado pela morte de Ângela Diniz



Fonte: Folha de São Paulo, 2016.

As mobilizações em torno da não naturalização da violência contra a mulher difunde-se em função dos movimentos feministas, que lutam contra o assassinato de mulheres e a impunidade dos agressores, frequentemente, os próprios maridos. Em que a “defesa da honra” era motivação para absolvê-los (GROSSI, 1998). “A legítima defesa da honra”, segundo Pimentel et al (2006) , é uma conotação jurídica que entrelaça direito e moral patriarcal, presente ainda em argumentos legais e sentenças judiciais, em nome de estereótipos que culpabiliza o feminino, enaltece a família patriarcal e o casamento, resgatando, portanto, compreensões ultrapassadas do âmbito acadêmico.

No Brasil, é na década de 1980 que vai se definindo o que é violência contra a mulher,⁹² em meio às lutas e práticas de sensibilização de militantes feministas⁹³, sendo pioneiros os SOS Corpo de Recife (1978), São Paulo, Campinas

⁹² É importante destacar, que as conquistas de políticas públicas para as mulheres, só foram possíveis devido a organização dos movimentos de mulheres e feministas, que criaram espaços de lutas, tecendo críticas a uma cultura machista. No contexto brasileiro, houve um esforço extremo na busca da produção legislativa de instrumentos internacionais e nacionais, de garantia da cidadania feminina. É, todavia, apenas no início dos anos 1980, que houve maiores mobilizações no sentido de denunciar os espancamentos e maus tratos conjugais, uma das formas de violência contra a mulher. Até então não era um problema do Estado, pois como acontecia no âmbito intrafamiliar, não havia a noção de conturbar a ordem pública.

⁹³ Apesar do artigo 3º da Declaração Universal de 1948, do “direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal”, apenas com as ações dos movimentos feministas, com a intervenção dos organismos

e Belo Horizonte. É na “segunda onda⁹⁴” dos movimentos feministas, como já destacado, que há o reconhecimento das violências domésticas⁹⁵, nos âmbitos social e jurídico. Até então, não era um problema do Estado, pois como acontecia no âmbito intrafamiliar, não havia a noção de conturbar a ordem pública.

Neste momento, há o surgimento das delegacias de defesa das mulheres (DDMs),⁹⁶ fruto de lutas do movimento feminista e ação da sociedade civil organizada. Por um lado, a violência entre casais tornou-se uma questão pública. Por outro, neste período, o atendimento em tais órgãos estava permeado pela conotação de que violência contra a mulher estava no âmbito do casal e era assunto doméstico.

Desde 1990, a Organização Mundial de Saúde (OMS) reconhece a violência contra a mulher como um problema de saúde pública, o que exige dos governantes políticas públicas mais eficientes no combate e prevenção do fenômeno. Porém, apenas na Conferência dos Direitos Humanos da ONU (Viena, 1993) que foi sintetizado o pensamento feminista, com a Declaração sobre a Eliminação da Violência Contra as Mulheres, adotada sem votação pela Assembleia Geral das Nações Unidas na sua Resolução 48/104, de 20 de dezembro de 1993, documento que propunha o combate a todas as formas de violação do direito da mulher, sendo adotado em diferentes países no mundo.

internacionais (ONU) e com as Conferências internacionais sobre as mulheres, que surge a Convenção pela Eliminação de Todas as Formas de Discriminações Contra à Mulher (CEDAW), de 1979, em vigor desde 1981, ratificado, no Brasil.

⁹⁴ Descrevo aqui em ondas para tornar-se mais didática a leitura em torno de conquistas feministas.

⁹⁵ Nesse contexto, da constituição dos estudos na área de violência contra a mulher, década de 1970 e 1980, a categoria violência doméstica, segundo Blay em por Grossi, Minella e Porto (2006), era um termo usado, um pouco, de forma generalizada, pois escapava a discussão de que a violência ocorre fora da casa, na rua, no trabalho. Portanto, a autora fala de violência interpessoal, na necessidade de ampliar o termo.

⁹⁶ Em outros estados são chamadas de Delegacia Especial de Atendimento à Mulher (Deam). Sobre o surgimento das delegacias ler: BANDEIRA, Maria Lourdes. Violência de gênero: a construção de um campo teórico e de investigação. **Revista Sociedade e Estado**. Brasília: v.29, n. 2 maio/agosto, 2014 Outras tantas discussões foram permeadas no debate em torno do projeto das Delegacias da Mulher no Brasil, como a ideia de atendimento integral às mulheres, num espaço diferenciado, educativo e que quebrasse com uma “moralidade policial”. O movimento feminista lutava ainda pela capacitação de policiais, bem como, tinha o pressuposto de que estaria num inteiro debate com o Estado e com órgãos de segurança pública na área em questão. Apesar dos desafios enfrentados, sem dúvida, a conquista deste espaço foi um ato de resistência e conquistas das mulheres. (PEREIRA, 2006). Para saber mais ler tese de doutorado PEREIRA, Maria Tereza Lisboa Nobre. **“Resistências femininas e ação policial: (Re) pensando a função social das Delegacias da Mulher**. Fortaleza, CE, 2006. Tese (Doutorado em Sociologia) Universidade Federal do Ceará, 2006.

De acordo com a Convenção de Belém do Pará (Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra a Mulher, adotada pela OEA em 1994), violência contra a mulher é qualquer ação ou conduta, baseada no gênero, que cause morte, dano ou sofrimento físico, sexual ou psicológico à mulher, tanto no âmbito público como no privado. Além do conceito, foram apresentados nesta Convenção os tipos de violência contra a mulher. Foi um marco na discussão e politização de um tema, que até então, era tido como do âmbito privado. No entanto, ainda hoje se luta para legitimar tais conquistas, diante de confrontos ideológicos, que assumem a dimensão de tais direitos como privilégios.

Compreendo, então, que as legislações são construídas em contexto socioculturais e históricos, situando valores e visões de mundo. Além disso, alguns crimes contra mulheres têm suas próprias nuances em cada região, no sentido de ter ou não visibilidade pública, a partir de como são significadas pelos sujeitos e circuladas na mídia.

Não é uma particularidade de Fortaleza, mas me chama atenção, no ano de 2018, a questão dos assassinatos de mulheres nesta cidade, a não busca pela justiça, anterior à morte destas mulheres⁹⁷. A ideia de confiança e afeto ainda persiste nestes casos. Ou seja, a vítima acredita que seu companheiro, namorado ou amante não a matará ou mesmo o medo da ameaça feita, pelo próprio autor do crime, a família ou a sensação de impunidade judicial, inibindo a mulher de procurar a justiça.

O não reconhecimento da violência de gênero⁹⁸, presente nestes fenômenos até hoje, dificulta pensar como uma morte anunciada. Além disso, como Blay (2008), Pasinato (2011) e Frota (2012), ressaltam também as lacunas deixadas

⁹⁷ “Mesmo com lei do feminicídio, medo de denunciar é entrave para prevenir mortes”. Na quase totalidade dos casos de feminicídio, no Ceará, a vítima nunca havia registrado um boletim de ocorrência antes contra esse infrator. Isso quer dizer que não houve violência anterior a essa que provocou a morte? Que essa foi a única? Acredito que não. Por medo, por naturalizar a violência, a vítima ficou paralisada, ela não foi atrás de denunciar os abusos por medo das ameaças ou achando que o companheiro nunca seria capaz de ceifar sua vida”, descreve Erika Moura, titular da Delegacia de Defesa da Mulher de Fortaleza (Publicado em 07 de março de 2018 por Edwirges Nogueira - Repórter da Agência Brasil – Fortaleza).

⁹⁸ “[...] visa à preservação da organização social de gênero, fundada na hierarquia e desigualdade de lugares sociais sexuais que subalternizam o gênero feminino” (SAFFIOTI; ALMEIDA, 1995, p.159).

nos processos sobre as mortes de mulheres, como a faixa etária da vítima e o tempo de relacionamento. Tal vazão dificulta a caracterização como feminicídio.

Desta forma, os estudos acabam recorrendo à mídia impressa, como os jornais, para compreender os casos, o que também não deixa de ser problemático, por erros em informações, como nome da vítima ou um discurso enviesado, construindo o estereótipo da culpa ou não da mulher ter morrido.

Nos processos criminais acessados, as principais motivações foram: ciúmes, desconfiança de traição, separação e adultério em flagrante. A honra masculina, por uma traição real ou imaginária, deveria ser “lavada com a morte da companheira”. Os lócus privado, familiar e doméstico era e continua sendo um lugar propício para a potencializar a violência contra a mulher, culminando, muitas vezes, no assassinato.

Na maioria dos crimes eram utilizados os instrumentos como facas e punhais, ou morte por envenenamento ou era ateadado fogo na vítima. Naquele período, eram objetos que se tinham em casa. Na atualidade, se alavancou o uso de arma de fogo. Os relatos tornavam real a ideia do “cabra macho”, o que colocava e ainda coloca em perigo o corpo feminino, com uma masculinidade associada ainda à dominação, ao poder e à honra, sempre num reforço dos privilégios masculinos, no controle do sexo feminino. A resolução dos conflitos, portanto, era a morte da mulher, com requintes de crueldade, pois não bastava matar, mas era necessário imolar o corpo.

A reconstrução dos fatos no sistema de justiça criminal, seja por advogados, defensores, promotores, juízes ou testemunhas, acabava, em sua maioria, levando em consideração a conduta da vítima e do réu, descontextualizando a violência de gênero presente no ato de assassinar. Assim, levava-se em consideração se a mulher era “de família” e se o homem era “cidadão”.

É importante destacar que não busco vitimizar estas mulheres, tratando-as apenas como um dado e um perfil, mas busco entender os aspectos culturais e simbólicos que permeiam este ato. Não é possível pensar a mulher como uma categoria vazia e uma essência definida, em termos estáveis (Butler,2003), sem levar em consideração classe, raça, etnia e outros eixos de relações de poder.

Corroborando com Pelúcio (2012), afirmo que as políticas identitárias foram importantes para as conquistas das mulheres, tirando-as da invisibilidade⁹⁹ (mais as ocidentais e brancas, sem dúvidas). Todavia, a insistência teórica em pensar a mulher no singular, numa identidade de gênero fixa e normalizadora, torna-se sem compatibilidade significativa com o real, no sentido das experiências femininas. Spivak (1988) defende a “crítica constante” para evitar representar o Outro apenas como um objeto de estudo, deixando de fora os reais Outros.

Para, então, entender o feminicídio, há a necessidade de situar alguns aspectos. Não é possível refletir estes casos e a diversidade de experiências do feminino, apenas como patriarcado universal e, de modo correlato, a posição de dominação simbólica masculina. Primeiro, porque não é possível entender estas mulheres como “meras vítimas” de uma dominação do homem, com posições estáticas. Há agenciamentos em meio aos discursos binários. Segundo, porque este patriarcado vem se reconfigurando ao longo das histórias, diante das mudanças e conquistas femininas. Terceiro, a morte de mulher envolve outras tantas questões, como classe social, raça/etnia e geração, como já citado. E quarto, a configuração histórica e cultural deve ser levada em consideração, como no caso aqui estudado, em que refleti sobre a linguagem da violência no Ceará, os deslocamentos em torno do cabra macho/do feminino passivo e o corpo da mulher como campo de disputa.

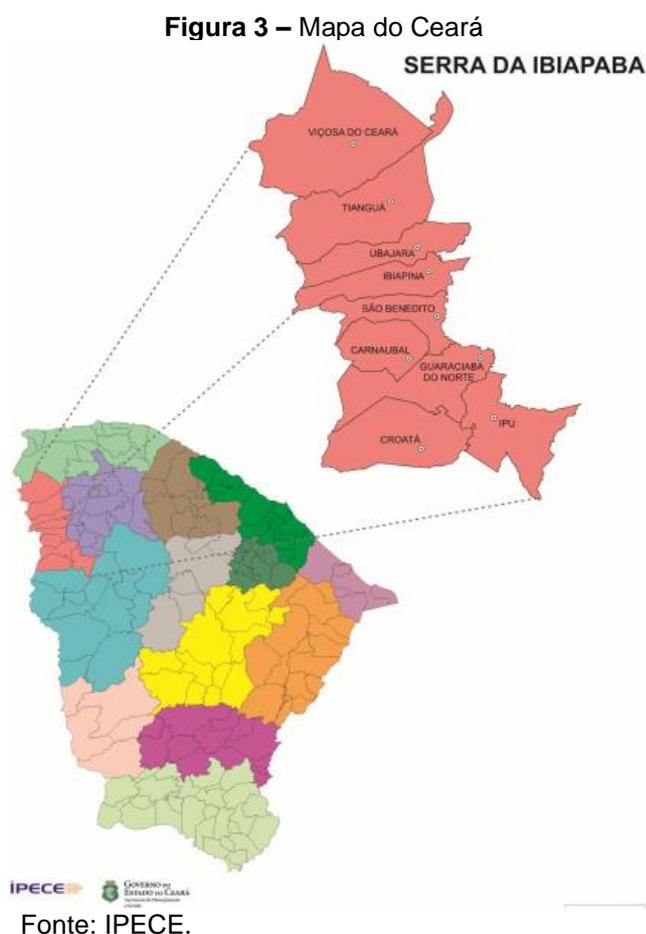
Por fim, para fazer uma interlocução com os próximos capítulos, devo mostrar ao leitor que esta discussão travada dos feminicídios, no século XX, é importante para entender o contexto dos processos de santificações, neste mesmo período. Pergunto, então, qual a relação entre feminicídio e santas do povo? O que é santidade feminina católica popular? Como se constitui a devoção santoral, no catolicismo? Como se figura o catolicismo popular no Nordeste? Que elementos foram fundamentais para a santidade, em termos de catolicismo popular, no Ceará? Por que dentre as mulheres mortas apresentadas aqui, apenas Isabel Maria tornou-se “santa do povo”? Como se constitui a devoção a Isabel Maria? Em qual contexto, numa perspectiva de saber local, ela se encontra?

⁹⁹ Nesse sentido, estou entrando na discussão situada em 1990, da chamada terceira onda, a qual há um repensar e uma desconstrução das teorias feministas e das representações que discutem a categoria gênero na perspectiva binária (masculino/feminino). Com um feminismo no plural, há uma crítica à noção dual masculino/feminino. Entram em cena, nesta nova perspectiva, negras, travestis, lésbicas. Então, incluem mulheres do interior do Nordeste, invisibilizadas também por muito tempo

4 DE UM FEMINICÍDIO À DEVOÇÃO: O CATOLICISMO POPULAR EM QUESTÃO

Este capítulo desenvolve a interrogação de como um assassinato comum, que poderia ter vários desenlaces, como a vingança da família de Isabel Maria, um clamor social por justiça ou mesmo o cair no esquecimento, segue, porém, outro desfecho: a condução para um processo devocional. Para isso, situamos o leitor sobre a história do local em que ocorreu aquela trama – a cidade de Guaraciaba do Norte, no estado do Ceará –, discutindo o saber local e suas especificidades: as performatividades de gênero produzidas no contexto; os enunciados investidos pelos sujeitos na continuidade de uma crença; e interlocuções a respeito da produção do saber sobre catolicismo popular, nos esclarece, ademais, os fios analíticos dos possíveis achados da devoção.

4.1 Saber localizado: Guaraciaba do Norte



A Serra da Ibiapaba é uma região composta por nove cidades¹⁰⁰. Guaraciaba do Norte é uma delas e cruza de norte a sul o extremo oeste do estado do Ceará, limitando-o com o Piauí. A palavra região, de modo geral, liga-se à noção de unidade, seja cultural ou territorial, na qual as pessoas compartilham valores e costumes comuns. Porém, tal ideia está longe de ser um todo coerente, pois não há uma cristalização identitária de um local. Uma região, ou mesmo uma cidade, é feita de múltiplas vozes (literatura local, mídia, etc.) e diferentes usanças, pois ela é costurada e movida pelo potencial de criação dos sujeitos.

Ademais, a linguagem do imaginário multiplica-se e circula pelas cidades (DE CERTEAU, 2012). Por isso, toda e qualquer produção de imagens é atravessada por diferentes discursos e práticas. Estou tentando chegar à reflexão sobre Guaraciaba do Norte e suas múltiplas formas de ser representada. Ao mesmo tempo em que é percebida pela instituição de uma visão de mundo, de que lugar é este. É também feita de deslocamentos possíveis, com uma variedade de práticas e tensões na textualização deste lugar.

Nesse viés, desejo pôr a funcionar tais questões apresentadas, dando sentido aos textos encontrados a respeito da cidade em questão, não como provas, mas refletindo que qualquer produção é dotada de jogos e disputas narrativas. Desse ponto de vista, posso delimitar de várias maneiras minha análise sobre Guaraciaba do Norte. Então, em qual “olhar” que irei me deter? Opto por iniciar com uma visão mais geral da formação histórica da Serra da Ibiapaba, a partir das tessituras textuais.

Começo, todavia, com uma visão romantizada realizada pelo sacerdote católico sobralense, Padre Francisco Sadoc de Araújo¹⁰¹, um conhecedor da região, com vários escritos, apanhados pelo autor em documentos originais sobre a formação religiosa da Ibiapaba.¹⁰² Em 1983, ele escreveu o livro, cujo título é a “História Religiosa da Ibiapaba”, em que destaca tal local como deslumbrante pela própria natureza.

¹⁰⁰ Carnaubal, Croatá, Guaraciaba do Norte, Ibiapina, Ipu, São Benedito, Tianguá, Ubajara e Viçosa do Ceará.

¹⁰¹ Nasceu em Sobral, em 17 de dezembro de 1931 (88 anos). Professor, participou da criação da Universidade Vale do Acaraú (UVA), da qual foi o primeiro Reitor. Dirigiu o Instituto de Teologia da Arquidiocese de Recife. ARARIPE, J.C. Alencar. **Saudações ao Cônego Francisco Sadoc de Araújo**, o educador que desbravava também a história. Revista do Instituto do Ceará, 1993.

¹⁰² ARAÚJO, Pe. Francisco Sadoc de. **Cronologia sobralense: 1911-1950**. Sobral: Ed. Imprensa Universitária da Universidade Estadual Vale do Acaraú, 1960. v.5.

Aqui há uma referência “idílica” e universalizante do espaço rural, numa noção homogênea dos territórios vinculada a natureza e a tradição. Representação vazia de sentido, quando pensamos na heterogeneidade de atores e classes sociais. Porém, é uma classificação, realizada por grupos e instituições, que criam suas próprias realidades como apoio do imaginário (CARNEIRO,2008). Atribuindo, portanto, significados ao mundo social, numa referência identitária. Vejam:

Francisco Sadoc também dar ênfase à catequese dos jesuítas e ao trucidamento de Padre Francisco Pinto. Fala ainda do sacrifício de uma índia, chamada Joana Nhanupatiba, que preferiu a morte ao faltar com a fidelidade ao esposo. Em outro livro, mais específico sobre a “História Religiosa da Guaraciaba do Norte” (1988), o autor fala do país violento dos Mourões (falarei a seguir), de vários crimes e profanações aos templos católicos.

Chama-me atenção, sem dúvida, a história da índia citada acima. Ao procurar escritos a respeito desta mulher, encontro um artigo cujo título, no mínimo é interessante, “Índia Nhanupatiba- mártir cearense que foi barbaramente assassinada”¹⁰³, escrito pelo historiador Wilamy Carneiro¹⁰⁴.

Dos estudos elencados acima, pode-se tecer vários fios e nós para pensar o processo de implantação do catolicismo e as resistências de indígenas que ali habitavam. Assim como é possível refletir sobre a mulher ligada à noção da fidelidade. Fabricação sustentada, neste caso, principalmente, pela Igreja católica, estabelecendo um conjunto de significados do que é o feminino.

Essas questões, na verdade, se retraduziam e ainda, retraduzem leituras de gênero pautadas nas hierarquias entre os sexos. São esquemas classificatórios, produzidos dentro de uma lógica social, de modo, a naturalizá-los, se impondo tacitamente. É válido ressaltar que “o espaço social se encontra assim inscrito simultaneamente na objetividade das estruturas espaciais e nas estruturas subjetivas que são, em parte, o produto da incorporação dessas estruturas objetivadas” (BOURDIEU, 2013, p.135).

¹⁰³Artigo escrito em 13 de março de 2019. Disponível em: <<https://www.webartigos.com/artigos/india-nhanupatiba-a-martir-cearense-que-foi-arbaramente-assassinada/161650>>. Acesso em: 02 jun. 2020.

¹⁰⁴ . O autor faz uma análise da obra de Padre Sadoc, detalhando a morte da índia citada, no século XVIII, na cidade de Viçosa do Ceará, na Ibiapaba. A ênfase dada na discussão é a reação desta mulher ao agressor em nome do marido e da catequese recebida pelos jesuítas.

Trago Bourdieu (2013) porque ele inaugura, por exemplo, uma nova forma de pensar o campesinato, ao quebrar a inércia construída do camponês e entendê-lo como realidade feita de estratégias e negociações. Ferreira (2008) também, ao falar das sexualidades em contextos rurais, assevera um imaginário instituído que fixa na literatura: como o corpo camponês na tríade (Deus-homem-natureza). No entanto, o corpo camponês é analisado pelo autor, como vida, desejo e agenciamentos criativos.

Dessa forma, é preciso tomar cuidado para não cristalizar a categoria mulher e rural, pois são categorias de pensamentos que funcionam como possibilidades/circularidades simbólicas e práticas da reprodução social. O corpo submisso feminino e o espaço rural/ romantizado ordenador de um discurso social, é cheio de zigzagues e de processos de subjetivação dos sujeitos.

Isto é um convite para pensar a história de Isabel Maria. O que há em comum entre estas duas mulheres? Foram assassinadas de forma cruel e suas mortes são revestidas de crenças católicas. O que as diferenciam nas enunciações escritas? São diferentes contextos, em que uma morre em nome da fidelidade ao marido e a outra é morta pelo próprio marido, porque não seguiu os seus ditames. Nestes casos, porém, não há como negar a potência do catolicismo, no que se refere a ritualização e a legitimação de uma norma a ser seguida: o martírio feminino, em nome dos preceitos católicos.

Até aqui falei da Serra da Ibiapaba, de forma geral. Nas análises feitas neste texto, não busco a totalidade. Haverá lacunas e buracos, estes fazem parte do próprio desenho da tese, visto que partirei de um olhar e farei costuras das produções de uma época, com todas as suas parcialidades e subjetividades. O que devo, enquanto pesquisadora, é desviar-me das generalizações vagas e numa reflexividade constante, compreender como uma sociedade significa suas práticas sociais. Então, como numa viagem, chamo-os para embarcar, pois estou partindo para Guaraciaba do Norte. Agora, como se estivéssemos com uma lupa, olhem o mapa e vamos nos aproximar desta cidade.

Figura 4 – Mapa de Guaraciaba do Norte



Fonte: Uol Notícia (2013).

O município é limitado ao norte por Reriutaba, ao leste por Ipu, ao sul por Carnaubal e ao oeste por São Benedito, como observado no mapa. Um recuo à origem do povoamento de Guaraciaba do Norte é fundamental para entender a formação social, cultural e religiosa da cidade em questão. A história de Isabel Maria seria um vívido retrato da sociedade guaraciabense de meados do século XX? Para responder, é preciso discutir as cores vivas do catolicismo, da política local e dos vestígios do passado cultural, que marcaram esta região. Sem dúvida, é um imenso desafio reconstruir a história daqueles que não estavam no eixo Fortaleza-Cariri, como trata Raquel de Queiroz ao prefaciar o livro de Lira (2010).

Nós, do Sertão Central, que é o espinhaço do Estado, nunca andamos à esquerda nem à direita; limitamo-nos ao eixo Fortaleza-Cariri. Hoje lamento essa omissão; passei toda a vida sem conhecer a Ibiapaba: a Serra Grande, como é também chamada, separando o Ceará do Piauí.

No entanto, a despeito da lacuna de estudos publicados sobre a cidade, proponho construir uma breve análise de alguns dados existentes nos livros: “Ontem Campo Grande, hoje Guaraciaba do Norte”, de José Luís Lira¹⁰⁵ e “Notas de

¹⁰⁵Nasceu em 17 de dezembro de 1973 (46 anos) em Guaraciaba do Norte. Escreveu um trabalho monográfico **Ontem Campo Grande, hoje Guaraciaba do Norte**. Além de um trabalho biográfico **O Levita do Senhor: A vida de Mons. Antonino Soares**, dentre outros. É escritor, historiador e bacharel em direito. Fundou a [Academia Brasileira de Haqiologia](#) em oito de dezembro de 2004 e participou da reconstrução do novo rosto de Maria Madalena. É ainda membro da Paróquia local.

Viagem”, de Antônio Bezerra de Menezes¹⁰⁶. São memorialistas (além de Padre Sadoc) de temporalidades distintas. O primeiro é historiador e escreveu em 2010, reunindo fragmentos de quase 20 anos da história de Guaraciaba do Norte. Já o segundo, é um naturalista viajante do século XIX, que mapeou a Serra da Ibiapaba, a partir de suas características naturais, econômicas, sociais e políticas.

A escolha da leitura do primeiro livro, de José Lira, é corroborada pela escritora Raquel de Queiroz ao destacar a tarefa louvável do escrito. É também sugerido pelo Prof. Geraldo Nobre¹⁰⁷, historiador cearense, que citou a importância de estudar a história dos municípios cearenses. Assim, a obra em questão representa uma tarefa imprescindível, abordando fatos pouco estudados. Quanto à opção pelo segundo texto, ele me interessa pela coleta de informações e dados do interior cearense¹⁰⁸, no processo de colonização. O autor, por determinação do Governo Provincial do Ceará, visitou a cidade aqui estudada, em 1884.

Nesse viés, compilei partes dos livros para expor, ordenando-o, sempre no sentido de compreender a história de Isabel Maria entrelaçada ao contexto em que ela estava inserida. Tentei ainda manter as passagens do texto dos próprios autores, para apresentar ao leitor as marcas semânticas, as vozes, os regimes de verdade e a estética que orienta as obras.

Além do estudo dessas fontes, destaco que também utilizei documentos e fiz visitas *in loco*. Lancei mão também, aqui, das memórias pessoais do conhecimento que a autora desta tese tem da cidade, como “filha da terra”. As lembranças são da vivência na infância e adolescência. É, portanto, um estudo permeado de relações pessoais e afetivas, apesar de ter vivido na região distrital da cidade¹⁰⁹. Vou-me encontrando e desencontrando nas leituras que faço desta cidade.

¹⁰⁶Antônio Bezerra de Menezes é natural de Quixeramobim. Nasceu em 21 de fevereiro de 1841. Foi um dos sócios-fundadores do Instituto Histórico e Geográfico do Ceará em 1887 e ainda um dos fundadores da Academia Cearense de Letras, criada em 1894. Redigiu vários artigos na Revista do Instituto até, pelo menos, 1910. Em 1884, Antônio Bezerra recebeu um convite do governo provincial para viajar à região norte da Província do Ceará, em comissão, no sentido de mapear as especificidades econômicas, sociais, políticas e naturais das localidades cearenses, onde ficou tempo maior na Serra da Ibiapaba. Como um viajante naturalista, tem influência dos estudos científicos do século XIX, de cunho determinista (PICC, 2012).

¹⁰⁷ Comentários feitos na orelha do livro em questão.

¹⁰⁸ Informações retiradas do prefácio do livro, escrito por Raimundo Girão

¹⁰⁹ Guaraciaba tem alguns distritos: Barro do Sotero, Croatá, Espinho, Morrinhos Novos e Sussuanha, este último passei minha infância.

Dando continuidade, faço a descrição do surgimento de Guaraciaba permeado de religiosidade. Não se sabe ao certo a origem do Município em questão. Atesta-se, porém, que foi no século XVIII, em que pela divisão de sesmarias, em 06 de dezembro de 1718, o primeiro povoado foi chamado de Sítio Buriti, concedido ao Capitão Domingos Ferreira Chaves. O local era não somente o cerne de atividades econômicas, mas também de visitas esporádicas de padres, para a entrega de sacramentos da Igreja Católica, na casa do então Capitão, pois não havia capela. Até aqui, não parece diferir da forma como surgiram diversas localidades no Ceará (VIEIRA JÚNIOR, 2004).

Com o passar dos anos, vai se constituindo estruturalmente o povoado. Primeiro com o nome de Rua Nova, “deu-se com a formação de um arruado irregular de casas de taipa, no entorno da Capela Nossa Senhora dos Prazeres [...], ela foi construída entre 1757 e 1760 pelo Pe. Felipe Dias Santiago” (LIRA, 2010, p.39), que iniciou suas missões na região em 1741. Neste período, a capela era subordinada à Matriz da Freguesia de São Gonçalo das Terras dos Cocos, província do Ceará¹¹⁰.

Depois o povoado foi elevado a Vila, com o nome de Vila Nova d’El-Rei¹¹¹, erguida por meio de Carta Régia de 12 de maio de 1791. Logo em seguida com o nome Campo Grande e, atualmente, Guaraciaba do Norte¹¹² (LIRA 2010; VIEIRA JUNIOR, 2004). As formações das vilas era uma forma de organização e controle das autoridades administrativas, num esforço de manter um povoamento, evitando o cenário de dispersão. A vila em questão tinha uma situação precária. O engenheiro real Antonio Silva Paulet, num relatório enviado ao Rei em 1816, destaca “em Vila-Nova d’El Rei poderia encontrar 48 casas de taipa e arruinadas, a maior

¹¹⁰Freguesia foi criada em 1757, por provisão de 30 de agosto de 1757. O bispado de Pernambuco dividiu o extenso Curato da Ribeira do Acaraú em quatro freguesias: a de Nossa Senhora da Conceição de Amontada; Santo Antônio de Pádua do Coreau; Nossa Senhora da Conceição da Caiçara (Sobral); e São Gonçalo da Serra dos Cocos. (FILHO, 2009, p.33). Padre Manuel Pacheco Pimentel regeu a freguesia de 1809 a 1841, com grande influência local (MENESES, 1965).

¹¹¹A Vila Nova d’El Rey foi criada pela Carta Régia de 12 de maio de 1791. “Foi instalada pelo Ouvidor Manuel de Magalhães Pinto e Avelar de Barbedo, a quem coube dar posse a primeira Câmara de Vereadores, cujo primeiro Juiz Ordinário foi Antônio Barbosa Ribeiro” (ARAÚJO, 1988, p. 15).

¹¹²No decorrer de mais de duzentos e dezoito anos, o Município foi denominado de Campo Grande (primitivamente), Rua Nova (Povoado surgido em torno da capela), Vila Nova d’El-Rei (da criação oficial), Campo Grande (Restauração), Guaraciaba (do tupi kwara’si, “sol”+“aba”, cabelo=cabelo louro ou raio de sol), Inhussu (Inhuçu, como também é grafado) e Guaraciaba do Norte, os três últimos nas décadas de 1940 e 1950) (LIRA, 2010, p.68).

parte sem ter sido acabada, as paredes eram de barro e caiadas com uma solução antiga de argila” (VIEIRA JÚNIOR, 2004, p.57).

Devo destacar ainda que a construção de uma capela era quase uma construção obrigatória no povoamento do Nordeste. Observem agora, resumidamente, como era Guaraciaba em termos religiosos, conforme a descrição de Lira (2010):

Em maio de 1791, com fragrância das rosas, surgiu de modo oficial Vila Nova d’El-Rei (futura Guaraciaba do Norte), pois há muito existia o povoado de Rua Nova que se formou no entrono da capelinha construída pelo Pe. Felipe Dias Santiago, em honra de Nossa Senhora dos Prazeres. Também maio é o mês de Maria, a Mãe de Jesus e, ainda, de nossas mães; particularmente, celebramos o aniversário de nosso pai e lembramo-nos, saudosos, a Páscoa de um santo muito querido que continua a nos abençoar, Mons. Antonino Cordeiro Soares, a mais importante personalidade da História de Guaraciaba.

Em 1884, Meneses (1965, p.175) descreve: “fiz uma visita à igreja, templo vasto, pobre e despido de ornamentação, como são em geral os do interior”. Tal igreja, porém, sofreu reformas empreendidas por padres agostinianos. Hoje tem um aspecto barroco, sendo pomposa e gótica. Dentre tantos vigários, Mons. Antonino Cordeiro Soares foi o titular que mais perdurou em Guaraciaba, de 1936 a 1990, sendo considerado grande influente na religiosidade local.

O vigário atual é o espanhol Pe. Frei Santiago Martínez Lazaro, que foi um dos interlocutores da minha pesquisa. O mesmo destaca sobre o catolicismo em Guaraciaba; “*Aqui é a tradição, é a fé tradicional*”. A ideia aqui de tradição está ligada às práticas de um catolicismo “oficial”. Porém, no sexto capítulo, o leitor irá notar que há reinvenções de tal modo religioso, da própria igreja local, para se afirmar dentro das mudanças do espaço público.

Quanto à figura feminina¹¹³, pouco aparece na historiografia local, sendo os cargos de destaque político, por exemplo, exercidos por homens (LIRA, 2010). Lira (2010) e Meneses (1965, p.180) retratam a estrutura patriarcal, descrevendo os donos das terras e o poder dos coronéis: “Tudo nos leva a crer ter sido o Coronel

¹¹³ “A primeira mulher guaraciabense a qualificar-se para a votação foi a senhora Dorotéias de Souza Marinho, a dona Duru, esposa do Cel. José Marinho Neto, prefeito durante o Estado Novo” (LIRA, 2010, p.159). Com a morte de tal coronel, a senhora Duru “assumiu a liderança e foi também a primeira mulher a se filiar a um partido político, a UDN (União Democrática Nacional)” (LIRA, 2010, p.159). As mulheres de elite assumem o poder no Nordeste, na ausência do marido, como já foi ressaltado.

Clínio Memória a maior liderança política que o município já possuiu. [...] Em 1908, Clínio era o prefeito. Já em 1916, também”.

Hoje na cidade vivem um total de 38.529 habitantes (IBGE, 2006), em seis distritos¹¹⁴. Guaraciaba é de maioria católica, com influência de agostinianos recoletas¹¹⁵, tanto pela formação do bispo atual, como pela presença do Mosteiro de Nossa Senhora de Guadalupe, das irmãs Agostinianas Recoletas, aberto, oficialmente, em 20 de agosto de 2004 (LIRA, 2010). O padre ainda é uma figura importante, como conselheiro e intelectual.

Mobilizando minhas lembranças no que se refere à religiosidade da cidade, lembro das grandes festas no mês de agosto, que movimentam a cidade e seus arredores, por ocasião da festa da padroeira Nossa Senhora dos Prazeres¹¹⁶. Sobre a padroeira, o início da sua devoção foi em Portugal, por volta do século XVI, quando se fala da manifestação da Virgem a uma menina, em que esta pediu para ser erguida uma capela para tal santa. O nome Prazeres se vincula à ideia das setes alegrias¹¹⁷, tradição de origem franciscana, destacando as maiores alegrias de “Maria Santíssima”, conforme Lira (2010).

Quanto ao período de dez dias de festejos, é possível inferir que produz outra temporalidade no local, com bandas, comércio a vapor e procissões. Lembro que, quando criança, era levada pelos meus pais às missas e procissões. Rememoro, agora, as pessoas de branco em procissão, a iluminação incandescente da cidade e os cânticos de “ave Maria”.

Fecho, por enquanto, o baú de lembranças e retomo outras questões também pertinentes para a reflexão desta tese: a construção das masculinidades, numa perspectiva local. É mais um fio analítico para discorrer o contexto da morte

¹¹⁴ Sussuanha, Morrinhos Novos, Alegre, Mucambo, Várzea dos Espinhos e Martinslândia.

¹¹⁵ Ordem religiosa que segue o pensamento de Santo Agostinho. Nasceu na Espanha, em 1588, em plena Reforma Católica, a partir da renovação da Província Agostiniana de Castela. Os recoletos agostinianos estão presentes em 20 países. Baseando seu carisma na experiência de oração, vida comunitária e missão confiada pela Igreja, os agostinianos recoletos realizam trabalho pastoral em missões, paróquias, centros educativos e projetos sociais. Fonte: <https://www.agustinosrecoletos.com/familia-agustino-recoleta/?lang=pt-pt>.

¹¹⁶ Conforme relatos descritos em Lira (2010, p.107): “Quanto à origem do título, conta-se que em meados do século XVI uma imagem da Virgem Maria apareceu junto à fonte da Quinta dos Condes em Alcântara, Portugal, tendo comunicado àquela água a virtude de curar os doentes que dela bebessem. Nessa ocasião a Rainha do Céu apareceu a uma inocente menina, mandando dizer aos seus pais e vizinhos que edificassem naquele lugar uma Capela, onde Ela fosse servida e invocada por todos sob o título de Senhora dos Prazeres”.

¹¹⁷ Conforme a tradição Franciscana seria: a anunciação do anjo, a saudação de Isabel, o nascimento de Jesus, a Visita dos Reis Magos, o encontro com o Menino no Templo, a primeira Aparição do Ressuscitado e a sua Coroação no Céu.

de uma mulher e a sua devoção, na cidade estudada. O entrelaçamento entre masculinidades, feminilidades, catolicismo e devoção, no contexto popular, poderá me ajudar a entender esta crença situada no tempo e no espaço.

4.2 Faces do masculino: os personagens locais

“A violência constituída e cristalizada em forma de sistema de comunicação transforma-se em uma linguagem estável e passa a se comportar com o quase-automatismo de qualquer idioma”. (SEGATO, 2005, p.277).

Quando nos remetemos ao Ceará é comum logo a associação a um repertório de imagens do sertão e da seca. Porém, a chamada Serra-Grande¹¹⁸(Serra da Ibiapaba), pelas condições climáticas, sofria menos com tais flagelos. Guaraciaba do Norte, no entanto, é feita de muitas famílias migrantes, pois nesses períodos, elas se deslocavam para áreas serranas ou litorâneas. Os deslocamentos integravam os arranjos familiares e a vida andarilha de muitos sujeitos, diante das condições socioeconômicas daqueles que sofriam com a seca.

Tem-se a figura do cabra, tido como valentão e sanguinário. É uma invenção do século XIX. Tal imagem reforçava a ideia daqueles que não temiam a lei. Eles prestavam serviços a famílias abastadas, nas propriedades de seus patrões. Ter os “cabras”, para a aristocracia rural, era ter a proteção e o respeito. Para a família era um agregado, o fiel cabroeira. Era tido como o corajoso e o valente que, em troca de seus trabalhos, recebia terras e proteção. É bom lembrar de um contexto de fragilidades dos poderes instituídos no Ceará.¹¹⁹

¹¹⁸ É chamada de Serra, mas, na verdade, geograficamente, é uma cuesta que atravessa de norte a sul o extremo oeste do Estado, limitando-o com o Piauí. As altitudes médias são de 750m. Nas áreas serranas, impera o clima tropical semiúmido e, em altitudes mais elevadas, úmido, as temperaturas são mais baixas, com média de 20°C a 25°C, podendo ter mínimas anuais entre 12°C e 16°C. Surgem aí vegetações de cerradão e floresta tropical, e as pluviosidades são mais altas, superando os 1.000 mm. (REVISTA BRASILEIRA DE GEOGRAFIA FÍSICA,2012).

¹¹⁹ Um personagem característico na formação brasileira, deu espaço ao conceito de *cabra*, no sertão cearense do século XIX, em especial, no Cariri Cearense. É uma construção de uma época que naturaliza a desigualdade social. O significado do *cabra*, conforme Irffi (2015) estava relacionado ao chamado “vazio do povo”, ou seja, alheio a cidadania nascente. Ora, era um período de definição da figura do cidadão nacional, com base numa matriz de raízes europeias. Tudo, portanto, que não se enquadrava nessa matriz, a partir de uma classificação racial, como nativos (indígenas), africanos e mestiços (características do *cabra*) estavam fora dessa cidadania. “No Cariri Cearense, os levantamentos, sobretudo os não oficiais, apontaram para o desenho de uma categoria mais específica de classificação pela tonalidade da pele, além do branco, pardo, mulato e caboclo, comuns em muitos estudos demográficos. Surgiu o *cabra*, definido como um indivíduo de tez escura, mais próximo ao nativo e ao africano, vistos como raças inferiores. Como também englobava escravos e livres pobres, a categoria *cabra* foi pensada como prejudicial à sociedade

Por que retorno às estereotipizações de algumas figuras no Ceará? Pelo fato de haver, ao lado da romantização feita em citações sobre o surgimento da cidade de Guaraciaba do Norte, também a exposição de um local violento, com ênfase nas ações de um dos Clãs¹²⁰, chamado Mourões¹²¹, em fins do século XIX. Os relatos a respeito estão presentes nos escritos de Padre Sadoc, como já mencionado, bem como na referência abaixo:

Eram por demais turbulentos para não dizer sanguinários os primeiros povoadores desta parte da Província (Freguesia São Gonçalo da Serra dos Côcos), [...] os homens mais influentes [...] percorriam com bandos armados da serra ao vale e do vale à serra decidindo de tudo e sobre tudo a lógica do bacamarte [dos mourões]. (MENESES, 1965, p.205)

O protótipo do “cabra-macho nordestino”, que não leva desaforo para casa, perpetrando atos de violência, está intrínseco na citação acima. Embora não seja nossa intenção cristalizar estereótipos, a própria literatura da região exalta estes discursos, no sentido de destacar uma cidade com sua bravura, que defende suas propriedades e a honra da família, num emaranhado de assassinatos e agressões.

Tais representações se incorporam também em práticas. Devo enfatizar novamente que, nesta tese, estou compreendendo que há inúmeras maneiras de agenciar estes discursos, no sentido de não engessar também a ideia de masculinidade igual a virilidade e violência. Porém, trago estas representações identitárias para que o leitor entenda o quanto era uma noção reforçada na época.

nascente e, portanto, indigna do ideal de civilização que se queria impor na primeira metade dos oitocentos” (IRFFI, 2015, p.34-35). Qual a função do cabra? “o poder de coerção da Coroa e da República alcançava o sertão com uma pequena fração da intensidade com que era exercido no litoral; esse vazio foi ocupado pelos exércitos particulares recrutados pelos latifundiários, que exerciam seu poder de classe dominante de modo direto. O jagunço [capanga ou cabra] era, portanto, um assalariado do crime a serviço de um potentado local (FILHO, SAMPAIO, 2014, p.1214).

¹²⁰Segundo Macedo (1966, p.15), Clãs seriam “os agrupamentos rígidos [...] que constituíram a sociedade rural durante e após a colonização. [...] Filiados ao próprio sistema de colonização que dava preferência, na concessão de sesmarias, aos pretendentes que tivessem, além de posses e bens, famílias e agregados”.

¹²¹O fundador do clã no Ceará, primeiro Mourão, conhecido em terras do sertão da Serra Grande, foi o pernambucano Antônio da Silva Mourão. Os filhos Sebastião e Alexandre, depois de casados, foram morar na Serra dos Cocos e disseminaram-se por diferentes lugares do Ceará, como Guaraciaba (MACEDO, 1966).

Ao ler diversos processos criminais ¹²²do século XX, no chamado campo Grande, região onde se desenrola a pesquisa, foram encontradas diversas brigas sangrentas.

Numa festa, em São Benedito, iniciou a discussão entre dois homens, logo, um deles "correu-lhe a faca diversas vezes, conhecido como valentão e arruaceiro". Em dez de novembro de 1922, nesta vila de Campo Grande, termo da Comarca de São Benedito da Ibiapaba, do Estado do Ceará, em meu cartório, autuei a petição de corpo de delito (delegado de polícia).¹²³

Entre 1920 e 1950, tem-se em Campo Grande, conforme busca no Arquivo Público do Estado do Ceará, os seguintes processos¹²⁴: um crime por defloramento (1921) e dois crimes por ferimento entre figuras masculinas (1921 e 1922). Em 1924 há espancamentos entre dois homens. Em 1926 um homem mata o próprio irmão e há também outro processo de desavença que resulta em morte. Em 1928 e 1932, há dois processos descritos como brigas, desacordos entre famílias por conta de terras e instrumentos de trabalho. Em 1929 e 1937 há quatro homicídios.

Neste breve cenário da Serra Grande, em meados do século XX, há discussões banais em festas e bebedeiras. Um desentendimento em conversas gerava brigas e até a morte. O uso de punhal, a faca, a vibração ao matar e o roubo de mercadorias era o que se enfatizava em tais processos. A violência brutal, muitas vezes, era a resolução dos conflitos, seja familiar ou por terras, nestes casos. Havia ainda roubos de vaca, por exemplo, que provocavam crimes por ferimentos, brigas ou até homicídios. Todavia, neste período, não houve nenhum registro, em termos de processos, de assassinato de mulheres, exceto, o de Isabel Maria (como já salientei no capítulo anterior).

Pensando com Vieira Júnior (2004), ao estudar a história da família no sertão (1780-1850), era comum nas fontes não ter as reais motivações dos

¹²² Os processos criminais no Arquivo Público do Ceará ficam em caixas (arquivo morto) e estão divididos por cidades. Na busca do processo de Isabel Maria tive contato com vários outros processos do chamado campo Grande, no século XX, e, atualmente, Guaraciaba do Norte

¹²³ Processo criminal-Campo Grande (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO CEARÁ)

¹²⁴ Destaco que são processos que chegaram à justiça. É, provável, que tantos outros não tenham nem sequer sido registrados. A privatização da violência (justiçeiros, pistoleiros, grupos de extermínios) faz parte do processo histórico de construção do território no Ceará. Essa discussão sobre a relação violência e história do Ceará se encontra em FILHO, Garcia Carlos; SAMPAIO, José Jackson Coelho. **Interfaces entre a história da violência e a constituição do território no Ceará**: um esforço de síntese e periodização. Saúde e Sociedade (USP. Impresso), v. 23, p. 1209-1221, 2014

assassinatos contra as mulheres, mas se pontuavam sempre as tensões entre os casais, que culminava nas ações violentas. Nesse sentido, atos de agressões eram em nome das normas e funções masculinas e femininas, agravados pela miséria. Deixar, por exemplo, que o cachorro comesse um pedaço de carne, diante da precariedade da situação financeira, deixando sem comida a família, era motivo de violência contra a mulher, por ter se descuidado dos afazeres domésticos, podendo culminar até na sua morte.

Na década de 1920, pouca ênfase jurídica se dava ao assassinato de uma mulher, pois não havia dispositivos legais que amparassem as especificidades de mortes femininas, no contexto da violência doméstica, já que eram tratados como homicídios comuns. Entendo que o processo de elaboração história de uma sensibilidade coletiva sobre assassinato de mulheres no Nordeste e no Brasil, com pranto e punição legal devidos, ainda estava em vias de fazer-se.

Diante disso, é possível que no interior do Ceará muitos casos possam ter caído no esquecimento, ou mesmo a família da vítima tenha exercido com as suas próprias mãos o senso de justiça. O fato é que há ainda um vazio desta discussão na literatura guaraciabense¹²⁵. Então, para discorrer sobre a violência contra a mulher, diante das lacunas históricas deixadas, é importante a reflexão em torno do gênero e seu aspecto relacional, pensando que os sujeitos são socialmente constituídos, em contextos localizados.

Minha argumentação é para ressaltar o olhar em torno das construções das masculinidades, relevante para entender os sentidos das relações entre os sexos. Não como uma oposição binária (masculino *versus* feminino), numa reflexão assimétrica e a-histórica, mas ressaltando a dimensão performativa do gênero, na perspectiva da Butler (2003), produzido por práticas reguladoras, que buscam uniformizar a identidade do masculino/feminino por via da heterossexualidade compulsória. Assim sendo, são esperadas performances, dentro desta lógica binária, como reiteração de uma norma.

¹²⁵Encontrei apenas dissertações sobre a história da cidade hoje chamada Ipu, que fazia parte da Vila Nova D'El Rei (atual Guaraciaba), até o início do século XIX, em que tratava dos costumes da época. FILHO, Antônio Vitorino Farias. **O discurso do progresso e o desejo por uma outra cidade: imposição e conflito em Ipu-CE (1894-1930)**. Universidade Estadual do Ceará. Centro de Humanidades. Mestrado Acadêmico em História e Culturas – MAHIS. Fortaleza, 2009. BARROS, Antonio Iramar Miranda. **Ipu nos trilhos do meretrício: intelectualidade e controle numa sociedade em formação. (1894-1930)**. Mestrado Acadêmico em História – MAHIS. Fortaleza, 2009.

Com Butler (2003), destaco que os sujeitos atuam como uma categoria linguística, continuamente formados dentro das relações de poder, atravessados por valores e normas sociais no processo de socialização. Assim, nos tornamos sujeitos, lembra-nos Foucault, simultaneamente assujeitados e subjetivados. Assim encontramos possibilidades de subversão ou resistência aos ditames sociais que a um só tempo nos constituem e nos limitam. É interessante, nesse sentido, que o processo de subjetivação tanto pode limitar os sujeitos, como também pode criar possibilidades. É neste artifício de subordinação que se proporciona também a potência, pela qual se ressignificam as práticas.

Isto se dá pela agência, que não é externa ao poder, mas lhe é imanente, sendo que a capacidade de ação opera a partir dos contextos e práticas de sujeição. O desejo é ponto chave da agência, em que se ativa a consciência reflexiva, dentro dos limites do contexto normativo, e se gera uma resistência ao poder estabelecido. Ou seja, a agência, para a autora, está ligada à resistência, sendo, portanto, uma ação política transformadora.

A teoria de Butler (2003) é extremamente relevante para entender, dentro dos estudos de gênero, a ressignificação das práticas sociais, a partir dos processos de agências, vinculada a resistências e transgressões. Entendo, todavia, que estamos inscritos num universo simbólico, seja de representações, discursos e práticas sociais, de contextos socioculturais específicos, e, portanto, resistir, na perspectiva de Butler (2003), sendo o foco na resistência ao poder regulador das normatividades, não cabe em todas as reflexões. No caso aqui estudado, sobre a concepção de agência, é mais pertinente a proposta de Mahmood (2006) de trabalhar com a ideia de uma capacidade de agir (Mahmood, 2011)¹²⁶ que se mostra a partir de brechas, interstícios das interações e se amalgama com a adesão dos sujeitos às suas convenções culturais, sem indicar uma ruptura ou subversão das mesmas, mas antes enquanto operação de deslocamentos dentro da norma sócio-sexual (assunto do último capítulo).

As discussões apresentadas são fundamentos teóricos extremamente importantes para suspeitar das imagens unificadores do masculino e do feminino. É o caso, então, de Isabel Maria, que caminha do assassinato à devoção, por diversos

¹²⁶ As idéias de Butler e Mahmood sobre agência não são opostas, todavia, a primeira foca e explora numa forma de agência ligada a resistência. Já Mahmood destaca e enfatiza a agência como deslocamento dentro da norma.

status e posições: no processo criminal aparece, inicialmente, como a pobre mulher comum vítima. Sujeito passivo que passa a ser, em sua agência cotidiana, performatizadora de outra maneira de ser. Desloca normas e regras de uma época, a da *boa esposa*, por infringir a normatividade de gênero vigente, tornando-se, em tal processo, a *mulher de vida alegre*. Já na prática devocional, por fim, é realocada, através de diversas estratégias discursivas, como a vítima santa. Neste trajeto, o corpo de Isabel Maria é carregado de sentidos. Aqui aparecem categorias do feminino “naturalizadas” e engessados numa norma, do que deve ser ou não o sujeito mulher (vítima, vida alegre e santa).

Como já vimos, não é apenas a figura feminina que é balizada por estereótipos. Há quase uma naturalização da imagem homem nordestino e virilidade, seja na literatura, nas novelas. Na tradição do coronelismo, modelo do grande proprietário de terras, se constrói, o homem honrado, que lava a sua honra com sangue.

Como diz Grossi (2004), “o que significa lavar a honra com sangue? Se for enganado, se levar gaia, mata a mulher, mata o amante da mulher” (p.12). É a masculinidade entrelaçada a agressividade muito presente na constituição das masculinidades. Para a autora supracita, “o binômio dominação masculina/submissão feminina tem sofrido uma série de questionamentos quando se estudam relações de gênero” (p.16). Desta forma, quero dizer que são possíveis diversos deslocamentos na ideia do masculino, constituindo-se múltiplos significados localizados. Prossigamos na argumentação.

Irei aqui relatar um homicídio que ganhou destaque no Ceará entre 1780 e 1850¹²⁷. “Em 1812, em carta enviada ao conde Aguiar, o governador da capitania Manoel Sampaio noticiava a periculosidade dos mandantes do assassinato do juiz ordinário da Vila Nova D’El Rei” (VIEIRA JÚNIOR, 2004, p.165). Crime em que os acusados eram de famílias abastadas, da região de Inhamus, chamados de Feitosa.

Vila Nova D’El Rei era de pouco destaque econômico e político até as duas primeiras décadas do século XIX. O local ganhou visibilidade com a morte do juiz Antônio Barbosa Ribeiro, que teve a cabeça quase decapitada e diversos ferimentos. Por ser uma autoridade e pela crueldade do crime, tal episódio moveu os

¹²⁷A descrição do crime é baseada no texto de Viera Junior (2004) e Lira (2010), em que fazem suas análises sobre o episódio de morte de o juiz e dos envolvidos neste fato.

governadores do Ceará, Maranhão, Bahia e Pernambuco, bem como Dona Maria I e o príncipe Regente em Portugal. O assassinato aconteceu na casa do juiz, onde transcorriam os julgamentos, pois não existia Casa de Câmara e Cadeia naquela época.

Os acusados não fizeram de forma silenciosa e nem omitiram sua identidade. Porém, era um crime contra a ordem e o poder instituído português. Neri era um dos acusados e o suposto motivo foi vingança, pois o juiz teria matado o filho de Neri e ainda perseguido sua família. O autor do crime era tido como cabra. Naquela época, era uma representação de um sujeito menos qualificado socialmente. Até o século XIX, o cabra era sinônimo de mestiço, ou seja, não humano. É uma categoria de classificação social que vai se cristalizando: relacionado aos homens de cor, trabalhadores, sujeitos a um senhor.¹²⁸

Todavia, tal história envolvia tantos outros. Poderosos estavam enredados, como o nome do coronel Manoel Martins Chaves e de seu sobrinho, o capitão-mor da Villa Nova D'el Rei, Bernardino Franco. Pelo poder econômico e político, eles tinham infinitos agregados e parentes. Assim, as próprias autoridades policiais alegavam dificuldades de prendê-los. Tal crime ficou na memória cearense, pois o coronel era tido como impetuoso assassino. As informações que se espalhavam também alegavam que o juiz teria sido morto por seu cavalo ter vencido a montaria do coronel (VIEIRA JÚNIOR, 2004). Ou seja, um motivo torpe, mas que corroborava com a ideia, comum nos interiores cearenses, da violência como uma única via para a resolução de conflitos.

Acrescentava-se ainda o desejo de vingança dos réus. A vingança era representada como uma qualidade que ratificava a honra e a força de um homem. As vendetas eram comuns, ou seja, logravam-se guerras entre famílias por gerações, numa espécie de justiça pelas próprias mãos. Justificada também pelo patrimônio moral e a imagem pública das famílias, em que expor os assassinatos cometidos, como um bem coletivo, era legitimar a imagem e o poder dos grupos sociais dominantes.

¹²⁸ Para saber mais como vai se constituindo a ideia de cabra no decorrer da história, ler: IRFFI, Ana Sara Ribeiro Parente Cortez. **O cabra do Cariri cearense**: a invenção de um conceito oitocentista / – 2015. 354 f. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História Social, Fortaleza, 2015.

Tais narrativas marcam a história e a memória de Guaraciaba do Norte. Por que discutir esse caso? Primeiro, porque o nome da família de elite é importante na história guaraciabense. Famílias Feitosa, Araújo Chaves e Mourão eram nomes de destaque, nos séculos XIX e XX, com cargos e patentes, representando poder econômico e político naquele local. Atrelado a isso, o casamento como forma de ampliar as famílias e seu poder político, com arranjos entre famílias poderosas era inerente à história cearense.

Mas o que me chama particular atenção nesta história são as análises travadas por Vieira Júnior (2004) e Lira (2010), que descreveram tal episódio: aparentemente, parece haver uma marcação biológica existente nesta cultura, ligada à localização geográfica. Nesse sentido, Guaraciaba do Norte, nos termos destacados pelos autores, seria a textualização incorporada no modelo do não temente à justiça do poderoso, do vingativo e do violento.

Os cenários e os espaços supracitados tematizam e categorizam a ideia de uma masculinidade. Há, contudo outros marcadores sociais não contemplados na imagística da cidade. A região também é grande produtora de farinha desde do século XIX. Era um local, portanto, feito de lavradores, que costumavam ir trabalhar nas chamadas ladeiras das pedras. Neste marcador se encontrava Raimundo Nonato, autor do crime de Isabel Maria. Ele era pobre, agricultor e de baixa escolaridade. Retomo, agora, o processo criminal desta mulher, em que se destacam as condições econômicas das diversas testemunhas, que eram agricultores. Veja a descrição de um deles:

Marcelino Francisco de Sousa, residente no lugar “Correios”, 26 anos de idade, solteiro, **lavrador, indo para a ladeira das pedras, onde hia olhar seus trabalhos**, quando chegou na ladeira do “Ribeiro” lá estava um rapaz dizendo que tinha visto uma pessoa deitada ali[...] convidou o depoente para irem olhar a mesma pessoa, chegando na mesma ocasião [dos outros homens], que também foram olhar a pessoa deitada, que depois de aproximarem-se dela, compreenderam ser o cadáver de uma mulher, a qual não puderam conhecer.

Já estou falando de outra forma de organização social, a do trabalhador rural, que produz diferentes imagísticas de gênero atrelado a um diferente imaginário espacial: o homem rude, trabalhador e de pouco conhecimento. Entro nesta discussão porque considero importante destacar as diferentes faces do masculino, produzidas por uma instituição, neste caso, o judiciário. No processo criminal, já nos

trâmites de finalização, há uma mudança na textualização do masculino (autor do crime): o assassino que matou friamente e perversamente a sua própria mulher (como destacado no processo) passa a ser o homem “sem advogado e sem testemunha a seu favor”, injustiçado por não ter sido ouvido.

Aberrar de todas as normas estabelecidas no processo criminal do estado, pois ao invés de ordenar o cumprimento do despacho, do juiz de direito da Comarca de São Benedito, resolveu anular o sumário “**sob o pretexto de que ao réu não foi concedido o prazo para a contestação**”. Falecendo-lhe competência (PROCESSO CRIMINAL DE ISABEL MARIA).

No final, temos um nó em torno do julgamento do autor do crime de Isabel Maria. É tratado como um crime de homicídio, cujo julgamento, na época, cabia ao juiz de direito da comarca de São Benedito, que condenou Raimundo Nonato em 1932. Seis anos após a morte de Isabel Maria. Neste ano, 1932, houve um pedido de anulação pelo juiz da comarca de Campo Grande, por não ter sido concedido ao réu o prazo de contestação, conforme sua justificação. Assim, houve um impasse entre os juízes, em que o primeiro acusa o que solicita a anulação de não levar em consideração todas as provas colhidas.

Trouxe estes exemplos diversos para asseverar que discutir masculinidades e feminilidades demanda atenção à intersecção com classe social, raça e construção simbólica em relação ao local analisado. No universo dos estudos em torno de uma época, pensando a literatura encontrada, há uma variedade de alegorias do que é o masculino, consolidando diferentes imagens.

Por um lado, temos os valentões e poderosos não tementes à lei. Por outro, o agricultor, pobre e com poucos recursos judiciais. O coronel impetuoso, o cabra e o homem rude são personagens implicados em questões econômicas e sociais, revelador, pois, de um status. São formações identitárias do que é ser homem nordestino, porém, transbordadas pelos sujeitos que os subjetivam.

Sem dúvida, a noção de identidade masculina do nordestino é limitada. Albuquerque Júnior, numa construção imagético-discursiva desta região, produziu análises em torno da invenção de imagens que atuaram na construção da história deste lugar: o cabra-macho como sinônimo de virilidade, força, “valentão”, bravo... Todavia, as formas de identificação vão se modificando, se complexificando ou transbordando. “Como supor uma identidade nordestina ou a de sertanejo como um

conceito para aprender os sujeitos fora de conexões complexas que estes estabelecem ou são estabelecidos por eles?” (MARQUES, 2008, p.80).

O fato aqui é revelador como as diferentes organizações sociais e institucionais constroem diferentes representações de gênero em suas redes de sociabilidades. São perceptíveis, de tal modo, inúmeras faces do masculino em Guaraciaba do Norte. Há ainda narrativas que deslocam esse modo de ser, como é o caso do próprio Raimundo Nonato, que passa de um homem perverso a injustiçado, tendo como final a fuga, supostamente amparado pelas autoridades da época.

Em fevereiro de 1933, temos um novo episódio em torno da morte de Isabel Maria. O réu foragiu-se. Neste momento, as autoridades judiciais reiteraram a ideia de uma cidade em que as leis não funcionam como deveriam, conforme depoimento abaixo:

Custa-nos acreditar como possa chegar no plenário um processado cujo menor defeito está na confissão do nosso curatelado, a quem o carcereiro não recolheu e nem soltou; **mas que esteve preso e foragiu-se**. Não negamos essa confissão, contudo, **não aceitamos como espontânea**; porque tudo nos autoriza a tê-la como **extorquida pela polícia que estendeu a sua influência compressor a prova do sumário**, de onde nasceu a confissão clara e insofismável do despacho de fls. Renegada pelo juiz de quem nada quis reconhecer na sua sentença, de injusta referência pejorativa às coisas de Campo Grande e em que oh vingança dos deuses, *extra divitatis*, silenciou sobre a ausência de flagrante e de mandado de prisão, com a gravidade da falta de providências que a legalisse ou pelo *Habbes Corpus*, ex-ofício, puzesse à violência de que foi vítima o nosso curatelado, à revelia de todos os juizes que funcionavam nos autos.[...] Raimundo Nonato de Oliveira, por ser de justiça, diante da prova do sumario que nada provou de modo a nos convencer da autoria do fato atribuído ao nosso curatelado. (PROCESSO CRIMINAL DE ISABEL MARIA, 3 de fevereiro de 1933).

Diante dos impasses, o juiz da Comarca de São Benedito repete a sentença, colocando Raimundo Nonato no rol dos culpados e intimando o curador do autor do crime. É desta forma que se finaliza o processo de Isabel Maria, com o desaparecimento de Raimundo Nonato, por conta da fuga, com suspeita de que a evasão do autor do crime foi proposital, diante das desavenças entre autoridades judiciais.

Finalizo a reflexão sobre o processo de Isabel Maria com esta frase do Juiz da comarca de São Benedito em que diz “*oh vingança dos deuses, extra divitatis, silenciou sobre a ausência de flagrante e de mandado de prisão*”. Não é

sabido se, a partir de então, começa-se a construir toda uma conotação religiosa do crime, mas o fato é que há várias histórias em torno deste fato.

E tem lendas, e lendas e lendas. Gente que diz que pra ele sair da polícia, teve que comer o pedaço do corpo mulher. Isso é lenda. Não é possível que isso tenha acontecido. O certo é que ela deve ter sido sepultada em cova rasa, aqui em Guaraciaba. Não há qualquer vestígio de corpo incorrupto. Essa coisa. Não há vestígio, porque o cemitério velho era pequeno e as pessoas mal se decompunham, já tinha outra pessoa sendo sepultada. (ARGEU, 45 ANOS).

São, portanto, construções e reconstruções de um fato, incrementadas pelas incertezas do paradeiro de Raimundo Nonato e as diversas lendas, que vão, também, potencializando a devoção a Isabel Maria.

4.3 Histórias de devoção

Um acusado de envolvimento em assassinatos, na região de Guaraciaba do Norte, foi condenado pela Justiça. Océlio Rodrigues Loiola é acusado de ter matado a esposa, Kelânia Noronha dos Santos, e lesionado a filha. O crime aconteceu em 2009. **A mulher sofreu mais de 70 facadas.** O acusado foi condenado a 17 anos e oito meses de prisão. O júri ocorreu na cidade de Guaraciaba do Norte, com participação e comoção popular, sendo, inclusive, um dos julgamentos mais longos daquela comarca. Océlio alegou que cometeu o crime por ter sido traído. Para o promotor de Justiça, Venusto Cardoso, o caso “é um marco no combate à violência contra a mulher, sendo o resultado do julgamento a vitória da própria Justiça e da sociedade.

História

Segundo a promotora de Justiça Ana Beatriz, há um paralelo entre o caso e o assassinato da mártir de Guaraciaba do Norte, em 1929, no local conhecido como Ladeira das Pedras. A história relata que Isabel Maria da Conceição foi esfaqueada pelo marido e jogada ladeira abaixo, na frente do filho. Segundo historiadores, a mulher cortou os cabelos e foi isso que irritou o marido. Depois do assassinato, Raimundo, o autor, foi preso; mas fugiu da cadeia. Antônio Raimundo da Silva, que testemunhou o assassinato da mãe, suicidou-se aos 80 anos.

Para além dos sentidos de justiça, Estado e de direito, aí acionados, este paralelo feito entre o assassinato de Kelânia Noronha dos Santos e Isabel Maria, na cidade de Guaraciaba do Norte, em temporalidades distintas, me suscita a pensar como estes acontecimentos são contextualizados e experimentados pelas pessoas. Nos dois casos, há a importância da mídia jornalística na ressemantização destes episódios. O primeiro caso foi tratado como um marco no combate à violência contra

a mulher, com comoção popular e condenação do réu. No segundo, chama atenção a impunidade, através da fuga do autor do crime.

Isabel Maria e Kelânia Noronha estão em épocas diferentes, mas suas histórias se cruzam como a de tantas outras mulheres assassinadas, acometidas pela violência conjugal. Mortes caracterizadas pela relação de intimidade com o autor do crime, pela crueldade e circundadas por estruturas sociais hierárquicas de gênero. O que, todavia, me fascina e me enche de interrogações é o porquê de uma morte que santifica. Em busca de achados, discorro a seguir minha segunda pista.

Inicialmente, pensei não haver vestígios da morte de Isabel Maria, como Boletim de Ocorrência, Certidão de Óbito e registros históricos à época da sua morte. Após procuras por esta documentação e uma longa conversa com um historiador local, autor do livro pelo qual faço análise sobre Guaraciaba do Norte, é que fui me dando conta da possibilidade de encontrar algum documento. Ele que me recebeu em sua casa, de forma solícita e me auxiliou nos primeiros passos da pesquisa. Assim, fui me dando conta de que era possível encontrar algumas marcas documentais.

O que contam por aqui não há inquérito policial dessa época. Guaraciaba era uma cidade muito carente nesse sentido. Não tem arquivo. Deve estar no arquivo de Fortaleza e sabe-se lá como conseguir isso. **Talvez, lá no arquivo da polícia civil, perto CDL, talvez conste.** E não sei se foi registrado, naquele tempo, às vezes, não registrava nada. O certo é que matou a mulher. (ARGEU, 45 ANOS).

Deste modo, tal fala foi uma pista para eu ir à procura do processo criminal de Isabel Maria. No próprio processo, é possível perceber que a notícia de uma morte se espalha: “ouvi dizer que tinha um cadáver” “ouvi dizer que o denunciado Raymundo Nonato de Oliveira assassinou a punhaladas sua própria mulher e arremessou-a no despenhadeiro”.

Outra questão que quero destacar é: morreu por ser de vida alegre? Tal representação de Isabel Maria não é conhecida ou pouco valorizada nos tempos atuais, pois em todas as conversas com devotos, ela é apenas a vítima, que morreu de forma cruel. Cabe então, pensar aqui no sentido santificante que vai sendo dado a Isabel Maria, na arte do “ouvi dizer”.

Lembro, a propósito, do caso de Maria Bueno, descrito por Serafim e Piccoli (2016), em que nos jornais curitibanos do final do século XIX, ela era

“representada” como de conduta desviante, ‘mulher de vida alegre, ou seja, tida como prostituta. Já em meados do século XX, esta percepção começa a se alterar, com uma reconstrução biográfica santificante e com a ênfase de relatos da morte trágica para preservar sua virgindade. No século XXI, torna-se símbolo de mulher marginalizada, vítima do preconceito e da violência masculina.

Vejam que as imagens são historicamente decifradas, conforme os interesses e anseios dos grupos que as leem e as interpretam. A história é contada a partir do “ouvi dizer” e, então, propaga-se inúmeras versões, como o cenário a seguir:

Raimundo cismou com a novidade. **Imaginou uma traição e acreditou mortalmente que Isabel havia cortado os cabelos para a satisfação do amante.** Em pleno desvario, armou-se com uma faca, pôs a cangalha no jumento, fez Isabel e o menino de carga e desembestou para os altos da Ladeira Grande. Encoberto pela serração daquela hora funesta, Raimundo esfaqueou Isabel até que existissem apenas os gritos e o choro do filho que assistia à morte da mãe. Rebolou o corpo no vão da serra e sumiu pela cerração.¹²⁹ (GRIFO MEU).

Em termos concretos, as narrativas que tomo como referências de estudo neste capítulo foram retiradas de jornais, do processo criminal de Isabel Maria e de escritos sobre a história de Guaraciaba. O material que está sendo apresentado consiste em diferentes linguagens, simbologias e representações de Isabel Maria. A proposta aqui é, primeiro, expor para o leitor as narrativas do assassinato de uma mulher comum que vai se transfigurando, de acordo com as situações narradas de milagres. Observem, agora, a versão de Lira (2010, p.149) em seu livro “De volta a Campo Grande¹³⁰”, incrementando com outros elementos: o jogar o corpo ladeira abaixo.

Por ter cortado os cabelos curtos, numa quebra dos hábitos e costumes de sua época, incitou o ciúme do marido, que a convidou para ir à Sussuanha, no cimo da Serra, juntamente com seu filhinho, de pouco mais de 3 anos, para pagar uma promessa feita à Nossa Senhora da Saúde. Chegando ao lugar chamado Cruz, decidiram acampar, não obstante os apelos de Isabel

¹²⁹RIBEIRO, Cláudio; CAVALCANTE, Ana Mary C. O destino na Ladeira das Pedras: O triste fim da suave Isabel, morta a facadas e jogada no abismo serrano, pelo ciúme descontrolado do marido e sob o pranto do filho único. **O Povo**, Santificados (Cadernos especiais), 14 mai. 2011. Disponível em:

<<https://www20.opovo.com.br/app/opovo/cadernosoespeciais/santificadosii/2011/05/14/noticiasjournalsantificados2,2241005/o-destino-na-ladeira-das-pedras.shtml>>. Acesso em: 20 jun. 2018.

¹³⁰O texto sobre Isabel Maria, segundo o autor, foi baseado em depoimentos, principalmente, do filho de Isabel-Antônio Raimundo da Silva.

ir pernoitar na casa de nosso tio-avô Emídio Alves de Lira, que morava pouco acima. Quando Isabel e seu filho, Antonio, dormiam na noite do dia 11/10/1929, Raimundo a esfaqueou; com seus rogos, o filho acordou e começou a chorar, ao que o pai ordenou que ele parasse, senão também ele morreria. **Após várias facadas em Isabel e achando que ela ainda estava viva, trucidou-a e jogou seu corpo para dentro do abismo.** No dia seguinte, um viajante que passava tangendo jumentos pela antiga Ladeira do Ribeiro, que hoje dá lugar à CE-366, sentiu-se chamado a descer um pouco no abismo, ao que não hesitou em atender, encontrando o corpo de Isabel enganchado numa árvore. Chegando a Guaraciaba o viajante comunicou o fato à autoridade policial que para lá se deslocou e, em seguida, efetuou a prisão de Raimundo Nonato da Silva. O pequeno Antonio ficou aos cuidados de Romão Lopes de Mesquita, seu padrinho de batismo, que o criou na qualidade de filho. (GRIFO MEU).

Em tal relato há uma ênfase maior na crueldade do crime, como os termos “trucidar” e “encontrar enganchado numa árvore”. Ainda em busca de “respostas” e na mesma conversa com Argeu, eu o pergunto: ela foi sepultada em Guaraciaba?

Pode ter sido aqui ou em Reriutaba. Reriutaba era distrito daqui e a probabilidade de tá lá também é grande. Ninguém sabe. O cemitério lá também já passou por sucessivas reformas. Só se preserva cova, digamos, quando é túmulo; quando não é túmulo, dificilmente, se conserva. (ARGEU, 45 ANOS).

Fiz tal questionamento também aos devotos, sobre o túmulo de Isabel Maria. No entanto, as repostas eram vagas e incertas. A indefinição, ou mesmo a falta de vestígios de onde se encontra o corpo de Isabel Maria, poderia acelerar ou apagar as lembranças desta história. Recordo aqui Maria de Araújo, em Juazeiro do Norte-CE, em que seu túmulo foi violado em 1930, pelo monsenhor José Alves de Lima, vigário da cidade e, segundo Nobre (2014), este processo de destruição do túmulo concretizou o esquecimento sobre ela. Não posso, contudo, deixar de mencionar os conflitos enormes com a própria Igreja Católica, que desejava apagar a história de uma mulher pobre e negra, no caso, Maria de Araújo, cujo corpo era dotado de “fatos extraordinários”.

No caso desta outra Maria, que estudo, não importa a presença ou ausência de um túmulo, porque o local da morte já é suficiente para tornar viva a sua devoção. Mas quem é Isabel Maria? Pondo em relevo, contudo, a importância de saber quem é esta mulher, procuro narrativas hagiográficas e midiáticas (jornais) que desenhem a sua história.

Encontro sempre a boa esposa, a mãe e a sofredora. Ou seja, traços vagos, no sentido de conhecer a sua vida cotidiana. Igualmente enxutos são os relatos que a imprensa divulga a respeito da biografia dela, às vezes arbitrários, nos quais ela é tida apenas como mulher simples, sem revelar, de fato, quem era Isabel Maria.

Tinha alguma profissão? Quem era a sua família? Era católica? Estes vácuos e assistemáticas, no que se refere a tais perguntas, são contornadas a lápis com hagiografias e reportagens na mídia, em que acredito ser um dos fôlegos, além dos milagres e graças alcançadas, para a continuidade de uma crença. Tornando-a presença viva no imaginário dos sujeitos.

O que temos, então, é que ela nasceu em 1901, na cidade de Guaraciaba do Norte, filha de Antônia e João Clarindo. Mulher pobre e comum, casou-se com Raimundo Nonato da Silva, com quem teve o único filho, Antônio Raimundo da Silva, nascido aos 16 de novembro de 1925. No ano de 1929, foi esfaqueada pelo marido e jogada ladeira abaixo, na frente do filho (LIRA, 2010).

Quem são os narradores de sua história? São devotos, historiadores, jornalistas e quem escutou falar, que me fizeram conhecê-la. Presença ou ausência de um túmulo pouco importa. Para aqueles que praticam a devoção, entendida aqui, como uma relação com a santa, é preciso fé e confiança nela. O que, faz, contudo, persistir até hoje, a crença no assassinato e “santificação” de uma mulher?

4.4 (Re) composições das crenças no contexto do catolicismo popular

Como diz De Certeau (1994, p. 278) “[...] entendo por ‘crença’ não o objeto do crer (um dogma, um programa, etc.), mas o investimento das pessoas em uma proposição, o ato de enunciá-la considerando-a verdadeira”. A crença, nesta tese, vai além de uma lógica doutrinária, tomada como um modo ativo de enunciações, investidas pelos sujeitos, destacando-as como válidas. Paradoxalmente, a crença é envolvida de ceticismo e dúvida (REESINK, 2010), expressa na necessidade da prova, como a fabricação de milagres, sendo, portanto, importante na produção religiosa.

Assim, o corpo em sofrimento e a construção dos milagres de Isabel Maria são proposições de uma devoção, na qual há pessoas que organizam práticas

de pedir/agradecer, quando necessitam. Estabelecendo, aliás, uma relação de afeto com tal mulher. Estou falando dos devotos de Isabel Maria. São homens e mulheres de diferentes idades e profissões que estão lá. Residem na cidade de Guaraciaba do Norte e em várias localidades nos seus arredores. Mas que lugar é esse?

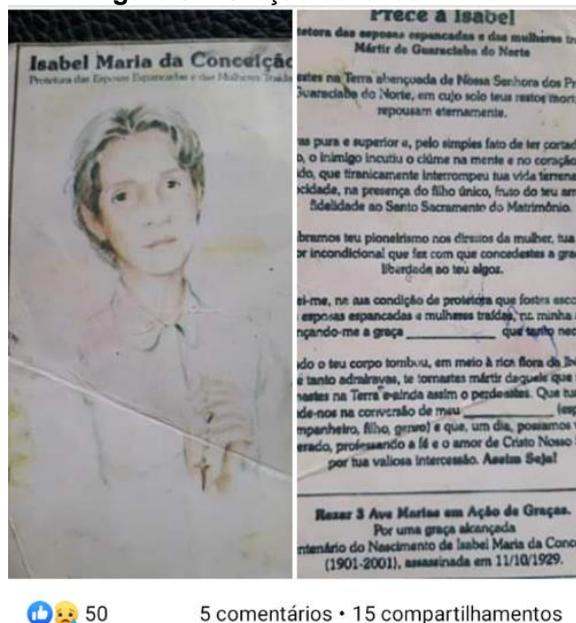
O leitor já viu algumas características específicas dessa cidade interiorana, onde ainda impera a agricultura, sendo uma economia regida, especialmente, pelos trabalhadores rurais, o comércio local, a renda do bolsa família e os trabalhos vinculados à prefeitura. Isto não quer dizer que a tecnologia não esteja lá, pois o mundo moderno, com suas novas formas de viver, é perceptível na própria capela de Isabel Maria. A aceleração no tempo e no espaço, fruto das mudanças da modernidade, são percebidas com as invenções e reparos do mundo apressado das comunicações, combinando-se, no entanto, com os modos de vida não “frenéticos”, dos interiores cearenses.

Nas visitas feitas à capela, pude perceber a tecnologia cada vez mais presente ali. Até o ano de 2018, eu não conseguia me comunicar, nem por meio de ligação e nem via internet naquele local. O celular servia apenas para as fotos e a gravação de áudio. No ano de 2019, já me surpreendi com o fácil acesso à banda larga. Ali, à noite, também imperava a escuridão ou as velas acesas apenas, mas, em setembro de 2019, já tinham colocado energia solar¹³¹.

Nestas mudanças tecnológicas, os(as) santos(as), tanto “do povo” quanto “canônicos”, ganharam a mídia, a televisão e as redes sociais. Com a devoção a Isabel Maria não foi diferente. Ela adentra também nas inovações do contexto contemporâneo. Entendam que a questão aqui não é a inovação, no viés de compreender se a religião rompe com a tradição ou convive com a modernização. Dou ênfase é a como se utilizam dela, nas possibilidades de difundir uma crença. Como é possível ver na imagem abaixo.

¹³¹Não tenho informações de quem instalou energia solar na capela e, quando fui em novembro de 2019, cheguei a perguntar várias pessoas, mas também não sabiam. Há sempre aqueles, que preferem o anonimato e fazem algo para a capela. Como foi a imagem de Isabel Maria que será discutida no capítulo seguinte.

Figura 5 – Oração de Isabel Maria



Fonte: Facebook.

A imagem mostra a prece ¹³²a Isabel que se encontra na página do facebook de uma das devotas encontrada em campo. Sendo assim, compartilhada, curtida e comentada por outras pessoas. Os comentários são: “Minha vó me contava muito a história dela”, “Alma Milagrosa” e “Santa Isabel, rogai por nós”. Irei retomar a oração em outro capítulo. Esta imagem é apenas para refletir sobre a continuidade da crença.

Na saga da procura de tal oração, encontro com Suzete, devota de Isabel Maria. Em meio a nossa conversa, já no meu último ano de pesquisa de campo, pergunto se ela tem a oração em questão. Então, ela me pergunta: “*Você tem facebook?*” Logo pediu para eu entrar na sua página e visualizar o que eu há tanto tempo procurava sem êxito. Lembro que a própria prece havia desaparecido da capela. Assim, não imaginava que poderia estar nos meios digitais, até porque eu já tinha feito uma busca no próprio facebook se havia um perfil de Isabel Maria e não tinha encontrado¹³³.

¹³² A transcrição da prece está na página 251. Essa imagem tem apenas um caráter ilustrativo, para que o leitor veja como a oração a Isabel Maria está nos meios digitais.

¹³³ O texto da prece havia sido reproduzido em 2001, em comemoração ao centenário do Nascimento de Isabel Maria. Havia sido disponibilizado o texto na Capela, apenas em tal comemoração, e não foi mais reproduzido, conseqüentemente, desapareceu de tal local. Tal prece foi elaborada por Argeu- um dos interlocutores desta tese e um dos principais mentores da construção da nova capela de Isabel Maria (falarei no capítulo seguinte). Na época, no ano de 2001, havia as caminhadas, missas e essa comemoração com a aprovação eclesiástica.

Encontrei, então, no facebook da devota Suzete tal foto. Vi quem compartilhou e curtiu a oração. Porém, pensei que entrar em contato com estas pessoas, já no término do doutorado não seria viável, porque abriria outras tantas ferramentas de análise. Refiz também minha procura no facebook, porque, até então, tinha procurado com o nome “Santa Isabel Maria” ou “Finada Isabel Maria”. Coloquei, então, “mártir de Guaraciaba”.

Assim, encontrei fotos de quem esteve lá, a oração postada por uma mulher no ano de 2013 e um cordel feito por Auricélio Ferreira, por iniciativa própria, sobre Isabel Maria. Por que não pensei nisto antes? Tem achados que acontecem apenas com o amadurecimento de uma pesquisa, quando se tem um material empírico que lhe mostra a importância da representação do martírio para os interlocutores.

Figura 6 – Postagem de cordel sobre Maria Isabel



Auricélio Ferreira

14 de setembro de 2017 às 13:42 ·

Mais uma vez por iniciativa própria, acabo de divulgar mais um folheto de cordel. O MARTÍRIO DE ISABEL: Mártir de Guaraciaba do Norte. Faz parte de uma série de folhetos com mártires da Serra da Ibiapaba. Espero que todos curtam e apreciem uma futura é possível leitura. [Auricélio Ferreira](#), Baxim do São José.

Fonte: Facebook, 2019.

Neste ato de procurar em meios tecnológicos, de fama recente, fiquei refletindo sobre este “realocar” da tradição religiosa nos fenômenos das devoções populares. Há um processo de redimensionamento, que requer reparos, dos anseios de uma sociedade.

Neste viés, é possível encontrar, agora, os “santos digitais”, no contexto do catolicismo popular, pois eles estão no facebook/instagram e mobilizam pessoas em tais redes sociais com comentários sobre promessas alcançadas, com fotos, pedidos, histórias e curtidas ao “santo(a)”. Há ainda o “santo da Igreja”, “fashion” (MENEZES, 2005), virando acessórios, blusas e marcando o pertencimento ao catolicismo, numa espécie de sacralização do “mercado religioso”. Lembro de Camurça (2005 n.p.), ao trazer a discussão de vários autores, em que estes nos revelam a (re)construção da linguagem do marketing. Tal linguagem é tida como

“convertida” por instituições religiosas, no sentido de libertação dos sujeitos do consumismo e do hedonismo.

Nada mais é do que reforço e continuidade de uma fé, atualizando-a e reorganizando-a sucessivamente. Nesse meio, a devoção a Isabel Maria estaria embebida de novos aparatos, no contexto secular. É, agora, também mobilizada e transmitida de outra forma, com a utilização dos meios digitais. No entanto, a potência da devoção ainda está na legitimação, por meio da construção da memória de um passado, significando o presente e o futuro, que a tradição promove. Designada, então, de memória coletiva, conforme Maurice Halbwachs (1990), em que os transmissores, por exemplo, são uma geração de velhos. Em um dos comentários no facebook temos: “*Minha vó me contava muito a história dela*”. É, frequente ouvir também “*a história da Isabel eu cresci ouvindo aquilo ali* (interlocutor Argeu, 45 anos).

Não há como negar, todavia, que com a secularização, a industrialização e a racionalização, há um processo de pulverização da memória coletiva. Parecendo, assim, dissolver este “*continuum minimum*”, numa fragmentação da memória, como diz Danièle Hervieu-Léger (2005)¹³⁴. Isto é bem verdade, pois a aceleração do tempo e do espaço, a enxurrada de imagens e notícias, de forma muito intensa e invasiva é geradora da dissolução desta “narração”.

Num contexto de imediatismo, há uma crise desta memória coletiva, por conta do pulsar rápido das mudanças sociais e culturais, que implica a destruição das lembranças produzidas. É perceptível, nas falas dos interlocutores, que havia maior efervescência no local de devoção de Isabel Maria, principalmente, na época em que padre Raimundo Nonato Lúcio ¹³⁵era vigário da cidade nos anos 1990, pois existia também uma “colaboração” da Igreja Católica, que fazia lá missas e caminhadas. Estes encontros acabavam reforçando e legitimando a “invenção” de uma santidade.

O que, então, produz uma santidade?

Em minha opinião, é porque naquele tempo, não era tão comum. Era, assim, era mais difícil, né, raramente. E outra coisa, ela foi assassinada na frente do filho dela. Então, naquela época como era mais difícil, a história repercutiu. E aí, como o pessoal, tinha mais religiosidade, como era, tinha

¹³⁴Importa frisar que autora está discutindo o que ela chama de “grandes religiões” e seu mito de origem, de construir a tradição nas sociedades modernas.

¹³⁵ Vigário titular-período 07/12/1992 a 21/11/1999 (LIRA,2010).

mais fé, era mais temente. Aí, eles começaram a fazer promessa. Considerar ela, uma alma milagrosa. Eu acho assim, em minha opinião. (DEVOTA CARLA, 31 ANOS).

A lembrança da “morte trágica” vivida com o ritual do luto prolongado pela família, ainda contada na infância pelos pais e passada para o vizinho, com todas as suas simbologias significativas, já não é mais praticada desta forma. No século XX, uma morte trágica mudava o cenário e transformava as pessoas nela situadas. Isto foi possível perceber no processo criminal de Isabel Maria, em que algumas testemunhas relataram a situação, de forma comovida, transmitindo esta história para outros.

Hoje, a morte de uma mulher já não é definidora de elos entre o grupo, pois não passa de um fato imediato do presente. É a “memória de superfície” (Danièle Hervieu-Léger, 2005), a que somos bombardeados cotidianamente por notícias em jornais, televisão, etc. No entanto, não estou afirmando que, na atualidade, não são possíveis “novos” santos do povo. Porém, mesclados a uma morte, há outros feixes de interesses dos sujeitos da “modernidade”, para que produzam e cultuem uma santidade.

Para tentar explicar tal afirmação, retornemos à Serra da Ibiapaba, recuando no século XX. Lá, naquele período, tínhamos a morte e o processo de devoção de João das Pedra em São Benedito (1978), Francisca Carla em Tianguá (1953) e Isabel Maria (1929) em Guaraciaba do Norte. Fiz esta seleção baseado no jornal **O Povo**, nos seus cadernos especiais sobre “Santificados”. O interessante nestes casos é perceber que as devoções são frutos de uma memória em circulação.

Francisca Carla morreu em 23 de abril de 1953, na metade do século passado, na Serra da Ibiapaba, em Tianguá. Com um diagnóstico de hanseníase, passou a viver isolada em barracos. Num deles, morreu e foi sepultada. Foi no local de sua morte que também se ergueu uma capela. Vários estabelecimentos comerciais e o cemitério da cidade têm o nome dela. Tida como mártir, Francisca Carla ganhou altares e devoção do povo. José Claudioelder Cardozo de Vasconcelos, 46 anos, é proprietário da loja Francisca Carla Presentes. O nome é em homenagem a “santa” em questão. Ele acredita ter sido curado “de uma doença, em 1986, graças à intercessão de Francisca Carla”.

Há, ainda, João Ferreira Gomes, conhecido como João das Pedras, que tem grafado na sua biografia o qualitativo de ladrão pelos roubos cometidos (iria estudá-lo no projeto inicial, como mencionei anteriormente). Ele morreu aproximadamente em 04 de abril de 1978, na cidade de São Benedito-CE, eletrocutado.

Eu sei que [...] ele foi eletrocutado, morreu! E todo mundo aqui, em São Benedito, ficou muito sentido, muito magoado, porque ele não fazia mal a ninguém. O povo tinha medo, mas ficaram e ficou mesmo duma maneira muito triste. Todo mundo admirava, né, a cidade ficou triste. Todo mundo comentava, e ele era desse jeito, mas como nunca ninguém recebia maldade dele, só susto, né, e tudo. Ele ficava muito tempo no mato, né, às vezes a polícia procurava, custava encontrar ele no mato. Não sei, não, acho que diz que: Deus escreve certo por linhas tortas. Essa aí foi uma bem torta numa linha bem certa, a vida do João das Pedras. Sei que é uma alma muito milagrosa. Por este motivo Nosso Senhor pode até ter se compadecido dele, e ser ele hoje o que ele é, porque do estribo ao chão, Deus dá a salvação. [...] (MAIA, 2010, p. 181).

O que há em comum entre estas experiências? Elas são arrastadas por tempos e dotadas de sentidos sobrenaturais. São cenários que produzem e reproduzem memórias e imaginários, com lembranças e esquecimentos. Há, assim, os ex-votos, os nomes grafados nas paredes e os papéis com nome de pessoas na capela de Isabel Maria; há o resto de cera da quantidade enorme de velas, no túmulo de João das Pedras; e há ainda uma capela com o retrato pintado de Francisca Carla e diversas imagens de santos.

Vejam, portanto, a pluralidade dos espaços devocionais, com todas as especificidades em torno da fabricação de cada “santo”. Porém, há um elo que os une: a (re)criação de um passado, pela tradição oral, a partir de um significado santificante dado à morte.

É pertinente pensar aqui os rituais fúnebres, de controle da Igreja católica, que vêm desde os mártires, nos séculos IV e V. Os mortos eram levados para o interior dos templos, no sentido de cuidar das almas e não dos corpos¹³⁶. A Igreja se utilizou, no decorrer dos séculos, de um arcabouço ideológico de pregação, de cristianização em torno do bem morrer e da pedagogia do medo para reforçar os preceitos em torno da salvação da alma (RODRIGUES, 2005).

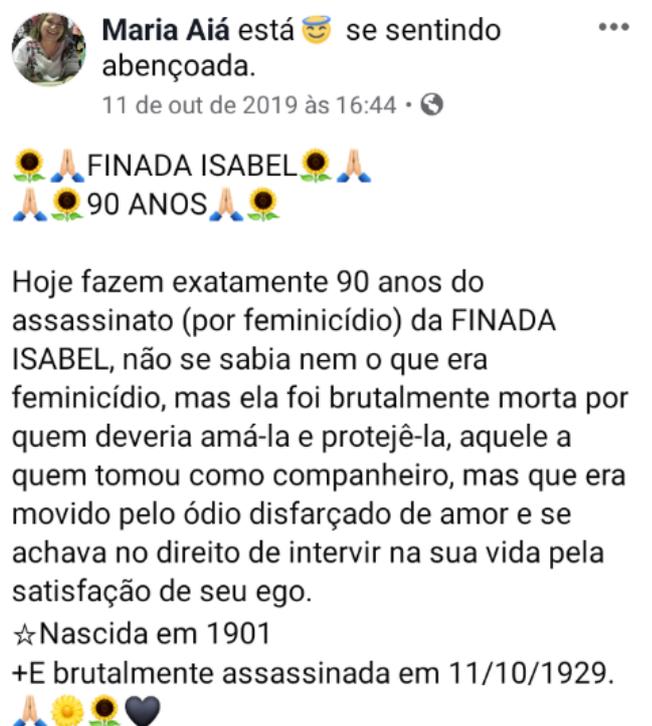
¹³⁶Retomarei esta discussão de corpo e alma, em diálogo com Claudia Rodrigues (2005), no sexto capítulo.

No contexto atual, ainda prevalece fortemente, especialmente, no contexto cearense, a noção de uma “boa morte”, dentro dos parâmetros do catolicismo, apresentado acima. Esta ideia, porém, tomou novas conotações, em que pensamentos e sentimentos em relação ao morrer ganharam outros rituais secularizados.

Então, para pensar, na atualidade, a continuidade de uma crença ou os sentidos santificantes dados a um sujeito devem ser levadas em consideração todas as questões citadas acima: memória, imaginários, espaços devocionais e a noção de boa morte. Ainda em torno destas questões, há também a individualização da fé, na chamada modernidade¹³⁷.

A modernidade é tratada aqui com a concepção de reflexividade, em que a tradição não mais é uma realidade dada, mas deve ser justificada, diante de uma lógica de mudanças. Qual o efeito da modernidade sobre a fé e a prática de devoção em Isabel Maria? Como os sujeitos reinterpretaram suas práticas devocionais como resposta à secularização ocidental, colonizadora e europeia?

Figura 7 – Postagem sobre Isabel Maria



Fonte: Facebook.

¹³⁷Na perspectiva de Giddens, a modernidade é marcada pelo século XVIII, na Europa, com a consolidação da sociedade capitalista, da globalização e da era da reflexividade.

Postagens nas redes sociais, como a imagem acima, nada mais é, que o efeito da modernidade sobre a fé e a prática de devoção em Isabel Maria. As redes sociais, fruto da tecnologia moderna, é uma forma de atualizar tal devoção. A hipótese desenvolvida no decorrer deste estudo destacará que a passagem da nomeação de santa milagreira para protetora das mulheres que sofrem violência envolve processos de recomposição da devoção em Isabel Maria, no âmbito da secularização. Mas, neste capítulo, quero apenas destacar esta ideia dos “santos digitais” em meio à modernidade¹³⁸ entrelaçado as redes sociais.

O objeto de estudo discutido aqui nos suscita a pensar “múltiplas modernidades” (TAYLOR, 2007). Desta forma, no contexto contemporâneo, o fenômeno que estudo, é poroso e multifacetado, pois os próprios devotos negociam e ressignificam o universo de práticas e rituais de um catolicismo tradicional e barroco. Há a permanência, aqui, do culto santoral e do aspecto penitencial, de identificação do sofrimento diário do devoto com o da santa.

Neste cenário, o catolicismo tradicional permanece ativo. No entanto, há incorporações de estilos atuais, como a linguagem da internet e do contexto midiático. Para ilustrar, de um lado, temos com a devota Suzete, a linguagem secular, com o discurso do feminicídio, penetrado com o significado do sagrado. De outro lado, o cordel de Auricelio Ferreira, com o reforço da ideia do martírio.

O catolicismo, nas suas diversas faces, incorpora novas formas e estilos atuais. Há, todavia, “uma convivência e negociação entre autonomia e tradição que tem como resultante inserções das novas formas na estrutura consolidada” (CAMURÇA, 2005). Portanto, existem mutações na devoção estudada, com

¹³⁸ Primeiro, ao discutir modernidade, defendo também a concepção de Taylor (2007, p.480), pois ele enfatiza que o efeito da modernidade não é linear e “depende fortemente das alternativas disponíveis ou que podem ser imaginadas, a partir do repertório das populações envolvidas”. É ainda pertinente a pergunta de Berger (2017) nesta discussão: “como a modernidade afeta a religião?” Existe uma mudança crucial, pois, no mundo moderno a crença é aberta à dúvida. No mundo pré-moderno, os objetos/agentes estavam carregados de poder e existiam independente de nós. Contrariamente, no mundo moderno, as coisas só fazem sentido dependendo de como operamos nossas mentes e de que significados estamos dando para o objeto/agente. É, portanto, uma mudança interior. Há, assim, uma passagem do entendimento ingênuo para a reflexividade radical, ou seja, existe uma alteração no pensamento, nas percepções e no entendimento sobre o mundo e o eu. Nesse sentido, a modificação foi de ordem interna, ou seja, mudaram as condições de crença (TAYLOR, 2007). No entanto, para fechar este parêntese, com Casa Nova (2007) questiono: é apropriado colocar em único processo teleológico a diferença funcional de todas as estruturas históricas? É necessário, portanto, contextualizar as categorias, pelo reconhecimento das peculiaridades históricas. Nesse sentido, utilizo Berger (2017), quando o autor salienta a necessidade de desmontar os conceitos para visualizar a realidade complexa que se pretende investigar. Interessa pensar que não existem apenas uma modernidade e uma secularidade.

incorporação de temas do espaço público¹³⁹. Há um reforço ou re-combinação com o sagrado, na capela de Isabel Maria, dentro do contexto do catolicismo popular. Importa, refletir, então, que catolicismo é este.

4.5 Catolicismo popular: dialogando com os autores

Num olhar sobre a paisagem religiosa brasileira, podemos notar as capelas de beira de estrada, as caminhadas, as romarias e as peregrinações aos “santos do povo” em constante efervescência. Este cenário, por sua vez, é reforçado pelo turismo religioso, notícias na mídia e processos de beatificações. É com esta imagem, que abro mais uma janela para entender o catolicismo popular.

¹³⁹Há uma gama de discussões a respeito de espaço público, modernidade e religião. Citarei alguns: BRAGA, Antônio Mendes C. “TV Católica Canção Nova: ‘Providência e Compromisso’ X ‘Mercado e Consumismo’ “. **Religião e Sociedade**, vol.24/1, 2004, pp. 113-123. CAMURÇA, Marcelo Ayres. "Sombras na Catedral: A Influência New Age na Igreja Católica e o Holismo da Teologia de Leonardo Boff e Frei Betto. **Numen: revista de estudo e pesquisa da religião**, v. 1, n. 1 (2º semestre), 1998, p. 85-125. ORO, Ari Pedro. **Avanço Pentecostal e Reação Católica**. Petropolis: Vozes, 1996. SANCHIS, Pierre. **Catolicismo: modernidade e tradição**. São Paulo: Loyola, 1992.

Figura 8 – Vista da capela de Isabel Maria: entre cruzes e terços



Fonte: acervo pessoal (2019).

Antes, porém, de continuar a reflexão sobre Isabel Maria, nesse processo de análise sobre a construção da devoção, abro um parêntese para a discussão teórica. Devo salientar que a produção do saber sobre religião se articula com as mudanças sociais, culturais e políticas, que permeiam o campo religioso brasileiro. Então, minhas reflexões estarão aqui pinceladas com o contexto sócio-histórico do país. Faço um esforço analítico também de trazer à baila a discussão sobre religiosidade popular, que é uma espécie de guarda-chuva para entender o catolicismo popular.

Não busco, no entanto, fazer uma revisão completa do universo vastíssimo da literatura sobre religiosidade popular, tornando-se uma leitura exaustiva, além de um esforço agigantado, que exigiria, para fazer isso. Digo isto, porque pesa aqui também a subjetividade de quem escreve esta tese. Fiz muitas leituras, num balanço de teses, artigos e livros, em que alguns destes textos foram enfadonhos neste caminhar. Fiz ainda releituras de umas obras, atenta no que se dizia sobre a terminologia popular.

Discussões, todavia, já excessivamente debatidas, porém, extremamente necessárias para que eu pudesse construir as minhas próprias análises do tema em

questão. Proponho, contudo, apresentar não o “novo”, mas “relocar” o olhar, dialogando com os autores e fazendo diversos questionamentos. Acredito que, desta forma, pulsa o desenho de uma tese, através de perguntas e interlocuções, em que podem surgir outras tantas reflexões.

Houve, todavia, uma estratégia e um planejamento de quem foram os escolhidos. Foi, a partir daqueles a que chamo de “clássicos da religiosidade popular”¹⁴⁰, pois estão sempre sendo acionados, na maior parte dos escritos. Além de serem estudos e autores pioneiros, são de grande importância para entender até hoje tal assunto. Dialoguei também com alguns autores, que pensam a respeito da formação social brasileira, pois a religião é parte integrante deste processo¹⁴¹.

Procurei, ainda, várias teses recentes, que problematizam o catolicismo popular, numa perspectiva socioantropológica¹⁴². Li artigos da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS) e da Revista *Religião e Sociedade*, que foram também meus direcionamentos¹⁴³. Compreendo que são eventos e revistas de grande importância nesta área.

Enfim, a primeira observação a fazer é que há uma efervescência de debates sobre o fenômeno religiosidade popular. A segunda, é que tal conceito, ora, é ambíguo, porque historiadores, sociólogos e antropólogos deram-lhes diferentes sentidos. E, por último, pensar tal categoria é entendê-la em suas características socioculturais. Por sua vez, é preciso refletir em sua concretude, pois é uma experiência vivida com o transcendente, sujeita às transformações culturais e históricas e ainda chega a se distanciar, por vezes, da oficialidade doutrinal das igrejas, com suas significações próprias.

Entra, porém, outra problemática. Como seria esta religiosidade? Práticas e crenças marginais e residuais? De que lugar se olha ou que critérios de “verdade”

¹⁴⁰Neste universo de vastíssimo elenco conto como clássicos como Alba Zaluar (1983), Carlos Rodrigues Brandão (1980) e Rubem César Fernandes (1982), pois, apesar de diversas críticas aos seus estudos, são sempre acionados para pensar a religiosidade popular.

¹⁴¹Sigo um balanço, das décadas de 1980 e 1990, da literatura sobre o campo religião no cenário brasileiro, feito por Paula Montero (1999).

¹⁴²São teses em que me inspiro: RIEDL, Titus. **Últimas lembranças**: retratos da morte no Cariri, região do Nordeste Brasileiro. São Paulo: Annablume, Fortaleza: Secult, 2002. SIQUEIRA E ROCHA, Ewelter. **Vestígios do sagrado**: uma etnografia sobre formas e silêncios. 2012. 269f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.

¹⁴³MICELI, S. (org.). **O que ler na Ciência Social brasileira** (1970-1995). São Paulo: Sumaré/Anpocs; Brasília: Capes. v. 1. p. 327-367, 1999. STEIL, Carlos Alberto. Para ler Gauchet. **Religião & Sociedade**, v. 16, n. 3, p. 24-49, 1994.

se utiliza para dizer que estão às margens? Seria ainda práticas supersticiosas de classe não culta, não letrada e pobre? Seria de leigos, entendido como oposição aos letrados, ao clero? Além disso, que povo é este desta religiosidade? Seria a maioria da população? Seria uma determinada classe social? Seriam os pobres? Seriam homens e mulheres de uma mesma nação?

Estes questionamentos brotaram em várias visões e perspectivas nos estudos sobre o tema. Os trabalhos iniciais, contudo, sobre religião no Brasil, na discussão de Steil e Herrera (2010), são datados no período de 1870 a 1920. A primeira valorização do tema foi no fim do século XIX, porém, com estudos no sentido de construir a ideia de identidade brasileira. A reflexão, por exemplo, sobre catolicismo, eram pesquisas feitas, principalmente, por pesquisadores do folclore, associando o popular ao ingênuo e ao natural. Portanto, numa perspectiva dual: da religião oficial, ligada ao clero e ao erudito, enquanto a ideia de popular eram costumes pagãos com suas superstições e magias.

Dando um salto, já chego na década de 1960, no Brasil. Tomo como ponto inicial este período, pois foi um momento de produções importantes, em que houve um retorno no meio acadêmico dos estudos da religiosidade popular, com as reflexões dos clássicos: Marx, Max Weber, Durkheim e Malinowski, numa perspectiva de pensar a ligação sociedade e religião. Quanto ao catolicismo, até a metade do século XX, não era um tema pensado em si mesmo, mas sempre vinculado à ideia de “sincretismo religioso”, muito interligado com a questão de compor a cultura de uma nação (STEIL; HERRERA, 2010).

Já na década de 1990, há uma perspectiva da prática cultural, com Maués (1985) e Steil (1996), pois os mesmos enfocavam na experiência dos agentes sociais, com suas disputas e negociações de sentido, num patamar mais amplo, que é o campo religioso. “Ao colocar o foco nas práticas dos atores, as fronteiras entre o catolicismo popular e os demais subsistemas que compõem o campo católico se diluem e perdem seu sentido heurístico” (STEIL e HERRERA, 2010, p.383).

Parto das perspectivas das décadas de 1990 e 2000, entrelaçando, pois, o cultural, o histórico e o simbólico. Discutindo ainda, a experiência vivenciada dos sujeitos, como Maués (1995) e Steil (1996) fizeram, numa intensa reflexão

antropológica. A grande contribuição destes autores é “de análises voltadas para categorias sociais específicas” (Maués, 1995, p. 20).

Maués (1995)¹⁴⁴, por um lado, trabalhou os aspectos religiosos e seus sentidos, no cenário da diversidade cultural cabocla das populações amazônicas. O catolicismo popular, naquela região, é aquele que se centra na crença e no culto dos santos, que se santificaram após a morte pelo viés do sofrimento. Steil (1996), por outro lado, discutiu as formas de sociabilidades dos agentes da romaria de Bom Jesus da Lapa, com as suas múltiplas narrativas e a estrutura diversa de significados e práticas dados ao ideário peregrínico¹⁴⁵.

O que me chama ainda atenção entre estes autores é o “estar no campo” e o aspecto tempo como fator primordial para suas pesquisas, seja na perspectiva do estabelecimento de confiança com os interlocutores (MAUÉS, 2005), seja no de se afastar no tempo (STEIL, 2003), em relação ao trabalho de campo. Steil (2003) diz que, neste “afastar-se”, surgem outras vias de reflexões, a partir do ordenamento do material coletado, até então, não pensado.

O fator tempo é primordial na minha pesquisa, seja no sentido de me aproximar e ganhar a confiança de mulheres devotas, conversando sobre um tema tão delicado, que é a violência doméstica contra a mulher. Seja também neste processo de me distanciar, para amadurecer os “achados” em campo. Parece ser um caminho óbvio, porém, muitas reflexões e as próprias descobertas em campo demoraram um pouco para se articularem. Digo mais, foi no final da tese que consegui estas ligações.

Seguindo, faço também uma análise da nova configuração do religioso: o recorte de gênero, numa perspectiva da cultura local e as diferentes experiências dos interlocutores no ritual de devoção. A cultura é entendida, aqui, em toda a sua dinamicidade, sem pensar como cristalização de usos e costumes. É tida, contudo, como um ato e uma atividade, é modo de se apropriar de práticas sociais dando-lhes

¹⁴⁴ O autor ainda faz uma análise de algumas características específicas, na religião do caboclo amazônico, no que diz respeito à pajelança rural, cuja crença principal é na ideia dos “encantados”, estes, diferente dos santos, são pessoas que não morrem, mas se encantam, no sentido de que são entidades com poderes extraordinários.

¹⁴⁵ STEIL, C. A. **O sertão das romarias**. Petrópolis: Vozes, 1996. STEIL, Carlos Alberto. Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 9, n. 20, p. 249-261, outubro de 2003. MAUÉS, Raymundo Herald. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesialístico**. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: Cejup, 1995. MAUÉS, Raymundo Herald. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos Avançados**. n.19 (53), 2005.p.259-274.

significado. Em que cada época, os grupos sociais costuram suas formas próprias e o recorte de gênero nos faz entender tais particularidades.

Esse caminho me conduz a pensar a criatividade dos sujeitos, com as suas vias possíveis de recriar a “tradição”, conforme suas necessidades. A cultura é múltipla, fluida e reinventada, num modo de apropriação do repertório de práticas, comportamentos e ideologias, que compõem os sistemas de referência das pessoas, diz De Certeau (2012). Assim, a cultura é perturbada pelas germinações criativas da religiosidade. Que religiosidade eu parto?

“A religião é continente da religiosidade” (SIQUEIRA, 2010). Ou seja, a primeira está interligada a questão da institucionalização da crença, com doutrinas e práticas normatizadas. A segunda, porém, não necessariamente necessita da institucionalização e pode existir fora dos espaços ditos sagrados, estando no âmbito do sentimento e demandando a fé. A fé, aqui estudada, é no sentido do crer no sobrenatural, atravessado pela dimensão do afeto e de outros fatores, como cultura, contexto, história, simbologia...

E o popular¹⁴⁶? Não é possível compreendê-lo como algo homogêneo. Entendo, este “popular” como diz Saéz (2009), como “religião normal”, não há como agrupá-los em subalterno ou erudito, pois é uma devoção vivida. É possível ver a mulher da roça, o vaqueiro, o comerciante e a dona da butique. Não é a maioria da população de Guaraciaba que está lá, mas não há como construir um perfil quantitativo de devotos, pois a devoção não se resume apenas à ida à capela, pois há aqueles que, em suas casas, pedem algo à “milagreira”, no seu cotidiano.

Há também, neste processo de devoção, uma recriação, que ora se aproxima, ora se distancia dos modelos canônicos. Estaríamos prontos para escapar das dualidades arcaísmo *versus* modernização, alienação *versus* conscientização, que estiveram tão impregnados nas discussões sobre religiosidade popular?

Postulo, logo, porém, que entendo a religiosidade popular não como vinculada à classe social, ao não letrado ou residual nesta ideia de oposição, pois as

¹⁴⁶ Fernandes (1982), ao estudar os Cavaleiros do Bom Jesus, afirma que a maioria sim, são pobres, havendo diferenciações nas posições sociais que ocupam. Mas nem todos são pobres. Assim, classe social não define o “popular”. O popular, então, seria a maioria de uma população ou seria “o não oficial”? Fernandes estuda o “popular”, destacando as imprecisões do termo, em que se finda em dicotomias. Uma primeira noção se liga aos termos quantitativos, em que a maioria da população seria o popular em oposição à minoria. Outra noção está ligada à minoria, em termos de classe social, vinculada ao pobre em contraste com a elite. E ainda, o “não oficial” em relação à oficialidade da autoridade eclesiástica. Concretamente, como diz o autor, estas oposições são difíceis de ser encaixadas.

trocas em todos os meios sociais são cores vivas nesta experiência. Também o popular não se atrela à ideia quantitativa de maioria ou de uma nação. Digo isso, pois são práticas com variações históricas e só podem ser apreendidas num contexto preciso, sem universalizações. Vou exemplificar: posso arriscar que Padre Cícero é sim o “santo de devoção” da maior parte da população de Juazeiro do Norte-CE, já não posso dizer o mesmo, quando falo da devoção popular ao cangaceiro Jararaca em Mossoró, Rio Grande do Norte.

Noutras palavras, o que temos precisamente é que a religiosidade popular é simplesmente um processo de criações e reinvenções que “humaniza o divino” (MESLIN, 2014, p.303), para aproximá-lo das necessidades presente, no cotidiano daqueles que o buscam, no sentido de melhor apreender o sobrenatural, sem mediações do “institucional”. Há, assim, a utilização de técnicas e estratégias, repletas de imaginação e criatividade, inventadas pelo próprio sujeito.

É o “bandido” que se torna santo e um verdadeiro defensor dos pobres. É a mulher camponesa que se torna protetora das mulheres espancadas e traídas. É a menina que morre em nome da virgindade e é “santificada”, e é ainda a prostituta que intercede pelos que a procuram. Neste entremeio, há rituais que se entrelaçam com os elementos do catolicismo.

E de que catolicismo estou falando? Como observamos no decorrer do texto, há uma pluralidade interna, diversas formas de crer, no interior do catolicismo. (STEIL & HERRERA, 2010; STEIL, 2003). O que eu reforço aqui é que o catolicismo popular, sobre o qual estou discorrendo, no que se refere ao meu objeto de estudo, é de matriz tradicional ou “tradicional luso-brasileiro”, devido à influência da colonização portuguesa. Vindo carregado de características da Reforma Católica e do Concílio de Trento, do século XVII, com o estilo barroco e suas representações de dor e sofrimento dos santos.

Não me agarro à ideia do catolicismo popular como elementos folclóricos, fixando a análise apenas no passado, como uma metáfora do tempo encantado que deve ser superado. Pois, se as romarias, as caminhadas e as devoções populares forem tidas como o resíduo de uma sociedade, tornar-se-á limitada à reflexão da relação religião e à “criação do sujeito”, a partir do contexto da modernidade.

Em relação à categoria catolicismo popular Hoornaert (1982) identifica-o com práticas religiosas católicas, nas quais a população não necessita de uma

intervenção direta de especialista da Igreja Católica para a sua concretização. Nestes termos, uma de suas particularidades centrais é a ênfase nos cultos e na devoção aos santos e as almas. Ora, utilizando os elementos do catolicismo, ora dando-lhe uma significação própria, em uma espécie de trânsito ou porosidade entre práticas e representações oficial católica e popular. É um processo de dupla interpretação. Ao mesmo tempo em que os chamados devotos reconfiguram práticas e crenças da doutrina católica, há também a cúpula eclesiástica, construindo suas noções a respeito da religiosidade popular ou mesmo acoplando ou se reapropriando destas “outras formas” de vivenciar a fé aos seus rituais.

Digo mais: o catolicismo popular tem sua matriz católica, porém, elástica e não uniforme. Pode, assim, de um lado, ser um contínuo de práticas tradicionais do catolicismo, incorporando novos significados do mundo contemporâneo. Ou mesmo, por outro, pode ser práticas culturais e discursivas novas, mas se apropriando de normas antigas. De que lado, então, está este objeto de estudo?

Penso, então, que são práticas tradicionais que envolvem novos significados do mundo contemporâneo, como é o caso da publicização da violência contra a mulher, no contexto moderno. Mas pensar a devoção a Isabel Maria não se resume nisso, apenas. Para que o leitor entenda o processo devocional foi necessário trilhar alguns caminhos. Já discuti aqui a continuidade de uma crença; de como compreendo o conceito catolicismo popular; de que lugar estou falando: o Ceará e sua formação socio-histórica, a partir dos feminicídios, no período de morte de Isabel Maria, bem como a violência e as formações das masculinidades em Guaraciaba do Norte, neste mesmo contexto.

Entrelaçados a isso, chegarei às santas do povo no Ceará, aos testemunhos dos devotos de Isabel Maria e à discussão primordial desta tese: mulheres devotas e as relações sociais de gênero. Não é possível compreender a fala destas mulheres sem passar pela discussão do feminicídio, do catolicismo popular e da relação santas do povo e gênero.

5 SANTAS DO POVO NO NORDESTE BRASILEIRO

A religião, entendida aqui como uma das formas sociais de se perceber o mundo, é o que torna oportuno “avivar” as histórias de santidade feminina no catolicismo, com uma maior atenção para o nordeste brasileiro. Neste capítulo discuto as devoções, no contexto católico, entendendo suas múltiplas faces. Temos, neste meio difuso, as “devoções populares” do catolicismo popular e as “devoções canônicas”, tecida pela ortodoxia da Igreja Católica Apostólica Romana, sendo costumeira a interligação entre as duas. De forma geral, trataremos dos “modelos” de santidade feminina, mas me debruçarei, especialmente, em histórias das “santas do povo”, no Ceará, numa compreensão situada do conjunto de relações que envolvem este fenômeno. Exigindo-me, para tanto, construir argumentos sobre alguns conceitos (santidade feminina e devoção santoral), além de desmontar e recriar categorias existentes, como “santas do povo”.

5.1 Uma brevíssima história da santidade feminina católica

A devoção santoral¹⁴⁷ é uma das práticas mais antigas do cristianismo, que se reconfigura e se recria a cada contexto histórico, social e cultural. Não esquecendo que tantas outras religiões (budismo, hinduísmo, islamismo) utilizam a crença na pessoa santa. Apenas no catolicismo se aciona um processo burocrático e institucionalizado para atestar quem são pessoas “dignas” de serem cultuadas universalmente e publicamente ao se tornar santo(a), num processo de canonização.

A palavra santo, e como derivado, santidade, tem origem no hebraico *Kadosh* (santo) significa algo que é “outro” (diferente) – o oposto daquilo que é comum ¹⁴⁸. A palavra vem carregada de um sentido de santidade e consagração. Na tradição cristã, é apenas aquele que, após sua morte, torna-se o mediador entre o mundo dos vivos e o dos mortos, a partir de uma série de “virtudes”, que lhe vão sendo conferidas pelo seu poder sobrenatural e inexplicável. Entendo nesta tese a

¹⁴⁷ Utilizo essa discussão a partir das reflexões travadas por Paz (2011), Nobre (2011) e Souza (1995) em seus livros. Jurkevics (2004) também faz uma reflexão das múltiplas manifestações religiosas, envolvendo a devoção aos santos.

¹⁴⁸ <https://blog.israelbiblicalstudies.com/pt-br/jewish-studies/santo-em-hebraico/>

santidade cristã como uma construção, como diz Boesch Gajano (2002), em que há a percepção e o reconhecimento da excepcionalidade, dependendo da época, das questões culturais e políticas. Acrescento a isso, falando em santidade feminina, as simbologias e representações de gênero atribuídas à mulher, de viver práticas tidas como “virtuosas”, no tempo e no espaço.

A literatura que venho trabalhando segue, especialmente, pelo prisma histórico-cultural de santidade. Desta forma, não pretendo trazer aqui um viés rígido e linear, mas uma perspectiva permeada pela dinamicidade que a história e seus atores produzem, no que se refere ao tema em questão. Optei, contudo, pela perspectiva do devir histórico-socioantropológico por ser uma opção que me permite fazer análises sobre os fios que constituem santidades femininas, envolvendo o cultural, o social e o político. Apresento ao leitor, também, as características de homens e mulheres tidos como eleitos por Deus pela Igreja, destacando, especialmente, as diferentes experiências femininas e os seus sentidos santificantes (GAETA, 1999).

Assim, como cenas históricas, abrirei várias janelas e descreverei os personagens. As Vidas martirizadas¹⁴⁹, a Virgem¹⁵⁰ e os Apóstolos, bem como os cultos funerários, ou seja, a ida ao local de sepultamento daqueles intercessores junto a Deus, compunham o cenário para transpor os paganismos¹⁵¹ e convencer o povo rural do poder da fé cristã, que viviam suas crenças muito ligadas à magia. É assim que se inicia e abrem-se as cortinas de santidade nos primórdios da Igreja.

Os milagres, a privação, a renúncia, os poderes taumatúrgicos e o corpo em sofrimento eram virtudes essenciais para tornarem-se escolhidos e servos de Deus, incorporando elementos e figuras de crenças pagãs, numa plasticidade que requeria o cristianismo naquela época, pois ele ainda estava em processo de afirmação dos seus dogmas. Foi um verdadeiro caminhar, com resistências e

¹⁴⁹O martírio vem do grego e equivale a testemunha, ou seja, “testemunhas de Cristo”. JEAN DELEMEAU, MELCHIOR-BONNET (2000, p.89).

¹⁵⁰O Concílio de Éfeso (431) destacou a maternidade divina da Virgem, mãe de Jesus, e a reconheceu como intercessora junto ao Cristo.

¹⁵¹ A relação entre cristianismo e os povos bárbaros, em especial, germânicos, tem uma literatura vasta, com várias interpretações, sobre o processo de conversão cristão. É sabido, todavia, que houve uma reconfiguração e utilização de tradições, crenças e ritos pagãs, da organização social de uma massa de camponeses (povos bárbaros), que não se aboliu, pelo menos, até o século XIX. LE GOFF, Jacques. “Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia”. Para saber mais ler: **Para um novo conceito de Idade Média**. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Lisboa: Estampa, 1980.

adaptações dos rituais de sacrifícios do paganismo ao sacrifício, agora, de um santo cristão.

Estamos na cena da história medieval ocidental¹⁵², em que a cristianização da memória, como nas palavras de Le Goff (1990), num nível mais “popular”, se cristalizou na lembrança dos mortos, especialmente, dos santos. Os mártires eram os testemunhos da memória cristã, seus túmulos se tornavam centros de igreja. Assim como os bispos, cada vez mais, ganhavam poder político pelo controle dos santuários. Para além disso, os santos tinham seus dias de festejar, geralmente, no dia da sua morte e/ou martírio. Era, portanto, uma forma de lembrar, sendo a memória muito importante para a difusão do cristianismo.

Noutras palavras, o martírio foi um grande símbolo que se legitimou no imaginário ocidental, como atributo autêntico do cristianismo, pois tais escolhidos eram fiéis ao exemplo de Jesus Cristo. O santo, para o sujeito medieval, era a “carne impassível”. Era o corpo sofrido, com valor transcendental, a ligação dos vivos com o divino, cheio de uma misteriosa incorruptibilidade (GAETA, 1999). Segundo Woodward (1992, p.64) “O mártir cristão clássico é uma vítima inocente que morre por causa da fé, mas nas mãos de um tirano que se opõe a ela”.

Assim, quando o cristianismo era uma seita, perseguida pelo Império Romano, ser santo era ser mártir, devido às perseguições. A história vai mudando, quando no edito de Milão (313), o imperador Constantino tolerava esta nova religião, como ainda recorre a Deus, com D maiúsculo¹⁵³, dos cristãos para salvar o Império Romano. Mais tarde, porém, ao se tornar a “religião prioritária” desse Império, com Teodósio, em 392, há, contudo, uma mudança significativa, diminuindo a possibilidade de um cristão ser martirizado por sua fé (MATOS, 2014). O termo santo, então, no início do cristianismo, era reservado apenas ao mártir, ou seja, o que morria pela fé cristã, tido como fiel ao exemplo de Cristo (ANDRADE, 2010). É, portanto, o modelo do testemunho e da fé cristã.

É a partir do século IV, porém, na Europa ocidental, que a morte e o sangue dos martirizados foram sendo substituídos por práticas penitentes e ações

¹⁵² Jean-Luc Pouthier, em conversa com Le Goff (2007), fala que os historiadores, tradicionalmente, situam a Idade Média entre o fim do Império Romano do Ocidente (476) e a tomada de Constantinopla pelos turcos (1453). Le Goff, porém, prefere o termo Antiguidade tardia, em que o Deus dos cristãos se torna único no império romano.

¹⁵³ No paganismo greco-romano existia a ideia de que os deuses, no plural, constituíam uma pessoa coletiva, sendo assim, deus minúsculo (LE GOFF, 2007).

virtuosas. Era a passagem para outro estilo de santidade que condizia com uma época de maior visibilidade política e social do cristianismo, até então, nascente. Ele deixa, contudo, de ser popular e é institucionalizado, pela oficialidade do império romano, virando religião do Estado.

Entram em cena, então, bispos, monges e eremitas. Nesse meio, vai também se difundindo a crença, a partir das relíquias dos santos, dando-lhes cultos em diversos espaços: em capelas, peregrinações... Os milagres tinham grande importância: era o extraordinário em que se manifestava a presença de Deus através dos santos.

A dominância, contudo, dos sofrimentos entrelaçados com uma vida cristã e ascética perdurou pelos séculos, havendo exemplos comuns até o século IX. Entretanto, tal modelo do anacoreta vai sendo substituído por reis, nobres e bispos, na alta Idade Média¹⁵⁴. Eram perfis de santidade muito ligados à condição social.

Somente no século XII¹⁵⁵, há um domínio das “normatizações de santidade”, com os mecanismos jurídicos de canonização. Cada vez mais vai se legitimando a ideia de que os membros eclesiásticos eram a única intermediação na

¹⁵⁴ Isto porque a aristocracia (Segundo Vauchez (1987, p.296), isto acontecia na Gália merovíngia, na Alemanha e nas Ilhas Britânicas), vinculada ao alto clero, teve uma participação importante na conversão dos camponeses e na multiplicação de mosteiros e santuários. A santidade, então, aproximava-se do reconhecimento de suas obras e o poder da realeza, da aristocracia, dos bispos e dos abades. A simbologia, então, do santo medieval se transfigura para os aristocratas, homens públicos, poderosos, adultos e, possivelmente, brancos. O poder de tais “senhores” terrestres era também uma possibilidade de santificação herdada pela condição social. Os primeiros grandes santos do cristianismo, diz Le Goff (2007), eram grandes proprietários, como o papa Gregório Magno. Há ainda um pano de fundo econômico de muita desigualdade: o sistema feudal. Até o século XI, na alta Idade Média, os camponeses não eram livres, 90% da população eram dominados pelos senhores proprietários de terras. Havia uma forte hierarquia social e de poderes e que foi gerando depois as monarquias, a partir dos séculos XI e XII. Nesse meio, os clérigos que compõem a Igreja eram o principal poder desta sociedade, em que controla, domina e garante suas ideias. Sobre a igreja, Le Goff (2007) fala do caso particular do Sacro Império Romano-Germânico, sucessor do Império Romano cristão, que o imperador é superior a todos os outros, reis e príncipes da cristandade e dispõe de relações especiais com Deus. Porém, tal autoridade, logo depois, vai se dissolvendo e ficando limitada ao mundo germânico, sendo, assim, questionada.

¹⁵⁵ Apesar de haver tensões na ideia de mesclar o poder temporal e espiritual com o Sacro Império Romano Germânico, alguns imperadores tentaram manter sua influência sobre o clero e, até, nomearam cargos dentro da Igreja. No ano de 962, o papa João XII coroou Oton I, que dominava o Reino Germânico e conquistou tantos outros, como Imperador do Sacro-Império Germânico. Consolidado até o início do século XIX, esse novo império fortificou a influência da Igreja sobre o Estado. Todavia, a partir de 1050, com o início da Reforma de Gregório VII (1020-1085), no século XI, a Igreja reage a tal poder laico e começa a controlar com maior rigidez os candidatos “ilustres” ao altar. Há ainda a cisão da cristandade e o empenho do controle sobre o culto aos santos. *Dictatus Papae* (Ditos do Papa) foi o famoso documento deste período com várias alterações que foram feitas pela Igreja Católica e articuladas com os imperadores até 1215 com o IV Concílio de Latrão).

relação do homem com Deus. Isto é reforçado pelo estabelecimento da teologia e da prática dos sacramentos, em que os membros da Igreja são os únicos legítimos para fazer isto: distribuir os sacramentos. Além disso, é transferida a prerrogativa da santidade das igrejas locais ou das comunidades monásticas, que eram responsáveis pelas santificações, para o papado. Assim, o papa era o único com poder e autoridade de canonizar santos, centralizando as canonizações com uma santidade oficial.

Seguindo, a partir dos séculos XII e XIII, estas representações de reis e nobres santos foram se modificando, se deslocando para a santidade atrelada à “imitação de Cristo”, com o estilo de vida ligado à pobreza e à caridade, ganhando força no mediterrâneo, especialmente, na Itália. Eram séculos de epidemias e guerras, em que continuava a efervescência devocional, bem como jaziam outras santidades sem reconhecimento papal.

Naquele momento, a Igreja ainda se sentia ameaçada pelos movimentos heréticos. Nesta cena, entra uma figura de exemplo na época, São Francisco de Assis, o santo da pobreza, da obediência à Igreja e da imitação de Cristo, que recebe os estigmas de Cristo e é direcionado pelo dom do Espírito Santo. Foi apenas no século XIII que tais dons se fizeram presentes cotidianamente pois, até então, era possível apenas em situações excepcionais, sendo totalmente distante da realidade humana. Era muito forte a ideia de ligação pessoal com Deus, com um forte misticismo e uma ascese rigorosa. Este perfil abria espaço para a condição de santidade mais próxima ao laicato.

A mulher entrou em cena no que se refere às santificações, de forma efetiva, apenas neste momento, século XIII (LE GOFF,2007). Até então, o feminino era visto como algo negativo, ligado à figura de Eva, fraca moral, espiritual e intelectualmente. Que momento era este? De chegadas de grandes contingentes de pobres para as cidades europeias em crescimento e pouca participação da Igreja junto a este segmento. O que se percebe, porém, é que homens e mulheres, como místicos, profetas, missionários, aparecem neste cenário, associando santidade a experiências místicas fervorosas. Maria Madalena tornou-se um exemplo, neste período, de pecado e resignação, numa efervescência da “espiritualidade feminina penitente”.

Na sociedade medieval, porém, em argumentações destacadas por muitos clérigos, do século X a XII, associou-se o feminino ao pecado, à luxúria e ao desejo da carne. O exemplo de mulher era, portanto, a Virgem Maria. Tal Maria é a figura da espiritualidade medieval, porém, tida como inacessível. O ideal de tal santidade não era competência do feminino, visto que era um ser corruptível. Historiadores debatem que havia neste momento as chamadas aparições marianas¹⁵⁶, episódios de contato da Virgem com o humano, porém tratava-se de um fenômeno cheio de controvérsias e embates dentro do próprio catolicismo.

Todavia, a explosão e a visibilidade, destacadas acima, da religiosidade feminina ganham ares de suspeita. Eram vidas marcadas por visões, clausura e penitências. As congregações institucionais, os conventos femininos, as clausuras em suas próprias casas ou em organizações, como o movimento beguinal, mulheres viúvas ou celibatárias que viviam a caridade e devotavam-se ao religioso, constituíam uma prática intensa. Temos ainda a figura de Clara de Assis, por exemplo, enclausurada, numa vida penitente.

Tais espaços geraram uma crescente participação feminina no âmbito religioso. Porém, tudo isso gerou conflitos com a própria Igreja, e logo as práticas destas mulheres foram tidas como manifestações suspeitas e, no limite, diabólicas. Foram, assim, acusadas de heresias e bruxarias. Com uma verdadeira caça moral àquelas que eram uma ameaça à Igreja, como forma de silenciamento. O *Malleus Maleficarum*, obra do século XV, o famoso Martelo das Feiticeiras, escrito pelos frades dominicanos Heinrich Kraemer e Jacob Sprenger, explica a ligação da mulher à bruxa, tida como criatura frágil e carnal. O manual destinado aos inquisidores, explica porque há mais mulheres do que homens acusados de ter um pacto com o demônio. É um texto misógino, que vincula sexualidade, feminilidade e mal, onde “todas as bruxarias provêm da luxúria carnal, que é insaciável nestas mulheres” (PULEO, 2002, p.46).

Porém, os cultos populares a penitentes, peregrinos, dentre outros, não deixaram de existir, mesmo com a prerrogativa de que o acesso à santidade oficial

¹⁵⁶“Os estudiosos marianos afirmam a existência de um modelo de aparições de Nossa Senhora formado no século XIX. Entretanto, não há unanimidade sobre a concepção de que as aparições marianas são fenômenos característicos do período mencionado. Barnay (1999), em sua obra *Le Ciel sur la Terre: Les apparitions de la Vierge au Moyen Âge*, afirma que as aparições de Nossa Senhora estão presentes de forma significativa no catolicismo há séculos, tendo surgido no século IV e nunca deixando de existir, contabilizando mais de cinco mil relatos entre os séculos IV e XX” (SALES, 2013, p. 320-321).

deveria ser apenas do clero. No norte da Itália, a nobreza também continuava a tornar-se santa.

Com as mudanças no cenário dos séculos XIV e XV, com pestes e guerras, muitas mortes, fome e insegurança, as pessoas vão reivindicando uma necessidade da manifestação de Deus, assim, entra a imagem da Virgem, como proteção. Ela, porém, não seria um ganho para as mulheres, pois suas características divinas jamais seriam alcançadas pelo feminino. As condições sociais estão estritamente interligadas à promoção da Virgem, e ganhos também na “valorização” da criança, com a simbologia do Menino Jesus. Tornaram-se crescentes, então, os cultos a tais figuras (LE GOFF, 2007). Santa Brígida da Suécia e Santa e Catarina de Siena, famosas virgens e místicas, foram as únicas mulheres canonizadas entre os séculos XIV e XV¹⁵⁷.

Entre o final do século XV e a primeira metade do século XVI, houve diversas outras mudanças culturais e religiosas. Temos, então, as críticas ferrenhas da Reforma Protestante. Uma das suas condenações seria a ideia contrária à função mediadora dos santos. Diante de várias contestações teológicas a reação da Igreja foi expressa, então, a nos decretos do Concílio de Trento.¹⁵⁸ Há um processo de maior burocratização da santidade, em que passou a haver um maior rigor, no sentido de somente a Igreja eleger seus santos, fazendo com que a população deixasse de escolher e criar seus próprios santos.

Houve, igualmente, um processo de maior rigidez nas penas, por meio de decretos papais, em relação a tudo aquilo que não seguia a ortodoxia. Ou seja, os movimentos de mulheres independentes, como as mulheres tidas como milagreiras e as situações de êxtases foram alvos de perseguição, bem como houve uma tentativa de eliminar os cultos populares.

Era o momento de contrarreforma¹⁵⁹, de um maior investimento de domínio sobre as devoções populares. Como exemplo disso, no início do século

¹⁵⁷ Menção na tese de JURKEVICS (2004, p.128).

¹⁵⁸ O culto aos santos foi bastante difundido pelas diretrizes do Concílio de Trento (1545-1563), no século XVI, na Europa, com o objetivo de reafirmar as crenças católicas frente a “Reforma” luterana. (PAZ, 2011). Com o Concílio de Trento se confirma o purgatório, se reafirma a prática dos sete sacramentos, a existência mediadora da Igreja para salvar os homens e o latim como língua universal da Igreja (TRAPERO, 2011).

¹⁵⁹ A “uniformidade” da fé católica deu-se apenas no século XVII, e mais nitidamente no final do século XVIII, através das ações violentas tridentinas na Europa. O povo rural europeu quase não conhecia os elementos de base do cristianismo. Até mesmo os padres desconheciam a “ortodoxia

XVII, com os decretos de Urbano VIII, de 1625 e de 1634, para iniciar o processo de canonização era necessário o candidato ao altar não ter sido objeto de culto público, diz Vauchez (1987).

As perseguições às mulheres, nos séculos XVII e XVIII, ficaram mais intensas. Logo vem o processo de romanização, cujo objetivo era a unificação da fé católica, um modelo romano que se expressou no Concílio Vaticano I (1869-70), sob o pontificado de Pio IX, com a centralização das igrejas em torno da Santa Sé¹⁶⁰, o desenho de uma Igreja Universal e a formulação do dogma da infalibilidade papal. Foi o apogeu do ultramontanismo¹⁶¹, maior controle da hierarquia eclesiástica e centralização do poder no vaticano.

As mulheres, então, que não seguiam as normatizações desta fé, eram tidas como ligadas ao diabo. Há uma valorização do feminino atrelado a Maria-mãe: o exemplo de mulher é a mãe e a esposa fiel. O ideal de santificação da vida conjugal era inspirado no modelo de Jesus, Maria e José, ou seja, o sacramento da sagrada família. Houve ainda as aparições marianas, pelas quais a Igreja, já com Bento XIV (1724-1758), buscou construir um controle institucional.

Foi, porém, no século XIX, que o clero reconheceu o fenômeno das aparições marianas como modelo de fé, tido como eventos sobrenaturais em meio à

religiosa". A visão da Igreja, até então, século XV, era aquela do mundo medieval, com univocidade do universo e rigidez hierárquica, mantendo, pois, seu poderio político e ideológico no ordenamento da sociedade. Ela sofre, porém, questionamentos de uma nova ordem social, o Renascimento, que trouxe consigo a Reforma Protestante, com seu outro modo de viver a fé. Além disso, houve ainda a Revolução Francesa, com a quebra do poder temporal da Igreja, subordinada, agora, ao Estado. A reação, então, foi à chamada Contrarreforma, momento em que se traçou uma política de críticas e combate aos tempos modernos e suas vertentes liberais, laica e positivista, resultando, desta forma, no racionalismo, no liberalismo, na separação entre Estado e Igreja, no socialismo, no comunismo... (PAZ, 2011).

¹⁶⁰ A Santa Sé esforçou-se para retomar seu poderio político, promulgado na Encíclica Quanta Cura (1864), notadamente, com a ênfase na valorização de Roma, "refletida, sobretudo nos dogmas da infalibilidade papal e da Imaculada Conceição, a partir do Concílio Vaticano I, e na estruturação da tríade papa-bispos-clero" (PAZ, 2011, p. 60). Tempos depois, em 1891, a Rerum Novarum (documento que se baseia na doutrina social da Igreja com interferência na realidade social) enfocou, especialmente, nas diretrizes com orientações sociais da Igreja, pregando a aceitação das condições de vida e determinadas pela Providência Divina, com destaque dado à obediência e à submissão aos seus dogmas. Os aspectos supracitados operavam, portanto, realçando a importância dos sacramentos, da espiritualidade e da ênfase na mulher/família, a partir da moralidade cristã. Além disso, foi dada grande importância ao projeto de espalhar a religião católica e combater tudo que não estivesse dentro das suas crenças e práticas, alinhando-se ao Estado colonizador. O avanço do comunismo, das concepções liberais do capitalismo e a concorrência do protestantismo, em fins do século XIX e início do século XX, forçaram a Igreja a buscar seu lugar no direcionamento da sociedade. Com isso vêm as grandes missões com suas diretrizes ultramontanas (PAZ, 2011).

¹⁶¹ Um movimento dentro da Igreja Católica Romana de cunho reacionário, com doutrina e política católica contrário a ideias do "mundo moderno". Dentre suas principais referências era a pregação da total submissão dos poderes temporais à autoridade papal.

racionalidade. No século XX, João Paulo II legitimou as aparições com maior vigor¹⁶², pela sua própria devoção a Maria¹⁶³. Após um atentado que sofreu, do qual saiu ileso, afirmou que seria a “mão maternal de Maria”. Tornou-se um papa mais próximo das devoções do catolicismo popular. Até porque ele não era papa italiano, mas de país “periférico”.

Entramos, então, no século XXI, com o pontificado de João Paulo II (1978-2005), em que o tema santidade ganhou nova visibilidade, com a diminuição das burocratizações no que diz respeito aos processos canônicos e com as cartas apostólicas de Jubileu de 2000, de *Tertio Millennio Adveniente e Novo Millennio Ineunte: da vocação de todos à santidade*. João Paulo II recolocou Maria como figura central do catolicismo institucional, agora como Mãe de Misericórdia, numa legitimação da devoção a ela entre os católicos¹⁶⁴.

Houve também mudanças no processo de canonização. Mas vamos pensar aqui como era antes (abro um parêntese para retomar algumas temporalidades apenas para que o leitor entenda as transformações no que se refere a canonização dos santos). Foi somente em 1170 que a Igreja Católica Apostólica Romana começou a organizar o processo de culto aos santos. Fruto da “reforma gregoriana”, no século XI, na busca de limitar a santidade, como já frisei. Existia, então, um processo burocrático e racionalizado de canonização (MATOS, 2014).

Era necessário cinquenta ou mais anos, após sua morte, para que se iniciasse o processo junto ao Vaticano, com o cuidado de não seguir a efervescência do momento (com a reforma tal tempo foi postergado). Assim, havia, inicialmente, todo um rol de documentação, levantada pelo bispo local para ‘Congregação Para as Causas dos Santos’, um departamento do Vaticano responsável pela criação do santo em si. Caso fosse aceito, abria-se um processo formal. Então, primeiro, o

¹⁶² O marianismo, o culto da superioridade espiritual feminina, que representa sua capacidade infinita de humildade e sacrifício. A noção de que o sexo feminino deve ser sempre controlado perdurou até os dias atuais. (ARY, 2000)

¹⁶³ Devoto desde a infância, sofre também um atentado em 13 de maio de 1981, data 13 de maio, foi tida como a da aparição de Nossa Senhora na vila de Fátima. Foi, portanto, ao santuário português, da Virgem de Fátima, agradecer pela graça obtida. Quando esteve no Brasil visitou o santuário de Aparecida também (SALES, 2013). Há toda uma discussão realizada no artigo A legitimação das aparições da Virgem Maria: estratégias e agências. **Etnográfica**. v. 17 (2), 2013, p.317-339.

¹⁶⁴ No Concílio Vaticano II, no *Lúmen Gentium* invocaram Maria, mãe de Jesus, com os títulos de Advogada, Auxiliadora e Protetora.

candidato recebia o título de “servo de Deus”, ou seja, era o momento em que o pedido de beatificação ou canonização era aceito pela Igreja.

Depois, existia uma análise da vivência do indivíduo, e, ao se confirmar “atitudes heroicas de um bom cristão ou por meio do martírio”, ou seja, o reconhecimento da sua pertença religiosa, era tido como “venerável”. Nesta etapa, ainda não poderia haver culto público ao candidato. O terceiro título era o de “beato”, no qual deveria ser comprovada a existência de um milagre realizado por intercessão do venerável em questão. Portanto, o reconhecimento de uma vida sobrenatural. Caso o milagre fosse aprovado, a pessoa poderia ser cultuada em sua região com a autorização eclesial. E, por fim, para que um beato se tornasse santo, deveria haver a aprovação/comprovação do segundo milagre e outro processo diocesano (local) iniciado. O milagre era e é a legitimação da santidade. É, portanto, essa série de etapas que se deveria seguir (SOARES, 2007, p. 5-6).

Em 1917, houve outras alterações nas normas formais para a criação de santos: incorporação ao Código de Direito Canônico da Igreja, com uma certa reputação de precisão judiciária na descoberta e verificação de ‘santos autênticos’ (JURKEVICS, 2004). No entanto, a partir de João Paulo II, com as recomendações da Constituição *Apostólica Divinus Perfectionis Magister* (1983) e *Normae servandae in Inquisitionibus ab Episcopis faciendis in causis Sanctorum* (1983) há várias mudanças. Vou elencar três de grande importância. A primeira, temporal, de cinquenta para cinco anos, entre a morte do candidato e o início do processo de canonização, podendo ser até antes, como o caso de João Paulo II¹⁶⁵ e a Madre Tereza de Calcutá¹⁶⁶.

A segunda modificação foi a descentralização de autoridade. A partir de então, os próprios bispos locais, a partir da autonomia que ganharam, poderiam iniciar o processo de reconhecimento da santidade, já fazendo as primeiras investigações, numa fase instrutória, com a organização da documentação (com recebimento de documento atrelado ao milagre e uma série de processos) para encaminhar a Roma. E, a terceira, por fim, consiste em mudanças na estrutura do tribunal de santificações, em que ficam apenas os chamados postuladores, que são

¹⁶⁵“Sua apressada beatificação enfrentou forte oposição do clero progressista, que a entendeu como um triunfo do tradicionalismo sobre a reforma” (JURKEVICS, 2004, p.121).

¹⁶⁶Foi menos de meia década, que era a exigência para iniciar uma causa, tornando-se em 19 de outubro de 2003 uma bem-aventurada e canonizada em 4 de setembro de 2016.

os relatores da causa. Acabou-se com a figura do procurador da fé, conhecido popularmente como “Advogado do Diabo” (WOODWARD,1992), no tribunal das “Congregação Para as Causas dos Santos”, que tinha a função de negar a santidade, no sentido de construir argumentos contrários na comprovação da santidade.

Até aqui, me debrucei no cenário da fé, com muitos atores e atrizes, no palco da história geral do cristianismo, passando pela oficialidade da Igreja Católica com tensões e embates na sua história e mudança na cenografia, com o processo de reconfiguração ao longo dos séculos, seja de doutrinas ou de construção de processos para a fabricação dos santos.

Ao fim deste esboço histórico sobre concepções e práticas relacionadas ao reconhecimento da santidade na Igreja Católica Romana – esboço necessariamente lacunar –, proponho como um quadro sintético das figurações da santidade feminina às ideias de *penúria física*, da *ascese*, da *virgindade* e da *devota*, predominando nas representações da mulher até meados do século XVI. A ideia da Maria, mãe e cuidadora da família se fortalece nos séculos seguintes e vem ganhando força na contemporaneidade, nos processos de santificações no Brasil. É uma busca de se aproximar do ideal estereotipado de mulher, na nossa sociedade, que, no entanto, está longe da mulher “real” e suas inúmeras maneiras de vivenciar a maternidade, os relacionamentos e os cuidados.

Falar, contudo, do Brasil e da história do catolicismo é compreender as suas diferentes malhas e a pluralidade que constitui a sua formação. Como diz Pierre Sanchis (1992, p. 33), numa frase clássica: “há religiões demais nesta religião”, com capacidade de se “adaptar” e de se repensar em novos contextos.

5.2 A devoção santoral no Brasil

Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue [...]. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. (GRANDES SERTÃO VEREDAS, GUIMARÃES ROSA).

O catolicismo brasileiro é uma verdadeira “meta-religião” (STEIL & HERRERA, 2010), em que se agruparam diferentes tradições de origem africana, indígena e europeia. Práticas cotidianas permeadas de sincretismo dos fiéis foram

“empurradas” dentro de um padrão religioso hegemônico, a Igreja Católica, dada a sua mescla a um Estado colonial¹⁶⁷.

Irei situá-los, agora, no contexto do catolicismo. Farei aqui apenas um panorama geral, sem afiná-las, pois, tal tema já tem sido abordado em diferentes discussões, como de Paz (2011), Nobre (2011), Souza (1995), entre outros que serão citados. Para isso, pergunto: qual a realidade do Brasil nestas tantas transformações?

A tradição lusitana do século XVI trazida para o Brasil era a do fiel católico português de uma religiosidade plural, permeada por elementos oriundos do paganismo. Souza (1995) salienta que o apego aos santos e às procissões não era genuinamente português, mas era de um mundo europeu repleto de magias e muito afeito ao lúdico. “Com a grande reação católica do século XVII, preocupado com a depuração da espiritualidade, o exteriorismo¹⁶⁸ europeu iria se dissolvendo” (SOUZA, 1995, p.91). Porém, na colônia brasileira tal exteriorismo permanecia.

Foi, portanto, dentro de um movimento de expansão e colonização mundial, na interligação Igreja e “colonizadores”, iniciada na Europa, que, em 1591, ocorreu no Brasil a primeira visitação do Santo Ofício, na tentativa de “integrar o Brasil ao mundo cristão” (VAINFAS, 1999, p.166). De acordo com o autor, ao chegarem ao país, os viajantes estrangeiros se espantaram e se escandalizaram com o “desvirtuamento do cristianismo”. Foi, no entanto, apenas em meados do século XIX, que o episcopado brasileiro começou a construir um projeto de reformulação do catolicismo (PAZ, 2011).

O Brasil constituiu-se como cenário onde historicamente se cruzaram, se reelaboraram e se fundiram mitos, tradições europeias seculares, práticas culturais ameríndias e africanas, nos seus três primeiros séculos. Nos registros da visitação quinhentista ao Brasil Colonial, como destacou acima Souza (1995), prevaleciam elementos de magia e religiosidade popular comum a Portugal dos séculos XVII e XVIII. Na concepção da mesma autora, a religiosidade popular, naquele momento, não se preocupava com a salvação eterna, mas com as realizações cotidianas.

¹⁶⁷ Discussão realizada por Steil e Herrera (2010).

¹⁶⁸ Práticas tidas pelos reformadores como verdadeiros espetáculos com ornatos pomposos em dias de festas religiosas, sem ligações com os princípios dos cultos religiosos.

Havia-se formado no Brasil um catolicismo distante do europeu oficial, um catolicismo que correspondesse ao modo de ser mestiço num país colonizado e com a 'arte' de se 'virar' numa sociedade cheia de contradições e oposições sociais extremas, numa convivência diária entre senhores e escravos. (HOORNAERT, 1991, p.19).

O efeito da presença ativa dos santos e da afetividade aos mesmos era uma constante entre os colonos. Foi com os colonizadores que as devoções aos santos chegaram ao Brasil, mescladas aos traços culturais indígenas e africanos estabelecidos na formação social e histórica brasileira. Apesar do contexto da contrarreforma, em que o catolicismo estava inserido naquele momento, as práticas dos tempos medievais, especialmente, os que foram estabelecidas na Península Ibérica, deram continuidade por aqui.

Chegaram, então, ao nosso país, por um lado, um catolicismo ortodoxo, tridentino e hierárquico; e, por outro, um catolicismo popular, cheio de magias e afetividade. Uma constituição religiosa presente não só em Portugal, mas na Europa como um todo, naquele período.

Ora, as construções das cidades e vilas eram num cenário de construção de capela no meio do povoamento, raros padres, um santo protetor, poucas missas e festas do padroeiro local, como foi possível perceber no próprio surgimento de Guaraciaba do Norte, no interior do Nordeste. Para o catolicismo popular, a devoção aos santos foi essencial na construção da religiosidade brasileira.

A ideia de proteção que o santo emana diante das incertezas da vida era crucial. O panteão de santos era eleito conforme as necessidades de cada indivíduo. "Apegava-se" àquele que era o "detentor" da resolução das causas. No cotidiano dos brasileiros eram comuns os oratórios domésticos, as festas aos padroeiros, a intimidade e fidelidade ao santo protetor, em meio a castigo e pagamento de promessas.

Mesmo com a Independência do Brasil, houve um *continuum* destas práticas, que atravessam os séculos até hoje. Não podemos esquecer ainda o chamado Padroado Régio¹⁶⁹, regime vigente e seguido até a Proclamação da

¹⁶⁹ Conforme Edilberto Cavalcante Reis, discutido na dissertação de mestrado da pesquisadora Alves (2014, p.82), o século XIX, "funcionava ainda o sistema do padroado, ligação entre Igreja e Estado, concebido ao imperador por Roma a chefia titular da Igreja no Brasil. Os padres brasileiros desde a colonização até a Proclamação da República eram funcionários públicos eclesiásticos. Na verdade, a vida religiosa era muito mais uma profissão, que poderia ascender socialmente, do que propriamente uma vocação. Isso demonstra a urgência da criação de uma Diocese no Ceará para a

República, que ligava o Estado à Igreja. Uma relação de muito mais submissão da segunda ao primeiro, pois o “assalariamento” do clero dependia dos benefícios financeiros e institucionais do Estado. Tal regime sustentou os missionários nas terras coloniais (SOUZA, 1995). Em contrapartida, o Estado criava dioceses, indicava os eclesiásticos e promulgava documentos e diretrizes pontifícios. “A constituição de 1824, estabeleceu o catolicismo como religião oficial, mas o Vaticano apenas tolerava o Padroado, que invertia a doutrina ao submeter à Igreja ao poder temporal” (PAZ, 2011, p. 62-63).

O processo de romanização ¹⁷⁰chegou ao Brasil apenas no século XIX, em meio à fragilização da Igreja, no processo de separação do Estado. Sua fundamentação, entretanto, seguiu o modelo tridente com destaque para a aproximação do clero aos fiéis, através de catequeses e de ações pastorais, com apoio de irmandades e associações religiosas. Também houve a busca da valorização dos sacramentos, da hegemonia clerical, da adoração individualizada, além do controle das manifestações devocionais do laicato.

Com a romanização, o Concílio do Vaticano I, e seu processo de unificação da fé católica, foi se deslegitimando o catolicismo popular, deslocando os chamados “leigos”, pela Igreja na época, para as “margens” do campo religioso. Eles começam a ser “controlados”, sendo substituídos por padres e instituições religiosas com princípios romanizadores. As justificativas eram a ingenuidade e as superstições do povo. No início do catolicismo, no entanto, eles tinham uma importante função de disseminar as crenças católicas, porém, aos moldes mágico-religiosos curativos, diante da falta de clérigos, com destaque para a intercessão dos santos.

O culto aos santos foi sendo deslocado para dentro da Igreja. As romarias e os festejos do padroeiro foram sendo também controlados. Sob a lógica do reforço aos sacramentos, à Sagrada Família e ao Rosário. Tentava-se, pois, o domínio das questões mais antigas e poderosas do sagrado: “o mistério, a magia e o milagre” (BRANDÃO, 1980, p.142).

formação de um novo clero com o intuito de evitar os desvios nas práticas religiosas dos leigos e promover à organização da Igreja contrária as políticas anticlericais do governo”.

¹⁷⁰ O processo de romanização ou movimento ultramontano, iniciado na Europa através do Concílio Vaticano (1869-1870), tinha como finalidade a recristianização da sociedade, como remodelar o clero e, especialmente, “restaurar o prestígio da Igreja e a ortodoxia da sua fé” (PAZ, 2011, p.59), bem como controlar as manifestações de devoção tidas como exageradas.

É sob este prisma de uniformização via romanização da Igreja, de cima para baixo, que se estabeleceu o reconhecimento apenas por parte das autoridades eclesiais sobre a deliberação do que seriam santidade e milagres, instituindo, assim, como “religiosidade popular” o que foge às suas normas e regras. Aos poucos, a Igreja foi normatizando o que deve ser ou não cultuado, quais práticas, as representações e as crenças que seriam legítimas e quais deveriam ser tidas como crendices.

Foi apenas com o Concílio Vaticano II, devido ao afastamento de iniciativas laicas pelo processo de extrema institucionalização, que, com as Comunidades de Bases Eclesiais¹⁷¹, seguindo, especialmente nas Américas, as diretrizes conciliares de San Domingo e de Puebla, surgiram, com um catolicismo de base laica, de aproximação dos movimentos sociais e da Teologia da Libertação, nas décadas de 1970 e 1980, no Brasil.

Nos anos 1980, surgiu uma nova tendência religiosa: a crescente pentecostalização, adotando suas práticas de exaltação do emocional. Ao mesmo tempo, a Igreja católica, pela via da Renovação Carismática, deu ênfase aos poderes do Espírito Santo e a devoção a Maria. A ideia do milagre, com ênfase neste modelo tradicional das devoções, é chamada para compor o catolicismo contemporâneo, com uma disposição religiosa “mística e individualista. Chama atenção aqui a pluralidade interna deste catolicismo, que resgatou elementos e práticas do “passado” e se articulou com a “religiosidade do self” (STEIL & HERRERA, 2010), em especial, da Renovação Carismática.

Com estas alterações, surgiram novas possibilidades de santidades, como de mulheres, jovens e casadas. Neste meio, os movimentos de Renovação Carismática, que chegaram ao Brasil em 1970, tornaram-se aliados da “recatolização” dos países, frente à perda de fiéis que já vinha ocorrendo, especialmente, pelas mudanças atreladas à modernidade e ao vigor do pentecostalismo. Há, portanto, um importante realocar da santidade. “Da mudança

¹⁷¹ O que havia, neste novo período, era a ênfase da política dos excluídos e a dimensão religiosa das classes populares. Existia ainda, no contexto da Igreja Católica, as chamadas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e pastorais na busca de aproximação com os “fiéis”, com um engajamento político. Tendo assim a Teologia da libertação a sua ética de “libertar” as consciências individuais, numa perspectiva marxista. Era o momento do Concílio do Vaticano II e de movimentos de resistência à ditadura militar, época em que se alavancam pesquisas como a de Pierre Sanchis (1986) sobre catolicismo e sua influência na cultura e identidade brasileira, inserindo-se nos estudos dos “movimentos sociais”.

de ênfase entre os cristãos no sofrimento e na automortificação como imitação de Cristo para a ênfase na possibilidade e no benefício da cura divina como praticada por Jesus nos evangelhos” (CSORDAS, 2008, p. 33).

Com a RCC¹⁷², se recoloca em diálogo o chamado catolicismo erudito e popular, com a valorização da “devoção à Virgem Maria” e culto aos santos. Há ainda a ideia de santidade em vida, ou seja, conduzindo seus fiéis para uma história de virtude e exemplo cristão, com a vivência dos dons do Espírito Santo, do chamado pentecostalismo¹⁷³. Um dos elementos mais importantes na demarcação de fronteira entre o pentecostalismo e o catolicismo é a devoção a Virgem Maria e, daí, tal prática conflui com as aparições marianas¹⁷⁴.

Os movimentos iniciais da RCC caminharam para identificá-la como uma “novidade” advinda do Concílio Vaticano II, que havia estabelecido um *aggiornamento* no interior do catolicismo, cujos dois principais pilares eram exatamente a adaptação da linguagem da Igreja aos novos tempos e o espaço destinado ao trabalho dos fiéis leigos, que agora viviam uma nova dimensão dentro da Igreja. A RCC, assim, como um movimento predominantemente composto e conduzido por leigos, embora buscando uma sempre maior proximidade com Roma, seguia realizando trabalhos nas paróquias sem a busca de uma “institucionalização” de sua ação dentro do catolicismo. Assim, guardava sua identidade de “novidade” tanto pelo fato de trazer o pentecostalismo para dentro da Igreja, como por rejeitar formas de institucionalização da experiência cristã. Parecia, por assim dizer, guardar a “liberdade do Espírito”, como um “vento que sopra onde quer” (DA SILVA, 2018, p.87).

¹⁷²Há uma hierarquia deste movimento: primeiro, a Renovação Carismática Católica Internacional, seguida no Brasil pela coordenação na América Latina e pela Coordenadoria Nacional do movimento.

¹⁷³A RCC se implantou na América Latina obedecendo a três fases do pentecostalismo. O pentecostalismo se irradiou para a América Latina a partir de 1910, em três ondas sucessivas. Sem levar em conta as especificidades nacionais e regionais podemos afirmar, grosso modo, que a primeira onda se inscreve no arco que vai das décadas de 1910 a 1950, ocasião em que a ênfase recai na glossolalia e no batismo no Espírito Santo; a segunda consiste na indigenização do pentecostalismo, com ênfase na cura divina, ocorrido entre as décadas de 1950 e 1970; e a terceira se inicia a partir da década de 1970, tendo ênfase nas teologias da prosperidade e da guerra espiritual (com suas consequências), e se verifica a inserção pentecostal na política e na mídia (FREESTON, 1994). Essa terceira fase é também chamada de neo-pentecostalismo. (ORO e ALVES, 2013, p.125). SILVA (2018) também discute tais questões.

¹⁷⁴ Existe uma vasta literatura a respeito deste tema: MARIZ, Cecília e MACHADO, Maria das Dores. “Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais”. **Comunicações do ISER**, n.45: 24-34, 1994. MACHADO, Maria das Dores. **Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar**. Campinas: Autores Associados/Anpocs, 1996. PRANDI, Reginaldo. **Um sopro do Espírito**. São Paulo: Edusp, 1997. MARIZ, C. L.; e REESINK, M. L. (orgs.). **Maria entre os vivos**. Reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2003.

No Brasil, a RCC¹⁷⁵ está em consonância com a ordem interna da Igreja Católica, com o culto a Maria e obediência ao Papa, e ao mesmo tempo, há um embate com os bispos locais, vista com desconfiança pelo catolicismo clerical, pela sua “demasiada autonomia” (DA SILVA, 2018; TEIXEIRA, 2005).

Hoje, neste esvaziamento da Igreja Católica no Brasil, as mulheres são “convocadas” por padres locais, que criam também estratégias, a partir de grupos de mulheres para reaproximar-se dos fiéis. A ideia de devotadas, esposas fiéis e mães é uma prática dos séculos anteriores, mas que é reconfigurada na atualidade (explicitarei no último capítulo da tese)

Há, portanto, uma diversidade de “ser católico”. Temos o catolicismo santoral, aquele vinculado ao catolicismo popular, da relação direta entre santo e devoto, das confrarias, das capelas de beira de estrada... Há um catolicismo “erudito” ou “oficial”, do modelo paroquial, vinculado à preservação da tradição, que está em decadência pela “destraditionalização” e o esvaziamento da “memória coletiva”; há um catolicismo dos “reafiliados”, marcado pela inserção num “‘regime forte’ de intensidade religiosa” e a ideia da conversão (CEBs, RCC); e um emergencial catolicismo midiático, presente nos meios de comunicação de massa, com as diferentes experiências da RCC (TEIXEIRA, 2005).

Apesar de fazer um breve panorama deste catolicismo no plural, que jamais terá uma homogeneidade, pensando a partir de sua história no decorrer dos séculos, o que me interessa aqui é a devoção santorial, prática do catolicismo popular, com toda porosidade que a compõe, em que suas práticas e crenças são resgatadas ou reinventadas, cheia, portanto, de sincretismo

Já foi mencionado aqui que a devoção santoral é uma prática muito presente no catolicismo popular, que vai se reconfigurando na atualidade. Porém, é importante aqui saber como se constitui no Nordeste, a partir de um viés que tenho proposto: situando localmente.

¹⁷⁵ Com a movimentação da RCC no processo de recatolização, na América Latina, conforme matéria da BBC News, em 22 de novembro de 2019. Pew Research Center, principal centro de pesquisa sobre religiões da Europa, de 1900 a 1960, os católicos eram 94% da população da América Latina. Mas esse percentual caiu drasticamente. Levantamento de 2014 do mesmo instituto mostrou que 84% dos entrevistados cresceram como católicos, mas apenas 69% continuavam a se identificar como tal. No Brasil, de acordo com pesquisa Datafolha, os católicos deixaram de ser maioria para representar 50% da população”.

5.3 O catolicismo popular nordestino

Entendo, em concordância com Haraway (1995), que todo saber origina-se a partir de uma localização histórico-cultural-epistemológica. Desta maneira, utilizo a ideia de saber localizado, no sentido de me aproximar do Nordeste brasileiro, mediante o processo de pensar e repensar as experiências religiosas, com suas particularidades, no que se refere à história do catolicismo. Logo, destaco uma questão muito comum nesta região: os oratórios e os diferentes santos de devoção popular dentro das casas, sendo assim uma característica forte dos nordestinos católicos.¹⁷⁶

É preciso mencionar o sertão nordestino protagonizado pelo “Padim Ciço” e o “Milagre em Joaseiro”¹⁷⁷. As ações do Padre Cícero “era[m] reconhecida[s] pelo povo como um apostolado e um serviço e não como um exercício de mando e exigência de subserviência, que geravam o temor e o respeito que este mesmo povo nutria pelos coronéis” (CAMURÇA, 2004, p.133). Além dele, podemos citar o fenômeno do Caldeirão do beato José Lourenço¹⁷⁸ e as beatas cariarienses¹⁷⁹, que descreviam situações de êxtases espirituais, profecias e visões.

Adentrar no universo nordestino é salientar o contexto cultural permeado por uma forte religiosidade, mas também, como já mencionado, pelo estereótipo do homem rude ou do “cabra-macho”, uma perspectiva naturalista/determinista, mas

¹⁷⁶ Na época colonial, porém, eram as famílias mais abastadas que cultivavam tal tradição. Ao mesmo tempo, tais espaços eram onde se praticavam simpatias, ensalmos, devoções heterodoxas que convinhavam longe do público (MOTT, 1997). Além disso, “os donos das terras [eram] igualmente ‘donos’ da religião” (HOORNAERT, 1991, p.43). A Casa-Grande, a senzala e a capela era a tríade da ordem vigente, ou seja, a religiosidade era subordinada aos engenhos de cana de açúcar, nos séculos XVI e XVII (foi na Bahia, em 1707, que se surgiram as primeiras Constituições do Arcebispado para “cristanizar” os nordestinos aos moldes do Direito Canônico), onde o capelão era escolhido pelo senhor de engenho. Era o “pater familiae” que fixava posições sociais, sendo a figura da ordem e do mando. Ou seja, era um catolicismo marcadamente patriarcal, colonial e rural, onde ainda as pessoas plantavam, colhiam e celebravam o santo padroeiro.

¹⁷⁷ “É um movimento religioso e popular que floresceu entre 1889 e 1934. Na manhã do primeiro de março de 1889, padre Cícero ministrou na capela de Nossa Senhora das Dores a comunhão a beata Maria de Araújo e a hóstia branca, transformou-se em sangue, sangue este que seria de Jesus Cristo, segundo a beata (ALVES, 2012, p. 89-90).

¹⁷⁸ Segundo Cordeiro, (2004) citado por Alves (2012, p.100), “era um movimento popular de cunho libertário e religioso, uma forma de contestar a miséria, revestido de uma religiosidade popular que se contrapunha ao rígido catolicismo”.

¹⁷⁹ Nobre (2001) estuda nove beatas: Anna Leopoldina Aguiar de Melo, Ângela Merícia do Nascimento, Antonia Maria da Conceição, Jahel Wanderley Cabral, Maria das Dores da Conceição de Jesus, Maria Joanna de Jesus, Maria Leopoldina Ferreira da Soledade e Rachel Sisnando de Lima, incluindo, também, Maria de Araújo. Elas participaram intensamente dos eventos que culminou com a abertura de dois inquéritos episcopais e com a excomunhão de Padre Cícero.

que aciona a violência de gênero naturalizada e ordenada do homem em tantas simbologias, seja na música de forró, seja no cordel, seja na mídia, com um ar de xenofobia, por vezes.

As questões destacadas acima anunciam o universo da religiosidade popular cearense. Entretanto, não é possível deixar de cruzar com a chegada do catolicismo ao Ceará. Assim, os séculos XVII e XVIII foram marcados pela expansão dos aldeamentos. Segundo Girão (1986, p. 207), “quem entreabriu as cortinas da crônica religiosa no Ceará foi o jesuíta”. Sob o signo da fé católica, os missionários jesuítas estabeleceram aldeamentos do Cariri à Serra da Ibiapaba, com o projeto de dominação, como forma de marcar o território de pertencimento português e católico. É na Ibiapaba, inicialmente, que o trabalho, no que se refere às missões, se desenvolve, com resistência indígena¹⁸⁰.

Além disso, “a assistência religiosa dos brasis cearenses, lateral às missões jesuíticas, mostrou-se sempre frágil, porque via de regra os eclesiásticos ‘preferiam a vida fácil e suave das cidades aos trabalhos missionários em distantes rincões’” (GIRÃO, 1986, p.214). É notório, deste modo, que o apostolado católico se enfraquecia no interior, devido a tantas ordens religiosas se negarem aos perigos das entradas sertanejas em busca de novos fiéis.

A falta de párocos e templos católicos,¹⁸¹ bem como vigários, ordenados, por vezes, com o objetivo de ascender socialmente ou por determinação dos pais, desejosos de ter um filho ministro de Deus, eram situações que marcavam o Ceará. Atrelado a isso, os párocos recebiam financeiramente pouco, o que contribuía para buscarem outras formas de complementar suas rendas, como adentrar na política, preferir criar gados ou, ainda, administrar os negócios do comércio. Muitos, sem vocação ou parâmetros indispensáveis, conforme os preceitos da Igreja, na

¹⁸⁰ Os padres Luiz Figueira e Francisco Pinto foram encarregados pela catequese dos índios no Ceará. Nessa missão catequética, padre Pinto foi assassinado pelos índios Tocarijus da “serra” da Ibiapaba em 1608. Apesar da resistência indígena, os ministros de fé cristã continuaram com suas cruzadas espirituais, mesmo após tal trucidamento (XAVIER, 2010).

¹⁸¹ Lembremos também que o Ceará obedeceu à jurisdição eclesiástica da Diocese de Pernambuco até 1854. Devido à distância do Bispado de Olinda havia um distanciamento e uma “vivência própria” do catolicismo. Essa situação foi lembrada em 1809 pelo Governador do Ceará, Luiz Barba Alardo de Menezes, que afirmava a impraticabilidade em remediar “os males” com o recurso eclesiástico tão distante. Foi somente em 1853 que o Governo do Império requereu à Santa Sé Bulas de criação de um Bispado em Minas Gerais e outro no Ceará, que foi confirmada com a Lei Geral n.º 693, de 10 de agosto de 1853, através da Bula Pro Animarum Salute do Papa Pio IX, em 1854 (GIRÃO, 1986).

realização das cerimônias, esqueciam os votos e constituíam famílias, sem causar algum escândalo social (GIRÃO, 1986).

Em relação às missões e pregações em veredas cearenses temos como personagem o padre José Antônio Pereira de Maria Ibiapina¹⁸², um influente missionário cearense, com uma percepção social forte e com formação oratoriana, mas também com influência do contexto da época, pelas suas pregações penitentes. O padre percorreu esta região e outros estados, como Paraíba, Rio Grande do Norte, Paraíba, Piauí e Pernambuco, com ações caritativas, construções de igrejas e Casas de Caridade.¹⁸³

Dom Luís Antônio dos Santos¹⁸⁴ também foi um personagem de extrema importância para a romanização do catolicismo brasileiro¹⁸⁵. Como primeiro bispo da Diocese do Ceará, criada em 1861, atuou fortemente no fortalecimento e ordenamento da hierarquia eclesiástica e moralização dos fiéis, num processo de difusão e solidificação da Igreja romanizada em terras nordestinas. Construiu também o Seminário da Prainha e o culto ao Sagrado Coração de Jesus (NOBRE, 2011).

Em 1884, chegou Dom Joaquim José Vieira (1836-1917), após a ida de Dom Luís, convocado pela Santa Sé para exercer as funções de Arcebispo Primaz da Bahia, onde recebeu do Imperador o título de Marquês de Monte Pascal (1888) (GIRÃO, 1986). O segundo bispo prosseguiu com os trabalhos alargados pelo seu antecessor, aplicando também as diretrizes estabelecidas pela Santa Sé com a reforma do clero cearense.

¹⁸² As heranças espirituais de Ibiapina são de origem europeia e indígena, está com raízes oratorianas, pela formação no convento da Madre de Deus em Recife, que tinha a tradição oratoriana de Teodoro de Almeida com sua postura interiorizada. E também influenciado pelo dom Frei Manuel de Cenáculo Vilas Boas (1724-1817), Bispo de Portugal, que se baseava na caridade concreta e não nas profecias messiânicas dos capuchinhos (HOORNAERT, 2006).

¹⁸³ “Essas eram em sua constituição beatérios que imitavam o modelo europeu de recolhimentos femininos de mulheres leigas, muito comuns na Europa e que migraram para o Brasil colonial” (NOBRE, 2011, p.58). Apesar de não ter autorização canônica, as mulheres seguiam o modelo de obediência e submissão, padrões de virtude das mulheres religiosas. Apenas no século XIX, essas associações tornaram-se controladas pela Igreja, com base no Concílio de Trento, na tentativa de incorporar estas mulheres de irmandades e associações religiosas ao projeto romanizador, de forma subordinada ao poder eclesiástico (NOBRE, 2011).

¹⁸⁴ O padre Luís Antônio dos Santos (nasceu em 3 de março de 1817 e faleceu em 11 de março de 1891). Governou o Bispado do Ceará até 11 de agosto de 1881, dia em que transferiu ao Vigário Capitular, Mons. Hipólito Gomes Brasil, este ficou até o preenchimento da posse de Dom Joaquim José Vieira, em 9 de agosto de 1883 (GIRÃO, 1986, p.218).

¹⁸⁵ Dom Luís procurava inaugurar uma nova era na qual a Igreja e o seu clero liderariam a substituição do “catolicismo colonial” do Brasil pelo “catolicismo universalista” de Roma, com toda a rigidez hierárquica, moral e doutrinária que tal transcrição implicava (DELLA CAVA, 1977, p.32).

Dom Joaquim convocou o Sínodo Diocesano em 1888, a fim de elaborar um novo código de leis eclesiais, o que mereceu elogios do episcopado brasileiro e de Roma. Este Sínodo impôs algumas normas, como o desestímulo ao culto a Nossa Senhora das Dores, devoção típica do catolicismo luso-brasileiro, e a determinação ao culto ao Sagrado Coração, com o objetivo de substituir o culto aos santos do catolicismo popular, que gerava um modo de viver a religiosidade em que o clero ocupava uma posição secundária. (PAZ, 2011, p.68).

Não percamos de vista também Dom Manuel, uma figura de destaque do catolicismo cearense. Ele ordenou 188 padres, durante os seus 29 anos de pastoral, teve sua gestão por quase três décadas, multiplicou as Casas de Caridade e escolas populares. No momento de sua gestão, através das bulas de 1914 (*Catholicae Ecclesiae*) e 1915 (*Catholicae Religionis Bonum*), foram criados os bispados de Crato, Sobral, de Limoeiro do Norte e a Diocese de Fortaleza eleva-se a Arquidiocese. D. Manuel é o primeiro arcebispo do Ceará (GIRÃO, 1986; PINHEIRO, 2009).

A verdade é que o código de leis eclesiais, tão presente na atuação dos padres destacados acima, fundamentava-se no princípio de que o catolicismo popular era dotado de fanatismo, credices e fantasias. As normas em questão nada mais eram que a necessidade de substituição do catolicismo popular ainda de caráter devocional, místico, apegado aos santos e aos milagres, pelo catolicismo sob controle da autoridade clerical e sua ortodoxia.

Não é de se admirar, portanto, que mesmo com o processo de romanização, realizado pela Igreja Católica, e com a separação oficial entre Igreja e Estado no país, persistia uma grande liberdade religiosa nas práticas devocionais de muitos nordestinos. “Para o católico dos sertões nordestinos, em particular, se o sofrimento é garantia de felicidade eterna ele deve ser reverenciado”, destaca Miranda (2011). Aqueles que sofrem devem ser cultuados como “santos”, mediando a relação dos fiéis com Deus.

Assim, no catolicismo popular, o nordestino segue os preceitos da Igreja Católica, bem como cria espaços para reconfigurá-los à sua maneira. Exemplo disso é a capela de Isabel Maria, com uma grande quantidade de roupas, velas, ex-votos, nomes de casais grafados nas paredes e fotos. Além disso, a marca do catolicismo está presente naquele espaço com uma variedade de santos e imagens da padroeira da cidade de Guaraciaba do Norte e de Reriutaba.

Pode-se, então, entrever que falar de santas do povo e devoção é perceber a fé vivida cotidianamente e suas particularidades locais, que proporciona múltiplos significados às representações do catolicismo, incorporando-o e, ao mesmo tempo, construindo novas formas de pensar e de viver a fé. As questões de gênero também são recriadas ao seu modo pelos narradores. As explicações se operam a partir do que compreendem sobre o sofrimento feminino nas relações conjugais.

Uma vez delineados alguns contornos da moldura sócio-histórica das experiências católicas populares no nordeste brasileiro, passo então à discussão sobre o contexto das “santas do povo” no Nordeste e no Ceará.

5.4 As santas do povo no Nordeste

Afinal o que é um povo? Um povo é o projeto de ser uma história. Quando a história tecida coletivamente, como pontos de tapeçaria onde os fios desenham figuras, às vezes aproximando-se e convergindo, às vezes distanciando-se e seguindo direções opostas, é interceptada, interrompida pela força de uma intervenção externa, este sujeito coletivo pretende retomar os fios, fazer pequenos nós, saturar a memória e continuar. (SEGATO, 2012, p.112).

Penso os “santos do povo” (BRANDÃO, 1980, p.207) enquanto invenção e criação coletiva, fundada em narrativas, num imaginário de maravilhas e poder nas devoções populares. Compreendo, todavia, que não é algo secundário ou de menor importância dentro das religiões. “A religião popular é a religião normal”, diz Saéz (2009, p.201), ou seja, não se circunscreve à subalternidade, e, no caso da devoção, constitui-se como poderosa fonte de simbologias, permeadas pela relação que se estabelece entre sujeitos – o devoto e o santo. Os “santos do povo”, de fato, têm a particularidade de se aproximar das experiências cotidianas dos devotos, com suas histórias de dores, pobreza ou caridade.

O povo como sinônimo de maioria, ou só das classes oprimidas, como na perspectiva de Brandão (1980), não é a linha de pensamento que sigo. Entendo, entretanto, o termo “povo” a partir da perspectiva histórica, de como os sujeitos criam e recriam, ao longo do tempo, à sua maneira, a devoção ao que chamam de santo, sem o aval da parte da Igreja, apesar da participação também destes agentes nas crenças. Não dispensam, pois, antagonismos e conflitos nesta história. Esse

povo constitui-se de sujeitos vivos e coletivos, seguindo a ideia de Segato (2012, p.112), “não é um patrimônio estável, de conteúdos fixos, mas a autopercepção por parte de seus membros de compartilhar uma história comum”, que vem de um passado com memórias atravessadas por consensos e dissensos.

Destacar, portanto, neste item, as “santas do povo” é uma pista para entender os “sentidos santificantes” (GAETA, 1999) do feminino. Primeiro, porém, abro um parêntese para elencar duas mulheres, na lista de candidatos ao altar, dentro do contexto do catolicismo chamado de “oficial”, refletindo, pois, de como se constitui o sentido de santidade, na atualidade. Começo, então, elencando duas: santa Dulce e Benigna. Uma chegou ao “altar” do catolicismo e a outra é a primeira Beata do estado do Ceará. Elas vêm ganhando notoriedade na mídia, são brasileiras e nordestinas.

Santa Dulce dos Pobres, como é conhecida, por exemplo, alinha-se aos atributos da fé, do milagre e da caridade da Igreja. São os elementos principais de sua canonização, requeridos pela Congregação para a Causa dos Santos, uma biografia virtuosa e a atribuição de milagres. Todavia, como diz Miranda (2019), ela também se aproxima da concepção popular de santidade, pelos diversos depoimentos de fiéis, de diferentes classes sociais, que se orgulham de ter vivido com ela ou a conhecido. Assim como ressalta-se ainda a identificação do brasileiro como “povo católico”, firmado na fé, com a ênfase na primeira santa, de origem brasileira.¹⁸⁶

Penso que a dimensão da memória afetiva, no caso de Santa Dulce, é muito forte, neste processo que a aproxima das “santas do povo”. É uma ideia de pertencimento partilhada pelos fiéis.

Maria Rita de Souza Brito Lopes Pontes nasceu em 26 de maio de 1914, em Salvador, Bahia. Consagrada freira em agosto de 1933, adotou o nome de Irmã Dulce, em homenagem à sua mãe. Canonizada pelo Papa Francisco em maio de 2019 é a primeira, santa, de fato, brasileira. Segue o modelo oficial de canonização, no que se refere à atribuição de dois milagres exigidos pelo Vaticano.

¹⁸⁶ É interessante mencionar aqui santa Paulina, canonizada em maio de 2002, primeira santa do Brasil, se enfatiza também a sua vida de caridade. Ela nasceu em Vígolo Vattaro, na Itália, porém, chega ao Brasil ainda criança. Creio que o elemento que as diferencia é a forte piedade popular atribuída a santa Dulce. A ideia daquela que acolhe os menos favorecidos, beira à realidade dos seus devotos, sendo mais propagada a sua santidade.

Em um artigo da *Revista Instituto Humanitas Unisinos (IHU)*¹⁸⁷, com o título “Irmã Dulce, símbolo de um Brasil que está esquecendo dos pobres”, chama-me atenção a fala que exalta Irmã Dulce como religiosa e com uma visão moderna da mulher, atrelando a ideia do direito feminino à vida pública, num contexto de crescente feminicídio.

Manteve sua **visão moderna da mulher liberada que deve participar ativamente na vida pública**, é canonizada justo neste momento em que a reivindicação da mulher por seus direitos e peculiaridades, sem discriminações, representa uma das grandes batalhas no mundo e particularmente no Brasil, um dos países com maior número de feminicídios, e que vive um momento de machismo e obscurantismo cultural e religioso. (ARIAS, 2019, s.p, GRIFO MEU).

Já na reportagem da *BCC Brasil*, com o título “Irmã Dulce: como se constrói a 'imagem oficial' de uma santa?”, encontro a hagiografia da santa e a explicação de como foi pensada. “Para propor essa imagem, nossa equipe fez a hagiografia do santo, ou seja, estudamos toda a trajetória do indivíduo. Nada representa melhor a vida de Irmã Dulce do que o seu trabalho incansável junto às pessoas mais pobres. E, em Salvador, os mais pobres também são predominantemente negros. Ela mesma falava: 'esse é o meu povo. Em cada pessoa que eu ajudo, eu vejo Jesus'”, lembra Osvaldo Gouveia, assessor de Memória e Cultura das Obras Sociais Irmã Dulce (OSID).

¹⁸⁷ Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/593440-irma-dulce-simbolo-de-um-brasil-que-esta-se-esquecendo-dos-pobres-artigo-de-juan-arias>>. Acesso em: 02 jun. 2020.

Figura 9 – Imagem de Irmã Dulce.



Fonte: BBC Brasil.

A imagem desta mulher, com o menino negro no colo desnutrido, porém, sem um olhar de sofrimento, atesta a noção de que nas mãos da Dulce há todo um cuidado. Na reportagem, há várias opiniões no que se refere ao menino no colo. Dom Murilo Krieger, arcebispo de Salvador e Primaz do Brasil, opta pela ideia de uma criança afrodescendente, diante da sua história de acolher os pobres, pois Salvador tem uma população de 80% de negros. Museólogo e ex-professor de Arte Sacra, Gouveia, explica a associação que se faz popularmente da criança com o menino Jesus.

Isabela Marques de Souza, responsável pelo Setor de Documentação e Pesquisa do Museu de Arte Sacra da Bahia, diz que:

Chama atenção essa iconografia de Irmã Dulce não só pela criança negra, que pode sim ser vista como o menino Jesus, mas também porque não é comum que as santas mulheres, nas imagens, carreguem o menino Jesus. Ou seja, a Santa Dulce traz um lado da força da mulher.

Sabe-se, portanto, que numa iconografia há práticas normativas, bem como subjetividades que envolvem a construção da imagem de uma personagem. “Não existe produção ou prática cultural, que não se fundamente em materiais impostos [...], e que não esteja à supervisão e à censura por parte daqueles que detêm o poder” (CHARTIER, 1992, p. 236). Em textos e diferentes reportagens há

ainda a construção de discursos e direcionamentos, a partir dos interesses dos que produzem.

Elenquei, porém, estas duas reportagens por tratarem do protagonismo de uma mulher na vida pública. São questões que atravessam a discussão de gênero, a partir, porém, da conotação do cuidado. Não no sentido de repensá-lo, numa valorização política desta prática, mas de tornar dito que é eminentemente feminino. O que a santifica é a afirmação deste catolicismo emblemático: a piedade cristã, muito atrelada à personagem Maria, mãe de Jesus, como também a valorização do ato milagroso, como a cura de um cego, atribuída a ela (a discussão sobre milagre será travada no próximo capítulo).

Na história da segunda mulher, ainda “candidata ao altar” que será tratada aqui, a sua morte se vincula à defesa da honra e da virgindade. A devoção popular a Benigna já acontece há muito tempo, mesmo sem a autorização da Igreja Católica. De acordo com Cidrão (2017), após sua morte, 24 de outubro de 1941, as pessoas começaram a visitar o seu túmulo, acendendo velas e deixando seus ex-votos no local, onde ela foi assassinada. Lá se encontra um cruzeiro e, a partir de então, foi se configurando a ideia da jovem mártir, uma menina que preferiu morrer para não cometer pecado.

“Serva de Deus”, considerada “heroína da castidade”, foi a primeira Beata nascida no Ceará a receber esse ato, etapa que precede o caminho da canonização. O testemunho de santidade da Menina Benigna começou logo após o martírio, há mais de 70 anos. Benigna Cardoso, da cidade cearense de Santana do Cariri, seria beatificada em 21 de outubro de 2020, em celebração na Sé Catedral de Nossa Senhora da Penha, em Crato, no Ceará. Todavia, foi adiada, sem data prévia, por conta da pandemia. (VATICAM NEWS, 2020).¹⁸⁸

Segundo o documento intitulado *Positio Super Miraculo* (exames, testemunhas, laudos), peça definitiva em Processos de beatificação e canonização, pelo postular da causa processual, promulgada pelo Papa João Paulo II em 1983, compete o direito de continuar investigando sobre a vida da, agora, Serva de Deus, e os possíveis milagres para prosseguir com o processo de canonização.

¹⁸⁸ Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2020-01/menina-benigna-beatificacao-21-outubro-crato-ceara-becciu.print.html>>. Acesso em: 02 jun. 2020.

Ícone de fé: conheça a história da menina benigna”: com apenas 13 anos, Benigna Cardoso da Silva teve um fim trágico. Menina órfã de pai e mãe, estudiosa e muito ligada à religião, foi por causa de um amor não correspondido que sua vida foi tirada. Ao mesmo tempo, deu-se início a uma das histórias mais emocionantes de Santana do Cariri. Na tarde do dia 24 de outubro de 1941, nove dias após o seu aniversário, Benigna foi surpreendida por Raul Alves. Ciente da sua rotina de pegar água na cacimba todas as tardes, a poucos metros da sua casa, Raul tentou seduzi-la. A resistência à violência só fez aumentar a raiva do rapaz, que possuía a mesma idade da vítima, resultando em um ato atroz: o saque de um facão e o desferimento de cortes pelo corpo da vítima. Segundo estudos, os golpes começaram nos dedos da mão, seguindo para a testa, costas e pescoço, deixando-a quase decepada. O corpo foi encontrado no mesmo local do crime, no Sítio Oiti, da sua família adotiva. No caso de Benigna, o processo iniciou-se em 2011, na fase diocesana, e segue na fase romana desde 2014. "A partir daí, a Congregação para a causa dos Santos já nomeou Benigna com o primeiro título: *Serva de Deus Benigna Cardoso da Silva*", explica Félix. A nomeação já indica um caminho para ser chamada de beata. Segundo estudiosos, a brutalidade da sua morte e a sua fé são fatores que favorecem o processo. Relatos históricos sobre as virtudes da jovem, artigos de livros, revistas e jornais, foram recolhidos por uma comissão liderada pelo Bispo Dom Fernando Panico e enviadas ao Vaticano. O relatório, com a biografia, os milagres e o histórico do conhecimento trágico possuem 156 páginas e foi traduzido para o latim e encaminhado para o Vaticano. O processo ainda está em andamento com a Congregação, na cúpula da Igreja em Roma. Não há data para divulgação do resultado. A expectativa é de que seja divulgado em 2017 ou 2018. Para muitos, a beatificação é apenas uma confirmação formal daquilo em que a população já crê (O POVO, 2017).

O que a Igreja busca é o remendo de uma crença popular, a partir dos recursos de que dispõe. No sentido, portanto, de achar os benefícios simbólicos possíveis dentro da contradição em que se encontra de maneira inevitável atada: o contexto da modernidade (individualização da fé) e o reconhecimento do catolicismo popular. Em épocas anteriores, no entanto, era algo muito combatido pelo aparelho burocrático e unificador de tal instituição. Há, assim, um realocar da crença popular em prol da tradição das heroínas da castidade, muito presente na Igreja, do século XII, e reavivada neste contexto.

Todavia, não é algo normatizado apenas de cima para baixo. Homens e mulheres, “fiéis ordinários”, conseguem inventar formas de se movimentar nos variados ambientes desta devoção, seja na Igreja local ou na capelinha da Benigna, a partir das crenças de que também dispõem, utilizando-as para realizar os seus próprios interesses.

No processo de devoção popular existe sacralização de vidas, especialmente, quando se trata de “vítimas inocentes das forças do mal, sobretudo crianças e mulheres barbaramente assassinadas” (VAUCHEZ, 1987, p. 298).

Lembro, então, de Taylor (2007), ao discutir as práticas no *Ancien Régime*, na Europa, em que não havia uma contradição entre vida litúrgica mais ortodoxa (práticas de oração e de rituais ortodoxos oficiais) e crenças não oficiais (dias santos, peregrinações a santuários e rituais para afastamento do mal, etc.). Situar Benigna nessa reflexão é pertinente, porque estou falando do Nordeste, região do Cariri, em que ainda estão muito presente traços rurais e a forte religiosidade popular. Para os próprios devotos da personagem em questão, não importa a diferenciação do discurso “oficial” ou “popular”.

Foi com João Paulo II, o chamado “papa peregrino”, que se reconheceu a pluralidade do catolicismo e iniciou-se um processo de valorização das igrejas locais. As duas mulheres destacadas aqui representam uma tentativa de a Igreja reavivar o orgulho e a identidade de “ser católico”, em que autentica a história de uma Igreja local, como Dulce, ou realinha crenças populares a uma tradição católica, como Benigna. Há também uma mobilização de uma memória emocional, reforçada pelas mídias, com facebook, blogs e jornais, aumentando, assim, a intensificação afetiva com a santa ou a serva de Deus.

Penso que estas santificações são uma espécie de retomar uma fé ameaçada. Primeiro, pela fé individualizada, na qual a religião tornou-se uma opção; e segundo, pelo crescimento das chamadas igrejas evangélicas, que esfacela o dispositivo de linguagem unificada e normatizada da Igreja Católica. Nesta sua perda de fiéis, a Igreja buscou deslocar seu discurso para os “testemunhos da fé católica”, numa espécie de *continuum* de descendência de fé, na possibilidade, como diz Danièle Hervieu-Léger (2005), de um “capital de memória” continuar a construir a tradição na sociedade moderna, dentro da pluralidade do catolicismo.

Há, contudo, múltiplas santas da modernidade. Porém, as que me interessam estão dentro da prática de um catolicismo santorial e popular, da relação direta entre santa e devoto. Trata-se de devoções que não representam o oposto ao culto oficial, nem, muito menos, são contestadoras do catolicismo. Porém, o culto, de cada uma, se mistura aos traços culturais da região. Chegarei, então, às santas do povo, dentro do panorama do catolicismo popular, no Ceará.

5.4.1 Saber localizado: a criação das santas do povo no Ceará

É nas cruces em beira de estrada, nos cemitérios e nas pequenas capelas que as santas não canonizadas estão no cenário nordestino. O que será descrito, agora, é fruto de uma leitura do jornal *O Povo*, que no ano de 2012, construiu um caderno especial com o tema santificados. Para tanto, é um olhar que decifra um modo de ver, de determinada realidade, sendo construído, pensado e dado a ler.

Noutras palavras, é uma produção de saber marcada pelas especificidades do regime de produção jornalística. As “santas” do povo aqui estudadas são desenhadas a traços de quem escreveu a matéria; das vozes de devotos; das conversas com pessoas que sabiam da história e das reflexões de estudiosos do tema. É uma fonte, portanto, que me permite delinear um caminho, o das mulheres, num viés de gênero.

O esquema narrativo proposto pelo jornal possibilita saber que elas são de diversos locais do estado do Ceará e, no sentido, de compreender a região cearense, dividi por macrorregiões, conforme o Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará (IPECE). Portanto, as “santas do povo” são: cinco no Centro-Sul; duas no Sertão Central, três no Sobral-Ibiapaba, três no Litoral Leste; uma no Sertão do Inhamuns e duas na região Metropolitana de Fortaleza.

Para situá-las, é necessário destacar que são mulheres, eminentemente, da zona rural, onde há uma forte tradição da oralidade. Em que a prática de rememorar experiências cotidianas do passado, entoando de geração em geração, é muito presente ainda nas falas, especialmente, dos mais velhos. Dizer algo sobre elas, é uma forma de compartilhar e de se fazer partícipe daquela história, que envolve a sobrenaturalidade.

A relação entre o bem e o mal, no que se refere ao imaginário mortuário cariense, segundo Riedl (2002), construiu uma conotação do temor a morte e da obrigação dos vivos com os mortos, especialmente, daqueles que sofreram.

A ideia de morte, aqui, tem uma grande importância, a partir das especificidades culturais de cada região, dados os sentidos da cultura fúnebre no século XX. Os ritos fúnebres na tradição nordestina, em tal momento, eram vivenciados, num estreitamento de laços comunitários entre as pessoas. Havia a

obrigação de estar lá, de rezar pela alma, de fazer sentinelas e de preparar o defunto, num rito de passagem, que compunha a simbologia da boa morte, no receio, muitas vezes, daquelas almas se tornarem vagantes na terra. Que época é essa?

Observo, a partir dos dados colhidos, que o período com maior número de assassinatos destas “santas do povo”, de conhecimento público registrado, corresponde à década de 1950, com cinco assassinatos. Em 1920 foram quatro; 1930 sem nenhum episódio; 1940 apenas um; 1960 dois casos; 1970 sem nenhum fato, 1980 um e Sem Informação foram três. Nas suas histórias, digo pelas que acompanhei de perto, Maria Alice, Maria de Bil e Isabel Maria, não foi possível saber a data certa, de quando iniciaram os processos devocionais; o que se sabe é que após sua morte, iniciaram tais devoções. Há, ainda, algumas especificidades que desejo evidenciar, no que se refere a estas mulheres, a partir da tabela abaixo:

Tabela 1 - Nome da vítima e autor - vínculo com a vítima

NOME DA VÍTIMA		AUTOR/VÍNCULO COM A VÍTIMA
1	MARIA LICOSA	NÃO HÁ AUTOR-MORREU FOME /SEDE
2	MARIA DE BIL	COMPANHEIRO
3	FRANCISCA AUGUSTA	NOIVO
4	BENIGNA	ADMIRADOR
5	DIONÍSIA	ES CRAVA LARGADA PELOS DONOS
6	SUZETE	COMPANHEIRO
7	FRANCISCA CARLA	NÃO HÁ AUTOR-DOENTE DE LEPR A
8	ROMANA	SEU DONO-ELA ERA ESCRAVA
9	MARIA CELINA	NÃO HÁ AUTOR-ACIDENTE DE CARRO
10	ISABEL	COMPANHEIRO
11	MILADE	NÃO HÁ AUTOR- MORREU NO PARTO
12	MARCIANA	DONA DA ESCRAVA
13	REGINA DE FÁTIMA	TIO
14	MARIA MARINA	EX-PRESIDIÁRIO
15	MARIA EDITE	MORREU EXAUSTA-NÃO HÁ AUTOR
16	MARIA ALICE	ADMIRADOR
17	RUFINA	TRAMA AMOROSA

Fonte: Elaborado pela autora baseado no Jornal **O Povo** (2019).

Observa-se que das dezesseis mulheres sete delas, uma parcela significativa, foram assassinadas por companheiros, noivos, “admiradores” e tios. Pessoas que faziam parte de suas vidas e possuíam algum vínculo afetivo. Ainda hoje, maridos e ex-maridos, são os que mais matam mulheres. Retorno, então, à

discussão feita no capítulo anterior, em que as mulheres assassinadas tinham uma relação íntima com o autor do crime e/ou disseram não ao poder masculino. Sem dúvidas, há uma relação desigual de poder, no contexto vivenciado. As construções em torno das masculinidades e feminilidades, no interior cearense, é atravessada por diferentes performances, porém, com representações, discursos e práticas sociais reificadas na divisão hierárquica de sexo. Porém, não se limita a isso. Veja a seguir.

Qual é, então, a relação deste processo devocional com o tempo? O século XX era um momento de conquistas iniciais em torno das lutas feministas. Porém, as normas em torno da instituição familiar, em cada região do interior do Ceará, eram experimentadas e negociadas de diferentes formas. Usos e costumes com brechas e contornos do próprio discurso cultural de uma época, do sistema de gênero na base colonial/moderna. A maioria era de famílias pobres, pois nos diversos relatos há uma descrição de vidas simples. Algumas eram camponesas, outras escravas. Estou destacando uma época em que imperava a agricultura e os serviços nas lavouras, em que era possível, como vimos, a saída para trabalhar, auxiliando no sustento da família.

Lembro da ideia também, já refletida, do controle dos corpos femininos como sinônimo de honra, ou seja, ligado à proteção moral da família, no século XX. Percebam que são corpos, dentro de um contexto histórico, social e econômico, amplamente discutido no capítulo dois. O que assevero é que, apesar destas mulheres não terem sido contempladas na primeira onda do feminismo, pois as conquistas foram voltadas para a mulher branca de classe média, elas já faziam suas próprias lutas pessoais. Elas disseram não ao companheiro, questionaram traições, algumas, na condição de escrava, fugiram ou foram tidas como loucas por não estarem dentro dos padrões de feminilidade de uma época.

Ora, a história das mulheres é processual, vai além das “ondas”. Muitas, ao longo dos tempos, se rebelaram contra a sua condição e muitas vezes o desfecho disto foi a morte. Importa frisar que houve diferentes formas de assujeitamento das mesmas, pelas condições de vida e relações de poder existentes. Falar da escrava, da camponesa ou da jovem, por exemplo e colocá-las

numa identidade fixa é não perceber a diversidade constitutiva do feminino e os sistemas de gênero, raça, etnia, classe e sexualidade consubstancializados.

Para finalizar este perfil construído, trago a faixa etária das vítimas, que, como os outros marcadores sociais, é também importante, pensando de como estas condições de classe, raça e idade acomodam-se aos corpos na organização social, como também são realocados pelas experiências femininas.

A faixa etária que predomina entre essas mulheres mortas é a entre 12 e 22 anos de idade, sendo que quatro dessas foram atingidas pela tentativa de violência sexual: Benigna, 13 anos de idade, no distrito Sítio Oito (cidade Santana do Cariri); Romana, no Sítio Brás (cidade Meruoca), não há informação sobre a sua idade; Regina de Fátima, 12 anos de idade, no bairro Barroso II em Fortaleza-CE; Maria Marina, 15 anos de idade, em Sítio Varas-Quitaús (cidade Lavras da Mangabeira). São adolescentes, em idade fértil. No Ceará, segundo o Núcleo de Enfrentamento à Violência contra a Mulher (NUDEM) da Defensoria Pública do Ceará, quem mais sofre feminicídios são as jovens¹⁸⁹. Isso porque pesa para aqueles que não se conformam com um “não” a ideia da perda ou o não acesso ao “objeto de desejo”.

Não é, porém, o assassinato em si que as tornam “santas do povo”, mas as circunstâncias e a morte sofrida e repentina destas mulheres. Aqui, entra ainda a discussão da ideia do morrer, no século XX. “De fato, a falta do tempo para que o infeliz narrasse aos vivos o que deveriam fazer recobre significativamente toda uma contextura social de atitudes perante a morte e os mortos” (SANTOS, 2009, p.31). Seria, então, para o autor, a “morte trágica” que provocava o temor dos vivos, que não estavam preparados simbolicamente e espiritualmente para o momento. Este é um elemento importante na constituição das “santas do povo”, mas não o único. Explanarei a seguir.

5.4.2 Oficina de narrativas santificantes

Percorramos, agora, as narrativas construídas sobre elas. A composição das formas que lhes serão apresentadas, trazendo à baile a perspectiva de Chartier

¹⁸⁹Disponível em: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/editorias/seguranca/processos-de-feminicidios-pendentes-de-julgamento-dobram-no-ce-1.2110669>>. Acesso em: 02 jun. 2020.

(2010), é um trabalho de oficina, com várias reedições e alterações textuais. Tessitura entremeando diversos aspectos: as condições concretas de sua publicação, a relação estabelecida com o leitor e a ordem do discurso que conduz a sua escrita. Vejam a história das mulheres no Apêndice A (ver página 332) ¹⁹⁰:

Logo, pergunto: por que, diferentemente das demais mulheres assassinadas no século XX, que foram esquecidas, estas apresentadas, agora, tornaram-se “santas do povo”? É o sofrimento do corpo e a morte que as santificam. A morte trágica, logo, é associada ao sacrifício, um elemento importante do universo cristão. Os mártires se purificavam pelo sofrimento e esta é uma associação muito presente nas histórias delas.

Além disso, elas são também fazedoras de milagres. Como o moleiro Menocchio¹⁹¹, contado por Carlo Ginzburg (2006), desenvolveu a sua própria história da criação do mundo a partir de leituras de textos de sua época, no século XVI, penso que os(as) devotos(as) de várias mulheres também inventam à sua maneira a crença, entre linguagens “impostas” e modos particulares de imaginar.

Há uma série de elementos convergentes na criação de uma crença nestas devoções populares. Ao traçarmos um perfil dos sinais de santidade destas “santas do povo” que são do século XX, se sobressai a ideia da castidade, caridade, virgindade, boa esposa e a louca, tendo como o pano de fundo o feminicídio. Importa destacar também que, como as santas oficiais da Igreja católica, há também figurações de imagens e hagiografias das “santas do povo”, como de Benigna, adotada. O valor positivo do seu sofrimento em vida é valorizado tanto no depoimento oral quanto nas hagiografias, prezando-se por um discurso de vida virtuosa.

Ainda sobre as hagiografias, tive a oportunidade de fazer pesquisa no Cariri Cearense, em Várzea Alegre (por conta da dissertação de mestrado), estudando Maria de Bil, bem como ir à capela de Maria Alice, no Distrito de Serrote, em São Gonçalo do Amarante-CE, devido à monografia de graduação. A primeira é representada por desenho de uma mulher simples, com uma oração própria.

Sobre Maria Alice, segundo relatos de pessoas que residem no local, o autor da violência, inconformado com a “paixão não correspondida” assassinou a

¹⁹⁰Todas as narrativas foram retiradas da minha dissertação de mestrado, com base no Jornal **O Povo**.

¹⁹¹ Homem da região do Friuli, na atual Itália, discutido em *O queijo e os Vermes*.

mulher desejada. Ela morreu agarrada a uma árvore chamada sabiá. Logo, o local do crime tornou-se ponto de pedidos, principalmente, nos dias dos finados. Essa árvore, nas conversas que tive no local, fertiliza as espacialidades próximas, já que o sabiá continua verde o ano inteiro. Vincula-se, então, martírio, espaço e santidade.

Virgens também sempre foram atreladas ao modelo de santidade feminina da Igreja Católica, como já destacado. Elas são comuns também nas representações das “santas do povo”. Podemos ilustrar com a ênfase dada na constituição da devoção. Observem: “a heroína da castidade”, Benigna; “Menina Virgem e inocente que se tornou Santa”, Regina de Fátima, foi estuprada e assassinada pelo seu tio, Cosme de Oliveira na cidade de Fortaleza. E, por fim, Maria Alice, em São Gonçalo do Amarante-CE, como diz uma devota: “*Aí, ela foi e disse pra ele, que ele podia até matar ela, mas ele não estrupava dela, como de fato*”. (DONA MODESTA, 99 ANOS DE IDADE).¹⁹²

Na história delas, há a valoração de uma biografia em que optaram por morrer para não cometer pecado. A virgindade, como pureza do corpo, tem um papel de destaque desde o início da religiosa feminina (ALGRANTI, 1992). Nos relatos de martírio feminino, Algranti (1992) assinala que o martírio era, antes de tudo, a guarda do corpo, condição primordial da honra feminina. Para as mulheres, a honra era um valor ligado à castidade e à fidelidade, devendo ser protegido por todos, pois era um bem familiar e público, no sentido de preservar os costumes. O homem se perpetrava mártir pela palavra, pelos atos heroicos, interligado, portanto, ao ideal de honra masculina.

Mas não é só de virgens e boas esposas que se fabricam as “santas do povo”. Temos, ainda, “santas em derrapagens”, fazendo uma analogia a ideia de Marques (2014), ao discutir gênero e agenciamento dos sujeitos. Temos santas loucas, que fogem ou derrapam de todo o padrão de feminilidade. Na história, muitas mulheres foram tidas como loucas, por desviarem-se de uma norma. Além disso, aqui, elas não se encaixam nas figurações da santidade feminina da Igreja Católica.

A fábrica das “santas do povo” se dá pelas memórias transmitidas, mas especialmente pela proximidade da história das santas e a vida dos devotos, com um papel ativo e significativo na vida daquelas pessoas. Tendo, pois, total relação

¹⁹² Interlocutora na época da dissertação de Mestrado.

com a experiência individual, numa negociação de se tornar ou não uma das santas eleitas por aquele sujeito. Neste caso, há uma abertura, no sentido de que a escolha, faço pedidos, vou à capela, construo também tal santidade, sem intermediação das instituições. São vínculos estabelecidos, de forma direta, sem mediações. Isto não quer dizer que não haja a participação de vigários ou preceitos católicos nesta fabricação das santas.

Assim, a ideia da morte trágica; da aproximação com a história de vida de quem sofreu opressões; da presença de um catolicismo popular e penitencial, em que aquele corpo que sofre deve ser cultuado e das graças e milagres alcançados, bem como das próprias derrapagens às normatizações de feminilidades são elementos importantíssimos no fôlego das suas devoções. Apesar de que cada região sofre suas inflexões, dependendo das particularidades culturais. A pobreza e de quem dela se aproximou, com caridade, vida penitente e “socorro” aos menos favorecidos foi um elo também de santificações populares muito presente no Nordeste.

Outra questão interessante é que, apesar da morte trágica estar presente em santificações de homens e mulheres, as características, porém, dos gêneros se diferenciam. Nas leituras que fiz, não há casos de homens assassinados por mulheres e tornados “santos”. Geralmente, a figura masculina está entrelaçada à vida caridosa, marginalizada por doenças ou por infringirem as normas sociais. Jararaca e João das Pedras são bons exemplos.

Jararaca, cangaceiro do bando de lampião, foi enterrado vivo, numa investida malsucedida, na cidade de Mossoró, no Rio Grande do Norte. Foi obrigado a cavar a sua própria cova e depois foi empurrado para dentro. Em crônicas jornalísticas, a valentia do cangaceiro, alinhada à morte trágica, ao sacrifício, é exaltada (FREITAS, 2007). Tanto em Jararaca quanto em João das Pedras há também uma tentativa de colorir de bondade as suas ações “O bandido que rouba para os ricos”, uma espécie local de Robin Hood. É bom, é também valente e é o cabra que honra os seus. Eles não passam despercebidos, pelo número de pessoas que visitam o túmulo dos dois.

Por fim, não há dúvidas de que a castidade, o silêncio e a obediência são uma representação do discurso católico que atravessa a vida as mulheres apresentadas. Não cabe, contudo, aprofundar a história de cada uma, porém, é

sabido que as narrativas a respeito delas transbordam ou até “subvertem” tais tipologias. São, pois, santas híbridas e porosas, no sentido de que não há uma identidade fixa de santidade nas histórias apresentadas. Há, sim, pontos de interrogações, recriações, assimetrias e continuidades na constituição de feminilidades das “santas do povo”.

Sáez (1995, p.18), em sua pesquisa acerca de mitos e mortos no campo religioso brasileiro, afirma que “é no relato – rico em equívocos – que o santo respira e se cria”. Assim, muitas destas mulheres criaram estratégias de agenciamentos em suas vidas, porém, foram reconstruídas pelos “fabricantes de santos”, a partir do discurso da violência, reconfigurado na ideia de martírio. São, no entanto, “santas”, de um lado, edificadas coletivamente, numa trama que não dispensa fios, no sentido de desenhar figuras próximas ao “modelo católico tradicional”, dentro de um projeto colonial, patriarcal e sexista. E de outro, são fabricações de santas do povo, que geram fraturas a padrões do catolicismo ortodoxo e constroem entrelaçamentos próprios de uma santidade feminina católica popular.

6 “ME PEGO COM ELA E SOU VALIDA”: ISABEL MARIA - DO MARTÍRIO À CONSTITUIÇÃO DA DEVOÇÃO

A devoção é, sobretudo, a relação santo-devoto. É importante reforçar a ideia de que o culto aos santos do povo não é uma negação ou substituição ao culto oficial, aos santos da Igreja Católica. Na verdade, tais santos se complementam na proteção aos sujeitos.

No Ceará, há uma marca comum quando se fala de boa parte das santas do povo, como foi possível observar: uma morte sofrida. Qual a particularidade da devoção a Isabel Maria? Escutei de um dos devotos da santa do povo em questão que “*o milagre dela é ela*” (devoto Olavo, 49 anos). Esse corpo que sofre apareceu de forma unânime nas narrativas.

Ademais, a proposta deste capítulo é elencar algumas dimensões materiais e simbólicas de instituição da devoção a Isabel Maria (ver apêndice B - Eventos da devoção x fatos históricos, p.337). No capítulo três, mostrei a primeira dimensão, que foi o processo criminal e a sua repercussão, de como se textualizou o contexto micropolítico de relações hierárquicas de gênero. Aqui avanço nestas dimensões, elencando algumas delas: primeira, as narrativas de milagres; segunda, a capela erguida em homenagem a Isabel Maria: iniciativas instituintes da devoção; terceira, práticas em torno da santidade de Isabel Maria: caminhadas e jornais; quarta, ex-votos; quinta, cabelo, diferentes simbologias; sexta dimensão, atos de fala em devoção: sofrimentos, promessas, testemunhos; sétima, a prece a Isabel Maria e, por última, a imagem da “santa”. Este cenário de sentidos e interações suscita o reforço e a recriação de um processo devocional. É disto que trata este capítulo, que foi construído a partir das narrativas de devotas/os.

6.1 Caminhos de uma devoção: as narrativas de milagres

Isso há muito tempo, né, essa história [...] porque foi 1926 o período que ela faleceu [...]. Meu **pai nasceu em 1927 [...] E daquele tempo né já vinha a devoção, muito tempo, né** [...]. Ela foi assassinada no dia 11 de outubro de 1929. Foi o dia que ela foi assassinada. Então agora dia 11 fez noventa anos. Aí eu até publiquei um pouquinho assim na internet. (SUZETE, DEVOTA, 54 ANOS).

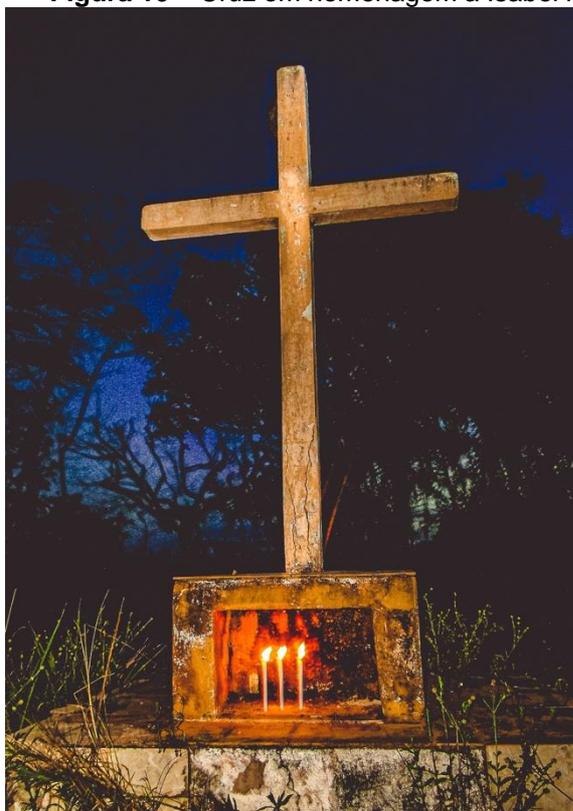
Quando iniciou a devoção a Isabel Maria? Existem romarias ou caminhadas em homenagem à personagem em questão? Quem documentou a

história de Isabel Maria? Quais os pedidos feitos pelos devotos? Respondendo a primeira pergunta, é possível que fiquemos desapontados, já que não há como determinar desde quando a devoção a Isabel se realiza, pois o que tenho são apenas relatos orais, fontes jornalísticas e trabalhos científicos, que serão apresentados a seguir, mas nenhum deles apresenta uma data do início da devoção.

Passou-se, passou-se, passou-se após a morte, quando cuidou que não, botaram a casinha da cruz e começaram a fazer promessa. Se pegaram com a alma dela e vendo o milagre que ela fazia. Ela fez muitos milagres, eu fui uma que recebi milagre dela e a minha família já recebeu muitos milagres. (DEVOTA ROMANA, 89 ANOS).

O que há em comum nos relatos colhidos dos devotos é que após a morte de Isabel Maria, em 1929, foi colocada uma cruz¹⁹³ no local do crime (no abismo) e as pessoas começaram a visitá-lo, fazendo promessas.

Figura 10 – Cruz em homenagem a Isabel Maria



¹⁹³ Sobre a cruz, cabe apenas um esclarecimento: segundo Santos (2010, p. 40) não há um consenso entre os historiadores sobre o acolhimento da cruz como símbolo do cristianismo. Para alguns ela “representava, o lugar de sacrifício e superação da morte, e foi convertido em símbolo. Outros afirmam que a cruz originalmente era um símbolo das religiões pagãs que foi incorporado ao cristianismo”.

Fonte: Acervo pessoal da autora (2018).

Já tinha uma cruz antes? *“Tinha. Antes tinha uma cruz coberta de palha de carnaúba. Tinha já um bocado de milagre lá. Assim que ela morreu, começou logo aparecer história de milagres. Aí, eu peguei e fiz a capelinha. Não muito grande, mas uma capela em 1958. Eu cheguei em 58. Eu fiz a promessa em 57 e a capela em 58”* (DEVOTO JOÃO, 82 ANOS). A foto já é da segunda cruz, ao lado da capela (FIGURA 10).

Importa destacar que a história de milagres¹⁹⁴ é fundamental para cristalizar a devoção à/ao santo/a. Não é diferente com Isabel Maria. Vejam que tanto os devotos João e Romana destacam que, logo após a morte, finca-se uma cruz e se iniciam as histórias de milagres. Abro um pequeno parêntese para problematizar esse termo.

Os milagres como atos de fé dominaram, então, a Antiguidade Tardia. Eles foram pensados a partir dos escritos redigidos por clérigos, com todas as suas parcialidades ao glorificar determinados santos e um imenso relato de curas de doenças e ressurreição de crianças¹⁹⁵. A cura de doenças ainda hoje atravessa os relatos das pessoas, ao se referir a milagres. Vejam:

Milha filha, ave Maria, ela já fez muito milagre. Ela já fez muito milagre. **Eu aqui fui uma, que adoeci de um negócio em mim, na minha cabeça. Um firdão que deu na minha cabeça.** Eu me peguei com ela. Que ela pedisse ao senhor, as graças pra eu ficar boa e eu recebi mesmo. **Eu mesmo recebi milagres já dela, né.** E a minha família, muita gente já recebeu milagre. Lá o povo paga promessa, solta fogos, reza um terço, deixa um milagre, bota roupa. (DEVOTA ROMANA, 89 ANOS).

Todavia, a grande diferença é que, nos séculos destacados, o milagre estava totalmente relacionado a afastar um mal de um indivíduo ou da coletividade. Neste caso, poderia acontecer na taumaturgia dos santuários ou no encontro do doente com um santo vivo. Isso, por sua vez, foi se tornando cada vez mais restrito no decorrer da história, em especial, quando a Igreja católica começou o processo de controle da santidade.

¹⁹⁴Foi na década de 1960 que o milagre se tornou objeto de estudo de interesse da pesquisa histórica.

¹⁹⁵ Para saber mais: VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, Jacques et SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário Temático Medieval**. São Paulo/Bauru: Imprensa Oficial do Estado/EDUSC, 2002. p. 202-203.

Importa lembrar, entretanto, que essas questões variavam, dependendo do país em que incide. Acrescenta-se a isso que, muitas vezes, essas noções não chegavam às massas dos fiéis. Hoje, o milagre, seguindo a ideia de Vauchez (2002), é definido como um fato sobrenatural, sem explicações dadas pela razão e opostas às leis naturais.

No contexto da Igreja católica, segue todo um processo burocratizado para atestar, por exemplo, o milagre de um santo. Em interlocução com o pároco Frei Santiago Martínez Lazaro, de Guaraciaba do Norte, ela me explicou:

Quando uma pessoa se pensa que foi santa, então isso tem que ser primeiro porque pessoas que conheceram ela, pessoas que trabalharam com ela, que **estejam convencidas da sua santidade**. Então **o primeiro processo que se faz é o que se chama o processo diocesano**. O bispo da diocese em que ela morreu organiza um tribunal com um juiz, que se chamava antes um advogado do diabo, que seria como um fiscal e um advogado defensor, digamos, pois se investiga e escutam as pessoas que conheceram essa pessoa e fazem, digamos, **tudo um inquérito, então tudo isso se recolhe**. Isso que se chama processo diocesano. E isso servia a Roma, então em Roma, digamos, aceita. **Mas agora vem outro trabalho importante que se tem que fazer a nível da da Congregação que esteja encarregada disso, de se recolher todos os documentos, de recolher todos os escritos**, de escolher toda a informação sobre essa pessoa. Se tem escrito alguma coisa em seus escritos, se tem documentos que falam dela, tudo que seja. Do nascimento, digamos, até a morte. E com isso se faz o que se chama **biografia documentada**, que tem que estar baseada em documentos autênticos. Documentos a ser possível a maioria dos civis para reconhecer que essa pessoa realmente viveu. Não, por exemplo, se se trata de uma pessoa do século XVII, XVIII tem que ser visto ainda. Se é de agora é mais fácil porque tem escritos, tem documentos sonoros e etc. Tudo isso se recolhe. Tudo, tudo. **Que não fique nada sem investigar**. Se uma pessoa trabalhou em algum lugar concreto, haverá que ver esse trabalho, no tipo de documentação tem tudo. Será apresentado no Vaticano, porque **depois se estuda por um grupo de cardeais e demais nomeados pelo papa, então se vê se essa pessoa, verdadeiramente, vendeu as três virtudes num grau digamos, especial, um grau superior. É a fé, a esperança e a caridade**.

Esse argumento e todo o processo burocratizado, como já explicado no capítulo anterior, não há no catolicismo popular. A cura, por exemplo, sem explicações médicas, já atesta o milagre. Como na narrativa a seguir:

Minha menina estava no Rio, nasceu um caroço no seio dela e ela se pegou com a alma dela. Aí mandou fazer uma promessa pra ela. Aí quando ela veio, a primeira viagem que ela fez foi aqui pagar promessa. Quando ela veio, ela chegou e colocou os trajes. Ela fez a cirurgia dela e correu tudo em paz. Graças a Deus está com seis anos e não voltou mais nada. Ela

[doença] estava no começo e o médico tinha dito que era daquele que não tem cura. Graças a Deus eu peguei com a alma dela. Minha filha está curada e com seis anos. Eu tenho muita fé nos milagres dela. Graças a Deus, que toda vida quando eu me pego com ela eu sou valida. (DEVOTA MARIA DOS PRAZERES, 56 ANOS).

Na devoção a Isabel Maria, abrolham-se inúmeros milagres, conforme os relatos dos devotos. *“E a história dela é muito bonita, né. Que é uma santa muito milagrosa, uma santa, né. Pra nós é santa, né. Muita gente que pediu as graças já alcançou. Você vê que isso tudo aqui que tem, é graça alcançada”*. *“Sou devota dela, tem muita gente que já recebeu muita graça”*. (DEVOTA CELINA, 31 ANOS).

Não há diferença entre graça e milagres, tudo faz parte da sobrenaturalidade desta relação santo/devoto.

E diz que, depois da história de milagres e tudo mais, foi muito cedo. Assim, que aconteceu o acidente, já houve a história de milagres. Aí, o marido teria dito que só acreditava nela, se ela desse o jeito dele sair da cadeia. Aí, a parte mais interessante, diz que ele saiu sem que ninguém percebesse. E isso eu venho escutando, desde os meus avós, dos meus pais, dos meus tios, dos amigos. (ARGEU, 45 ANOS).

Nas narrativas, os episódios prodigiosos não cessam de aparecer, sendo uma fronteira tênue entre o real e o ficcional, mas que promovem a crença no poder de intervenção de uma mulher junto a Deus, potencializado na ida a capela, na oralidade, nas promessas e nos ex-votos.

6.2 A capela erguida em homenagem a Isabel Maria: iniciativas instituintes da devoção

A primeira capela foi construída em 1958, após uma graça alcançada pelo devoto João. Em interlocução com o mesmo, escutei suas explicações:

Quando eu cheguei aqui, a minha vida melhorou, arrumei um carro S10. Aí, comecei a vida, comecei. Aí, **peguei e fui fazer minha promessa, que prometi**. Aí, fui. Comecei a carregar, neste tempo, não tinha essa estradona que tem aí não. **Era uma estrada de chão mesmo, não tinha asfalto não. Aí, comecei a fazer o serviço lá. Lá tinha uma palhoça velha. Aí tirei, ajeitei a palhoça, ajeitei a cruz bem direitinha**. Mande fazer uma cruz boa. Aí fiz a capela. (DEVOTO JOÃO, 82 ANOS).

Essa história foi reforçada pelo memorialista local, com destaque para a situação de dificuldade, promessa e construção da primeira capela. Ele destacou, ainda, uma árvore que não envelhece nesse local, apesar de atribuir a uma lenda. Nota-se, assim, nas devoções populares aspectos que, a ideia do espaço sagrado.

Ali onde tem a cruz hoje, tinha uma capelinha antiga. Então, naquela capelinha antiga, segundo consta, foi seu Cícero Boneco que alcançou uma graça, que ainda é vivo. **Ele parece que esteve no Rio de Janeiro e passou por uma dificuldade muito grande e fez uma promessa a ela, que se voltasse, iria fazer uma capelinha pra ela.** Aí, ele fez a primeira capela. O que consta que o corpo dela teria sido jogado naquele sentindo e que teria numa árvore, que o povo faz lenda, que a árvore não envelhece. Lenda! (ARGEU, 45 ANOS).

Essa narrativa é contada ainda por pessoas mais velhas, acrescentando que a primeira capela foi construída tempos depois da morte de Isabel Maria, conforme se evidencia no relato abaixo:

A primeira capelinha que fizeram foi um senhor que vivia no Rio de Janeiro, né, porque ele nasceu e se criou aqui mesmo na bananeira. E ele morava aqui na bananeira, hoje, ele mora lá no centro de Guaraciaba. Ele vivia no Rio de Janeiro e ele pediu umas graças e quando ele chegou aqui ele construiu a primeira capelinha. E a capelinha foi feita muito tempo depois que ela faleceu. Ele deve ter pedido algumas graças e alcançou e quando chegou do Rio de Janeiro fez a primeira capelinha, né. (AUGUSTA, 67 ANOS).

Figura 11 – Capela original

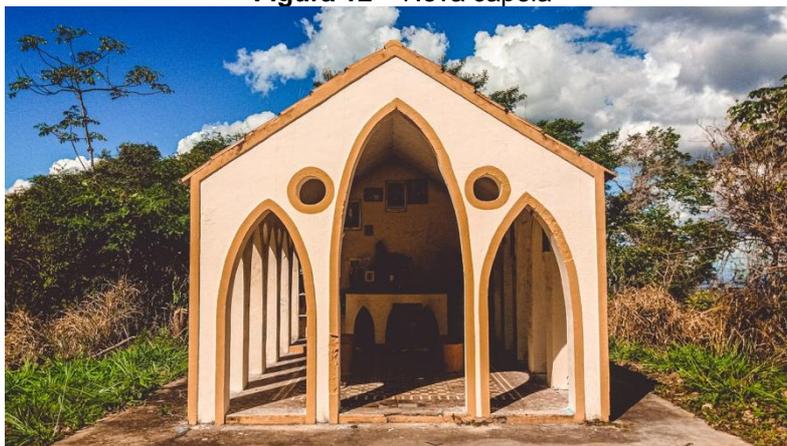


Fonte: FOLHA DE SÃO PAULO, 8 mar. 2003.¹⁹⁶

¹⁹⁶ FOLHA DE SÃO PAULO. **Protetora das espancadas é venerada no Ceará.** São Paulo, 8 mar. 2003. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff0803200312.htm>>. Acesso em: 22 set. 2017.

A capela tem uma projeção arquitetônica de túmulo capela¹⁹⁷, fincada na beira de um abismo, com apelo simbólico da cruz, muito usado em túmulos. Em 12 de maio de 2004, tal construção foi substituída por outra (Figura 12), com nova arquitetura¹⁹⁸.

Figura 12 – Nova capela



Fonte: Acervo pessoal da autora (2019).

A conversa com Argeu¹⁹⁹ foi de extrema importância para entender como foi construída a segunda capela. Devo informar que novos elementos foram sendo incorporados à capela, dando sentido à ideia de protetora das mulheres espancadas e traídas, como veremos mais adiante.

¹⁹⁷ Para compreender mais sobre a história da morte no Brasil e a construção arquitetônica dos cemitérios e túmulos, ver o trabalho de Antonio Motta (2010).

¹⁹⁸ A revisão da arte eclesiástica com o estilo barroco surge na efervescência da Contra- Reforma e do projeto colonizador, tida por alguns estudiosos contemporâneos como um meio de expressar a onipotência da Igreja Católica (OLIVEIRA, 1999) e com ecos do Concílio tridentino na estética arquitetônica. Agora expressada em formas geométricas e disposições cruciformes, conforme Loewen (2014). O autor aborda de forma minuciosa os escritos ortodoxos do período dos Concílios sobre o que foi pensado sobre novos padrões da arte eclesiástica com ecos na arquitetura religiosa do período. Além disso, as imagens não deveriam mais ser a expressão de calma ou dos sujeitos despídos da arte Renascentista, mas o realismo e o excesso da expressividade emotiva e de piedade (LOEWEN, 2014). Apesar de os decretos promulgados pelo Concílio terem sido destinados mais diretamente à pintura narrativa que à Arquitetura, aqueles relativos à edificação das igrejas, como se deu com alguns tratados independentes que apareceram na ocasião, guiavam-se principalmente por questões utilitárias e pelo desejo de assegurar que não fosse mais possível evocar associações com o paganismo no desenho de novos edifícios. (LOEWEN, 2014, p.41)

¹⁹⁹ É uma pessoa influente na cidade, pelo seu conhecimento e contatos políticos. É hagiólogo, professor universitário e escritor brasileiro. Escreveu o livro "A Caminho da Santidade", obra que aborda os brasileiros que estão em processo de canonização pela Igreja Católica. Fundou a Academia Brasileira de Hagiologia em 08/12/2004 e como hagiólogo fez parte da equipe que reconstruiu as faces de Maria Madalena, Santa Paulina, Vicente de Paulo e São Valentim. Também foi responsável pela reconstrução facial de D. Pedro I.

Eu estou por trás disso tudo ali. Porque, assim, o professor Teodoro, que era o Reitor da UVA. O dia da benção, o padre no meio de lá, o Clodoaldo. O que aconteceu, quando o professor Teodoro passou, aí eu disse pra ele: professor, faça uma capelinha nova aí. E ele disse: boa ideia e eu tenho um voto com essa senhora. Aí ele contou a história que vinha pra Sussuana, que passou mal e os avós dele fizeram uma promessa e tal. Aí ele mandou fazer aquela oração. O projeto da capela é da dona Elcilene, da capela. Elcilene Dourado e Paulo Dourado. E como era no recuo, nós tínhamos que ter autorização do DER. Aí, eu **fiz um pedido em meu nome, assinando como guaraciabenses e tal, aquela coisa. Porque o próprio deputado, então reitor, não poderia aparecer.** Ele pagou isso tudo e não podia aparecer, foi o que ele me disse. **E pagou de dinheiro pessoal dele, porque eu vi o dia do pagamento. Ele disse: aqui não é nada de Universidade, nem de Instituto, é meu.** Ele pegou o dinheiro e pagou. Nós fizemos aquela placa INEDER-Instituto de Desenvolvimento de Reriutaba, que era um Instituto que nós iríamos criar. Depois não vingou. E nós fizemos nesse contexto. A primeira capelinha, que era pequena, que era nesse lugar aqui, ela foi um ex-voto. Aí desse ex-voto, a Isabel, supostamente, passou alcançar graças.

Figura 13 - Placa da inauguração



Fonte: Acervo pessoal da autora (2013).

Na inauguração estiveram presentes o então reitor da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA) e deputado José Teodoro Soares ²⁰⁰e o padre Clodoaldo Carvalho de Reriutaba-CE.

Essa capelinha foi aquele deputado de Reriutaba [José Teodoro], ele já morreu. Diz que uma irmã dele adoeceu e alcançou as graças que

²⁰⁰A Universidade do Vale do Acaraú-UVA, está localizada em Sobral-CE, e teve uma importância decisiva no processo de interiorização da educação superior no Estado do Ceará, redefinindo os sentidos e práticas urbanas das cidades de pequeno e médio porte, impactando as cidades vizinhas. José Teodoro Soares foi reitor da UVA no período de 1990 a 2006, sendo um marco na história da Universidade em questão, transformando-a numa instituição de referência na Região Norte, nesse processo de interiorização da educação. Educador, deputado estadual, sociólogo, advogado e teólogo, foi também reitor da Universidade Regional do Cariri (URCA), no período de 1987 a 1990, e também docente da Universidade Estadual do Ceará (UECE), onde lecionou por 45 anos. Foi ainda professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará (UFC).

pediu, né. E ele derrubou a capelinha que tinha e fez essa capelinha. Era uma capelinha menorzinha. No dia da inauguração aqui, dessa capelinha, eu vinha do sertão e assisti a missa da inauguração. Foi com o padre da Reriutaba. E eu vi o irmão dela, da Santa Isabel, só que ele estava bem velhinho, já. Ele morava em Varjota, eu acho que ele já faleceu também. (DEVOTA AUGUSTA, 67 ANOS).

Algumas questões ainda me movem nesta discussão: Com que fins foi refeita uma capela em uma cidade regida fortemente pela ordem do catolicismo? A ideia de uma nova capela é legitimada por quem? Que relações de forças estão presentes neste processo? Podemos entender esse processo como legitimação da crença, agregando-se capital simbólico oriundo de representantes do poder local. Não deixa de ser interessante que o Reitor da UVA tenha protagonizado a construção da capela, contribuindo para o estabelecimento da “Invenção da tradição”, no sentido de E. Hobsbawm.

A primeira construção foi erguida por um devoto, pessoa comum. A segunda, já tida como monumento, foi realizada por quem disse ter também recebido um milagre, mas que, além disso, era deputado e reitor, com auxílio de “especialistas na área”: arquitetos, profissional de design e comunicação, além do envolvimento de Argeu (conhecedor da história local e membro da Igreja da cidade).

Ali é um monumento. Nós colocamos o termo monumento, porque tanto o professor Teodoro como eu entendemos de direito canônico. Então, nós não queríamos fazer uma capela. Capela seria um local para um santo ou para uma pessoa já reconhecida. (ARGEU, 54 ANOS).

Para a construção da nova capela houve o envolvimento de políticos nessa empreitada. Há elos e embates da oralidade em torno das capelas? Nas enunciações, cada um deles, Argeu e João, constroem narrativas de “morte sofrida” da Isabel Maria. Porém, o mentor da primeira capela traz uma fala rica em detalhes e seu destaque é na trajetória de “privilegiado” na graça alcançada.

Quanto à constituição da segunda capela, houve um recobrir de novos detalhes sobre aquela devoção. A intencionalidade foi legitimar um terreno político nessa oralidade. Argeu envolve quem o escuta, pela eloquência e por sua sabedoria em tecer cada detalhe da história e cada passo dado para a constituição da nova capela. Há uma veemência em cada frase, na busca de ser o memorialista e a voz oficial do culto a Isabel Maria.

O cenário é reajustado, numa perspectiva de instituição das práticas devocionais mais ao abrigo das tradições eclesiais locais, incorporando: a oração, os santos, a imagem de Isabel Maria e o altar, construindo memórias da mulher sofrida (materializada na “imagem” ²⁰¹de Isabel Maria) e da esposa fiel e religiosa (textualizada na oração- esta e a imagem de Isabel abordo no capítulo seguinte).

Eu diria que essas foram **iniciativas instituintes** do culto a Isabel Maria, fundamentais na devoção. Interessa destacar que a cruz, como elemento material e simbólico, é importante nessa devoção, pois existe desde o culto a Isabel Maria, após sua morte em 1929 até a primeira capela e desta até a segunda.

Há ainda a incorporação de novos elementos materiais e simbólicos na devoção (liturgia, as imagens de santos, as capelas, etc). As capelas, por exemplo, são visões “daquele mundo”, sendo um elemento significativo para aquela realidade. Destaca-se ainda, que os relatos das testemunhas oculares (BURKE,2004) e dos primeiros obtenedores de graças e os/as novos/as devotos/as traduzem uma série de contextos plurais, sejam culturais, políticos ou de outras ordens. Trazer narrativas orais e imagens não é para ilustrar a “verdade” de uma época, mas para fazer uma apuração crítica, numa hermenêutica da suspeita, do que é dito e retratado.

Há legitimidade nessas mudanças? Há um reconhecimento, a partir das narrativas, daquele local como principal lugar de devoção. Vejam a figura a seguir, em que o “altar-mor” é o principal elo de contemplação. A imagem de Isabel Maria fica ao lado.

²⁰¹ “dependendo de sua época de produção, encontramos na iconografia cristã a representação de santos mártires, ascetas, taumaturgos, penitentes, pregadores e místicos, todos devidamente identificados com seus atributos específicos e outros aspectos que o identificam. Tais representações costumam acompanhar o desenvolvimento das concepções de santidade que vão sendo configuradas em diferentes sociedades e em diferentes tempos históricos” (DINIZ,2011, p.22).

Figura 14 – Devotos em oração na capela de Isabel Maria



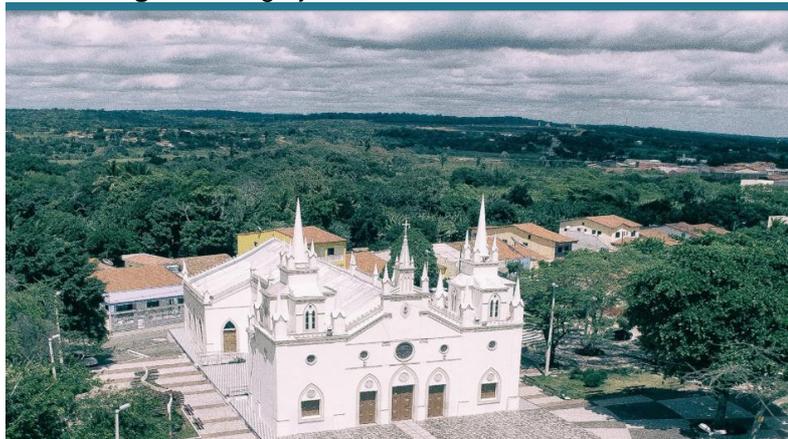
Fonte: Acervo pessoal da autora (2019).

Sobre as tensões que envolvem a devoção a Isabel Maria, irei analisá-la a partir do catolicismo tradicional que rege aquela cidade. Perguntei, então, ao pároco local: que catolicismo prevalece nesta cidade?

Aqui é a tradição mais tradicional, entendo, de sempre. Aqui não predomina o mundo carismático. Temos um grupo carismático, mas não é o que predomina [...] São as paróquias. É mais a fé tradicional, não? A comunidade tem que ter pastoral do batismo, pastoral da catequese [...] São as coisas mais tradicionais da fé. (PÁROCO SANTIAGO).

Essa vertente tradicional seria aquela ligada à paróquia e à preservação da tradição. Ele ainda mencionou nas suas narrativas o catolicismo dos “reafiliados”, marcado pela ideia da conversão (CEBs, RCC), que, porém, segundo o pároco, não tem força na cidade.

Figura 15 - Igreja Matriz de Guaraciaba do Norte



Fonte: Website oficial da paróquia (2019).

Ainda em interlocução com o pároco Santiago José, pergunto o que representa a padroeira para essa população, ao que ele responde:

Aqui sobretudo se organiza para a novena, não? **A novena de Guaraciaba é conhecida em toda a redondeza e é muito conhecida.** Mas dos festejos de Guaraciaba se conhece a novena. Então se participa muito, não? Celebra a padroeira, celebra de manhã alguns dos setores que talvez se recebem, digamos, durante todo dia e depois aqui na noite temos a grande celebração que participa toda a praça. Fica cheia.

A chamada paróquia Nossa Senhora dos Prazeres é pomposa e bem movimentada, com missas no decorrer do dia, ações das pastorais, como o mesmo enfatiza:

Por exemplo tivemos a missa do coração de Jesus, que tem um grande grupo de senhoras, principalmente, que participam do Apostolado de Oração e a Igreja estava cheia. Aqui o Coração de Jesus é uma das primeiras sextas feiras, é muito celebrado. (PAROCO SANTIAGO JOSÉ).

Nessa conversa com o pároco, indaguei se quem mais participava dessas atividades eram mulheres, ao que me respondeu:

Sim, principalmente. Este ano, no mês de junho ou maio, tivemos um encontro diocesano do apostolado da oração, estavam aqui mais de novecentas mulheres, digo mulheres porque era a imensa maioria. Tivemos um encontro aqui, diocesano, e foi muito bem preparado e foi simpático. (PAROCO SANTIAGO JOSÉ).

Há uma participação feminina muito forte aqui. Elas são chamadas, a partir de grupos de mulheres, para gerar essa reaproximação entre os fiéis e a

Igreja. As mulheres adentraram nesse espaço, relegado por séculos, porém ainda para serem as esposas devotadas e fiéis, como observamos na história da Igreja, no capítulo anterior.

Não posso esquecer, por outro lado, que há quem questione a própria Igreja, através de temas “tabus” como aborto e direitos sexuais e reprodutivos, como é o caso das católicas pelo direito de decidir. Devo lembrar também, que, ao longo do século XX, no Brasil, as mulheres atuaram dentro dos movimentos sociais da Igreja Católica, tornando-os um espaço de atuação política.

Outro assunto de destaque aqui é a modernidade e como ela afeta a religião, discutido no terceiro capítulo. O modo como a Igreja trabalha, neste caso, é pelo chamamento do feminino para legitimar as práticas eclesiais e disseminar suas ações, diante do processo de esvaziamento das igrejas católicas.

O Brasil está crescendo economicamente, está crescendo, todos melhorando de vida [...] E o normal, nos tempos em que se tem outras preocupações, a religião não ocupa o primeiro lugar. Então, disso uma prova é a Europa. Nos preocupamos por outra coisa e deixamos a religião. Então temo que algum dia chegará, mas não sei, dentro do próprio processo a Igreja responderá de um modo novo. (SANTIAGO JOSÉ, PÁROCO LOCAL).

Isto não quer dizer que a fé e a secularidade são mutuamente excludentes. Pelo contrário, a pessoa moderna pode manipular diferentes discursos, administrando as tensões entre eles e a dúvida (BERGER, 2017). Por conseguinte, definir religião em termos uma oposição entre imanência e transcendência seria um erro. Ora, estou discutindo nesta tese um processo devocional que se reconfigura em meio à modernidade e que não deixa de existir em meio a esses fluxos de modernização.

É inegável, todavia, a existência de uma passagem, na atualidade, da fé incontestável para a fé como uma escolha ou como uma “possibilidade humana” (TAYLOR, 2007). Obviamente, houve mudanças nas condições de expressão da fé. A própria Igreja busca se reinventar dentro desta transformação.

Por exemplo, aqui na Diocese se tem trabalhado muito dentro do processo catecumenal para a catequese, e talvez seja um caminho muito bom. Agora nós já damos sacramento, porque o primeiro erramos muito. Se não deva ser, vai se incidindo uma preparação, vai se incidindo um saber verdadeiramente do que se quer. Então nesse caminho, pois se pouco a pouco também se vai purificando coisas. Ser do sagrado coração não

consiste só em levar a fitinha no pescoço, não. Tentamos explicar um pouco, pois tem que se viver a vida como um autêntico cristão, porque, às vezes, das tradições, podemos ficar unicamente com isso. E em definitivamente fazer com que a religião passe a ser nossa vida. Entendo que nisso sempre se dão passos bem dados. (SANTIAGO, PÁROCO LOCAL).

A vivência da fé e do autêntico cristão com o processo da primeira eucaristia, a partir da catequese, é o reforço dos princípios e adesão aos valores católicos. Isso não é uma novidade na história da Igreja, porém, na atualidade percebe-se uma fortificação, em outros moldes, do “chamamento às mulheres”, através de grupos, para que estejam “trabalhando” no que denominam como o verdadeiro encontro com Cristo, numa convocação dos fiéis ao batismo, à crisma e à eucaristia.

Toda essa conversa me fez compreender um pouco mais sobre o catolicismo em Guaraciaba e o funcionamento da paróquia, numa tessitura do saber local. O ponto crucial, porém, foi a costura dessas ideias com a questão da devoção popular, a partir de um representante da Igreja católica. “A religiosidade popular é *uma riqueza do povo, então, é muito importante aqui no Ceará*”. Ao questioná-lo se conhecia a capela de Isabel Maria, respondeu:

Sim, é a capelinha que está [...] Sim [...] Simplesmente quando passei por ali me falaram, mas não conheço grande coisa da história. Aqui no Brasil existem vários santos, digamos, desse tipo. E que são os santos, digamos, para o povo, não é? Mas que não estão canonizados nem estão introduzidos em nenhuma causa, nenhum valor. Eu morei um tempo no Amazonas, cinco anos. E aí, por exemplo, na minha paróquia era muito conhecido o Santo Soldado. O pessoal tinha muita devoção, mas o Santo Soldado, uns diziam uma coisa, outros contavam outra. E não havia sequer, nem sequer uma única fala, né? E aqui de Isabel Maria eu simplesmente escutei que ela tinha sido morta pelo marido, alguma coisa assim.

Embora seu conhecimento fosse vago a respeito da história de Isabel Maria, não deixou de elencar a riqueza das devoções populares. Nessa interlocução, ainda quis saber sua opinião sobre, especificamente, a devoção à mulher em questão.

Não, pois são uns santos um pouco sem fim, que não sei simpatizar. Se verdadeiramente soubéssemos que eram santos, expressaríamos. Mas entendo que simplesmente porque foi morta pelo marido, isso não santifica ninguém. Umás tinham a vida de santa, mas isso não sei de absolutamente nada. Mas não podemos dar causa a essas coisas, não. Sejamos como sacerdotes da igreja: não podemos fomentar isso. Se não é um santo

reconhecido pela igreja, não podemos fomentar. (SANTIAGO JOSÉ, PÁROCO LOCAL).

Vejam que não há problemas no catolicismo tradicional quanto às manifestações populares, desde que estejam integradas ao controle da hierarquia da Igreja. Caso não seja reconhecida pela Igreja, não se pode fomentar a devoção. Por outro lado, membros da própria Igreja, que estão à frente de grupos religiosos, tiveram papel importante na continuidade da devoção a Isabel Maria.

Como Dionísia, por exemplo, catequista e membro do apostolado da oração, que apresento no capítulo seguinte. Ela sempre foi chamada para ir à capela de Isabel Maria, no sentido de intermediar com rezas a relação santo-devoto.

Temos ainda Argeu, que auxiliou na construção da nova capela e na oração feita a Isabel Maria. Ele também participa de celebrações na própria Igreja.

Mas eu acredito assim. É uma coisa que a gente tem que respeitar. Quando a gente lida com essas coisas, a gente acaba aprendendo não duvidar de nada. Não duvidar de nada. Eu, por exemplo, não vejo nada de mau as pessoas irem lá. Elas estão rezando e se invoca um milagre, é um sinal de Deus. A gente não pode duvidar disso. (ARGEU, 45 ANOS).

Seria uma afronta à “crença oficial” do catolicismo? Houve algum conflito com a Igreja? Para Argeu, de forma alguma. Porém, a capela foi feita sem consentimento algum da instituição Igreja Católica local.

Não, de jeito nenhum, porque a gente fez da noite para o dia. Foi feito bem rápido. Foi feito em 2004 ou 2005. Foi bem rapidinho, pois nós fizemos logo e fomos inaugurar. Março de 2004, que era período de semana santa, uma coisa assim. Eu dei a ideia e o professor Teodoro era aquele que não dormia com desaforo, como dizem. Ele tem uma ideia, ele mandava logo executar. Era rápido, então, ele mandou fazer e no dia 12 de maio, ele, Teodoro, e o Gerardo Melo Mourão, iam receber o título de cidadão guaraciabense e, nesse dia, foi feita a inauguração lá. Aí, o que acontece, nós não pedimos nem a Igreja de Reriutaba, nem a Igreja daqui, porque ali era considerado ponto neutro. Chamamos o padre Clodoaldo e ele foi e celebrou. Não celebrou, deu uma benção, fez um sermão e pronto, ficou entregue à comunidade. Aí, depois, o padre Emídio, que era vigário de Reriutaba, sabendo do movimento, passou a celebrar lá, mas não havia, assim, uma posição velada: eu vou ficar apoiando, eu vou incentivar. Não, ele celebrou lá, durante vários meses. Aí, ele foi transferido, aí o movimento parou” (ARGEU, 45 ANOS).

Para os devotos, que não organizam suas crenças em torno da dualidade “oficial” versus “popular”, a devoção a Isabel Maria é a apreensão do sobrenatural,

não necessitando de mediações do “institucional” – sem deixar, porém, de identificar-se com práticas religiosas católicas. A própria Igreja procura meios de apaziguar isso, não querendo incentivar essa devoção, mas participando de celebrações, como destacado acima. O pároco Santiago José mesmo sendo espanhol compreende a cultura local e a importância desse fenômeno, ainda que seja contrário à prática devocional.

6.2.1 Práticas em torno da santidade da santidade de Isabel Maria: caminhadas e jornais

Voltemo-nos agora à segunda questão, formulada no início do capítulo, sobre a existência de romarias ou caminhadas em devoção a Isabel Maria. É comum a procura de uma data ou ordenação festiva para pensar o rito, na religiosidade popular. Até o ano 2000, eram constantes as missas na capela no dia onze de cada mês. As celebrações eram realizadas pelo padre Raimundo Nonato Lúcio²⁰², de Guaraciaba do Norte e padre Emídio Moura, de Reriutaba-CE, párocos até o ano de 1999 e 2011, respectivamente.

Entretanto, com a transferência de tais vigários para outras localidades, Frei Gerardo, que assumiu no ano 2000 a paróquia de Guaraciaba do Norte, não acreditando nos milagres intermediados por santos populares, dissolveu as missas mensais em tal capela. Hoje existe um processo de silenciamento sobre tal devoção por parte da igreja local, que não se posiciona abertamente para seus fiéis, a favor ou contrária a tais práticas. Seria uma estratégia de esquecimento da devoção?

Atualmente (falo aqui pelo menos desde 2016, data de início do trabalho de campo, até a data de publicação deste texto) não existe nenhuma data de novena ou caminhada a Isabel Maria, sendo feitas visitas esporádicas ao local²⁰³ e no Dia de Finados, data dedicada aos mortos no calendário católico. “*Dia de hoje aqui é cheia de gente, aqui até de noite*” (DEVOTA LÚCIA MARIA, 50 ANOS). Naquele espaço, pude observar que a pintura de Isabel Maria e o altar recebem

²⁰² Uma das missas de ação de graças que o padre rezou em frente à capela de Isabel foi pela cura de Francisco Mendes Bezerra, que sofria de um câncer. “Os médicos já o tinham desenganado, então ele se apegou muito à finada Isabel e melhorou. Que eu saiba, a melhora não foi atribuída a remédios, diz o vigário, que ficou por oito anos na igreja matriz da cidade” (FOLHA DE SÃO PAULO, 2003).

²⁰³ De acordo com o depoimento de um advogado estudioso da história local.

atenção por parte dos devotos. Acender velas, rezar o terço e fazer pedidos em tom de voz baixa é o que parece requerer aquele local (FIGURA 16).

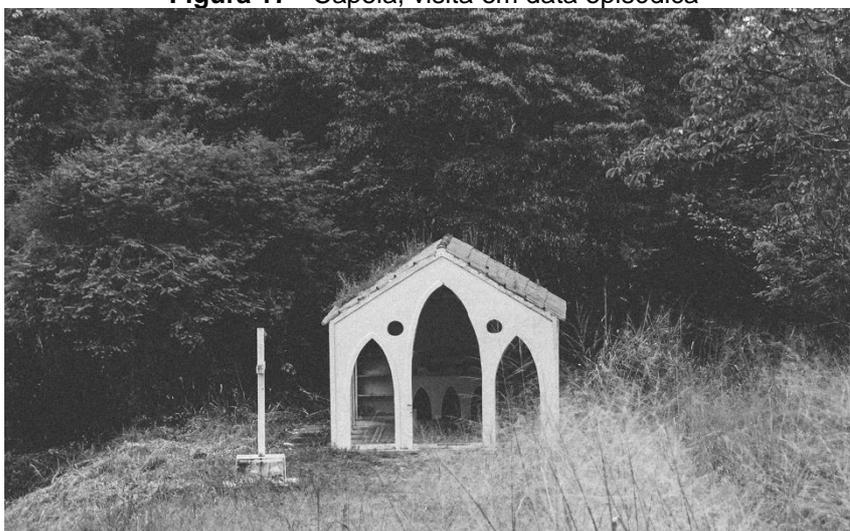
Figura 16 - Acender de velas na capela da “santa”



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2019).

Existe uma singularidade nestas práticas diferente das romarias, por exemplo, a Padre Cícero, que atrai todo ano milhares de romeiros e movimentam a cidade de Juazeiro do Norte-CE, com a efervescência de uma festa e turismo. No caso aqui tratado há uma dinâmica diferenciada. Não há romarias, no sentido de Cordeiro (2011), com a lógica de peregrinação para a sustentação do santo e do lugar sagrado e com ressignificação do evento para o incentivo do turismo, como aconteceu em Juazeiro do Norte. Não há festa nem procissões, nem muito menos comércio próximo que alavanque a economia.

Figura 17 - Capela, visita em data episódica



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2018).

É um local de passagem, de chegadas e partidas sem um evento que mobilize milhares de pessoas. Parece ser uma história de esquecimento, quando se visita a capela em datas episódicas, conforme a figura acima. Entretanto, a concentração de pessoas se dá mesmo no dia 02 de novembro. Chamo atenção, então, que dentro do repertório do catolicismo popular, as práticas e crenças religiosas são apropriadas ou praticadas de maneiras diversas.

Volto-me agora para a terceira e a quarta perguntas iniciais: Há documentos da época sobre o fato? Quem documentou a história de Isabel Maria? Encontrei apenas seu processo criminal, como já analisado, uma breve discussão sobre Isabel Maria, a partir de narrativas de devotos, na tese de Maia (2015)²⁰⁴ e no livro de Lira (2010) e notícias dos seguintes jornais: “O Povo”, “Diário do Nordeste” e “Folha de São Paulo”.

Desta forma, não se pode esquecer que este material - relatos, depoimentos, documentos, etc. – são peças de um mosaico de histórias fabricadas, reveladoras apenas de um recorte, ou seja, das hipóteses e do olhar de quem as produziu. O que de fato, porém, tais documentos revelam? Já que o historiador, diríamos também o sociólogo, trabalha sempre em “segunda mão”, no sentido de que ele desfolha o que já foi folheado, interpretado e definido, várias vezes. “Ele [sociólogo] chega por último nos cemitérios [nas capelas] onde se empilham os restos deixados por tantas operações antecedentes” (DE CERTEAU, 2015, p. 5).

Neste aspecto, cada documento é uma dramaturgia com organizações no tempo e no espaço de sínteses e léxicos, com suas singularidades. É um “texto recebido”, como profere De Certeau (2015), moldado a uma linguagem, a uma interpretação, a uma seleção, a uma organização e ao meio onde se elabora, com marcas socioculturais e religiosas. Texto pensado também na aceitação da comunidade que o recebe.

História, Religião e Tradição: antes mesmo de chegar em Guaraciaba, há outro símbolo de religiosidade que merece destaque: a **capela da Santa Isabel**, edificada às margens da Rodovia Confiança. (DIÁRIO DO NORDESTE, 2005, GRIFO NOSSO).

²⁰⁴ MAIA, Michelle Ferreira. **Milagreiros**: um estudo sobre três santos populares no Ceará (1929-1978). 2015. 270f. Tese (Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas) - Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Grande Dourados.

Cada escrito sobre Isabel, seja livro, tese ou texto jornalístico, é uma releitura e um caminho de estabelecimento de regimes de pensamento abertos para outras leituras. Porém, a grande questão é que a experiência devocional transborda cada escrito. Discutindo analiticamente a mística, De Certeau (2015) enfatiza que mesmo a história das ausências e do não-dito, a linguagem mística tende a dizer algo, ou seja, a inventar e produzir discursos. Eu diria que há uma conjunção de elementos simbólicos e materiais em torno da figura de Isabel que abrem um leque de múltiplas vozes que reinventam uma santidade, escapando a ou atrelando-se a linguagens institucionalizadas. Conforme a narrativa abaixo, uma das versões sobre o assassinato de Isabel Maria:

O assassino, preso, sabendo dos acontecimentos [das visitas ao local de morte de Isabel e “graças alcançadas”], disse que só acreditaria nos milagres da mulher se ela o libertasse. E mais uma graça é creditada a Isabel: já tida como santa no coração do povo, e num sinal de perdão ao marido, Raimundo se foragiu misteriosamente da Cadeia Pública de Guaraciaba do Norte, onde se achava preso e não mais se teve notícias suas. (LIRA, 2010, p.150).

A história de Isabel Maria é permeada por notícias na mídia, livros locais e outros fios importantíssimos nessa continuidade devocional: ex-votos, as narrativas memoráveis, passada de pais para filhos, o pagamento de promessas e as ações de diferentes pessoas para a constituição da capela.

Aí era só uma cruzinha aqui, só uma das que tem na beira de estrada, aí ele fez isso aqui [...] porque tava muito derrubado. **Isso aqui quando ele era pedreiro ele fez uma casinha**, a casinha era pequenininha assim desse tamanho, né. Mas bem aqui arranjaram tudo, aí teve aquela que já tava caindo [...] E meu pai era pedreiro, ele não é mais, mas ele reformou. Meu pai Antônio Pontes trouxe as coisas de cavalo [...] É porque não tinha estrada, né [...] Daqui lá pra onde a gente mora, na época, era quatro dias de viagem [...] Depois de papai fizeram uma maiorzinha, aí José Teodoro foi que quis ser deputado, mas Teodoro fez isso aqui. Foi o José Teodoro. O diretor da UVA, foi ele. E ele é filho de Guaraciaba, aí como aqui é terreno de Guaraciaba. (SUZETE, DEVOTA, 54 ANOS)

Aqui temos várias pessoas nesse processo de reconstituição da capela. Primeiro, o João, depois uma reforma pelo pai de Suzete, devota. Por fim, outra capela por José Teodoro, sendo ressaltada a legitimidade desse processo, por ser natural de Reriutaba-CE.

É notória a construção de uma santa artesanalmente, cuja função pública é o reforço da memória local, onde existem muitas vozes e não há um contador oficial, pois cada um destes sujeitos elencados aqui deseja participar de alguma forma desse processo.

As pessoas viam e no fundo a capela foi feita e cada um ia acoplando a **capela coletiva**. Foi feita essa base, mas um chegava lá, aí eu vou botar uma santa Luzia, vou botar um santo expedito e assim vai ficando. **Não há assim, alguém que controle a capela.** (ARGEU, 45 anos).

A ideia da capela coletiva, de fato, é interessante pensar, porque, todos os anos em que visitei e tirei fotos, percebia as mudanças.

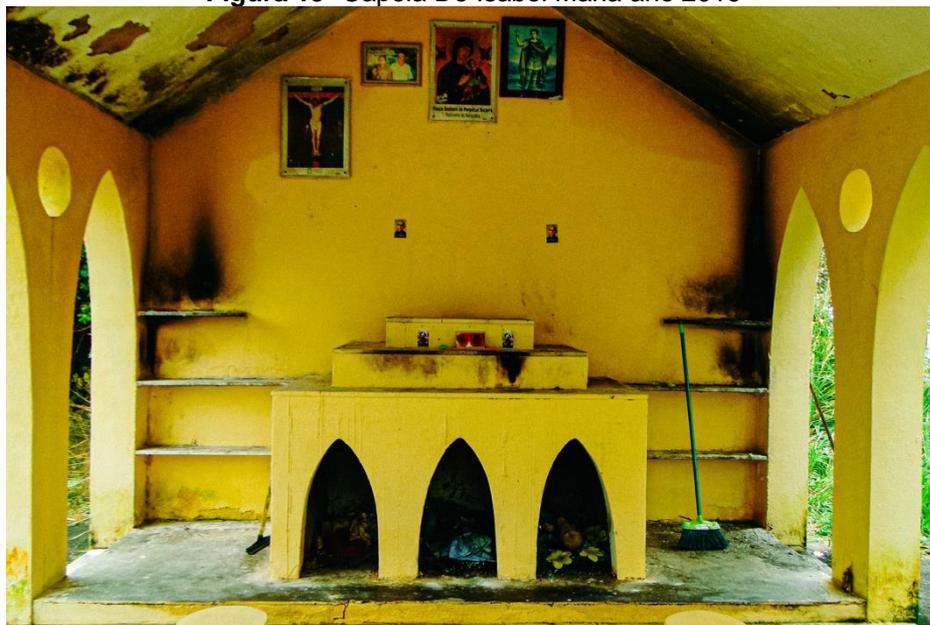
Figura 18 - Capela de Isabel Maria ano 2018



Fonte: Acervo pessoal da autora (2018).

As fotos não são apenas uma imagem e nem apenas vestígio material de seu tema. Elas geram também um modo de ver a realidade. Elas dão informação de uma pequena fatia do espaço e do tempo, a partir de uma visão de mundo. A foto acima registra dentro da capela no ano de 2018. Vejam agora a mesma capela no ano de 2019.

Figura 19- Capela De Isabel Maria ano 2019



Fonte: Acervo pessoal da autora (2019).

Essas duas imagens são eminentemente reflexivas, pois estão totalmente envoltas pela criação da pesquisadora, pelo seu olhar e por suas sensibilidades. Digo isto porque a captura dessa experiência me auxiliou a pensar a capela como um desenho inacabado de ex-votos, pinturas nas paredes, roupas e fotografias. Não há um desenho todo coerente do que tem ali, pois é um espaço cheio de aberturas, sem pontos, como traços que se apagam e se desenham com outros. Há ali uma transformação sem fim.

Seria de fato como “estar vivo”²⁰⁵ o ritual devocional. O mundo material está ali. A quantidade de ex-votos que vi em 2017 já não havia mais, pois alguns deterioraram ou se misturaram aos demais. As marcas deixadas na parede se apagaram com o tempo e surgiram outras. Não havia mais flores, ex-votos ou roupas em cima deste ponto central da capela. A cada clique havia mudanças.

²⁰⁵ INGOLD, Tim. **Estar vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis: Vozes, 2015.

Figura 20 – Imagem quebrada de santo na capela de Isabel Maria



Fonte: Acervo pessoal da autora (2019).

Os devotos mudam, acrescentam ou o vento quebra os santos que estão lá, como da imagem acima, apenas o pedaço quebrado de um “santo” ali interagindo com as velas. Segundo alguns devotos, não há alguém responsável que limpe ou ornamente ali. As próprias pessoas que vão lá, varrem ou ornamentam à sua maneira. Assim, “os humanos figuram tanto no contexto das pedras, quanto as pedras no contexto dos humanos” (INGOLD, 2015, p.67). Ali se desenrolam histórias integradas aos sujeitos e/ou à dinâmica do meio ambiente. São vários acontecimentos que se entrelaçam.

Figura 21 - Capela de Isabel Maria 2017



Fonte: Acervo pessoal da autora (2017).

Aqui estou em 2017, com outro cenário de muitos ex-votos (objetos ofertados como forma de agradecimento) “*Muitas pernas, braços, cabeças, roupas de gente e camisas, tinha lá. Até uns trocadinhos colocavam lá na cruz dela*” (DEVOTO JOÃO, 67 ANOS), assim como os diferentes pedidos (cura de doença, não passar fome, encontrar um objeto, etc.) e milagres, são nuances significativas para a compreensão da produção de santidade e para o prolongamento do ritual de devoção a Isabel.

6.2.2 Ex-votos

Figura 22 - Ex-votos



Fonte: Acervo pessoal da autora (2017).

Ex-votos, também denominados promessas ou milagres, significam a graça já recebida. É uma representação iconográfica do símbolo da benção. É a modelagem de uma parte do corpo afetado por doenças. É o oferecimento singular da graça alcançada, de uma história pessoal ofertada à santa. É a memória de uma graça obtida. É uma oferta pela intervenção sobrenatural da santa.

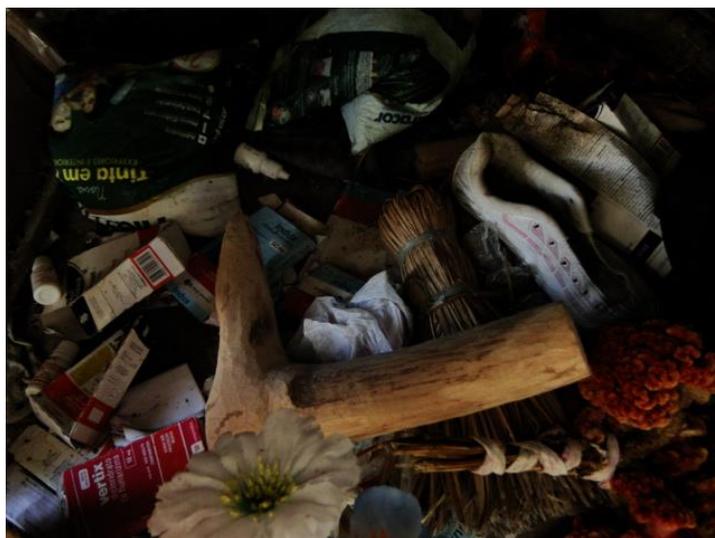
Figura 23 - Ex-votos 2017



Fonte: Acervo pessoal da autora (2017).

Os ex-votos correspondem a uma tradição cristã bastante antiga, difundida no mundo ibérico. Estão presentes no Brasil desde a época colonial. Em sua maioria, são esculpidos em madeira, como observado na foto. Costumam ficar embaixo do santuário, amontoados, com toda a simbologia das aflições humanas.

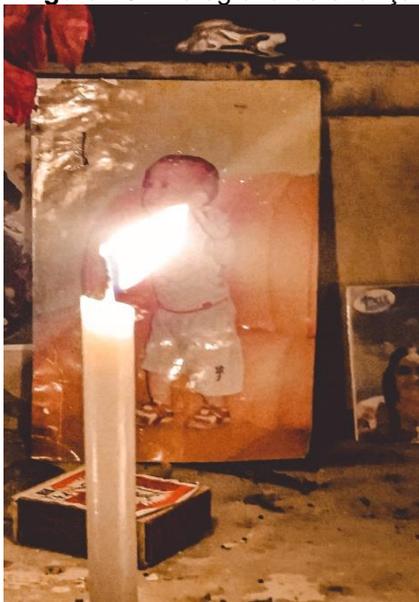
Figura 24 - Objetos amontoados



Fonte: Acervo pessoal da autora (2018).

Ali estão diferentes histórias, que singularizam cada acontecimento vivido pelo sujeito. São um aglomerado de pernas, braços, cabeças e roupas, que a cada ano muda. Eles fluem junto com o tempo e as pessoas.

Figura 25 - Fotografia de criança



Fonte: Acervo pessoal da autora (2019).

Havia fotografias lá também, mas não fazem parte da “categoria tradicional de ex-votos” (RIEDL, 2002, p.99), pois não parecem ser uma oferta, mas

“estive aqui”, ou mesmo é um pedido de proteção para reforçar a promessa. Vi pouquíssimas fotografias de pacientes no leito. A maioria era composta de fotos 3x4 ou de criança.

Não me deparei com cicatrizes e defuntos no caixão, como é comum na sala de ex-votos do Juazeiro do Norte, no Ceará. Então, penso que não se encaixariam no ritual fúnebre, seja de adultos ou infantil, de morte de crianças e suas almas, com os chamados anjinhos ou pagãos²⁰⁶. Seriam, na verdade, o desejo de amparo por algum pedido feito.

Figura 26 - Ex-voto, braço



Fonte: Acervo pessoal da autora (2018).

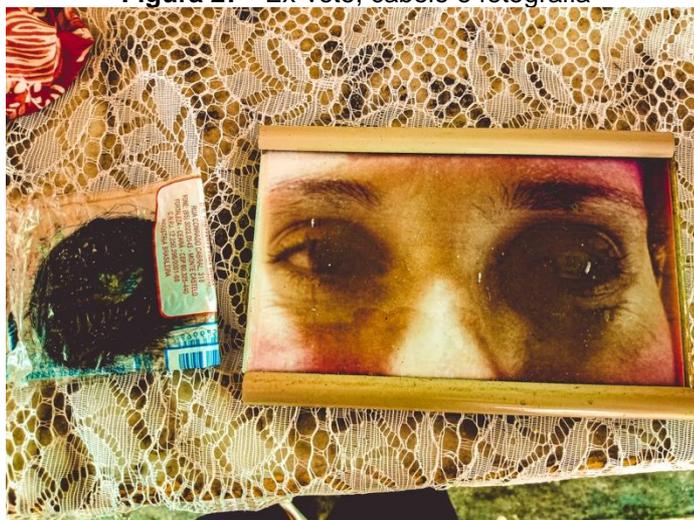
Aqui, nesta tese, o ritual votivo se faz com objeto influído pelo acontecimento superior. Eles representam sempre algo: um problema e o milagre, uma enfermidade e a cura, sobrevivência de acidentes. São evidências de algum fato, elaborados psiquicamente, dando forma material aos traços próprios do seu

²⁰⁶ O anjinho era aquele(a) que falecia após o sacramento do batismo. A morte posterior aliviava a passagem de sua alma pelo purgatório. Nesse rápido percurso, o anjo esvaziava-se dos elementos terrenos, como do leite materno ingerido, pois da terra nada deveria ser levado ao céu. Havia também uma segunda categoria: a morte da criança sem o recebimento do batismo. Nesses casos, eram chamados na tradição popular pelo nome de pagãos (SANTOS, 2009, p.179).

sofrimento e da graça alcançada, a partir da representação do sofrimento, da dor²⁰⁷ e da fé, que se constitui culturalmente (DIDI-HUBERMAN, 2013). São pernas, ombros, braços, cabeças, caixas de remédios, que se envolvem fio a fio com a paisagem fluida desse movimento devocional.

6.2.3 Cabelo, diferentes simbologias

Figura 27 - Ex-voto, cabelo e fotografia



Fonte: Acervo pessoal da autora (2018).

Não estou falando de meros objetos, mas sim de fluxos contínuos e dinâmicos de memórias sociais. Os ex-votos articulam subjetividades e o representar do corpo e do sofrer. Por isso, não são agradáveis de se contemplar. Há ainda o cabelo, que também faz parte do conjunto de ex-votos, na entrega da graça alcançada.

Primeiro, “os cabelos, antes de mais nada, são uma questão de pilosidade” (PERROT, 2012, p.51), porque fazem parte da pessoa, do íntimo e têm proximidade com o sexo. Assim, cortar e entregar uma mecha, como ex-voto, é dar uma parte do seu corpo, do seu eu. Abro um parêntese para pensar isso em outros fios analíticos, pois a representação do cabelo feminino tem várias simbologias, desde sexo, pecado, feminilidade, tentação, sedução. Como afirma Perrot (2012): no século XIX, uma mulher de “respeito” deveria cobrir o cabelo, pois o cabelo solto era

²⁰⁷ Não é uma invenção do Cristianismo o discurso da dor e da redenção. Há em tantas outras culturas, mas a ênfase na narração do Cristo com o seu sofrer, é, sim, do Cristianismo. Ora, há uma simbologia de ensinamento de como enfrentar a dor, nessa identificação, diante da figura de Cristo.

vulgar. É interessante, ainda, o contexto da década de 1920 a 1930, na qual cortar o cabelo era sinal de emancipação. Isabel Maria cortou seu cabelo neste contexto, em 1929.

Os imaginários relacionados ao cabelo dependem de época, contexto, cultura e sujeitos, para os quais o cabelo faz parte, muitas vezes, do ritual da preparação de si. Na civilização ocidental, ele tem um caráter ambíguo²⁰⁸: vivo, é tido como parte do eu, representado como poder social, saúde, beleza e sedução. Cortado, é tido como objeto morto, sujeira. Pode ainda se tornar ex-voto, como no objeto de estudo em questão.

Vejam, caros leitores, não estou tentando transpor esse contexto, sem pensar as especificidades da região nordestina. Porém, penso que um ponto interessante é que a morte de Isabel Maria se deu pelo seu desejo de controle do próprio corpo: o corte de cabelo. Miriam Falci destaca o Nordeste do século XIX, “mulher casada passava a se vestir de preto, não se perfumava mais, não mais arrumava seus cabelos com laços ou fitas, não comprava vestidos novos. Sua função era ser ‘mulher casada’ para ser vista somente por seu marido”. (FALCI, 1997, p.169). No contexto da morte de Isabel Maria era ainda forte a moralização do corpo feminino, do cabelo como objeto de desejo masculino.

E ele tinha ciúme dela, porque cortou o cabelo, que chamava antigamente de alagação, que raspava o pescoço. Pegou a enciumar dela, a enciumar dela e subiu a ladeira com a criança pequeninha e ela. E matou ela ali e botou de boqueirão abaixo né. (DEVOTA ROMANA, 89 ANOS, CUNHADA DO FILHO DE ISABEL MARIA).

A ideia deste símbolo, portanto, é levada ao ritual de devoção a Isabel Maria. Muitas mulheres deixam mechas de cabelo, como é destacado aqui. “*Minha irmã já tinha feito com mecha de cabelo, pra ela se soltar da cadeia e deu certo. Todo mundo que pede graça a ela, alcança. Minha irmã, minha mãe, todas pediram a ela*”. (EDITE, DEVOTA, 26 ANOS). *Como eu já lhe falei, levo o cabelo e dou. A pessoa tem o problema no pé, faz um milagre. Vai lá e faz um terço [...] Essas coisas assim [...]*” Algumas mulheres deixam mechas de cabelo, continuo a conversa. “*Ai eu deixei também lá [...]*” E a senhora deixou por que? “*Tava caindo [...] Tava caindo meu cabelo.*” (DIONÍSIA, DEVOTA, 56 ANOS). O cabelo, portanto,

²⁰⁸Um artigo em imagens de Stéphane Rémy Malysse. **Extensões do feminino**. Each/USP. Disponível em: <www.each.usp.br/opuscorpus>. Acesso em: 20 set. 2017.

adquire forma e significado dentro do contexto devocional, seja para amenizar uma queda de cabelo até pedir para sair da prisão.

O desfecho de um momento de dificuldade, ou questões da feminilidade ou de uma doença, são situações que requerem a proteção da santa. O que me chama a atenção é a variedade de pedidos e o fato de alguns deles serem fora da norma estabelecida ao feminino: mulheres apenadas. Pensando um pouco na fundação das Casas de Reclusão para Mulheres, nos séculos XVI e XVII, na Europa, raspar os cabelos era um castigo. Hoje ainda, “presos que menstruam”²⁰⁹, expressão para significar o tratamento dentro das prisões, ou mesmo dentro do tráfico, sem pensar nas especificidades da mulher: a ameaça de cortar o cabelo é uma prática comum.

Aqui, na verdade, se vincula a ideia de sacrifício, em que se corta um elemento que representa, em especial para as mulheres, símbolo forte de feminilidade. Tornando-se um ex-voto, portanto, o cabelo representa o pagamento da promessa. Estou querendo chegar ainda na seguinte questão: cortar o cabelo, no processo devocional, pode ser pensado como direito sobre o próprio corpo, de replicar um ato de autonomia?

É a história que o pessoal contava né, de como tinha sido acontecido o caso dela né? Que ele com ciúme tinha matado ela e tinha jogado. Aí eu sempre fui me apegando né, me apegando. Quando olho todo dia, se eu passar dez vezes nessa estrada aqui, eu rezo um pai nosso e um ave maria pra ela. Todos os dias se eu passar dez vezes no dia eu rezo pra ela. Olha, quando eu tive a minha doença [...] Lupus. Né? Aí a gente sente muitas dores, muitas dores. E eu tomava muito remédio. E a pele era toda manchada, aí eu fiz e ela. O marido mandou ela cortar o cabelo [ele mandou ela cortar o cabelo só pra ver se ela tinha coragem]. Ele tinha muito ciúme dela, ela tinha o cabelão grande e ele prendia ela pelo cabelo, aí quando ele foi um dia mandou ela cortar o cabelo, ela cortou se sentiu livre né, era a maneira dela ficar livre. Aí quando ele foi convidou ela pra subir pra casa do pai dela aqui. E quando chegou aqui ele assassinou ela, né, com ciúmes. Aí depois disso eu fiz a promessa de que se eu deixasse de sentir tantas dores e tomasse tanto medicamento, eu ia deixar meu cabelo crescer pra mim cortar 40 centímetros e deixar aqui. Aí eu fiz, como o cabelo cresceu, não botei mais tinta, não botei mais nada, deixei ele natural. Cresceu, aí quando eu vim cortei bem curtinho. Aí você acredita que eu nunca mais tomei remédio assim pra dor do Lupus, nenhum? Com certeza, vou sempre agradecer ela. (DEVOTA SUZETE, 54 ANOS).

Nesta fala, respondo que sim. O cortar o cabelo foi sinônimo de liberdade, na situação de Isabel Maria. A devota ainda articula a sua situação de uma doença

²⁰⁹ Expressão de QUEIROZ (2015).

ao corte do cabelo, no pagamento de uma promessa, em que, para ela, foi o alcance de um milagre.

Uma coisa assim que eu sempre pedia a Nossa Senhora era pelo meu cabelo. Que desde pequena meu cabelo nunca crescia, e eu sempre pedi a ela pensando que ela, o pecado dela né, dela ter feito o que aconteceu com ela foi por causa do cabelo, né? Que dizem que o marido dela ficou chateado porque ela cortou o cabelo. E eu sempre pedi muito a ela pra proteção do meu cabelo, só que agora ele tá crescendo. Eu tinha uma coisa comigo que meu marido sempre dizia: você nunca deixou seu cabelo crescer. Assim que eu pedi a ela, e agora eu tô [...] E todos os anos de finado a gente tem cinco vindas. (DEVOTA MARINA, 35 ANOS).

Já nesta outra narrativa, associa-se o cabelo ao pecado de Isabel Maria. O sentido dado a santidade de Isabel Maria é a purificação do seu pecado, neste relato. Na fala da devota, existe a passagem de Isabel pecadora, pelo corte de cabelo, chegando, agora, a ser nomeada como Nossa Senhora, ou seja, a imaculada de todos os pecados. Pode-se entrever, contudo, que há diversos sentidos para a entrega deste ex-voto na capela de Isabel Maria. É recorrente, porém, a noção do cortar o cabelo como sacrifício.

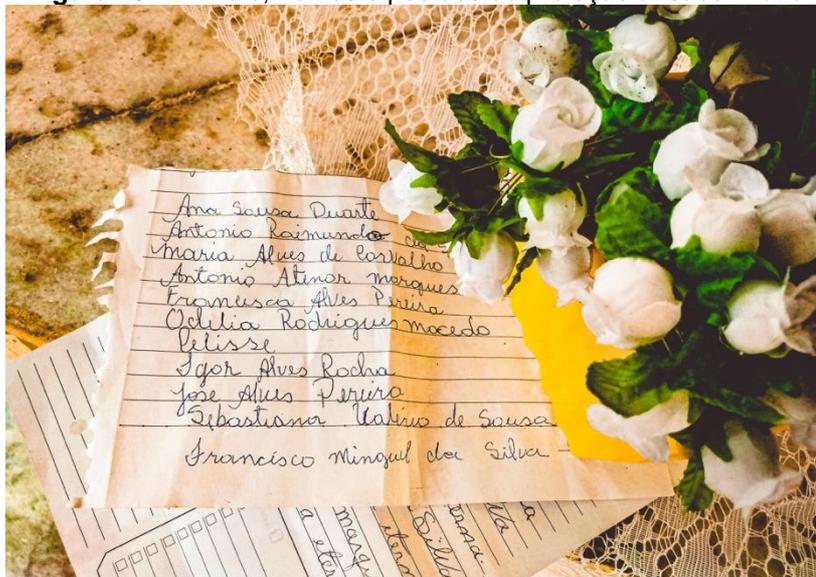
Figura 28 - Ex-voto, amontoado diverso: cabelo, caixa de remédio



Fonte: Acervo pessoal da autora (2019).

Há diferentes formas de ex-votos. Não se restringem mais aos produzidos por aqueles que “talham, riscam e desenham” os milagres, mas há bilhetes, fotografias, cabelos, caixas de remédios, entre inúmeros outros.

Figura 29 - Ex-voto, nomes e pedidos de proteção a Isabel Maria



Fonte: Acervo pessoal da autora (2019).

Não deixam, portanto, de ser testemunhos, que refletem sobre algum episódio do seu viver, dando sentido ao que não parece explicável para eles. Assim, o testemunho torna-se objeto sociologicamente fecundo.

6.3 “Rememorações inventivas” - o ato de testemunhar

Só sei que, quando acontece alguma coisa assim, a alma da finada Isabel vai proteger e eu peço. Faço o pedido, assim. Eu sou muito apegada a ela. Igual eu sou muito apegada a São Francisco. Quando peço a São Francisco, graças a Deus, eu sou alcançada. (DEVOTA ALICE²¹⁰, 43 ANOS).

No que se refere a este item, o leitor poderia me interrogar sobre o que suscitou a escolha desta discussão. Na verdade, o que me instigou a pensar a respeito foi a experiência em campo, a partir de dois momentos. O primeiro, no dia 02 de novembro de 2017, ao estabelecer um diálogo com os devotos. O teor testemunhal das narrativas remetia-me ao ato de recordar situações de

²¹⁰ Os relatos que trago aqui foram constituídos a partir da minha experiência de campo.

dificuldades, pedidos, fé, milagres alcançados e proximidade com a santa do povo. Um segundo momento foi a conversa com uma geração de velhos, que contaram “detalhes” da morte de Isabel Maria, num olhar de si, na construção do processo devocional.

Nesse sentido, as perguntas a seguir têm servido para nortear a pesquisa desenvolvida, mas nem todos os questionamentos serão objeto de reflexão neste momento. Deste modo, evoco, como venho tecendo em toda a escrita desta tese, algumas interrogações: Qual a relação entre testemunho, emoção e memória neste estudo? Como o testemunhante rememora os acontecimentos no seu ato de fala, vinculando os fatos ocorridos com as emoções vividas? Que emoções a imagem de Isabel Maria potencializa nos devotos, por meio do ritual de devoção? Como o testemunho re-produz uma santidade?

Aqui, o argumento central consiste na observação de que a fé e a devoção em Isabel Maria estão também totalmente implicadas na forma dos devotos lidarem com as experiências de sofrimentos e dificuldades, a partir da intervenção divina. A devoção, neste caso, consiste em um ato de falar de si, do testemunho e da eficácia dele. Importa destacar que o testemunho aqui tratado não consiste no modelo evangélico, localizado especialmente nos cultos. Trataremos nesta discussão, conforme Dullo (2016, p. 87):

O caráter flexível do testemunho, tal como o estou entendendo aqui, não se prende a uma forma fenomênica rígida e única, como um indivíduo realizando presencialmente uma longa narrativa sobre a intervenção divina em sua vida, [...] mas de compreender aquilo que Seligmann-Silva (2008, 2009, 2010) chamou de “teor testemunhal”, isto é, a sua recusa em delimitar um gênero literário do testemunho e optar por identificar características que o compõem e que podem ser encontradas em uma pluralidade de formas narrativas.

Convido o(a) leitor(a) a refletir sobre o ato de testemunhar dos devotos, como uma ferramenta que reitera a santidade de Isabel Maria, sob uma dinâmica de rememorar episódios em que se traduzem situações de dificuldade ou sofrimento e a “superação” de tais circunstâncias. Testemunho que se torna parte da experiência de fé dos sujeitos na santa do povo questão. Seguem, primeiro, os testemunhos dos devotos mais velhos.

6.3.1 Testemunhos de velhos

Como nas descrições do primeiro capítulo, os encontros, aqui, são fios que se misturam na tarefa da produção deste saber. Buscando superar a relação assimétrica sujeito-objeto, procuro ouvir as vozes e me envolver nas conversas daqueles que foram as primeiras pistas para minha tese. Estou falando das memórias de velhos.

Neste percurso de quatro anos, alguns já faleceram. Porém, deixaram a sua contribuição à memória social da construção de uma santidade, cada um à sua maneira. Destacarei três interlocutores, pois houve com eles maior aproximação. Fui à casa de cada um. E lá, sentada na cadeira ou no sofá, fui ouvindo, deixando-os contar a sua história. Havia, sim, deslizes para tantos outros fatos, mas, com calma, tentava reencaminhar a conversa para a temática proposta.

Diferente do que acontecia com as mulheres devotas, que exigiu paciência de minha parte neste processo de abertura para um diálogo, num esforço para emergir questões ocultas, com João (82 anos), Romana (89 anos) e Regina (80 anos) não houve esse obstáculo. Pelo contrário, havia um esforço e um desejo de refazer uma lembrança, a partir das suas experiências e do seu mundo.

Narrativas permeadas pelo lembrar e o esquecer, numa memória emocional, de transmissão do passado, significando à sua maneira o presente, produziam os “testemunhos de uma santidade”, em que aqueles que narravam se sentiam partícipes daquela história. A ideia da devoção trazia o sentido de pertencimento para a constituição da santa.

Pensando agora na memória de velhos²¹¹, observo nas narrativas o destaque para a morte trágica e a certeza de milagres alcançados, com elementos de re-invenção da trajetória de vida e morte da personagem. Um ponto em pauta é que, ao questionar os interlocutores sobre a biografia de Isabel Maria (sua origem ou detalhes do seu cotidiano), não há explicação relativa à origem social da santa²¹². Para eles, o ponto central é a morte trágica e a necessidade de estar envolvido nas

²¹¹ O livro “Memória & sociedade”: lembrança de velhos, de Ecléa Bosi (1979) é uma grande inspiração para quem deseja estudar memória social, pautado na velhice.

²¹² Embora as origens sociais dos devotos transbordem em suas narrativas: histórias de migração, trabalho infantil, e precário, etc.

cenas milagrosas. É nesse sentido que o foco narrativo vai se desenrolando. Vejam um dos enredos narrativos:

Eu passei dez anos no Rio de Janeiro, o começo da história, viu. Lá eu fiquei desempregado muito tempo. Eu era de menor, nesta época. Eu era de menor. Era difícil, emprego pra menor, né. Aí, eu fiquei esse tempo desempregado, não arrumava dinheiro. Não estava trabalhando, nada. Aí, eu resolvi pedir esmolas pra comer, pra tomar o café bem cedo. Aí eu sempre vivia lá na Praça César Correia. Aí rapaz, deu uma vontade tão grande de eu chorar. Aí eu me lembrei. Sabe de uma coisa, eu vou fazer uma promessa aqui com a alma da finada Isabel, que se eu me escapar desta, quando eu chegar no Ceará e ganhar alguma coisa, eu faço uma capela na cruz dela. Aí, rapaz, abriu minha mente, abriu de uma certa maneira, que no outro dia, eu arrumei emprego. Nessa casa, que eu lhe estou informando aqui. Nessa casa, dessa promessa que eu fiz, eu trabalhei dez anos. O homem nunca assinou minha carteira, mas todo dia eu trabalhava e ganhava dinheiro. Trabalhava e ganhava dinheiro. Todos os meses eu ganhava, aí eu fiz uma certa economia. Até que um dia eu comprei a passagem, fui lá, comprei a passagem. Comprei uma sanfona, botei dentro da mala, comprei o pandeiro de mão, comprei um sapato novo e vim embora. Quando chegou aqui, minha vida mudou. Graças a Deus. Graças à promessa que eu fiz com Isabel. Ainda hoje eu devo esse grande favor a Isabel. Ninguém acredita numa história dessas, mas foi a pura verdade que passou-se comigo (DEVOTO JOÃO, 82 ANOS, QUE CONSTRUIU A PRIMEIRA CAPELA DE ISABEL MARIA).

Foi em uma garagem pouco iluminada e empoeirada, cheia de ferramentas, de objetos envelhecidos e geladeiras para o conserto, que pude ouvir atentamente o relato do Sr. João²¹³, o responsável pela construção da primeira capela dedicada a Isabel Maria, em Guaraciaba do Norte, no ano de 1958. Antes de tudo, existe na fala do nosso interlocutor a necessidade absoluta do testemunho. Tal narrativa testemunhal se apresenta com condição primordial de sobrevivência, devido às condições sociais e econômicas desfavoráveis, em um contexto de migração específico²¹⁴.

De um lado, temos um homem trabalhador e sofredor em meio a uma grande cidade, com outras formas de viver e de se comportar. De outro, a volta à

²¹³ Segundo conta, por longos anos trabalhou como coordenador do sindicato dos agricultores de Guaraciaba do Norte. Atualmente, está aposentado, mas trabalhando no conserto de geladeiras em sua residência.

²¹⁴ É uma prática comum a migração de diversas pessoas, especialmente, jovens, da cidade de Guaraciaba do Norte para o Rio de Janeiro, em busca de melhores condições de vida. Na segunda metade do século XX, em especial, 1970, na região Sudeste, se concentra a atividade industrial do Brasil (polos econômicos), o que levou muitas pessoas do interior do Ceará a migrar para esses locais, em busca de novas condições de vida. Ainda hoje há essa prática, de migrar para o Sudeste, na cidade de Guaraciaba do Norte, especialmente, dos jovens, pela escassa oferta de emprego na região.

sua localidade. A cena de voltar para a sua terra de sapato novo, sanfona e pandeiro na mão e o sentimento de pertencimento, logo se atrela à vida promissora vinculada à promessa que fez a Isabel Maria e à alegria do retorno por uma atuação divina. Isso, contudo, são as questões centrais nessa articulação entre testemunho e emoção.

Já em outro momento, fui à procura da interlocutora Romana. A ida à sua casa foi indicação de vários devotos, que sempre diziam: “Você já foi na casa dela? Ela sabe a história bem direitinho”. Romana era uma referência e sua fala, então, legitimadora de uma história para os devotos.

Era assim: a finada Isabel era casada com um homem, um senhor. Era uma muiér bem casada com ele, né. E ela teve um filhinho, que é o cumpade Antônio Romão, né. Aí, subiu a ladeira, mas o filhinho, o menino pequenininho, que quando ele chegou ali, lá, naquele lugar. O menino era pequenininho, quando chegaram naquele lugar, matou a bichinha e botou ela. Aí, ele dizia assim: ‘papai matou mamãe’; ‘papai matou mamãe’. O cumpade Antônio Romão, que eu conheço ele, né; ‘papai matou mamãe’. ‘Cala a boca menino, ti cala’, que conversa é essa que eu matei ela, que história é essa? (DEVOTA ROMANA, 89 ANOS).

Os valores morais se atrelam também às suas narrativas, como a expressão “bem casada”, no sentido de inserir a mulher dentro dos padrões de feminilidade de uma época. Ressaltam-se também as ligações familiares com o termo “cumpade”. A devota Romana pertence à mesma família de Isabel Maria. Assumindo, contudo, essa voz da “verdade” por esse parentesco.

A minha mãe contava pra nós, né, que ela era casada. Ela morava em Guaraciaba, neste tempo, chamava Guaraciaba era Vila e de Vila passou pra Campo Grande e de Campo Grande passou para Guaraciaba, né. Aí, ele tinha muito ciúme dela. Aí, os pais dela moravam em Reriutaba, que neste tempo, era Santa Cruz. Ele foi pra casa da mãe dela com ela, e quando chegou na ladeira matou e jogou ela no boqueirão e ela enganchou num pé de marmeleiro. Aí, ele deixou, e pegou o garotinho e foi embora. Aí, quando chegou lá, a mãe dela disse, fulano, cadê a Isabel, não veio não? Aí ele disse, não, ela não pode vim não. Aí, o menino disse: “papai matou mamãe”. Ele foi preso. Aí ela foi enterrada lá, já colocaram fogo, já reformaram. Perseguida até depois de morta, né. Foi um sofrimento muito grande, matou, jogou e ela ficou num pé de marmeleiro. Começaram a ir lá, ela começou a obrar milagre. Aí o povo se apegava a ela. (DEVOTA ROMANA, 89 ANOS)

Há ainda uma transmissão oral realizada pelos pais, parentes e/ou pessoas da comunidade, que vai sendo passada para as demais gerações. A cena

trágica e de perseguição, cheia de suspense e gestos, é geradora de emoções, em torno de detalhes de um episódio tão trágico.

O ato de testemunhar propicia também o sentimento de angústia para quem escuta. Essa foi a minha sensação. A entonação de voz da devota, ao falar de Isabel Maria enganchada em uma árvore; do filho pequeno dizendo que o pai matou sua mãe; e ainda, após a morte, a ideia de perseguição, quando atearam fogo na capela, bem como o obrar milagres, são formas de prender a atenção do ouvinte, de envolvê-lo naquela situação.

O papel do homem cruel e a grande perseguição sofrida por uma mulher até a morte é uma narração que me faz compreender a importância destes elementos para a santidade de Isabel Maria. Depois disso, há uma outra ênfase: *“Diz que ela, a finada Isabel, caiu já santificada e levaram direto para a Roma”* (DEVOTA ROMANA, 89 ANOS). Como pensar que o corpo de Isabel Maria foi direto para Roma? A devota faz a criação do novo, ao interpretar os elementos do catolicismo à sua maneira. Ela representa Roma como o “depósito dos santos católicos”.

Então, restaria apenas para Isabel Maria “estar naquele lugar”. A colagem e o trânsito de realidades sociais diferentes, em uma relação contínua entre a realidade e a fantasia, são elementos criativos e inventivos de uma santidade. Logo, porém, a narrativa do corpo dilacerado se transporta para o corpo santo, ao cair santificado.

Penso que o lembrar seja cheio de dinamicidades e fragmentos de episódios para a constituição do sentido de uma santidade. Ele é evocado por sensações, gestos e entendimentos, que fazem insurgir as percepções dos fatos, ocorridos ou imaginados, enquanto partes do vivido. Volta-se ainda ao passado, a partir das suas relações familiares, haja vista terem sido os seu pais que contaram esta experiência religiosa.

Falo agora de Regina, 80 anos, que faz parte da minha parentela e que também recorda, em sua fala, de forma geral, a morte e o cenário religioso. Como em tantas outras regiões cearenses, há aspectos do catolicismo tradicional presentes nas falas dos devotos, na ideia do morrer: no sentido da relação do bem e

do mal, da salvação e da condenação. Neste caso, a devota Regina, fala da chamada finada Josefa.²¹⁵

A finada Josefa era mulher da vida. Eu alcancei ainda, em tempo de festa da Sussuanha, que era feira que chamavam, nera. As mulheres da vida vinham e ficavam aí na mata. Aí a finada Josefa era epilética, aí ela não estava se sentindo bem, na última novena, aí ela ficou, aí elas antes de vim, na estrada que tem a cruz e a capelinha dela, era uma vereda. Aí deixaram ela lá, quando deu, ela caiu dentro do fogo, morreu queimada. Aí o finado Zé Coelho pegou e mandou buscar a mortalha nela e mandou enterrar. Aí todo mundo se apegando a alma dela, fazendo romaria, já fizeram uma capelinha já. Eu nunca mais fui lá, não. Sempre que eu vinha de Fortaleza, eu gostava de ir. Lá tem uma igrejinha pequena, que o finado Chico do Carmo mandou fazer. Era só a cruz com a cova dela, com a casinha coberta de teia. As mulheres da vida sofreram tanto. Eram tanto discriminadas.

Nessa época, Guaraciaba do Norte ainda era vila, o que não se diferenciava da zona rural, com trabalhos na roça e eminentemente agrários. As pessoas citadas no relato acima eram proprietárias de terras, de grande poder aquisitivo e influência política no distrito de Sussuanha. Regina narra ainda as condições de vida muito difíceis, numa época de uma enorme desigualdade social, de grandes latifundiários e de uma pobreza extrema no nosso país. A expressão “as mulheres da vida sofreram tanto” denota para a devota a vida precária feminina, nos aspectos social e econômico, diante da pobreza e do fato de serem prostitutas. A idosa rememora a vida sofrida e de discriminação sofrida por estas mulheres, chegando a associá-la, então, ao processo de santificação. Lembro aqui de Isabel Maria, que no processo criminal é tida como mulher de “vida alegre”.

Josefa e Isabel Maria, se entrecruzam quando pensamos a sexualidade feminina no contexto do século XX e o forte enquadramento de papéis tradicionais atribuídos às mulheres. A fala da interlocutora em nenhum momento é de tom acusativo em relação a Josefa, mas de “compaixão” pela situação de sofrimento, significando um contexto de morte. O que me chama atenção é abrir o baú sobre temas velados. O período supracitado era o cenário de sua infância. Temas como estes eram não-ditos dentro dos lares, no interior do Ceará.

É possível que na velhice se traga à tona assuntos que eram tabus e, até então, silenciados, mas não esquecidos. É uma forma de significar momentos

²¹⁵ Não fiz pesquisa a respeito, mas em conversa informal com algumas pessoas que conheço neste local, elas relatam a ida a cruz da Josefa para rezar. Tida como mulher de vida alegre e diante de uma morte trágica é ressignificada no imaginário cultural como alma que faz milagre.

trágicos que tenham marcado de alguma forma aquela interlocutora. Num despertar de fatos passados, reconstruindo-o agora, com usos e sentidos, dentro do contexto suscitado.

Sem dúvidas, as memórias de velhos aqui citadas têm formas de (re)construir as narrativas de acordo com suas subjetividades. São processos abertos de (re)elaborações e (re)significações, dados à oralidade por cada sujeito. É algo subjetivo, pessoal, imaginado a partir do ouvir contar. Suas narrativas não significam considerar que são “auto-evidentes” (CRUIKSHANK, 1998), mas abertas para estudar as percepções de como é construído um passado, dentro de um contexto cultural. É desta forma que penso a ideia de alma santa e santa Isabel Maria.

6.4 Alma santa ou santa Isabel Maria?

“Condição feminina”: O **culto a Isabel Maria da Conceição, conhecida como finada Isabel**, é feito numa pequena capela na beira da estrada que liga Guaraciaba do Norte a Reriutaba, na serra da Ibiapaba, a 350 km de Fortaleza, local onde ela teria sido morta pelo marido, em 1929. (FOLHA DE SÃO PAULO, 8 mar. 2003, GRIFO NOSSO).

Cada um dos velhos citados, com suas lembranças individuais, mesmo distintas no momento de rememorar, demonstram pontos que se cruzam, revelando a memória do grupo social ²¹⁶a que pertencem. Há um vínculo com o contexto social ao recordar: a morte, a mortalha, a cova, a cruz e a nomeação de finada. “*E ela é milagrosa. A **finada Isabel**, ela é milagrosa, minha filha. Ela é milagrosa, a finada Isabel. Lá é cheio de milagre, a gente faz promessa. Promessa lá. Paga as promessas e cheio de milagres*”. (DEVOTA ROMANA, 89 ANOS).

Em especial, para a geração de velhos retratados há uma percepção social da morte, bem como suas histórias, na tradição oral, são passadas de geração em geração, e reconfiguradas por quem ouve. Portanto, discutir a questão da morte é fundamental aqui para que se entenda, primeiro, a ideia de *finada*.

Há uma tradição oral da morte de Isabel, presente na cultura fúnebre cearense. Como diz Santos (2009) o corpo e a memória da pessoa passam agora a

²¹⁶ Uma referência importante é JELIN, Elizabeth. **Los trabajos de la memoria**. 2 ed. Lima: IEP, 2012, para entender as memórias entrelaçadas aos processos subjetivos, bem como, objeto de disputas, conflitos e lutas através das relações de poder.

ser “o defunto” ou o “falecido”. A palavra finada Isabel tem vigor ainda hoje nas narrativas, especialmente, dos mais velhos.

A morte repentina, na tradição mortuária do Nordeste brasileiro, era sinônimo de que o corpo não ganhou os cuidados necessários. Sendo, contudo, figurações do morrer de uma época. Naquele período, a morte era revestida de um tratamento especial, num ritual de limpeza, de vestes e cuidados, para a proteção da alma e a passagem para o mundo dos mortos.

A história de Isabel Maria, porém, é narrada pela situação de imolação e do sofrimento. Na cultura fúnebre daquela época, isto era sinônimo da agonia da sua alma, que sofria constantemente. Titus Riedl (2002) nos auxilia com pistas, ao estudar o Cariri cearense no século XX e o cenário da morte. Havia uma preocupação com a morte repentina, gerando ritos fúnebres, que significavam o auxílio dos vivos na travessia da alma do morto para o mundo celeste.

Não farei aqui uma descrição minuciosa e histórica do episódio da morte, porque Cláudia Rodrigues (2005) destacou com muita propriedade tal momento, analisando, por exemplo, testamentos dos séculos XVIII e XIX, em diferentes classes sociais. Os testamentos era um dos recursos utilizados para a salvação da alma, naquela época. Era comum conter nesses documentos o medo além-túmulo e o desejo do caminho de salvação da alma, numa época em que a Igreja Católica tinha manuais do “bem morrer”²¹⁷. Houve, porém, na chegada da modernidade, disputas entre as jurisdições civil e eclesiástica sobre o bem morrer²¹⁸.

O certo é que essa relação *aqui e além*, o destino do corpo e da alma, perseguem ainda o imaginário das pessoas. Há relatos, por exemplo, na Serra da Ibiapaba, de pessoas, sem autorização eclesiástica ou judicial, de desenterrar seus familiares mortos, por algum pedido do falecido em sonho, e encontrar o corpo intacto.

²¹⁷ Nos séculos IV e V, a Igreja cristã traçou uma definição da relação que os vivos deveriam ter para com os mortos, num tratado “dos cuidados devidos aos mortos”, por volta de 421-422 d.C., feito por Agostinho. Os mortos ocupavam um lugar central no funcionamento da sociedade. Isso, porém, foi se reconfigurado ao longo dos séculos e regiões. No século XII vai se reafirmando essa ideia, com o nascimento do purgatório, lugar de purificação após a morte. Há o julgamento da alma e sua salvação na hora do juízo e a ideia da boa morte. Há uma consolidação, afirmada no século XIII, na necessidade dos vivos encarregados por libertar as almas de seus familiares, através de ritos fúnebres, já numa ideia de mundos distintos. Vejam que o corpo era destrutível e a alma transcendente, porém, estavam ligados, no sentido de que o sofrimento do corpo era também da alma (LAUWERS, 2002).

²¹⁸ Titus Riedl (2002), Claudia Rodrigues (2005) e Le Goff (2002) foram as bases destas reflexões, sendo que estudaram de forma detalhada a questão do morrer e seus rituais.

Milade Tahim, conhecida com Adelaide, 47 anos de idade, que residia com o esposo na cidade de Barroquinho-CE, faleceu no dia 26 de março de 1929, durante o nascimento de seu décimo filho. Era considerada caridosa e, segundo relatos retirados do jornal “O Povo”, **teria aparecido em sonho para Francisco José de Oliveira**, residente em Olho d’Água, distrito de Viçosa-CE, e pedido para “descansar em paz” no Pontal das Almas, praia de Barroquinho-CE. Foi atendida, então, sua solicitação. Porém, quando o caixão foi desterrado, estava **em perfeito estado**, e, apesar do tempo decorrido, o corpo não exalava mau cheiro.

Narrativas como esta são comuns no interior do Ceará, nas quais há sonhos dos vivos com súplicas dos mortos, reforçando a crença popular na separação corpo e alma. Nesse sentido, a alma abandona o corpo, ou sobe aos céus ou desce aos infernos. Ela ainda pode aparecer ou se revelar em sonhos para os vivos. Não se pode esquecer das almas penadas, aquelas que vagueiam por causa de algum pecado, no cumprimento de penas. Existem ainda as almas boas, milagrosas e santificadas, para as quais o céu é o seu destino.

Porém, uma questão que me intrigou nesse caminhar da tese era se Isabel Maria seria um corpo santo ou uma alma milagrosa... Em algumas falas dos devotos ora é ela tida como alma milagrosa e/ou santa Isabel.

Tudo que eu peço eu alcanço. Ela é uma alma muito milagrosa. Eu já pedi pra dar certo pra comprar minha casa própria. Fazer um negócio. Vender um terreno e deu certo. Pela saúde da minha filha também. Ela ia ser preciso ser operada, de adenoide e eu fiz uma promessa e não precisou mais (DEVOTA FRANCISCA CARLA, 31 ANOS).

Aqui ela é uma alma santa milagrosa, com poderes divinos que livra seus devotos de situações difíceis. Na definição de Fernandes (1982), as almas estão numa passagem, numa travessia que leva para outra dimensão, ou para o além ou purgatório, no imaginário católico cristão. A alma de Isabel Maria, aqui, é uma morta salva, já na condição de mediadora na relação com Deus.

É comum nas beiras de estradas se colocar cruzes ou pequenos oratórios, na devoção popular destas almas milagrosas, que morreram de acidente ou assassinadas. Pistas importantes para discutir isso residem na tradição oral, que, como já destacado, não são apenas restos do passado de um saber que se mantém, mas são a produção/reprodução e transformação do conhecer

potencialmente ativo nas experiências cotidianas de quem narra. Por sua vez, a ideia de alma milagrosa é ainda uma prática social passada pelos pais e avós, que transmite memória e imaginários da Santa Alma Sagrada.²¹⁹

Entretanto, nas tradições orais, há um processo de mudanças, atualizações e repetições. De um lado, há o corpo em sofrimento, a excepcionalidade dada a ele e o poder de transcendência de sua alma. Tudo isso tem uma importância na oralidade. Por outro, o processo de reconstrução das narrativas, através de oração própria, da imagem de Isabel, dos devotos de uma geração mais nova e dos jornais, vai reconfigurando a *alma santa* apenas para a *santa*. A Santa Alma, “um coletivo genérico correspondente no além à humanidade encarnada” (SÁEZ, 1996, p.139) eleva-se a Santa Isabel, já se vinculando agora a imagens, se acrescenta ainda a ideia de Maria, mulher, mãe e sofredora.

Sabe-se, porém, que o cotidiano devocional destas pessoas é cheio de inovações e rupturas, criações e recriações, desses pensamentos sobre corpo e alma. Vejam a seguir.

6.5 A dimensão simbólica do sofrer em Isabel Maria

Ela se tornou santa, porque ela sofreu muito, porque realmente o sofrimento que ela passou, Deus deu esta oportunidade de ela se tornar santa. Para ser uma santa, você precisa ser uma pessoa que Deus defenda, passará o sofrimento dela, porque têm acontecido muitos casos parecidos com o caso dela. (HILDA, DEVOTA, 35 ANOS).

A tortura do corpo aparece em todas as narrativas. Era o sofrer espiritual e corporal. A alma e o corpo penavam. Por isso, nos ritos fúnebres há a necessidade de cuidar do corpo (tratamento com óleo, água benta ou sinal da cruz no corpo morto e/ou terços ou santos na mão), e da alma (rezar o terço, missas, velas) para o descanso e caminho para o bem, na crença católica. Não se pode esquecer que a compreensão de corpo martirizado na cultura fúnebre brasileira denota a prática do castigo realizado pelos vivos. Assim, o sofrimento desta alma requer um alerta na consciência dos vivos.

²¹⁹“Santa Alma Sagrada. É a grande devoção popular brasileira na indizível atração do mistério vivo. Ambivalência de amor e medo, proximidade e distância. Para o povo a alma é uma invisível contigüidade humana, inseparável da terra pelo hábito e fora dela pela destinação mortal” (CASCUDO, 2002, p. 371).

Isso denota continuidades da tradição sobre o corpo no Brasil, em especial no tocante às estruturas sociais de coerção. Portanto, nesse entendimento, a cultura da morte é indissociável do corpo, nesses casos associados a mensagem sangrenta e destrutiva. Por conseguinte, o ato punitivo fazia doer o corpo e a alma (SANTOS, 2009, p.110-111).

Na oralidade construída, o corpo em sofrimento, aquele que é martirizado, numa simbologia religiosa, é o evento que funda a devoção popular a Isabel Maria. O corpo tem um sentido, os processos vividos por Isabel Maria na sua carne são dotados de sentidos e sentimentos. O corpo tem uma ordem simbólica, fornecendo uma linguagem, cuja elaboração é, por sua vez, da esfera das simbologias de um grupo. É através da corporeidade que os seres humanos se relacionam com o mundo, inscrevendo uma teia de significações e de valores. O corpo, nesse sentido, deve ser compreendido como um “fenômeno social e cultural” (LE BRETON, 2007, p.7). Ele é uma potência imaginada e elaborada nas relações sociais por um processo inquietante, no qual se inscrevem crenças, desejos e pulsões.

Ao que parece, esta é uma das hipóteses desta pesquisa, tornando-se uma das pistas para entender a construção desta santidade. É a ideia “corpo em sofrimento” e seu grau relacional com as representações culturalmente construídas do feminino no catolicismo tradicional. Tudo isso é reforçado pelas hagiografias e pela mídia, como boa mãe e esposa, se alocando, portanto, a um valor “sacralizado” da “mulher vítima”.

Muitos foram os devotos que me auxiliaram nessa justificção. Sempre quando questionava o porquê da santidade de Isabel Maria, era quase unânime a resposta: “*Por causa do sofrimento, né, dele ter judiado muito dela. Diz que foi muita facada que ele deu nela, só por causa dos cabelos. Aí foi o sofrimento dela, né, e virou santa e milagrosa*” (DEVOTA LÚCIA MARIA, 50 ANOS). Concordo com Le Goff (2007, p.30), “para torna-se santo, é preciso morrer. E a melhor maneira de morrer para tornar-se santo é evidentemente o martírio”.

É fato, contudo, que no mundo cristão o corpo tem lugar privilegiado na sua história, sendo, portanto, o corpo de Cristo o cerne da fé e da devoção, este assumindo diferentes facetas: ora a glória do corpo do Cristo Ressuscitado, ora o corpo em sacrifício para a salvação dos nossos pecados. Neste prisma, os santos, então, têm o papel de continuidade e exemplo da história de Cristo. Seriam, assim,

incumbidos desta relação entre o mundo terreno e o divino, aproximando-se da realidade dos sujeitos (CORBIN, COURTINE E VIGARELLO, 2012).

Há uma importância dada ao corpo, aquele controlado, sacrificado e com estigmas. Um verdadeiro combate a um ente físico, que já implica uma sobrenaturalidade em vida (profecias, visões). Boesch Gajano (2002, p.450) destaca que, no percurso da santidade, é central o caminho do corpo, em que lhe é atribuído, “inclusive depois da morte, um poder taumatúrgico que se torna a prova da sobrevivência da alma”. O culto às relíquias, por exemplo, que surgiu nos primeiros séculos do cristianismo e nas regiões mediterrâneas e se estendeu pela Idade Média, o corpo santo e a “invenção” de relíquias atestavam poder.

O santo, no medievo, nos primórdios do cristianismo, era o corpo sofrido, aquele que ligava os vivos ao divino, como já salientei no capítulo anterior. No catolicismo barroco, é permanente o tema sacrifício e sofrimento. Neste catolicismo popular, o corpo que sofre e que é milagroso deve ser cultuado. Cabe observar que o sofrimento é constantemente pujante pelas condições de vida da gente nordestina. Nesse sentido, elementos do sofrer são ressignificados e atualizam práticas sociais.

Ainda nos jornais, convocam-se os sujeitos a produzir significações sobre o corpo: “Depois, ela foi jogada por ele em um penhasco, **mas seu corpo teria ficado preso em uma árvore**, que, segundo a **crença popular, continuaria intacta até hoje**” (FOLHA, 2003). Esse fato do corpo intacto seria a comprovação do corpo santo. Há, contudo, uma grande importância dada ao corpo sofrido santificado e às circunstâncias da morte.

Discorrer, contudo, sobre corpo é perpassar diferentes campos e enfoques. Por isso, a escrita deste item foi um desafio enorme, já que existem tantas possibilidades de veredas para seguir. Penso, porém, o corpo como o lugar do discurso e do vivido. Nesse sentido, ele é representado não como uma cristalização de condutas de mulheres, no contexto do catolicismo popular. Poder-se-ia dizer que pesam sobre os corpos santos de mulheres discursos e figurações sobre pudor, silêncios e performances²²⁰, mas há também derrapagens nessas normatizações, como foi possível observar nas santas do povo, no capítulo anterior.

²²⁰ A mulher de um único homem, preocupada com os filhos e obediente ao marido, uma espécie de “via-crúcis doméstica” (DEL PRIORE, 1995, p.106), era o projeto normatizador da época colonial. Assim, aquelas que fugiam de tal padrão eram caricaturadas como um excesso, sendo assim, estigmatizadas de “puta”. Não era apenas casar-se, mas portar-se como casada, humilde,

O *ethos* católico ortodoxo da submissão, da castidade e do casamento apontou para a construção de um modelo específico de sexualidade feminina, atrelado a uma percepção naturalizada culturalmente²²¹. Isabel Maria é um corpo dotado de modelos e significações já existentes? Inicialmente, é necessário enfatizar que não há nenhum indício de uma vida religiosa de Isabel Maria. Ela é retratada como mulher simples e trabalhadora, características comuns às mulheres nordestinas pobres de sua época.

Eu acho que ela era uma mulher sofrida, mulher dependente, cem por cento. Assim, não tinha nenhuma liberdade. Mulher muito sofrida, que só cuidava dos filhos. Trabalhava com o esposo, com esse negócio de comboieiro. Assim, em minha opinião, que eu escuto né, desde criança (DEVOTA CARLA, 31 ANOS).

Uma mulher nordestina, sofrida e que trabalhava e cuidava dos filhos. Desta forma, podemos inferir que a santidade atrelada a êxtases, visões na infância, prodígios e busca da perfeição espiritual não é uma realidade desta mulher²²². A

obediente, recolhida e devotada, amando o companheiro, uma esposa casta, corpos frios não erotizados e nem prazerosos, destinados apenas à procriação. Logo, tais questões têm seus matizes no XVIII, com o triunfo da intimidade individual e o que se chama “amor romântico”, em um processo contínuo de fabricação do corpo santo feminino. A Igreja Católica pregava incessantemente “o amor ao marido misturando-se à elevação do espírito, à devoção e à piedade, sentimentos que enovelavam em torno da mulher, provendo-lhes uma moldura silenciosa e acolchoada de ‘santidade’” (IDEM, 1995, p. 136). Nas documentações dos séculos XVII e XVIII, esposas-mães devotas e recolhidas correspondiam à ordem vigente, como assinala Del Priore (1995).

²²¹ Para ampliar esta discussão, Martins (2013) nos fornece um panorama de representações de beatas, recolhidas e freiras no século XVIII, a partir da análise do livro sétimo da obra do monge beneditino Domingos do Loreto Couto, “Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco”. Tais escritos testemunhavam uma conduta de “perfeição” feminina, servindo como comportamentos a serem seguidas por mulheres em distintas circunstâncias, como casadas, solteiras, freiras... Os registros ainda tinham a capacidade e o potencial para “conformar” os comportamentos femininos ao modelo estruturado masculino, de vida dos santos. Era, portanto, uma “estrutura altamente estereotipada das narrativas hagiográficas” (MARTINS, 2013, p.17). Assim, os escritos exaltavam, em geral, três principais padrões de santidade feminina: o primeiro, a vida em santidade desde a infância; o segundo, a chamada conversão do santo, com a linearidade de biografias marcadas pelas dificuldades no caminho para a perfeição espiritual. Dessa forma, as doenças como sinal de escolha ou oposições de pais e maridos eram os grandes obstáculos vividos neste processo de conversão. Entretanto, após a escolha da “santidade”, a vida era narrada com inúmeros prodígios. E, por fim, a boa morte, com narrativas centradas no momento do falecimento, de um corpo de mulher virtuosa dotada de milagres. Importa frisar que as hagiografias de valorização dos santos e a vocação de santidade têm grande importância no culto católico e são características comuns às biografias das devotas do século XVI ao XVIII, por conta do contexto contrarreformista (BORGES, 2010; MARTINS, 2013).

²²² O discurso sobre a reclusão, a honra e a castidade das mulheres apresentam semelhanças ao longo dos séculos e pode parecer uma ladainha ininterrupta. Mas foi no final dos Setecentos que ele deixou de ser pontual e se tornou predominante. Mais do que isto, ele passou a ser ouvido e interiorizado pelo conjunto da sociedade e principalmente pelas mulheres. No lugar dos recolhimentos e conventos - espaços de múltiplas funções conjuntas - surgirão no século XIX

mortificação do corpo, jejuns e cilícios, nada disso é narrado na sua biografia, nem das outras santas do povo, já elencadas. O ponto de fratura, portanto, é a forma como se deu a morte de cada uma delas. A criação da sua santidade se confirma apenas no sacrifício e no corpo em sofrimento.

Segundo as pessoas, fazem o comentário de o sofrimento ser tão grande, ela virou santa. Muitos acreditam que ela virou né, porque ela faz muito milagre. Se não fizesse, não teriam feito isso aqui pra ela em homenagem. (DEVOTA MARIA DE BIL, 36 ANOS).

Mas isso vem já do princípio do mundo, vem da natureza. Já vem do coração de cada um. Que passa né. Só o homem lá em cima que pode perdoar. Mas cada um, quando morre, diz que já é perdoado, né. Só em morrer, já é perdoado por algum pecado, né. (DEVOTO OLAVO, 49 ANOS).

Saéz (1996) nos revela que as santificações de mulheres, no Brasil, estão totalmente relacionadas à questão cultural em torno dos conflitos entre homens e mulheres e à resolução por meio do assassinato. Tanto na Argentina, como no Brasil, a morte violenta e uma vida caridosa estão relacionadas aos sinais de santidade feminina. Pode-se asseverar que são diferentes fios que tecem a santidade em Isabel Maria. Um deles é a virtude do corpo morto:

Aí, quando acharam ela, foi santificada. Aí, quando acharam ela, ela estava toda santificada. Coitadinha, era uma inocente, por ciúme. Acharam ela de boqueirão abaixo, e é porque descobriram. Descobriram que ele tinha vindo para a Serra, subiu com ela e a criança e descobriram que ele tinha matado ela. Foi descoberto, né, mas foi descoberto, né. (DEVOTA ROMANA, 89 ANOS).

instituições de caráter menos vago e diferenciado como as escolas de meninas, penitenciárias para mulheres, e conventos de religiosas, cada um deles em edifícios separados e com estatutos bem definidos (ALGRANTI, 1992, p. 57). Pensando, agora, sobre mulheres penitentes e devotas, nos guiamos pelas reflexões de Suely Creusa de Almeida (2010). A autora estuda a religião beata como experiência feminina no século XVIII, vivida no Brasil, em um transitar entre o catolicismo aos moldes tridentinos e as reconfigurações da religião nos trópicos, por mulheres mestiças e suas experiências locais. É interessante a perspectiva da autora acima citada, que acentua a marca da religiosidade colonial: cabocla e popular, mesclada com o aparecimento de beatérios, casas para mulheres pobres e solitárias sem condições econômicas e sociais de serem reconhecidas como religiosas e ascenderem ao casamento (a falta de dote e casamentos interraciais eram inadmissíveis), que faziam votos de uma vida contemplativa e seguiam penitências rigorosas. Com o princípio da caridade, respondendo também as necessidades econômicas e sociais de uma realidade, muitas mulheres andarilhas vão aos sertões, causando espanto e medo por estarem sozinhas e vestidas de “terceiras” franciscanas, com discursos de “pecado e fins dos tempos”. A mística cabocla marcada por uma percepção intuitiva do divino, não fugia das normatizações do catolicismo, mas, ao mesmo, tempo adaptavam-na à sua realidade, causando tensões com os limites da autoridade religiosa (ALMEIDA, 2010).

É apenas na imolação deste corpo, na reconfiguração da ideia de martírio, que vão se criando os sinais de santidade e se reconstruindo uma biografia de virtudes. Isto, portanto, é que chamo corpo em sofrimento, que torna santo. Aquele que precisa sofrer para ter um dos sinais de santidade. No caso de Isabel Maria, ela é, inicialmente, apenas um corpo-cadáver, mas, com o episódio de sofrimento, na significação do martírio, é elevada a outro plano, tornando-a alma intercessora e santa.

Por ora, devo salientar que os devotos são verdadeiros fazedores de santos, criando-os também a partir da imaginação religiosa. A inocência de uma mulher e, agora, achá-la santificada tem importância enorme nesta tese. Aquele corpo-cadáver, encontrado nas narrativas processuais, é aqui já corpo santificado. Essa metamorfose requer um trabalho de construção e um entrelaçar de memórias, testemunhos e emoções, sendo, pois, mais fios que tecem a santidade de Isabel Maria.

6.6 O dia dos mortos: os testemunhos de fé e emoção na devoção a Isabel Maria

Trago neste item um recorte analítico em torno de um dos objetivos da tese: refletir sobre as narrativas dos devotos, a partir da articulação entre devoção, testemunho e emoção. O testemunho é uma das ações mais antigas do cristianismo (DULLO, 2016), sendo tratada aqui como uma prática capaz de transitar em experiências de devoção popular.

Figura 30 - Entre velas no Dia de Finados



Fonte: Acervo pessoal da autora (2019).

Neste estudo, a devoção, o testemunho e a emoção são tidos como categorias que sintetizam maneiras de pensar, sentir e narrar, elaboradas a partir de uma vivência singular, social e simbólica dos devotos, dentro de um contexto do catolicismo popular.

Eu acredito que ela ficou santa, porque ela bem milagrosa. Eu costumo vim aqui com a minha família, dia de hoje, acender vela em sua homenagem. E muitas pessoas acreditam mais ainda, que deixam milagres ali, fazem promessas e dizem ter alcançado, que ela bem, ela faz muito milagre mesmo que alcançam. Os milagres que as pessoas deixam” (DEVOTA MARIA DE BIL, 36 ANOS, CASADA).

Sobre a prática devocional, a partir da experiência e contato com meus/minhas interlocutores/as percebi que ela está associada à graça alcançada e, por sua vez, à pessoa que a recebeu, no caso, costuma ser devota. Todavia, observei que há outras tantas formas devocionais. Por essa razão, fiz uma tipologia baseada na pesquisa de campo: a **devoção familiar**, a qual consiste na transmissão da devoção através da relação de parentesco. Geralmente, são pessoas que convivem com a história dessa devoção, numa relação que parece existir desde

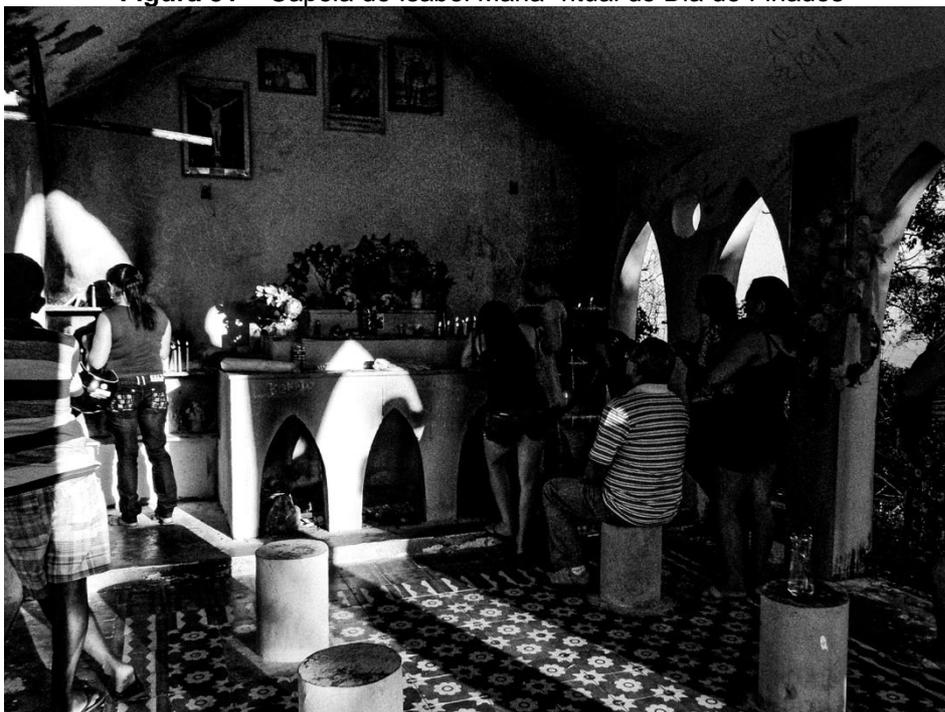
sempre. A **devoção momentânea**: alguns que estão ali, não foram exatamente para pedir nada à santa, mas para a homenagem ao ente querido, porém, já estando ali, aproveitam e fazem seus pedidos. A **devoção por testemunho**, na qual o sujeito escutou as graças alcançadas por pessoas próximas, o que o motivou a também tornar-se devoto. Este tipo se refere também às pessoas que receberam, elas próprias, as graças alcançadas e são testemunhas da eficácia milagreira da santa. Por fim, a **devoção por identificação**, quando aspectos da biografia da santa influenciam, como a situação de violência e associação à sua própria vida. Destaco, ainda, que um devoto pode transitar entre os tipos de devoção acima destacados e que nas práticas devocionais cotidianas, os devotos elaboram modos plurais de relacionamento com o/a santo/a, com variação de grau nas articulações entre devoção, testemunho e emoção.

Vejam, então, as manifestações de fé e emoção nas práticas devocionais no chamado dia de Finados, na capela de Isabel Maria. O dia de Finados é um ritual católico, que teve início no século XI, na França, instaurado pelo Abade Odilon de Cluny, em torno de 1030. A intenção desta data é a lembrança dos vivos, no sentido de se apiedar, pelas almas dos mortos no caminho do outro mundo (REESINK, 2010). Assim, desenvolveu-se muito cedo tal costume.

Em Guaraciaba do Norte e em tantas outras regiões, através do ritual do Dia de finados, há também o pedido aos santos, no sentido de salvar as almas falecidas.

No cenário católico da Serra da Ibiapaba, sob influência de missionários como padre Ibiapina, integrante de uma vertente tradicional da Igreja, dá-se ênfase ao caráter popular de suas missões, sendo forte a ideia da memória dos mortos e o caráter penitente.

Figura 31 – Capela de Isabel Maria -ritual do Dia de Finados



Fonte: Acervo pessoal da autora (2019).

“Eu rezei um mistério pra ela. Agora quando eu vim, fiz meu pedido e ofereci um mistério a ela e a ele” (DEVOTA MARCIANA, 51 ANOS). Aqui a devota diz que fez um pedido a Isabel Maria e rezou um mistério para Isabel Maria e o marido da santa. Na capela, pode-se verificar, que se fundem vários momentos: há a homenagem aos seus mortos, parentes; há o pedido para as almas do purgatório, sempre no sentido de salvar as almas dos finados, se afirmando um pertencimento ao catolicismo; mas, principalmente, existe a demonstração da dimensão afetividade com a santa. Ela torna-se um elo de comunicação especial.

“A gente mora em Guaraciaba e meu sogro é da Reriutaba, né. E as vezes, quando eu venho a gente acende uma velinha aqui pra ela. Vem muita gente, vem muita gente mesmo”. (DEVOTO DAMIÃO, 42 ANOS). Há assim, a entrega de velas, flores e a reza. O símbolo da vela ainda como ideia de “luz, da chama” para aliviar, simbolicamente o sofrimento no outro mundo. Muitos vão lá para homenagear seu ente querido. Porém, o principal ritual são os pedidos à santa.

6.6.1 “Peguei-me com ela e recebi o milagre”: atos de fala em devoção

A frase “*peguei-me com ela e recebi o milagre*” é comum entre os devotos, o que me permite pensar a experiência testemunhal vivida e narrada pelos sujeitos. O testemunho é um gênero narrativo que envolve diferentes temáticas dentro dos estudos da religião e das ciências sociais. Importa frisar, ainda, que o testemunho²²³ não se restringe apenas ao religioso, mas também pode ser encontrado em contextos históricos, políticos e jurídicos.

Adoto aqui a perspectiva de Selligman-Silva (2008), do que o mesmo chama de “teor testemunhal”, ou seja, compreendendo as características que compõem as diferentes formas de narrativas testemunhais, sem delimitá-las em um único modelo. Sobre o aspecto mais especificamente político da memória, Selligman-Silva (2008), ao analisar catástrofes históricas, considera a existência do testemunho apenas sob o signo do seu colapso e da sua impossibilidade.

Em meio a esse debate, Primo Levi (1990), em “Os afogados e os sobreviventes”, nos revela as limitações dos testemunhos em memórias de traumas. O autor situa sua reflexão nos campos de concentração, onde os possíveis testemunhantes foram totalmente destruídos em sua capacidade de resistir. Alerta, igualmente, para a impossibilidade de uma introjeção absoluta dos fatos. Não parto, todavia, do testemunho entrelaçado ao trauma, mas de uma gramática de testemunhar pensada sempre a partir do sofrimento. Na memória nativa se liga a ação cruel em relação à santa do povo, com ramificações articuladas a um repertório de afetos, de pena e ainda do “não dito”.

O silêncio a respeito do que se tem pedido a Isabel Maria é comum. Penso que pode estar atrelado ao próprio processo de “pactos” estabelecidos entre a santa e o devoto. Ao perguntar qual o pedido feito, é respondido de forma geral: “*A gente faz!*” (LÚCIA MARIA, 50 ANOS, LÍLIAN, 57 ANOS E MARIA DOS PRAZERES, 56 ANOS). É possível perceber que nem todos os interlocutores destacam especificamente o que têm solicitado a Isabel Maria. Acredito que expressar os pedidos feitos é partilhar um pouco da sua intimidade, então, nem todos estavam

²²³ Etimologicamente, em latim, testemunho é representado por dois termos. Pode ser usado tanto no sentido de *superstes* quanto de *testis*. No primeiro caso (*superstes*), é associado a um tipo de discurso dos “sobreviventes”, indivíduos ou grupos sociais. Quanto ao segundo caso, o termo *testis* é usado no sentido de se portar como um terceiro, transmitindo o relato de um fato (PERES, 2016, p.93-94).

desejosos de publicizar. No testemunho há espaço ainda para os silêncios de algum momento específico da sua vida pessoal.

No caso a seguir, a devota testemunha a experiência do outro e não dos seus pedidos:

Eu só vejo o povo falar, né, que tudo que pede a ela é alcançado. É tanto que tem muita coisa, assim, que eles colocam né. Eles pedem pra colocar, oh, tem milagre de pé, né. Mas, assim, da minha cidade mesmo eu só conheço o povo de vista, só conhece de vista, as pessoas que pedem e dizem que foi alcançada, a graça que pedem a ele. (DEVOTA ALICE, 43 ANOS).

Ainda na fala da devota, lembro de Ingold (2015), ao falar de coisa, não como um objeto que se fecha em si, mas como um entrelaçar de fios que constituem os acontecimentos: a graça, o ex-voto, o milagre e o testemunho formam nós, sendo a força vital da devoção.

Os pontos já destacados no texto fazem-me chegar a um denominador comum: o ato de recordar é parte do teor testemunhal, propiciando a reelaboração das experiências vividas, no tempo e no espaço. Ele traz à tona também acontecimentos que são ressignificados na vida do sujeito, no tempo presente.

Eu fiz uma promessa, se minha alma tiver vergonha, nunca mais pisa no Rio de Janeiro. Daqui por diante, eu vou cuidar da minha vida. Essa promessa que eu fiz com essa santa, eu nunca mais passei fome na minha vida. Caí dentro de três cacimbões, colocando dinamite, uma bomba estourou, e eu não tive nada. Isso é a promessa que eu fiz a santa Isabel, uma santa muito milagrosa. Muito. A pessoa que tem fé, fazer uma promessa com ela, se cumprir o que está dizendo, vai ser valida. O meu sucesso até hoje, eu devo essa santa Isabel. Se não, eu ainda estava no Rio de Janeiro, sofrendo lá, né. (DEVOTO JOÃO, 67 ANOS).

Nessa narração, o interlocutor estabelece, a todo o momento, uma “ponte” com o ouvinte, implicando a dialogicidade, no sentido de o testemunhante buscar a atenção do “outro” para a situação de sofrimento vivido. Trato o sofrimento, conforme Victora (2011) e Vergely (2000), como uma experiência sociocultural, com estreitos vínculos entre as questões de bem-estar, moral, religiosa, econômica e política.

Le Breton (2013) também é fundamental nesta tese, pois para ele o sofrimento é a significação da dor. Não é algo, portanto, biológico, mas é

relacionado a corpo e significação, que atravessa a subjetividade, o contexto situado, a história e a cultura.

A morte de Isabel não é apenas um fenômeno social, simbólico e biológico de uma mulher com uma vida precarizada, em termos de gênero, em que o corpo foi atravessado por uma cultura machista. Dessa forma, para ser santa, não basta apenas morrer, é necessário ter uma excepcionalidade, pois, não é qualquer mulher que pode tornar-se santa, pois “*existe um dom*”. (DEVOTO OLAVO, 49 ANOS).

Ao perguntar a uma devota, por que ela considera Isabel Maria santa, a mesma respondeu: “*Eu nem sei explicar sabe? Eu acho que tinha que ser né. Ela já tava né. Ela tinha que ser. Ela já tinha o dom de alguma coisa*”. (BENIGNA, 67 ANOS). Para outra, trata-se de um destino dado: “*Ela obra milagre*”. (DEVOTA CARLA, 31 ANOS).

Enfim, olho, escuto e analiso uma transmissão informativa e performática de uma experiência pessoal dotada de sentidos (DULLO, 2016). Não olvido, porém, em apresentar o testemunho como uma chave para pensar a memória, uma das molas propulsoras da crença na santa do povo. Crer em Isabel Maria é um modo de mobilizar lembranças. A memória é “uma permanente interação entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido. E essas constatações se aplicam a toda forma de memória, individual e coletiva” (POLLAK, 1989, p. 8-9). Assim sendo, a memória costura os sentimentos de pertencimentos de um grupo, definindo suas fronteiras socioculturais.

Maurice Halbwachs (1990) trata a memória coletiva não como imposição, coerção, mas como adesão afetiva de um grupo, no qual se “negociam” memórias coletivas e memórias individuais. Outrossim, a construção e a reconstrução da memória, seja coletiva, seja individual, são suscetíveis de mudanças, em função do contexto no qual são relatadas. Para o autor, em uma aproximação durkheimiana, toda lembrança é mobilizada por quadros coletivos. No entanto, o ato de rememorar, como atividade individual, aciona dispositivos diferentes da memória coletiva, conforme os nossos interesses, por uma espécie de racionalização, avaliação e julgamento de que elaborações partilhadas pretendem-se recortar.

Enfim, conduzindo a discussão por esses meandros, cumpre destacar também a incompletude do trabalho da memória, que consiste em um processo

contínuo de elaboração/reelaboração de significados e não em um mero depósito/reservatório de informações e lembranças (PORTELLI, 2016; RICOEUR, 2007).

Em convergência com essa trilha analítica, Ricoeur (2007), a partir de um encaminhamento filosófico, chama atenção para a forma passiva da lembrança no espírito (os dados mnemônicos) e a forma ativa da busca da lembrança a partir da memória (ato de repensar algo). Tais atos têm um movimento de constante entrave com o esquecimento, a partir de como o sujeito deseja lembrar ou esquecer. Comporta, entretanto, a construção do jogo entre o tempo de lembrar e de esquecer, entre o narrável e o inarrável (KOFES, 2001).

A figura de Isabel Maria está envolta também em circuitos e gramáticas afetivas, através das quais se produziu essa santidade. E para colorir os fios de santidade enfatiza-se a fé, não como uma verdade incontestada, mas como o “valer-se”, que, não necessariamente, é a certeza da “graça”, mas é preciso, antes de tudo, acreditar. *“O que vale é a fé, né. Se tudo que você for fazer e não tiver fé, eu creio que é melhor você nem pedir, né”.* (ALICE, 43 ANOS).

Considero ela santa, minha filha, eu tenho tanta fé nela, minha filha, tanta fé. Toda vez, que eu passo aqui, eu me valo dela. Quando eu vou assim pra Fortaleza, Sobral, pra alguma parte, pra Reritaba, eu passo aqui e me valo dela, que ela rogue a Deus pra gente ir e vim em paz. Eu tenho tanta fé. E fé tem um filho meu, minha filha, ele diz que tem uma fé tão grande na santa Isabel, que diz que não tem essa noite que não reze pra Santa Isabel. Ele já me disse: ‘mãe, eu tenho tanta fé na santa Isabel, que, Ave Maria, tudo que eu me valo dela. (DEVOTA BENIGNA, 67 ANOS).

A ciência e a filosofia, por longos anos, pregaram a oposição entre razão e paixão. A primeira tida como o princípio da ordem, da perfeição, enquanto a segunda foi apresentada como “defeito da alma”, significando instabilidade e desordem. Todavia, a emoção possui sua própria organização lógica.

Eu conheço uma história, de uma doutora, faz um ano essa história, que é nossa amiga, que ela estava descendo no carro dela. Ela descendo a ladeira, agora, nesse abismo, aí ela capotou o carro aqui em baixo, aí ela pulou e ficou aqui nos galhos. Aí ela lembrou, acordou e dormiu de novo. Aí ela acordou, e viu uma mulher muito bonita, de cabelo grande, toda de branco, a coisa mais linda e pegou ela e botou na pista. Ela disse que tem certeza que era a santa. Aconteceu muito milagre, e é por isso que a gente acredita. Ela é uma santa milagrosa. (DEVOTA MARINA, 35 ANOS,).

Avançando nas argumentações acima, entendo a imaginação como um fio importante na tessitura do testemunho. Não percebo o testemunho como reflexo do real e da verdade, mas, antes de tudo, como traço do real em um universo de representações e simbologias de uma determinada cultura atravessando o cotidiano, como é percebido neste discurso: *“Ela deve estar num lugar muito bom, pra gente pedir as coisas e ela mostrar, né. Deus deu o poder de ela mostrar as coisas, né. O que vale é a fé, né. Se tudo que você for fazer e não tiver fé, eu creio que é melhor você nem pedir, né.”* (DEVOTA ALICE, 43 ANOS).

Nesse costurar da imaginação e da oralidade passada pelas gerações, há sempre algo a dizer. *“Diz que o marido dela era tal de Raimundo Passarinho, e disse que ele matou ela aqui e jogou ela aqui e ficou enganchada em um galho aqui de pau, aqui pra baixo”* (DEVOTA LÚCIA MARIA, 50 ANOS). *“Eu não sei ao pé da letra. Eu só soube que o marido dela tinha matado ela, mas como eu não sei, se foi por ciúme, né. Acredito que tenha sido o pessoal, a maioria, diz que foi por ciúme”* (DEVOTO DAMIÃO, 42 ANOS).

Martins (2008), nesse contexto, é primordial, pois o autor, com proposta sociológica da vida cotidiana, nos provoca ao refletir sobre o conhecimento do senso comum, deslindando o que parece oculto ou irrelevante. Ele nos ajuda a pensar as falas dos devotos da realidade do todo dia. Não pretendo me ater à visão positivista e erudita, entendendo o senso comum como não-verdade, o banal, o desprovido de sentido e exterior conhecimento. Penso, contudo, a partir do “conhecimento compartilhado entre os sujeitos da relação social. Nela o significado a precede, pois é condição de seu estabelecimento e ocorrência. Sem significado compartilhado, não há interação” (MARTINS, 2008, p. 54).

Meu genro tava numa questão dum carro com a irmã dele e eu pedi por ele, porque queria tomar o carro dele que era do pai dele, ele foi e separou-se da minha filha, aí pelo menos eu vou fazer essa promessa que... [riem]. Aí eu pedi essa graça pra ele, ele tá com um carro, passou pro nome dele, já. Ele tá trabalhando no carro dele, já. Era do pai dele e dos irmão tudim. Pedi pros meus filhos. Minha filha que tá sofrendo pra ganhar neném, tá grávida, operava ou não operava e depois ganhou normal. A gente tendo fé, a gente pedindo a gente alcança. Com fé, com deus, né, com força e coragem a gente alcança o que a gente quer. (DEVOTA MARCIANA, 51 ANOS).

O senso comum é experimentado e negociado pelos sujeitos. É um jogo rápido, sem significações pré-estabelecidas para que aconteça a interação, dentro

de uma arena de interpretação e imaginação. Além de uma teatralização e simulação para chamar atenção e produzir um significado que o outro sujeito da relação não descredite.

Com significados reinventados para costurar sentido a ações, assim, o impossível torna-se possível. “Ao sociólogo cabe apenas desvendar a circunstância historicamente precisa de falas e atos, para captar-lhes o verdadeiro sentido, referi-los às ocultações do processo social” (MARTINS, 2008, p. 140). A vida cotidiana não são os costumes ou o que é rotineiro, mas ela é a mediação fundamental dos processos históricos e as contradições que os produzem. A história é revelada no cotidiano, como também é permeada pelo contexto inserido.

6.6.2 Sofrimento, afetos e gratidão

Há ainda o caráter simbólico dos estados afetivos, conferindo-lhes significados, conforme os sujeitos modelam suas ações e sentimentos, a partir do status sociais, trajetórias, sexualidade e gênero (que tratarei no próximo capítulo, ao falar de mulheres).

Vendo a história dela, primeiro que falavam que ela tinha sido jogada ali, o pessoal. Quando eu era pequenininha, eu tinha muita curiosidade, mas eu tinha medo de olhar ali pra baixo. Muita gente tem medo que disseram que ela aparecia, né. De noite. Que eu vi muita gente falar disso, né. Falava que ela aparecia, Nossa Senhora aparecia. Mas eu nunca vi não. Mas assim, pela história dela. (DEVOTA MARINA, 35 ANOS).

O medo faz parte de um repertório da pós-morte e das aparições das almas. É algo dito desde a infância da interlocutora, ao que ela agencia repertórios culturais e experiências pessoais, entrelaçando Isabel Maria a Maria, mãe de Jesus. São formas de constituição de um catolicismo popular permeado por uma gama de imaginários.

Como já delimitado anteriormente, minhas preocupações analíticas se concentram no contexto do catolicismo popular e em suas próprias configurações testemunhais. Interessam-me, particularmente, o teor testemunhal relacionado: aos pedidos, a vivência de milagres, o sofrimento e os afetos. Destaco ainda que o testemunho, nos casos estudados, é o sentimento de piedade em relação à morte cruel de uma mulher comum, tornando-a o centro da devoção popular.

Por que Isabel Maria ainda hoje é lembrada? *É uma alma muito milagrosa, sofreu muito, né* (DEVOTO DAMIÃO, 42 ANOS). Considerada alma santa ou santa Isabel, há, nesse caso, a repetição e a contração, que fazem parte dos testemunhos: o sofrimento relacionado a expressões da crueldade intensa e inesperada, ou seja, um dado emocional negativo, conforme as falas nativas, mas atrelado ao milagre.

Além disso, “toda memória é uma reinvenção e não uma reconstituição do passado” (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 8). Aqui ela já é a santa que sofre e faz milagre. *“Foi um sofrimento muito grande, matou, jogou e ela ficou num pé de marmeleiro. Começaram a ir lá, ela começou a obrar milagre”*. (DEVOTA REGINA, 80 ANOS).

Com efeito, há ainda a emoção, caracterizada por conexões íntimas com a memória e o teor testemunhal. Ela evoca uma costura analítica entre indivíduo, emoção e sociedade. Como na ideia do morrer repentino e todas as suas significações no Ceará atrelado à rememoração de um sentimento: a tristeza do sofrer.

“Foi uma coisa muito triste, né, porque a pessoa morrer, sem dada a morte por Deus. É a morte muito triste, né. Sei lá” (DEVOTA ALICE, 43 ANOS). *Aí o povo se apegava a”* (DEVOTA REGINA, 80 ANOS). Deste modo, adentro agora na discussão sobre emoção, destacando a afirmação fundamentada na perspectiva que partilhamos com Le Breton (2009, p. 113): “a afetividade simboliza o clima moral que envolve em permanência a relação do indivíduo com o mundo”.

Nesses termos, o sentimento, como parte do complexo mosaico social, colore através de gestos, sensações corporais e valores culturais. Ele pode ser provisório e com intensidade particular (alegria, medo...), ou arraigado na vida cotidiana (raiva, amor...).

Foi lá dentro que ele jogou ela. Aí, o pessoal, até contam, diz que ela virou santa, né. Aqui, salva. E ele ficou bem pouquinho dias na cadeia. Dá uma vontade de eu chorar. Neste tempo, né. Sei lá meu Deus, porque quando a pessoa se salva. A pessoa mata aquela pessoa e a pessoa se salva, aí não fica na cadeia não, porque ela tá num bom lugar, ela vai cobrar deus por ele. Aí sobre ele, minha filha, eu só sei que diziam, que ele foi pra cadeia e ficou bem pouquinho tempo, porque ela se salvou. Aí, salvou ele também, dele não ficar na cadeia (DEVOTA BENIGNA, 67 ANOS).

É notória no relato da devota a questão da emotividade ao falar de Isabel, construindo a ideia de comoção com o episódio “Dá vontade de eu chorar”. O ato de rememorar desperta o sentimento, acarreta sensações no modo de conceber a experiência vivida de uma mulher. É uma história eivada de conformação e rearranjos em circulação: a ideia da salvação após uma morte cheia de sofrimento. “O bom lugar” e a boa esposa. Há em Isabel Maria, nesse relato, uma benevolência salvadora, em relação ao marido que a matou, aproximando-a do cenário cristão, no qual Jesus Cristo, mesmo sendo morto, salvou a humanidade.

A pena e a compaixão tornam-se também um componente central das gramáticas emocionais associadas ao sofrimento. Nessa dimensão emocional e afetiva, o sofrimento é constantemente atualizado, não apenas nas esferas imaginária e conceitual do martírio, mas na materialidade do perverso em torno do corpo feminino. “*Também teve gente que ficou com muita pena da qualidade que o moço matou ele, aí ele achou assim, que foi tão assim, matou ela assim com tanta [...] como é que se diz? Perversidade, né?*” (LÚCIA MARIA, 50 ANOS, LÍLIAN, 57 ANOS E MARIA DOS PRAZERES, 56 ANOS).

As emoções são conduzidas por fios pessoais e sociais, em permanente tensionamento²²⁴: embora originadas em matrizes culturais e expressas em símbolos sociais, são interpretadas pelo indivíduo, de acordo com suas circunstâncias e singularidades (LE BRETON, 2009).

Os argumentos precedentes se evidenciam de inúmeras maneiras nos exemplos que trarei a seguir. Os devotos estudados, artesãos de suas histórias, recordam lembranças impregnadas do perfume singular de emoções sentidas e vividas no ato de rememorar e testemunhar o sofrer de Isabel Maria, experimentado através de um elo entre o acontecido e a concretude do presente, num processo espacial e temporal, de fluidez da emoção.

²²⁴ Situando o Brasil nesse panorama, Koury (2005) traz à baila, analiticamente, a contribuição de diferentes autores para o estudo das emoções. Gilberto Velho foi um precursor primordial no campo teórico-metodológico das emoções, trabalhando a interligação entre subjetividades e objetividades (KOURY, 2005). O seu trabalho tematiza a cultura emocional das classes médias no Brasil urbanas contemporâneo, sob a perspectiva dumontiana da relação entre sistemas hierárquicos e os sistemas individualistas, problematizando, assim, a relação cultura, emoção e sociedade, alocadas com as noções de projeto e campos de possibilidades. Para entender trajetória e biografia, enquanto expressão de quadro sócio-histórico com suas singularidades e peculiaridades, Velho (2013) utiliza o conceito de projeto, este definido como um campo de possibilidades em que os sujeitos podem vivenciar de forma diversa, negociando com a realidade e avaliando subjetiva e conscientemente as estratégias elaboradas.

Todavia, destaco agora outros sofreres, não apenas o de Isabel Maria, como já anunciado, mas o sofrer de alguns devotos, como veremos. Neste caso, não é o corpo anatômico que sofre, e sim o indivíduo, na forma como suas questões subjetivas significam a situação. No ato de testemunhar se “racionaliza” essa lógica, em que a inteligibilidade e a afetividade estão intrínsecas nas ações pessoais. São seus “apertos” na vida, interligados à aflição e à afetividade para com a santa. Ela está inscrita no sujeito testemunhal nas escolhas mais racionalizadas possíveis, como resolver situações familiares. *“Pra minha mãe também, que ela estava com umas amizades, assim, bebendo. Entendeu? Também alcancei. Graças a Deus trouxe ela aqui”* (DEVOTA CARLA, 31 ANOS).

Há diferentes narrativas com intensidade emocional, tanto na forma de elaborar momentos de aflições, quanto em termos de doenças e/ou aflições ordinárias. *“Porque tenho assim uma devoção por ela, nos meus apertos sempre peço por ela, quando eu tô sentindo que eu preciso de algo a mais que vem do alto, eu peço a intercessão dela”* (DEVOTA SUZETE, 54 ANOS).

A emoção não é algo estático, mas se configura em contextos relacionais, articulando questões individuais, desejos e fatores culturais. A busca do “algo mais” está relacionada a “angústias” da vida de Suzete. É uma linguagem que envolve a subjetividade de quem fala e, sem dúvida, com elementos performáticos de gestos, comportamentos e contexto que está inserido, num ritual de devoção.

“Eu sei que todo dia tem gente aqui pagando promessa. A gente vem aqui, quando a gente está sem fazer nada e a gente vem rezar” (DEVOTA LÚCIA MARIA, 50 ANOS). *“Desde o tempo da minha vó, que contava a história dela a a gente vem aqui. Aí a gente começou a se pegar com ela. A gente se pega com fé, o que vale é a fé”* (DEVOTA MARIA DOS PRAZERES, 56 ANOS). *“É porque a gente tem muita fé, né”* (DEVOTA LÍLIAN, 57 ANOS). Há enlaçamentos de confiança e carinho. A fé gera o sentimento de confiança de quem está ao meu lado. O “me apegar” seria me “abraçar, entregar minhas dificuldades” àquela santa.

Há ainda a ideia de trocas nesse momento. Pergunto: e para alcançar a graça, como é que vocês fazem? *“A gente reza um terço pra ela”*. (LÚCIA MARIA, 50 ANOS, LÍLIAN, 57 ANOS E MARIA DOS PRAZERES, 56 ANOS). Não é novidade que a relação com santo(as) gera prestações e contraprestações, através do pedir e agradecer, acionando a relação com santo de graças e pedidos. O

devoto, portanto, é aquele que invoca, sempre que necessitar, estabelecendo uma relação vinculante e constante com o(a) santo (a), numa cadeia de pedir/agradecer. O pedido não deve ser feito de qualquer forma. É necessário o ato de fé, ou seja, acreditar que será realizado. Segundo, é ler sua prece, rezar, ajoelhar-se, em atos corporais que gerem um certo convencimento para a santa de que a pessoa é merecedora de receber a graça.

A graça como evento “espetacular” que, muitas vezes, é chamado de milagre, aqui refere-se também como questões do dia a dia. Ao perguntar a uma devota se já havia alcançado algum milagre. *“Minha filha perdeu o celular. Aí, na hora que ela me disse, a primeira santa que lembrei foi da Finada Isabel”* (DEVOTA BENIGNA, 67 ANOS). Pedir à finada Isabel para achar algo é motivo de rezar um terço ou acender vela para ela. Para devotos fervorosos não se distingue graça de milagre. São eventos positivos que ocorrem na vida do sujeito, neste entrelaçar pedido-graça-agradecimento.

“Eu faço algumas promessas e já fui alcançado. Graças a Deus. Vários pedidos que a gente tem feito pra ela (DEVOTO DAMIÃO, 42 ANOS). A promessa também só é alcançada com a permissão de Deus, pois os santos são apenas intermediadores. Elas são também uma forma de contínuo entre parentes ou pessoas próximas, ou seja, irmão, tios, vizinhos, à medida que dão seguimento aos pedidos a Isabel Maria, porque a mãe e a avó, pessoas de uma geração mais velha, faziam também suas promessas.

“Quando ela nasceu, ela sentia muita dor de barriga e saía sangue do umbigo. Aí eu fiz essa promessa, que se ela ficasse boa, eu deixaria o umbigo dela aqui. Aí eu vim deixar. Fiz minhas promessas, fui alcançada e vim pagar” (APARECIDA, DEVOTA, 25 ANOS). As promessas e pedidos feitos aos santos, dizem respeito às incertezas do cotidiano. Nas narrativas há uma constituição dos sofreres que perpassam suas vidas, numa lógica de reciprocidade criada socialmente pelos sujeitos. Pedidos, por parte dos devotos; concessões ou não, por parte da Santa. Não há atribuição sobrenatural às doenças, como um mal ou castigo divino, mas encontram-se entre as solicitações à santa.

A promessa parece constituir-se como etapa preparatória para um ritual e maior sacrifício, obrigando a realização de ações tais como: ir até a capela

ajoelhado(a), soltar fogos, confeccionar uma túnica para usar no dia do pagamento da promessa, etc.

Meu pai dizia que o cabelo dela era muito lindo, passava aqui da bunda. Eu faço é muito pedido. Meu esposo passou seis meses sem andar. Aí nós fizemos uma promessa para fazer as pernas dele, né, de pau. Ele não andava. Aí, ele veio deixar as pernas e não sentiu mais nada. A doença dele era crônica, aí ele ficou bom. Ele não conseguia andar de jeito nenhum, se internou por muito tempo. Era uma criança nos braços dos outros. (DEVOTA MARINA, 35 ANOS).

Existe ainda um chamamento de atenção do ouvinte, num discurso de envolvimento e tensão em relação ao sofrimento do outro. O sofrimento é situado e culturalmente construído. É como na perspectiva interessante de Mauss (1938), o sentimento não é algo espontâneo, mas articula-se em regras morais, práticas ritualizadas, permitindo analisar suas simbologias, num cotidiano. No caso do esposo de Marina, é a repetição de um fato negativo, pois a pessoa não conseguia andar de jeito nenhum. Há um suspense e depois o alcance do impossível. Há ainda a troca: o ex-voto.

Dentre tantas discussões, compreendo a devoção a Isabel Maria como uma espécie de contínuo de alguns elementos do catolicismo tradicional, da relação santo-devoto. As narrativas dos devotos definem códigos de santidade, pois estão centradas na desfiguração do corpo pelo sofrimento, produzindo significações dinâmicas do martírio atravessadas pelo cotidiano. Isso se reflete nos milagres, no apego ou no “se valer”, na compaixão e na piedade vinculados a diversas aflições dos nordestinos.

Que reinvenções, porém, são introduzidas nessa manifestação de fé? É importante enfatizar que o recordar não é uma sequência contínua de fatos, mas para cada sujeito, há um lembrar diferente, pois nele se atravessam as subjetividades, configurações geracionais e de gênero. Foi possível observar que nas memórias de velhos se suscita muito a ideia da finada e o morrer de uma época. Há uma geração mais nova, boa parte dela que se foca muito mais na representação da santa milagrosa. Isto não é uma passagem uniforme, porque ainda há aqueles que mesclam vários discursos.

Contudo, há um respirar, na contemporaneidade, desta santa popular, que se vincula à questão da violência doméstica, com a nomeação de “protetora das

mulheres espancadas”. Abre-se ainda uma fratura para a história de um outro possível, contada por mulheres: “memórias de gênero”.

Eu moro no bairro Lagoinha. É que minha mãe sempre ela conta que a história de um moço que ele tinha muito ciúme dela e esse homem, ele esquartejou ela, matou ela de ciúme, cortou o cabelão dela que era muito grande. Minha mãe conhece que a minha mãe já é mais de idade, a mãe dela aí talvez conhece que essa daí é mais velha que eu. (DEVOTA MARCIANA, 51 ANOS).

Além disso, não são restos mortais de um fato passado de geração para geração, mas há sim a utilização de um conhecimento ativo, que se reelabora, se recria, e se ressignifica com a contemporaneidade. Por fim, este capítulo foi um esforço de sintetização das estratégias de instituição da devoção a Isabel Maria, percebendo as diversas apropriações históricas, numa textualização e memorialização da devoção. Após ter proposto um universo que se produz no tempo, percebe-se que o passado está sendo reinventado e retraduzido, materializando-se nessas narrativas, numa construção histórica, plasmada em símbolos e testemunhos. Nesse meio, existe a prece que será discutida a seguir, que disputa também significados culturais, numa busca de feminização da devoção.

7 DESLOCAMENTOS DO FEMININO NOS CONTEXTOS CULTURAIS: ISABEL MARIA REINVENTADA COMO A SANTA PROTETORA DAS MULHERES EM SOFRIMENTO

Neste capítulo prossigo no esforço de caracterizar os elementos materiais e simbólicos de instituição da devoção a Isabel Maria, trazendo a prece e a imagem de Isabel Maria, em que se plasma, a representação simbólica da santa como “protetora das mulheres sofridas”, principalmente, nas narrativas e experiências de fé das mulheres devotas, de algumas localidades da Serra da Ibiapaba. Interessa-me entender esse processo de retradução, de ressignificação e de reapropriação da devoção a Isabel Maria pelas devotas, que exprimem as sensibilidades contemporâneas sobre as diferentes violências e sofrimentos de mulheres, num contexto sociocultural de desnaturalização das hierarquias de gênero/sexualidade e na gramática afetiva da vida pessoal, conjugal e familiar.

O grande desafio nesse aspecto é o confronto das narrativas ouvidas com minhas próprias estratégias representacionais do gênero e dos “feminismos”. Digo mais: é imperativo analisar a relação entre objeto de estudo e conceitos, no contexto aqui, particular em que são produzidos. É preciso, contudo, pensar contextualmente os constructos locais, dentro da sociedade em que foi produzido: de alta intensidade patriarcal e com forte catolicismo, de vertente tradicional, com ênfase no caráter penitencial.

7.1 O tempo da prece e do trabalho de campo

Logo nos primeiros anos de doutorado, quando realizei o trabalho de campo na capela de Isabel Maria, não estava explícito o fato de que mulheres iriam ali para pedir proteção contra a violência. Este era um assunto silenciado. Ecoavam, de forma enfática, apenas os milagres. Porém, não havia uma alusão espontânea de maus tratos pelos companheiros ou desejo de proteção. Era uma presença ocultada, já que a vergonha, o medo de ser julgada ou mesmo a conversa com uma “estranha”, fazia com que tais sujeitos performatizassem de forma cuidadosa, avaliando a situação.

O meu manejo com tais questões foi se estabelecendo fio a fio. Nas idas ao local, viagens longas de 360km de Fortaleza-CE para Guaraciaba do Norte-CE, percebi que, por vezes, fui com “muita sede ao pote”. A ansiedade por dados não me fez ter o traquejo adequado. Sem muito êxito com as mulheres, pois não ouvi seus sofrimentos conjugais, fui direcionando a pesquisa para a construção da santidade de Isabel Maria, num viés de como foi se estabelecendo a devoção. Já que, ao falar de violência, pensei que estava querendo forçar uma discussão que não existia.

Mas o tempo é um excelente mediador no processo de desatar “nó” para a abertura de uma investigação. No decorrer de dois anos de doutorado, consegui me aproximar de algumas interlocutoras com outras estratégias. De fato, saber lidar com o tempo significa deixar fluir com maior espontaneidade a pesquisa. Já que o trabalho do tempo possibilitou-me construir minhas próprias ferramentas de aproximação, conforme as particularidades daquele local, bem como aprender a refletir pacientemente sobre quem são aquelas interlocutoras, sem encaixá-las na caixinha mulher-devota-submissa.

A ideia, então, foi colocá-las na condição de narradoras de suas próprias experiências. Assim, não mais tentando estabelecer o diálogo a partir das interrogações sobre violências sofridas, mas abordando a experiência devocional, foi que as próprias interlocutoras suscitaram uma reabertura do que eu tinha deixado de lado: o tema violência contra a mulher. As preces, a imagem de Isabel Maria e o silêncio dotado de súplicas intensificaram o meu olhar para o “delicado trabalho de criação do sujeito” (DAS, 2011).

7.2 Prece a Isabel Maria: o pioneirismo da santa nos direitos da mulher

Outros artifícios são utilizados para reforçar o sentido da santidade, como preces e a vinda da Maria da Penha Fernandes Maia²²⁵ ao local. Foi no ano de 2008, após a promulgação da Lei, que Maria da Penha ²²⁶foi convidada para

²²⁵ A Lei n.º 11.340 foi nomeada Maria da Penha, em homenagem à biofarmacêutica Maria da Penha Maia Fernandes, que lutou quase 20 anos em busca de justiça contra um ato de violência doméstica e familiar.

²²⁶ Tentei marcar uma entrevista com Maria da Penha (queria saber um pouco mais as motivações de ida ao local), a partir de um contato, por e-mail, com o Instituto Maria da Penha, mas não obtive êxito.

participar de uma caminhada até a capela de Isabel Maria, pela família “Baltazar”, de grande influência política local. Esse momento mobilizou a cidade e foi um marco no processo de ressignificação da devoção a Isabel Maria. Entra, então, o papel da memória que transforma experiências passadas e modela-a a usos atuais, abrindo brechas para outras interpretações, legitimando e atualizando uma ordem presente.

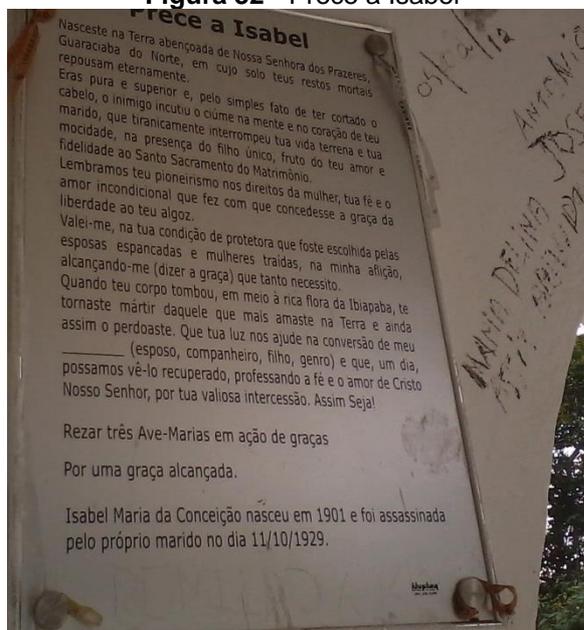
Prece à Isabel

Protetora das esposas espancadas e das mulheres traídas

Mártir de Guaraciaba do Norte.

Nascestes na terra abençoada de Nossa Senhora dos Prazeres, Guaraciaba do Norte, em cujo solo teus restos mortais repousam eternamente. Eras pura e superior e, pelo simples fato de ter cortado o cabelo, **o inimigo incutiu o ciúme na mente e no coração de teu marido, que tiranicamente interrompeu tua vida** terrena e tua mocidade, na presença do filho único, fruto do teu amor e fidelidade ao Santo Sacramento do Matrimônio. **Lembramos teu pioneirismo nos direitos da mulher, tua fé e o amor incondicional que fez com que concedesse a graça da liberdade ao teu algoz.** Valei-me, na tua condição de protetora que foste acolhida pelas **esposas espancadas e mulheres traídas**, na minha aflição, alcançando-me (dizer a graça) _____ que tanto necessito. Quando teu corpo tombou, em meio à rica flora da Ibiapaba, te tornastes **mártir daquele que mais amaste na Terra ainda o perdoaste.** Que tua luz nos ajude na conversão de meu _____ (esposo, companheiro, filho, genro) e que, um dia, possamos vê-lo recuperado, professando a fé e o amor de Cristo Nosso Senhor, por tua valiosa intercessão. Assim seja!

Figura 32 - Prece a Isabel



Fonte: Acervo pessoal da autora (2013).²²⁷

²²⁷ Em 2013, quando ainda eu estava no mestrado acadêmico, fui à capela de Isabel Maria em busca de entender um pouco sobre a sua história e pensar, paralelamente, a história de Maria de Bil, no Cariri (objeto de estudo na época).

Quem escreveu o texto da *Prece a Isabel*? O que essa textualização da prece produz em termos de atualização e ressignificação da devoção a Isabel Maria? A descoberta da existência de um texto estabelecido para a recitação de devotas a Isabel Maria foi um achado valioso da pesquisa, como já mencionei. Entendo que a Prece opera como elemento simbólico de instituição de sentido sobre a história do lugar e de Isabel, seu martírio, os fiéis por ela acolhidos e seu poder de intercessão, reinventando a devoção à santa “protetora das mulheres espancadas e das mulheres traídas”

O texto, escrito em 2001, que circulou nesse período²²⁸, foi distribuído em comemoração, no mesmo ano, ao Centenário do Nascimento de Isabel Maria, numa missa e caminhada que houve na capela de Isabel Maria. Tem como autor Argeu, o interlocutor já mencionado na tese. A prece de Isabel preserva a moldura de um saber oral: a morte cruel. Ela poderia ser a mulher que quebra regras e tabus de sua época, porém, os enfoques dados pela maioria dos devotos, pelas hagiografias e prece, utilizam a ideia da “mulher-mãe-vítima”, uma conduta que reforça normas habituais de uma moralidade.²²⁹

Nesse viés, na prece escrita por uma figura masculina, existe um esforço de textualizar a biografia de uma esposa que ama o marido. Ou seja, a mulher não é representada como sujeito, mas está em consonância com a representação patriarcal de existir para o “outro”.

Além disso, o sofrimento, como vimos, no imaginário cristão tem um significado relacionado ao martírio, como forma de santificação. A santificação não se dá como os primeiros mártires, que fazem oferta de si em nome da fé, mas através do corpo sofrido, que para os devotos é um dos caminhos de garantia de santidade. “*Eu queria assim porque a morte dela foi muito assim, muito fatalidade, né? E isso ela [...] ela fez o milagre, ne, que a negada acredita no milagre dela, né?* (DEVOTA MARCIANA, 51 ANOS, CASADA).

Não é uma escolha da dor, como mortificação da carne, experiência de tantas outras mulheres no decorrer da história católica, mas um sofrimento inominável que dar poder de intercessão. Le Breton (2013, p.93) diz que há um dolorismo no cristianismo, em especial, numa versão católica. A dor não como valor

²²⁸ Não presenciei, na época da pesquisa de campo, as pessoas rezando essa prece na capela.

²²⁹ Isso não quer dizer, que não existam santas putas, tanto na devoção popular como no santoral católico pré-tridentino, como relata Sáez (1996).

em si, no desejo de perpetrar ao outro a violência e a crueldade ou em si mesmo, mas “uma alquimia que transmuta a alma, aproxima-a de Deus”.

Na prece há o discurso que valoriza o matrimônio, mas com a variação em uma frase, ao relatar o pioneirismo ao direito da mulher. Logo, porém, há um retorno ao protótipo do santíssimo matrimônio. Adequando-se, assim, a uma moralidade católica. Além disso, a mulher/esposa sofredora e que perdoa está presente nesta devoção popular.

Eu não trago assim a respeito nada porque ninguém quer pela morte que ela foi matada pelo esposo dela, né? Ninguém quer que aconteça entre a gente, eu e meu marido, né? Eu não quero nunca que aconteça, quero minha morte a que deus vai me dar mesmo. Quero viver até o fim da minha vida com meu marido, nunca quero desunião com ele, não quero desunião, eu casei foi pra isto, eu sou casada no padre e sou casada civil. E eu quero viver minha vida eterna com ele, até o dia que eu morrer e ele morrer que é o prometimento que nós faz, né? Quando vai receber nosso último matrimônio prometer que vai viver vida eterna com ele até depois. (DEVOTA MARCIANA, 51 ANOS, CASADA).

Na cena narrada em que Isabel Maria decide cortar o cabelo, com este ato infringe a regra de obediência ao marido. Além da suspeita, no próprio processo criminal, de uma vida que não estava dentro da moral e dos bons costumes de uma época. Tudo isso, porém, é reconfigurado pelos devotos. Ela é pensada a partir do seu sofrimento na hora da morte, em que o devoto se identifica com o martírio, elevando-a para uma nova situação, na atualidade: a portadora de santidade, nas dificuldades enfrentadas por casais no casamento.

Eu acho que é porque como ela sofreu violência pelo marido, eu penso que elas pedem intercessão. E nossa, e eu acho que como a Santa Isabel passou por isso, eu tenho certeza que como ela tem o poder de pedir a Deus, né, por nós aqui na terra... Acho que ela pede. E abençoa, né. Muitas pessoas que passam por essa dificuldade. Que passam por esse problema. (DEVOTA MARINA, 35 ANOS, CASADA).

Na transposição de cenários – da história de Isabel à história conjugal das devotas, a história do casamento de Isabel Maria não é vista como modelo a seguir. Pelo contrário, todas as devotas desejam viver casadas, sem conflitos. Da história do assassinato pelo marido, se ressignifica a devoção a Isabel Maria: ela se torna, segundo os relatos e testemunhos ouvidos, a protetora das mulheres; na prece

acima e nos jornais é protetora das esposas espancadas e das mulheres traídas, e a sua iconografia potencializam a representação do sofrimento.²³⁰

7.3 Imagem de Isabel Maria

As imagens são concebidas como corpos dos santos que, de modo análogo aos corpos humanos que portam as almas dos homens são depositários do invisível, da essência do santo. (OLIVEIRA, 2008, p.62).

Mesmo que a referência principal seja Isabel Maria, na capela podemos encontrar tantos outros santos e santas que compõem o panteão católico. Ela não está, porém, no chamado altar-mor em que se concentra a maior quantidade de santos (ver figura 21, p. 210). Há ainda flores, quadros, fotografias. Na parte de cima do altar há a fotografia do filho de Isabel Maria com sua esposa e ex-votos na parte debaixo do altar. Ela está numa parede na lateral à direita para quem chega. Há também nas paredes quadros das padroeiras das duas cidades. A capela é um entre-caminhos, situando-se entre os municípios cearenses de Reriutaba e Guaraciaba do Norte.

O mais comum no ritual de devoção é chegar, ir até ao altar, rezar e acender velas e depois se posicionar em direção a Isabel Maria. Os devotos seguiriam uma hierarquia? Primeiro, dirigir suas práticas devocionais aos santos oficiais da Igreja católica e depois à santa do povo? Não me parece intencional tal ordem, mas por ser o local onde também nas paredes ao lado do altar fica uma parte reservada para colocar velas, segue, então, uma espécie de “rotina”. Chegar, dirigir-se ao altar em respeito ao panteão de santos católicos, acender velas e ir ao quadro de Isabel Maria fazer suas orações.

²³⁰ A prece e a iconografia foram produzidas no mesmo período na construção da nova capela.

Figura 33 – Imagem de Isabel Maria



Fonte: Acervo pessoal da autora (2019).

A iconografia acima é fonte de conhecimento, é um tipo de linguagem a ser interpretada. É a construção imagética tornando-se objeto de contemplação. Ela está envolta, porém, no mundo de quem a produziu, até nas condições sociais de produção deste objeto. É reveladora também da postura religiosa de quem solicitou sua imagem. O que a iconografia revela sobre a vida de Isabel Maria e seus atributos? Quem foram os seus criadores? Sob este feixe de questões apresentadas, tento avançar nas reflexões, chamando a atenção do leitor para quem produziu a pintura: Há diferentes versões imagéticas de Isabel Maria? Há uma pintura oficial?

Esse aqui foi um colega que fez [apontando para a pintura de Isabel no livro]. Eu não tenho mais contato dele. Ele não é daqui. Eu falei com ele, porque ele pediu fotos. Ele pediu fotos de familiares dela. O Seu Raimundo disse assim, que essa menina parece muito com ela. Ele fez esse trabalho a pedido da professora, que não posso dizer o nome, porque eu prometi. Esse foi um trabalho profissional, ele foi pago para fazer. Nem é nenhum devoto. Eu mandei imagens da Serra. Eu descrevi, eu contei pra ele, quando ele mandou esse resultado. Eu acho que a Isabel teria um cabelo maior, ele botou a Isabel com um cabelo bem atual, de cabelo curto. Talvez fosse como o seu, porque naquela época as mulheres não cortavam o

cabelo. Ele faz um retrato falado. A ideia de colocar um terço na mão dela. (ARGEU, 45 ANOS).

A única versão que há sobre Isabel Maria é essa acima. O criador foi um especialista em design a pedido de uma devota, no pagamento de uma promessa²³¹, nos anos 2000, não há precisão na data. Assim, os devotos não apenas “incorporam” a devoção, eles também participam ativamente da representação de Isabel Maria. De vestes simples, o corte de cabelo é o que a identifica, pois é a simbologia do martírio, reforçado nos jornais.

“O destino na Ladeira das Pedras” Foi assim, dizem. Isabel Maria da Conceição (1901-1929), que trazia a brandura e a formosura de cada nome seu, casou-se com Antônio Raimundo Nonato da Silva, marido desconfiado que tinha ciúmes até dos cabelos longos da mulher. Devotou-se à casa e ao filho único, Antônio Raimundo da Silva, reforçam **as narrativas que costumam o martírio**. (O POVO, 2011, GRIFO NOSSO)

As mãos postas e o rosto em sofrimento são elementos relacionados à figura da santa, que é comum em outras iconografias como Maria, mãe de Jesus.²³² O não icônico vai também complementando e dando significado a ela: relação dialética entre simbologia do martírio e iconografia, numa representação de quem é

²³¹ Não consegui contato com o designer e a única informação que tive sobre essa devota foi repassada por Argeu, informando que a mesma pediu para não se identificar.

²³² MARIA, MÃE E, MARIA MULHER. Havia um antifeminismo na época medieval, em que foram de extrema importância para as bases de representação do feminino no catolicismo. Santo Agostinho, lançando as bases da inferioridade da mulher e submissão masculina. São Tomás de Aquino em que destacava a imperfeição do corpo da mulher e seu constante pecado corpóreo. Apesar das divergentes no que se refere a criação humana, ambos convergem na ideia de subordinação feminina. Século XII, com a glorificação da Virgem Maria, é apenas uma idealização, que não se deixa de impregnar a misoginia em outras mulheres. Isto, porém, não quer dizer que não foram contestados estes sistemas de representações e que o feminino não se apagou, ao contrário, usou da mística, no século XIII ao XIV, propondo um outro modelo de feminilidade “seu corpo fraco e sofredor, em toda sua feminilidade e pela semelhança com o corpo fraco e sofredor de Deus, representaria a humanidade” (KLAPISCH-ZUBER, 2002, p.147). A ideia de homem totalidade, unívoco. Enquanto, há Eva e Maria, pecadora e redentora.

Não irei pormenorizar e seguir detalhes cronológicos sobre a figura de Maria. Portella (2018) me auxilia aqui a pensar que a veneração a Maria, já surge nos primeiros séculos, da era cristã, em que, paulatinamente vai se identificando como a mãe rainha, como a mãe de Deus (Theotokos, como define, teologicamente, o Concílio de Éfeso). Porém, sua figura, sempre em função de Jesus, vai se tornando central, em relação aos demais personagens bíblicos. Numa constante de sua imagem com Jesus no colo. Como matrona e virgem altiva, longe do povo, que reina nos céus e rege com Jesus. Todavia, por volta do ano 850, ela já se torna a mediadora entre o céu e a terra. Tornando-se mais próxima ao cotidiano das pessoas. Porém, inatingível, pela alta pureza. O feminino tão abstrato. É apenas uma ideia, a santa, assexuada, corpo sem pecado. É a mãe virgem de Cristo, redentora dos pecados do mundo.

Isabel Maria. Importa destacar, ainda, que o olhar dos devotos é um ato também que produz significado.

Às vezes é o desenho de quem formou a foto, porque pessoalmente é uma coisa, sabe. É foto prescrevido, algo desenhado, não é foto real. Ela não é foto real. Mas a feição dela ninguém sabe se, exclusivamente, é essa, porque não tem uma foto real. É foto prescrevida. Mas é uma foto bonita, não deixa de ser. O cara que escreveu, ave Maria, é muito bom. Aí, o cara que escreveu essa foto, deve ter sido alguém da família [família], que mandou ou algum milagre que alguém já escreveu e deixou também aí, ninguém sabe, né. (OLAVO, DEVOTO, 49 ANOS).

Há diversos lados nesse processo: das informações dadas por Argeu, através de fotos de familiares e uma espécie de retrato falado de quem era ela; do pensamento de quem produziu a pintura (os detalhes da pintura são significativos na composição, decodificando simbolicamente o que o artista quis dizer); da finalidade desta pintura (o pintor fez um trabalho, após a solicitação de uma devota, portanto, o mesmo não tem nenhuma vinculação devocional com tal “santa”); e do pensamento e olhares do espectador, que “incorporam” seus pensamentos e suas fantasias, diz Samain (2012).

O rosto dela representa costumes? O cabelo cortado pode denotar inúmeras questões, por exemplo, para os faraós egípcios, raspar a cabeça era sinal de autoridade, para os monges budistas o mesmo ato é emblema de santidade. A resposta, então, sobre o corte de cabelo de Isabel Maria, denotará significados diferentes, de diversos olhares postos sobre seu corpo, como já mencionei.

Qualquer afirmativa é um discurso restritivo, pois, as imagens são arquivos vivos, memórias de memórias, acionando uma memória coletiva. A pintura também é a necessidade do imaginário, que, conforme Burke (2004), envolve contextos culturais, sociais e a perspectiva de quem encomendou, sendo, contudo, a pintura um meio analítico primordial de tecer pistas sobre o corpo santo.

Um olhar gerador de inquietude: penso assim, ao participar junto com os interlocutores deste processo. Ao olhar a imagem ela toca e age sobre o espectador. São simulacros, retratos daquilo que nunca foram. Sua legitimidade vem dos significantes que os devotos lhe atribuem, constituindo-se uma experiência imagética.

Na devoção em questão, tal imagem é ainda um ato de diferenciação, pois, além de se localizar em um substrato material (formas e cores dentro de um quadro) onde se encarna, age também sobre os corpos que a contemplam, pois fala conosco de diferentes formas e faz com que o espectador se desloque para vê-la, apalpe, pense, silencie e diga algo, tecendo seus comentários no olhar fixo para a imagem.

No ritual devocional, os gestos vão seguindo esse processo, ao balançar a cabeça, ao apontar, ao olhar por um instante, depois olhar novamente. O olhar requer afetividade, calma e força. Assim, é possível ver sem olhar. Nesse meio, o silêncio também integra a construção da imagem, sendo, contudo, a esfera do indizível e da experiência corpórea. Os gestos, o olhar e suas subjetividades confluem na contemplação da imagem da santa, dita como “mártir”, no quadro.

Cada apreciação do rosto de Isabel Maria, nas minhas andanças junto com os(as) interlocutores(as), produzia em mim uma recomposição. Era a busca de apreender os detalhes, o “algo mais”, uma observação intensa revelando tudo e nada ao mesmo tempo. Porém, ao olhar para a “mártir de Guaraciaba”, quase uma legenda, o visual e a escrita, evoca uma sonoridade e oralidade imaginada e perturbadora, no sentido de se caberia ou não “interpretar”, em uma espécie de enquadramento de pensamentos.

“Eu fico pensando, minha filha, parece ser tão apagadinha, né, poderia ser uma imagem mais viva” (DEVOTA BENIGNA, 67 ANOS). Percebi que a imagem parecia ir além, pois algumas respostas dadas pelos devotos nos escapavam ao olhar, já que era o universo construído e imaginado do sujeito, ao confrontar a memória passada e a presente, formando um feixe de significados.

As imagens refletem ideias, mas também emoções e imagens da nossa imaginação. O conhecimento não é apenas palavras, envolve complexamente o ser, o pensar e o saber. *“Eu vejo assim o olhar dela muito triste, né, assim, muito decadente”* (DEVOTA ALICE, 43 ANOS).

A imagem é ainda um campo visual que se diferencia pelo que ela emerge (um animismo/face que encara o espectador). *“Uma boa aparência, ela tem uma boa visão, né. De quem ela tá, né, visualizando alguma coisa”*. Longe de ser apenas um instrumento de representação, ela tem a lógica da mostraçã, expressão

de Boehm (2015). É como aquilo se mostra, gerando um sentido. Para o autor, pensar a imagem é refletir sobre a tensão entre mão, boca e olho.

Nessa perspectiva, a imagem de Isabel Maria é o corpo se mostrando, sempre processual e visualmente inesgotável. *“A gente já ver que ela era uma mulher bonita, sofrida, mas bonita, né. Diz que ela tinha o cabelo muito bonito, grande e o marido dela, vinha subindo com ela aqui, né. Aí devem ter discutido”* (AUGUSTA, 67 ANOS).

A imagem, portanto, é parcial. Ela nos move as ideias, atravessada de memórias, tornando-se viva constantemente e se atualiza a cada relato dos devotos de lembranças e esquecimentos, acionando dispositivos sensoriais, afetivos e cognitivos. Naquela “olhada” dos devotos cabem diferentes maneiras de ver: um signo de devoção, um corpo pintado em sacrifício e uma contemplação do seu sofrimento sereno.

Ela provoca outras imagens interiores/exteriores. Há, na verdade, uma recriação imaginária do ausente. *“Uma mulher com um semblante assim de sofredora. Que é através do sofrimento que a gente encontra as graças que necessita”* (DAMIÃO, 42 ANOS, DEVOTO) *“Eu vejo uma imagem de uma mulher santificada mesmo, que como comentaram era uma mulher boa, uma mulher que não merecia o que ele fez. Devido o sofrimento, pra mim, né, é só o motivo, que eu vejo povo dizer, porque foi muito sofrimento”* (DEVOTA MARIA DE BIL, 36 ANOS). O corpo dela não é mais o cadáver, mas é afetivo e social.

Por fim, a recepção coletiva da imagem, envolvendo a pesquisadora, as devotas e demais curiosos, induzem a uma ação imaginante. Cada narrativa encaixa e desencaixa imagens. Não quer dizer que são fugidias, mas que se desdobram em outros enquadramentos, de tempos lembrados, de descontinuidade de universos simbólicos e de experiências vividas. Seria, ao mesmo tempo: do olhar, do esforço e da memória.

Chama-me ainda a atenção, nesse sentido, que Isabel Maria não figura no quadro como protetora das mulheres, mas como personagem ilustre da fé católica do lugar, concernindo à história da cidade e de seus filhos. Encontro, nesse sentido, um ancoramento para a instituição de sentido do lugar, associado a valores católicos, encarnando-se no martírio de uma de suas filhas.

7.4 Testemunho, violência doméstica e devoção

Como mergulhar na vivência do “outro”? Qual é o limite da “invasão” da pesquisadora, ao tratar diferentes formas de dores? Vi-me diante de mulheres inseridas num contexto de catolicismo popular, da fé e da devoção. Minhas interlocutoras são mulheres, que representam maior contingente de devotas e que encontrei na capela de Isabel Maria. Elas estão ali pedindo para que não sejam violentadas e/ou proteção para o casamento. Inicialmente, tais interlocutoras se relacionavam comigo através de olhares de desconfiança e com poucas palavras, com o tempo vão cedendo espaço para serem ouvidas.

Seus testemunhos constroem sentido entre fé e resolução dos conflitos conjugais, justificando esta relação. O ato de compreender, neste caso, é uma construção possível apenas quando se sabe ler as estruturas das relações objetivas, ou seja, o contexto da história do Nordeste patriarcal, machista e a forte religiosidade popular. Contrariamente, trataria tal problemática como mera fantasia e ingenuidade daquelas mulheres que procuram Isabel Maria em nome da proteção no casamento.

Figura 34 - Mulher devota e a reza na capela



Fonte: Acervo pessoal da autora (2019).

É comum ainda pensar a violência como um evento extraordinário, como se não tivesse imergido na vida cotidiana (destacando aqui a ideia de VENZA DAS),

ou mesmo, pensando a violência, em termos do Estado e das políticas públicas, na procura das mulheres pelos aparatos legais, como delegacias. Ora, nesses espaços é onde geralmente se faz pesquisa com mulheres em situação de violência. Como se a voz delas só pudesse se manifestar em tais espaços, ou mesmo, como se as marcas da violência ficassem apenas no âmbito privado. Este olhar me desassossega.

Figura 35- Um olhar que desassossega



Fonte: Acervo pessoal da autora (2019).

Essa imagem é provocadora, pois logo o olhar triste e avermelhado, me leva a pensar sobre uma mulher que sofreu violência. Esses elementos, como os colares (acessórios femininos) em meio a uma foto que transmite dor, corrobora, sem dúvida, com a ideia da “santa protetora das mulheres espancadas”. Porém, essa ideia de pensar violência e devoção me levou para alguns questionamentos que sempre rondaram minha mente. É um testemunho de violência sofrida e silenciada, no sentido de que não se buscam aparatos legais, mas manifestada na devoção? Em que condições ocorrem os testemunhos e quais revelações são possíveis? Como estes eventos irrompem na religiosidade? Quais os jogos envolvidos? Que personagens atuam neste processo? Como estas mulheres reconstroem o seu cotidiano? Será que a fé possibilita colocar esta mulher na condição de sujeito, valendo-se de outra mulher que a “protege” e que transforma as relações familiares? Como o espaço da devoção, da prece, da fé pode ser relacionado com as práticas de luta por igualdade de gênero e os mecanismos de proteção contra a violência doméstica, em curso na sociedade brasileira

contemporânea? Que capilaridades e ressonâncias podem ser auscultadas? Interrogações que pontuam minha escuta das narrativas das interlocutoras que me contaram suas histórias, como estas mulheres reescrevem a sua vida, sob a discussão da violência e sofrimentos cotidianos nas linhas da fé.

7.4.1 As mulheres devotas falam de fé, violência e dor

Foram várias as minhas interlocutoras, porém, irei focar em quatro mulheres, que são protagonistas desta tese, cujo critério de escolha foi, principalmente, por mais de um encontro com cada uma e a abertura para falar sobre violência doméstica, exceto, Licosa, com quem mantive um único contato, porém, muito intenso em torno de uma narrativa que envolve fé, violência e dor. São elas: Maria de Bil, Licosa, Dionísia e Suzete²³³.

Figura 36 - Mulheres devotas: solidariedade entre elas



Fonte: Acervo pessoal da autora (2019).

²³³ Relembro que estes são nomes fictícios. Como mencionei no capítulo dois, esta iniciativa serve preservar suas identidades, mormente por se tratar do compartilhamento e confidências de temas, muitas vezes, tidos como não revelados.

Foram elas que me fizeram repensar conceitos e a dual relação submissão/resistência, que, até então, parecia-me o melhor caminho para compreender as relações de gênero. Nos meus primeiros contatos com estas mulheres, estava certa de que elas eram apenas sujeitos passivos e submissos a um casamento. Porém, foi o trabalho do tempo e o encontro pesquisadora-interlocutoras regado a outras epistemologias, que repensei minhas “verdades”.

As narrativas e testemunhos de devoção a Isabel Maria são uma criação coletiva partilhada pelas devotas em que se podem abordar os deslocamentos do feminino nos contextos culturais aqui estudados. A instituição de Isabel como santa protetora das mulheres que sofrem violência doméstica pode ser entendida na esteira da instituição da devoção a Isabel Maria, resignificando-a e atualizando as concepções de corpo santo, martírio e sofrimento feminino permeadas pelas experiências contemporâneas das mulheres. Vejam, então, inicialmente, como se deu meu encontro com estas mulheres:

Dionísia foi a única das quatro interlocutoras que nunca a encontrei na capela. Sempre estabeleci contato com ela apenas na sua casa. Dionísia, 56 anos, casada, é catequista, do apostolado da oração e ministra da leitura da igreja de Guaraciaba do Norte, tida como rezadeira oficial de Isabel Maria, pelo jornal “O Povo” (ver adiante).

Maria de Bil, 36 anos, casada, mora em Reriutaba-Serra da Ibiapaba. Costuma ir à capela no Dia de Finados, juntamente com seus familiares, acender velas em homenagem a Isabel e faz pedidos para que o marido não a violente. Por morar distante, não fui à sua residência, mas durante os três anos de pesquisa a encontrei na capela de Isabel Maria e pude conversar com a mesma.

Licosa, 47 anos, encontrei apenas na capela, uma única vez e não obtive sucesso em posterior contato com a mesma. Ela reside em Guaraciaba do Norte e sua fala ressalta a violência sofrida pelo companheiro, de forma explícita, bem como estava pedindo Isabel Maria proteção.

Suzete, 54 anos, casada, agente de saúde, professora vinculada à prefeitura de Reriutaba, mora no Oitizeiro, localidade próxima à capela. Encontrei-a, inicialmente, no ritual de devoção a Isabel Maria, também fui à sua residência. Ela

me chamou atenção pela oração que tem guardada de Isabel Maria, além de tratar da questão do feminicídio.

Houve contatos e conversas com outras mulheres devotas que aparecerão aqui e que também são protagonistas desta discussão, mas foram conversas rápidas, que não deixaram de ser importantes. Menciono aqui também Marina, Josefa e Marciana.

Para além da frequência à capela ou conhecimento da história da santa do povo, todas já fizeram pedidos para o casamento, reconhecem Isabel Maria como milagrosa e cultivam as rezas no seu cotidiano. Lembram, criam e recriam a história de Isabel Maria por diferentes caminhos. Sendo, contudo, uma crença partilhada, com diferentes mediações com o catolicismo, de vertente tradicional.

Tabela 2 - Mulheres com pedido de proteção no casamento

NOME	IDADE	ESTADO CIVIL
LICOSA	47 anos	Casada
MARIA DE BIL	36 anos	Casada
DIONÍSIA	56 anos	Casada
SUZETE	54 anos	Casada
MARINA	35 anos	Casada
JOSEFA	58 anos	Casada
MARCIANA	51 anos	Casada

Fonte: Pesquisa de campo. Elaborado pela autora (2020).

As narrativas tanto verbais, como sonoras e visuais, são, na verdade, modo de ser no mundo destas mulheres. No caso estudado, são vozes e corpos em devoção, assentadas numa cultura patriarcal, heteronormativa e com relações assimétricas entre os sexos. Isto parece ser o óbvio. Entretanto, o desafio aqui é colocar em xeque minhas concepções sobre agência feminina, apenas igual à resistência.

Devo destacar, ainda, que a linguagem interiorana das interlocutoras, simplória e, muitas vezes, sem um significante no dicionário, alertou-me para a necessidade de um maior esforço para penetrar nas teias da violência sofrida e nas relações de gênero. Além disso, requer pensar a religião de forma histórica e

situada, não a definindo universalmente, mas compreendendo que é um “produto histórico de processos discursivos” (ASAD, 2010, p. 264).

Este olhar mostrou-se primordial no desenvolvimento desta tese, pois, como Strathern (2006), penso que é necessário refletir contextualmente, sem apenas utilizar e encaixar as categorias refletidas dentro da bagagem acadêmica da própria pesquisadora. Para tanto, é preciso uma perspectiva dialógica entre interlocutor-pesquisadora.

É um jogo em que deve ser negociado as palavras evocadas nas narrativas, dando sentido às práticas das mulheres. É uma experiência do encontro com o outro. E, sobretudo, de mundos culturais diferentes. A investigadora, sem dúvida, analisa, narra, vive e se afeta por esta relação de ficção nós-elas. Quem somos nós para elas? Quem são elas para nós? Qual o campo da produção do conhecimento? São perguntas que estão em jogo no processo de investigação. Minha perspectiva, contudo, é tecer “conexões parciais” (STRATHERN, 2006) no contexto dessas trocas, onde o texto é apenas um artifício para colocar diferentes contextos em cena.

Para Haraway (1995), à objetividade do conhecimento só se chega parcialmente, pois o conhecimento é situado. É necessário, portanto, privilegiar a desconstrução, sem esquecer de que é a visão da pesquisadora, com suas experiências. Requerendo, deste modo, instrumentos para olhar o “outro”, num posicionamento crítico.

Adoto, pois, uma posição do parcial, do não homogêneo, do olhar crítico e marcado pelo gênero. Quero pensar pela fratura que o conhecimento situado oferece e pela experiência concreta e relacional com as mulheres, numa apreensão da dinâmica social e prática, a fim de aprofundar as análises de cada mulher devota. Seguem então as narrativas.

7.4.2 Dionísia

É catequista da igreja de Guaraciaba do Norte e considerada pelos fiéis a rezadora oficial da capela de finada Isabel. Ela mesma já fez cinco promessas, uma delas para curar um sobrinho, que "estava no mau caminho". Ela diz que, depois da oração, ele voltou para casa e melhorou. Quase todos os dias pela manhã, [Dionísia] segue em caminhada de sua casa até a capela, um percurso de dois quilômetros, para rezar o terço a pedido de outras pessoas. (JORNAL FOLHA DE SÃO PAULO, 2003).²³⁴

Encontrei tal matéria²³⁵ logo no início do doutorado, em 2017. Foi uma das pistas para iniciar a procura dos interlocutores. Não foi difícil encontrá-la porque, ao perguntar no local de devoção sobre essa mulher, logo me indicaram onde a mesma residia. As pessoas a referenciam como uma mulher que "gosta de rezar".

A primeira conversa foi no ano de 2017, com poucas palavras e desconfiança quanto ao objetivo daquela entrevista. Foi também uma das minhas primeiras frustrações. Numa fala monossilábica, ela dizia que pouco sabia da história de Isabel Maria, já me indicando a devota Romana, 89 anos, mulher já citada nesta tese. Estava apressada nos seus afazeres para ir à igreja local. Fui procurá-la, exatamente, no dia 02 de novembro, momento de várias missas e ela é responsável pelas orações na igreja de Guaraciaba. Não houve, porém, nenhuma abertura para que eu pudesse pedir um outro momento de conversa. "*É melhor você ir na casa dessa senhora, que lhe falei, viu*". Foram assim as respostas.

Em outro momento, com sorriso grande no rosto, Dionísia me recebeu na sua casa, porque, mesmo sem o convite, fui lá novamente. Agora, no ano de 2018, não mais no Dia de Finados. Conversamos muito mais sobre a história de Isabel Maria, sobre os acontecimentos naquele local e sobre a matéria de jornal a que me referi. Ela riu quando eu disse que a encontrei pelo jornal como sendo a rezadora oficial: "*pois, num é [risos], eu vi o jornal e vieram aqui me entrevistar e me botaram como rezadora oficial [risos]*".

A risada significava a forma como foi representada. Havia ali nas suas expressões corporais uma sensação de orgulho por isso. Paradoxalmente, ela

²³⁴ Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff0803200312.htm>>. Acesso em: 15 ago. 2017.

²³⁵ Desde já entendo tal narrativa como uma oficina (CHARTIER, 2010), já destacado no quarto capítulo. O jornal é um meio de comunicação que envolve o produtor, o público leitor e nele se atravessa "visões de mundo" e valores construídos de uma época. É ainda dado a ler, numa variedade de negociações. Trago, porém, essa matéria, pois foi, digamos, meu primeiro contato com a que chamo aqui de Dionísia, tida como rezadora oficial de Isabel Maria, pelo jornal acima.

assumiu essa ideia, ao mesmo tempo que reforça seu pertencimento à oficialidade do discurso da Igreja, como veremos. Então, foi me explicando tudo: “*Minha filha, é assim, muitas pessoas, sabe, vêm me chamar pra eu ir ajudar a rezar um terço, porque como eu sou da igreja, aí eles vêm aqui me pedir ajuda, pra eu ir. Eu já fui, muitas vezes*”. A rezadora oficial não realiza curas, mas sua reza a torna intermediadora entre os santos e os devotos, porém, o poder final é sempre da santa. Pergunto ainda se ela já fez pedidos para Isabel Maria:

Já [...] Olhe, eu, foi vários já [...] Vários pedidos. Às vezes num foi nem [...] Às vezes até por brincadeira, acredita? Óh, um dia. [...] Eu ia pagar promessa da minha filha, que o marido dela foi acidentado, né [...] Então a gente foi a pés. Ele levou um acidente, quase morreu. Aí levaram ele às pressas pra Sobral. Aí quando passou lá em frente, né. Aí ela fez um pedido a Izabel. Se desse tudo certo e ele ficasse bom, ela voltava pra rezar um terço lá, né? [Então, foram a capela...] Deu uma dor aqui nesse meu joelho, pronto, travei. Não ia mais pra frente, nem pra trás. Aí eu disse assim: pronto. Eu até brinquei, disse assim: pronto, Isabel, agora a gente não reza mais seu terço. Minha filha, daqui a pouco comecei a andar de novo, pronto. Voltou ao normal de novo. E outra vez era a minha irmã. Morava no Rio de Janeiro, e os filhos [...] Ela tem três filhos, né. Três filhos. E um tava tipo depressão [...] Ele se juntou né com más companhia, e ela veio embora e ele não quis vir de jeito nenhum. Quis vir de jeito nenhum. Aí ela veio muito preocupada com os filhos dela. Não queria vir de jeito nenhum pro Ceará. Então disse assim: vou me pegar com a alma de Isabel Maria, pedir a intercessão a ela, que ela interceda a Deus e a Nossa Senhora, pra que dê vontade nele pra ele vir. Menina, não é que deu certo? Aí ela soube que ele tava querendo. Aí ela pegou logo e foi atrás. E trouxe ele. Aí até hoje ele tá aqui.

É um testemunho que detalha pedidos realizados a Isabel Maria, como situações de acidente, e também para os membros da sua família. Em outras palavras, as mulheres rezam, colocando-se como cuidadoras espirituais de todos que integram a família. Há a busca por Isabel Maria sempre que seus familiares estão com alguma dificuldade. Isto a faz também privilegiada nessa relação santo-devoto, por desfrutar de intimidade com a santa. Ao destacar que pede, às vezes *até por brincadeira, acredita?*, há uma ênfase nessa relação próxima e direta com Isabel Maria.

Já no ano de 2019, tornei a procurá-la. Então, com uma maior abertura, falei sobre violência doméstica e tantas outras questões. Mas quem é Dionísia? Como ela se reconhece?

Aí é assim. Quando eu, eu só era catequista antes, 3 anos atrás. Quatro anos atrás. Eu só era catequista, Ministra da palavra. Eu era desses dois, né. Então eu quase não ia, as pessoas me convidavam, né, das outras

pastorais. Eu dizia assim: não, minha filha, eu não vou não, que eu já sou ministra, já sou catequista, e eu já fui também coordenadora daqui da comunidade, da capela daqui. Minha filha, quando a gente ganhou o terreno pra fazer a igreja [existe outro templo católico, já na saída de Guaraciaba], que conseguimos fazer a igreja, aí o padre: tem que ter o apostolado, se não tiver o apostolado, o santíssimo não vem pra cá. Então eu fui a primeira, aí eu fui, né. Aí eu fui, a gente já tava já aprontando a Igrejinha do Santíssimo na nossa capela, e eu começando a participar do movimento, que era movimento, do movimento as primeiras sextas. Comecei passar a participar, aí eu vendo [...] É assim. É, a gente participa da missa, né, depois da missa, antes da missa, tem a confissão. É dever da gente dar, a gente que é do apostolado. A gente ver como é que tá o apostolado lá no sítio deles lá, na capela, no distrito, e ver como é que está pra gente dar um bom exemplo. Aí esse ano, ano passado [...] Ano passado nós visitamos algumas comunidades, esse ano também [...] O padre vai com a gente às vezes, né, quando a gente vai fazer retiro a gente convida ele, e ele vai também [...].

Detalha todo o processo de ser catequista até chegar ao chamado apostolado. Ela está dentro de uma expectativa social da sociedade guaraciabense, majoritariamente católica, com um percurso biográfico de mulher católica, do apostolado da oração, que reza por todos e é um exemplo a seguir.

Mergulhei com ela nessa discussão, procurando entender que mulher era aquela, que valores seguia, que temas eram abordados nas reuniões, já que era majoritariamente o público feminino que participa destes encontros. O que se fazia e se discutia no apostolado?

Aí, agora em setembro, no dia 22 nós tivemos a última formação, que assim, em todos finais de ano tem a assembleia paroquial, nessa assembleia é colocado o que vai passar todo o ano. Aí esse ano, esse ano agora de 2019 foi muito abençoada a nossa cidade, a nossa paróquia. Teve um encontro, porque todos os anos tem o encontro, isso aí já faz, eu não sei exatamente quantos anos acontece isso. Sei que desde que eu entrei que acontece. Tem o encontrão diocesano, nesse encontrão todas as paróquias se reúnem, aí nós tivemos aqui esse ano. Mas foi tão bom...

Não há o sacerdócio feminino, dentro do âmbito católico. Tais encontros são mediados por padres. Lembro aqui de Machado (2005) ao estudar grupos pentecostais e as representações e relações de gênero. Ele observou o crescimento do número de sacerdotisas, numa associação da ordenação feminina com o ministério do casal. Isto expressa o contínuo com o ideário cristão. Porém, existe maior autonomia das mulheres em relação aos seus parceiros e filhos, diante de uma autoridade moral, pois se expandem suas redes de sociabilidades e elas são suscitadas a “sair” do âmbito privado e evangelizar em presídios, praças, entre

outros ambientes. Por outro lado, apesar dessa abertura, há ainda resistências às administrações das denominações por mulheres. Há, contudo, mudanças e permanências no enquadramento do papel feminino nas normatizações de gênero, nessa realidade pentecostal.

Pensando com Machado (2005), porém, no contexto católico, Dionísia tem uma autonomia moral, pois existe a expansão da sua rede de sociabilidades no “sair” do espaço doméstico. Ela faz visitas nas localidades, organiza e participa de encontros com mulheres. Os encontros, porém, não deixam de ser marcados por um enquadramento a uma moral, como destacado na sua narrativa que segue.

Nesse encontro é mais pro conhecimento, é de animação e se confraternizando. Aí é muito bom [...] Esse ano a palestra foi sobre como é o viver dentro do apostolado. [E ano passado, lembra qual foi o tema?] Foi obediência. Nós demos pra ele passar pra nós. Mas foi tão bom. Aí ele falou das três prioridades da obediência. Como a gente ser obedientes, né? Ele falou que a gente deve ser humilde, nós devemos ter amor e disponibilidade. Humilde, saber ouvir, né? Saber as pessoas falar pra você e a gente saber escutar. É escutar as pessoas falar. E também quando vier assim, com as coisas [...] Momento difíceis a gente saber também, né? Não explodir também. A gente ter o nosso coração igual o de Jesus. Manso [...] Como é que a gente diz? É assim [...] O coração de Jesus.

A questão da humildade e o coração manso são as ênfases no discurso: *“Manso, humilde de coração. Que nós todos tenhamos o coração também humilde”*. Elas devem ser dóceis, tolerantes, contidas, cuidadosas, levando uma vida ascética, regida por uma moral cristã. São qualidades alocadas ao gênero feminino no sistema hegemônico de representações no contexto católico aqui apresentado.

Nessa interlocução, perguntei: e destes ensinamentos da Igreja, o que a senhora leva para o seu dia-a-dia? *“Ai minha filha, muita coisa boa. Muita mesmo. Ajuda muito a gente ter um direcionamento muito bom. Deixar essas coisas [...] Muitas coisas a gente deixa pra trás, coisas que não é boa, né? E segue as coisas que a gente aprende”*.

Ela é uma aprendiz dos ensinamentos do padre, mas uma reinventora das práticas católicas. Ao mesmo tempo em que prega o ensinamento de um catolicismo oficial, também ressalta sua relação de intimidade com Isabel Maria. *“Eu não sei se ela gostava de rezar, né [...] Se ela gostar eu me assemelho [...] Com certeza, né. Que ela tá bem pertinho já de ser Santa, né [...]”*. É também nessa

bagagem de símbolos da Igreja sobre santidade, que a religiosidade popular cria e recria seus modos particulares de atribuição de significados do sagrado.

Fui afinilando a discussão para o caminho da intimidade, então, procurei saber sobre seu relacionamento conjugal, tentando tirar algo do baú, porém, pouco foi revelado.

Muito bom, eu já tenho aprendido tanto [...] Que antes, ele não era [...] Católico, todo mundo é católico mas ele não era praticante. Minha filha, mas de uns tempos pra cá ele mudou muito. Ele vai comigo [...] nas missas a gente vai, nós faz parte também do, num sei se você já ouviu falar, do encontro de casais [...] A gente participa também. Mudou muito.

E a senhora atribui essa mudança a que? “*A Deus, né. A Deus. Sempre ele está presente nas nossas vidas*”. Essa fala repetida e detalhada sobre sua vida religiosa, destaca a importância da fé católica no seu relacionamento conjugal. Reforça a ideia de estar fortificada em suas capacidades morais, de boa esposa. As mulheres são, sem dúvida, afetadas por discursos religiosos e essa representação social do gênero, nesse contexto, afeta a sua construção subjetiva, que, ao mesmo tempo, afeta a sua construção social, à medida que ela absorve e aceita como sua própria representação.

A sua vida é de dedicação ao catolicismo, a seu comportamento “exemplar”, a partir de uma moral específica: cuidar do outro, generosidade, humildade e esposa exemplar. Diante disso, indaguei: Para você, mulher, quais os ensinamentos da sua religião de como deve ser o comportamento feminino?

Primeiro de tudo se vestir bem, né? Se vestir bem. Porque nós somos o templo do espírito santo, o espírito santo mora em nós. O primeiro de tudo é se vestir bem, e participar também. O nosso Deus ele só vai nos ajudar, só vai nos atender se nós tivermos, se nós tivermos esse [...] Esse diálogo com ele, né?

Sobre a vestimenta, lembro agora de mulheres no movimento das mesquitas no Egito, descrito por Mahmood (2006). Segundo a autora, muitas delas entendiam a performance corporal das suas vestes, de cultivar a virtude, no desejo declarado de estarem próximas a Deus. Dionísia entendia também como virtude a história de Isabel Maria, no sentido de proximidade dos princípios católicos: “*A virtude dela, eu acho que era cuidar do filho. Que ela vinha os três. E ele ficou com ciúme, né. Que ela cortou os cabelos [...]*”.

A fala da interlocutora não expressa, lógico, o seu “eu completo”, mas, em toda a sua narrativa, há uma forma de incorporar hábitos, seja através do corpo, seja através de atitudes, numa hierarquia do gênero, que é repetida e reforçada pela ideia de maternidade, de boa esposa. Isto, porém, não determina o sujeito, pois ele é performaticamente construído. Assim, há possibilidades de outras ações.

Nesse sentido, Dionísia também negocia suas próprias construções, dentro da norma católica. Ela é ministra da palavra, é do apostolado, é de dentro da igreja, mas é também a rezadora oficial, de um catolicismo popular. Seu líder maior, o padre local e principal conselheiro, salienta que não deve ser incentivada a prática da devoção popular. Ela negocia, então, tal discurso na intenção de continuar a sua relação com a santa do povo. Ela não trata como uma “traição” ao catolicismo oficial, mas como uma prática complementar, na dimensão do rezar nas suas atividades na capela.

Ela se torna ainda conselheira, no que se refere à violência contra a mulher. “*Só assim, em particular [...] Em particular mesmo, né [...] [conselhos dados de forma particular a mulheres]. Mas assim, no público, nós convocar nossa comunidade, não [...]*”. Não quero enquadrá-la num modelo que subverte ou segue as normas, mas como vivencia e incorpora as normas. Por exemplo, a questão da paciência é tida por ela como uma virtude de como deve viver uma mulher católica.

Muita gente já me pediu ajuda, né? Uma velhinha veio me pedir ajuda. Veio me perguntar o que ela faria, porque na casa dela, ela não tava se sentindo muito bem. Aí ela veio me perguntar: Minha fia o que que eu faço? Eu disse assim: Tenha paciência. Tenha paciência, escute o que eles falam. Tenha paciência que você vai vencer. Aí ela: É mesmo, né minha filha? Vou ter paciência. Aí sempre ela dizia: Vou ter paciência. Aí que melhorou as coisas lá [...].

Nessa narrativa, constrói-se uma relação entre a norma (paciência) e sua tradução prática (a escuta), transformando-se no meio necessário para resolver situações de conflitos. Praticar, portanto, a virtude religiosa da paciência, da humildade e do cuidado é um treino do corpo, das emoções e da racionalidade. É uma qualidade exigida, na sua fala, para também resolver situações de violência doméstica.

Já, a gente já tem dado muito conselho, já [...] Às vezes é até com a própria família, né?”. [E quais os conselhos que dá nesse momento?] “Se entender

[...] Se entender os dois e buscar a Deus. Que a solução é Deus. A solução é Deus. Olha, um dia tava um casal, né... Um casal tava pra separar. Tava pra separar mesmo. Disse assim: Vamos conversar, vamos pedir a Deus. Vamos rezar por ela [mulher que estava em conflito]. Vamos pedir a ela que reze, busque Deus. E hoje eles tão bem. Busque Deus pra vida, vá pra igreja. Lá onde a gente encontra a solução. Em Deus a gente encontra tudo de bom. Muitas coisas boas já aconteceram.

Conversar com Deus é a forma mais elevada de praticar a fé, neste caso. Para Dionísia, aconselhar a rezar era a melhor solução naquele momento. Uma separação, em especial, no interior do Nordeste, por valores patriarcais ainda de alta intensidade, seria uma sequela muito maior para as mulheres. Pode-se observar no terceiro capítulo, como as mulheres cearenses são atravessadas pelo discurso moral da mãe, com uma educação feminina em prol do estado de casada. Espera-se, porém, performances dentro desta norma.

Vejam, que é muito comum, no interior do Nordeste, as mulheres acionarem a rede de “conhecidos” para “solucionar” os conflitos. É bom destacar que o aparato do Estado ainda privilegia as grandes cidades, como espaço de estruturação da rede de enfrentamento a violência contra a mulher. A mulher, então, tem que se deslocar para outras localidades (Guaraciaba do Norte não tem DDM). Há ainda muito forte o “apadrinhamento” político, o que, muitas vezes, a influência de autoridades locais “ajustam” a lei “em nome da família”.

Separar é ainda uma conduta de “desvio”, com a culpabilização do feminino. É também quase que um evento nas cidades interioranas, pois é socializado por vizinhos, parentes e amigos o fim de um relacionamento. Contudo, rezar seria invocar a Deus em face das dificuldades enfrentadas.

Dionísia ainda elenca algumas virtudes femininas. “*O respeito, mulher ter respeito. Pela a gente mesmo, mulher, pelo marido, pelas pessoas né [...] pelas pessoas que vive ao seu redor. O respeito é muito bom*”. Falando sobre Isabel Maria, ela ainda destaca: “*A lição que eu trago é que não deve existir esse negócio de ciúme. Tem que existir confiança um no outro. Confiança e fé em Deus. Nada de ciúme*”. Nas falas de Dionísia não se tira a responsabilidade masculina, ao reivindicar o respeito ao feminino e a confiança em um casamento. Cria-se, então, a ideia da confiança e o respeito como um *habitus*, dentro de uma relação conjugal.

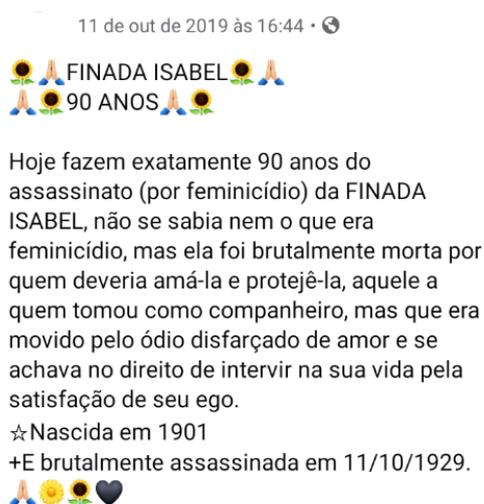
Perguntei ainda por que algumas mulheres pedem a Isabel Maria e não procuram a delegacia, por exemplo. Nesse momento, chegou seu esposo e sentou ao nosso lado e ela o introduziu na conversa.

Pois é, né. Essa parte aí eu penso que é falta de [...] De acreditar mesmo, né [...] Falta de acreditar nas leis. Que a lei não tá mais funcionando. É [...] A senhora conhece a lei Maria da Penha? Não, eu já ouvi falar, né [...] Já participei de vários encontros já [...] Do sindicato mesmo. Aí convidaram as pessoas pra participar, aí já faz tanto tempo essa formação que eu nem lembro mais. Eu só sei que eu participei. Ela já até já veio aí né, a Maria da Penha.

Embora conhecesse a lei, desacreditava da mesma. Seria uma aceitação das convenções patriarcais, numa ordem fatalista? Para Dionísia, no cenário religioso em que ela se encontrava, os sujeitos dependeriam da ordem divina. Esse discurso, porém, não é a única forma de pensar das mulheres devotas. Elas incorporam as normas patriarcais, de forma diversa, como veremos abaixo.

7.4.3 Suzete

Figura 37 – Homenagem na rede social a Finada Isabel



Fonte: Facebook (2019).

Suzete a encontrei pela primeira vez no ano de 2019, no ritual de devoção a Isabel Maria. Ela me indicou a sua página no facebook (ver figura 7, p. 137) para

que eu tivesse acesso à oração de Isabel Maria. Não satisfeita, fui também à sua casa. Encontrei-a no meio dos afazeres domésticos, junto de suas filhas. A minha maior dificuldade sempre foi encontrar essas mulheres sozinhas em suas residências. Sempre estavam o marido, os filhos, as noras, o que, sem dúvida, pesava tal interferência, ao narrar suas intimidades. Com Suzete, a conversa fluiu muito mais na capela de Isabel Maria. Vejamos quem é essa mulher.

Eu sou agente de saúde, aí agente de saúde, a gente se forma em tudo. A gente se forma em tudo, porque assim, não dão uma formação pra isso, num tendo a gente tem que fazer, né? Aí a gente faz, estou fazendo um curso agora da Lei Maria da Penha. A gente tem que repassar. O que é problema, ou solução pra sociedade a gente tem que ter conhecimento pra repassar [...] (DEVOTA SUZETE, 54 ANOS).

Suzete apresentou-se como católica, professora, agente de saúde e devota de Isabel Maria. Destacou a importância de se atualizar, com formações, pois seria uma necessidade da sua profissão, por estar em contato direto com as pessoas. Enquanto Dionísia é conselheira espiritual, Suzete é uma multiplicadora dos direitos femininos e de tantos outros.

Quero chamar atenção para essas mulheres, agora, para ilustrar algumas modalidades de agência, que não se encaixam na lógica da resistência às normas. A primeira destaca o cultivar da reza, ação esta a ser praticada em situações de sofrimento, no sentido de fortificar sua capacidade de lidar com quaisquer dificuldades, como é prescrito nas interpretações de Dionísia, sobre as normas católicas. Isto não quer dizer, porém, que será sanada a condição de sofrimento, pois depende ainda da fé e da decisão de Deus.

Para Dionísia, quanto ao fenômeno da violência doméstica e familiar contra a mulher, destaca que a não busca da justiça pelas mulheres é pela falha na legislação. A interlocutora compreende a lei. Todavia, a constituição de sua narrativa é dada por regimes de verdade atrelado ao cultivo da reza, como proteção ao casamento

Já para Suzete, a capacidade de sobreviver essa situação é através do empoderamento feminino, que do seu ponto de vista, é a capacidade de tomar atitudes e fazer escolhas. Ela reconhece a lógica patriarcal. Neste caso, a ênfase é a construção de uma relação de respeito e companheirismo.

Que, assim, a gente tem que, a gente tem que ser [...] Sabe? Ser empoderada, saber, né, tomar atitudes [...] Né? Sem nunca também desrespeitar a pessoa com quem a gente vive, né? E eu acho que assim, casamento é pra ser companheiro, né? Dividir não só as tarefas, né, mas também o companheirismo né. (DEVOTA SUZETE, 54 ANOS).

Por sua vez, a narrativa desta interlocutora parte, também, de um discurso incorporado pela sua formação profissional. Existe um sujeito pensando, a partir dos conceitos feministas, alinhado à perspectiva de direitos. Nesse sentido, é uma “mediação reflexiva” (BUTLER, 2003), como ponto de ação mediado pela sua vivência e formação.

Eu acho assim, mulher, é [...] antigamente a mulher era, como ela, era tida como inferior. Por isso que ele fez o que fez, porque ela não podia se sobressair à vontade dele. E ele não tinha, ela muito submissa muito abaixo dele. E hoje a gente não pode se [...] É [...] se sentir e nem viver submetida a ninguém. Somos seres humanos iguais, tanto homem como mulher, com direitos iguais e deveres também. E eu acho assim, que hoje o feminicídio tá de forma, assim [...] Extrema. Né? Por que os homens ainda não entenderam o direito da mulher de igualdade. E as mulheres tão se descobrindo e se sobressaltam sobre isso, aí quer bater de frente e eles não aceitam né. Aí vem o feminicídio. (DEVOTA SUZETE, 54 ANOS).

Com a fala de Suzete sobre o direito de igualdade entre os sexos e o discurso de Dionísia em torno da ação divina, chego a uma discussão importante: ao invés de refletir um feminismo que “salve” mulheres da opressão existente em nossa sociedade, reconheço que é necessário um entendimento, primeiro, de como é a vida destas mulheres e os desejos²³⁶ distintos estruturados.

Eu acho que, assim, ela [...] Eu fico assim até sem saber como me expressar, né? Diante do que que ela fez, do que ela sofreu [...] De ser assassinada na frente dos filhos dela, né? De ser esfaqueada [...] De [...] E ele tão covarde de achar que ninguém nunca ia achar o corpo dela, porque ele tinha jogado no abismo né, e achava que ninguém ia encontrar. Só que no mesmo dia ela foi encontrada e ele foi preso, né [...] Mas, assim, eu acho ela fantástica. Que ela foi, pra nós, uma pioneira. Eu acho que as mulheres deviam se apegar muito mais a ela, né? De ter ela, assim, como um... Ela foi tipo uma vítima do feminicídio pra mostrar pro povo, né [...] (DEVOTA SUZETE, 54 ANOS).

²³⁶ Para Hegel, o Desejo (Begierde) surge no livro IV da **Fenomenologia do Espírito** (Phänomenologiedes Geistes) como um dos momentos primordiais do desenvolvimento da consciência de si (Selbstbewusstsein) na formação do homem. Judith Butler se aproxima desta discussão de desejo. Quero destacar aqui que minhas análises e escrita da tese têm grande influência de Foucault e Butler.

Aqui ela mobiliza uma discussão sobre Isabel Maria como pioneira no enfrentamento ao feminicídio, associando-a a propulsora dos direitos das mulheres. Nessa interlocução, observo pontos em sua fala, que também não se alinham, com o discurso hegemônico de passividade feminina. Não cair, porém, nas dualidades, ao escutar tais narrativas, foi muito desafiador. Aos olhos dos leitores, é possível que haja uma compreensão de Dionísia como uma mulher de discurso fatalista e que vê apenas um caminho: manter um casamento, aos moldes divino, independentemente da situação.

Enquanto, no caso de Suzete, é possível associar àquele sujeito que quebra, totalmente, tal discurso. Sua fala potencializa a busca pela justiça e pela proteção, a partir de aparatos legais, como na narrativa abaixo:

Eu acho que a primeira coisa é procurar a justiça, procurar a justiça pra que alguém saiba do que tá acontecendo na vida dela [...] Se proteger [...] Dar proteção, né. Então não deve ficar calada, não deve, porque quando a gente se cala, às vezes a gente não tá em defesa pra falar nem pra ajudar (DEVOTA SUZETE, 54 ANOS).

Entretanto, indo mais a fundo, Suzete também não deixa de pedir a intervenção de Isabel Maria no casamento. Ela reconhece a importância da proteção divina, mas estrutura sua fala numa articulação entre devoção/empoderamento feminino e potencial de escolha individual. O que me interessa aqui não é alinhar as mulheres devotas como meros efeitos de uma “verdade binária: passividade/resistência”.

Sem dúvidas, existe marca das normatizações em suas individualidades, mas isto não determina suas vidas, pois são sujeitos contingentes e atravessadas por diversas experiências. Apesar de todas elas estarem dentro de uma tradição católica penitencial, as aspirações, desejos e normas são incorporados de formas diferentes. Isto é que pretendo destacar. Sigo, então, para outra devota.

7.4.4 Licosa

O que ela já me deu de milagre é que eu tive uma depressão e aí eu fui absolvida, fiquei boa. A situação que eu tava viu, graças a Deus ela me levantou. Peço por a gente, pela família da gente. Eu considero ela santa, porque é só pedir ela que ela dá, pedir com fé né, ela dá. Ela é uma mulher sofrida né, que nós somos mulheres né, e o marido dela fez né, que está neste mundo, pode qualquer um, marido da gente fazer com a gente, porque tá hoje o ciúme né, a gente pedir a Deus que não aconteça com a

gente e nem com mulher nenhuma. Eu, realmente, também estou aqui pedindo a ele, que meu esposo era muito violento, né. Eu realmente já fui... Me separei, já voltei de boa com ele, hoje tem quatro meses que me separei e voltei pra ele, porque estamos de boa agora, nós temos muito filho. Tomara que ele seja pessoa ótima agora, que não seja aquele de primeiro. E estou pedindo pra não sofrer violência agora. (LICOSA, DEVOTA, 47 ANOS).

Apesar de um único encontro com Licosa, foi um momento bastante intenso, de dor e de alívio no “contar de si”, num ato de reconhecimento da violência doméstica. Aqui estou falando do testemunho de violência sofrida e o sentido dado por esta mulher num contexto de fé. Estaria eu fazendo uma autoanálise provocada e acompanhada, como diria Bourdieu? Sim. Numa atenção silenciosa, fui seguindo-a por meio de como ela se reconhece, já que é uma enunciação das experiências vividas com explicitações de sua dor articulada com a fé. Ela constrói seu próprio ponto de vista sobre a violência sofrida e sobre a fé, a partir de uma experiência de depressão e mudança, na busca de Isabel Maria.

“*Fui absolvida, fiquei boa e Ela me levantou*” é interpretar ao seu modo a experiência de dor e de como venceu a aflição, através da crença em Deus e em Isabel Maria. Para Naara Luna (2008), a religião é um meio de significar as ações humanas num contexto de existência geral, no qual os sujeitos interpretam e dão sentido as suas experiências.

Licosa vai abrindo sua intimidade. Reconhece o sistema de opressão vivido, ao falar da violência perpetrada pelo marido e a depressão, por conta disso. Ela carrega uma bagagem de sofrimentos, de angústias e de sequelas físicas e psíquicas. Ainda a permanência no casamento em nome dos filhos é um discurso presente. A ideia da criação dos filhos e a exaltação da maternidade como identidade a ser preservada revela essa relação imagística dos atributos indissociáveis ao feminino.

Percebo também uma mulher com desejo de ser ouvida, mesmo sem ter o retorno possivelmente esperado (um conselho ou uma palavra de fé). Eu só poderia, naquela condição, me solidarizar com sua dor. Ela tinha uma decisão firmada, o desejo de continuar num relacionamento, sem violência. Não é fácil, para uma pesquisadora feminista, escutar aquela dor e não se afetar. Eu estava diante de uma mulher vivenciando as sequelas de uma cultura machista, patriarcal e de um

relacionamento opressivo, mas a dimensão da fé era o discurso que sustentava o seu “eu”, enquanto “processo de mudança”.

A fé também confere uma significação particular à dor, na medida em que se torna uma potência maior para amenizá-la. A dor aqui, como emoção, é conduzida por fios pessoais e sociais, em permanente tensionamento: embora originada em matrizes culturais e expressas em simbólicas sociais, é interpretada pelo indivíduo, de acordo suas circunstâncias e singularidades (LE BRETON, 2009).

O processo de subjetivação (BUTLER, 2003) nos auxilia a pensar estas mulheres devotas, pois o mesmo processo que subordina (a violência) é também o que instiga a criar meios para um agenciamento autoconsciente, constituindo-se enquanto sujeitos, num espaço de elaboração de normas externas, manifestado em práticas religiosas.

Muitas mulheres pedem devido ao sofrimento de Isabel. A maioria das mulheres que pedem alcança algo, acham que ela faz algo. Como ela foi sofrida, o marido dela fez muita barbaridade e maldade com ela. Aquilo que ela não alcançou ela faz por outras. Peço por saúde, eu pedi um casamento sem briga. Eu passei por um momento difícil, uma cirurgia enorme, eu pedi a ela. (LICOSA, DEVOTA, 47 ANOS).

É preciso enxergar cuidadosamente essa mulher. É necessário compreender desejos diferentemente estruturados (LILA ABU-LUGHOD, 2012, p. 442), pelo contexto e circunstâncias vividas, num entrelaçar de catolicismo popular e opressão feminina, no Ceará. Para as suas aflições é preciso pedir à santa protetora. Ela relata momento de briga com o companheiro, ao salientar que caiu do carro.

Proteger a minha família, a mim mesmo, né. A minha fé é muito. Eu sou uma mulher guerreira, porque o que passei, vi, eu caí do carro, fui parar em Sobral. Sou uma mulher vitoriosa, demais, o que passei, não quero passar mais, o que já sofri, viu. (LICOSA, DEVOTA, 47 ANOS).

À primeira vista, pode parecer que tal relato conforma-se à norma da submissão feminina. Faltaria a esta mulher um empoderamento e uma emancipação aos moldes do movimento feminista? Compreendo, na verdade, é que há diferentes desejos estruturados por mulheres. Ela exprime um discurso, criando estratégias de agenciamento dentro de uma relação concreta de subordinação. Como? Há uma exaltação da força de uma mulher dentro do circuito de violência, bem como, é uma

fala na qual se enaltece a superação do sofrimento, mesmo estando ainda com o companheiro. É uma narrativa que potencializa a ideia de *guerreira*. São modalidades de ação, como diz Mahmood (2006), dentro da norma e ao mesmo tempo se “trabalha” seus limites, através de desejos e emoções.

Jamais defenderei que mulheres continuem em relações violentas, mas entendo os sujeitos com seus modos de ação, atravessados por desejos e experiências, dentro de um sistema patriarcal intenso. A capacidade de agir, a partir de Mahmood (2006), não é igual a resistir, subverter ou ressignificar a ordem de dominação masculina, no sentido de uma autonomia política e moral das mulheres, na perspectiva de políticas liberatórias. É, todavia, como as normas são vividas, performatizadas, incorporadas e experienciadas de várias maneiras.

Lugones (2014) enfatiza, numa outra perspectiva, uma forma de infrapolítica, que ela chama de resistência por dentro, rumo a libertação, na capacidade de recusar estruturas e relações de poder.

A resistência é a tensão entre sujeitificação (a formação/informação do sujeito) e a subjetividade ativa, aquela noção mínima de agenciamento necessário para que a relação opressão-resistência seja uma relação ativa, sem apelação ao sentido de agenciamento máximo do sujeito moderno. (LUGONES, 2014, p.940).

O que me interessa na perspectiva da autora são os processos de subjetivação, de construção de si dos sujeitos. Não é, portanto, uma produção de interesses individuais que quebram com todos os instrumentos de sua opressão. Mas penso que a autora ainda continua na dualidade opressão/resistência, em que não há um “entre” ou “dentro”, mas um dos lados. O sujeito deve assumir, no feminismo, a liberdade como normatividade? Qual o sentido dado de liberdade²³⁷?

E as mulheres que não seguem este modelo liberatório? Seriam elas despojadas dos desejos de liberdade, nos moldes assumidos pelo feminismo? Ou devemos suspeitar de ícones culturais afixados, conforme diz Lila-Abu-Lughod (2012), ao fazer uma crítica a obsessão norte-americana de abordar as mulheres muçumanas na política do véu, como falta de agência e como merecedoras de salvação ou libertação?

²³⁷ Antes, de tudo, a contribuição feminista busca romper com a ideia da liberdade iluminista do sujeito neutro e descorporificado, pois ela depende dos contextos sociais. Por isso, a importância de se problematizar que liberdade é essa.

É importante mostrar a inaplicabilidade desta ideia de liberdade, um conceito ocidental construído em contexto específico. Para isso, é fundamental entender que “nossas próprias metáforas refletem uma metafísica profundamente enraizada, com manifestações que emergem em todas as espécies de análises. A questão é como deslocá-las de maneira mais efetiva” (STRATHERN, 2006, p.39).

Além disso, há “diferentes modalidades de pessoa, conhecimento e experiência” (MAHMOOD, 2006, p.132). Assim sendo, deve-se apreender o sujeito historicamente situado e suas negociações com este padrão de liberdade. É preciso ainda analisar a rede de criação de si mesmo, a partir dos conhecimentos, das experiências e das condições discursivas que sustentam seus modos de ser.

Licosa me fez pensar muito sobre essa discussão, a partir de Lila Abu-Lughod (2012), ao tratar sobre o véu, que, para os liberais, significativa a opressão das mulheres afegãs sob o regime do Talibã e dos terroristas. Porém, mesmo o Afeganistão tendo sido liberado do Talibã, muitas mulheres não descartaram o véu. Então, era algo para se problematizar. A autora, então, vai desconstruindo algumas pré-noções: primeiro, que o Talibã não inventou a burca; segundo, que ela é uma invenção da separação de mundos simbólicos masculinos e femininos, associando, geralmente, a mulher à casa e ao espaço doméstico; e, terceiro, o véu, para muitas mulheres, era uma invenção libertadora e uma forma de circular em espaços segregados, ainda dentro de uma lógica moral da separação de homens e mulheres, com quem não se relacionavam.

O desejo pela liberdade e liberação é um desejo historicamente situado, cuja força motivacional não pode ser assumida a priori, mas precisa ser reconsiderada à luz de outros desejos, aspirações e capacidades inerentes a um sujeito culturalmente e historicamente localizado. (MAHMOOD, 2001, p. 223).

Em outras palavras, que outros desejos seriam mais significativos do que não sofrer violência? Filhos e casamento são elencados como principais elementos de desejo para Maria Licosa. É perturbadora essa discussão, pois há uma legislação que a ampara. É preciso “salvá-la” nesse contexto? O leitor deste texto pode ainda perguntar: mas o que as devotas sabem sobre a Lei Maria da Penha?

Aqui, na sua fala, a proteção é pela fé, apesar de conhecer os caminhos legais de proteção pela lei.

Estou pedindo pra proteger a gente, do mal, do dia de amanhã, porque estamos aqui e não sabe o que está pensando. Pra proteger a gente e que a gente não sabe o dia de amanhã. Nunca fui à delegacia, nunca, porque era o pai dos meus filhos e aí a gente vai aguentando. Aí você vai deixando de gostar e eu disse que não queria mais, passei 21 anos com ele, não é uma semana, não é um mês, mas minha vida toda. Mas eu voltei. Nunca fui a delegacia, nunca fiz, porque era o pai dos meus filhos né. (LICOSA, DEVOTA, 47 ANOS)

Tal mulher, como tantas outras, tem noção da existência da lei, apesar de conhecer vagamente o seu funcionamento. Duarte et al. (2004) salienta que as “condições formais da modernização”, exemplificada aqui, com a lei como aparato do Estado, não necessariamente afeta de forma acelerada sua “difusão material” (delegacia para a mulher e outros aparatos de apoio). Para esta mulher de classe pobre não se chega à promoção desta autonomia feminina idealizada numa legislação. Ela não deseja a “punição do agressor”, mas torná-lo um bom marido. A ideia de ser o pai dos seus filhos e a decisão de não ir à delegacia, nos faz refletir como ainda se vincula a resolução e negociações de conflitos/violência apenas à ordem dos espaços privados. Ir a um aparato público de proteção as mulheres é visto como não possível nesse processo.

Licosa sofreu violência física, moral e psicológica, imersa completamente numa relação de opressão. Ela, contudo, desejou continuar com o companheiro e pediu a Isabel Maria proteção. Conhece os meios legais para buscar dos seus direitos, mas não escolheu esse caminho. Que outros caminhos seriam possíveis para a mudança dessa realidade?

“Em lugar de supor que a interioridade seja um puro reflexo de algo supostamente exterior, foi preciso admitir que ela constitui um espaço de elaboração de forças extrínsecas, projetando-se, ao mesmo tempo, para fora” (GOLDMAN, 1996, p.104). Creio que esta afirmação abre um leque para outras reflexões. Ao pensar o testemunho desta mulher devota, sabe-se que são investidos sobre os seus corpos normas sociais, bem como compreende-se também que há autodeciframentos individuais. Não são apenas as representações que incidem sobre o sujeito, mas o psíquico e social estão inteiramente conectados.

Ou seja, penso em como ela cria a interligação entre condutas estabelecidas *dentro do contexto machista, do sofrimento e da prática religiosa*. Cada uma calcula as margens de sua capacidade de agir. Importa frisar novamente

que não estou abrindo uma defesa de que estas mulheres devam continuar em relações violentas, pois, se há um direito fundamental, é uma vida sem violência. O que advogo, no entanto, é compreender suas histórias. É desta forma que chego à última interlocutora.

7.4.5 Maria de Bil

A invenção da devoção a Isabel Maria, tecida através das narrativas de fé desta e das outras mulheres, mostra-se como um contexto permeável à incorporação da gramática de busca pelo reconhecimento do direito das mulheres, uma questão central na moderna sociedade brasileira.

A devota Maria de Bil também corrobora com os discursos acima: *“Diz que ela virou protetora das mulheres. Ela obra milagre. Ela é alma protetora das mulheres sofridas. E muitas mulheres fazem promessa, que é mal no casamento, que sofre doença e todas alcançam graças”*. (DEVOTA MARIA DE BIL, 36 ANOS, CASADA).

Chego, então, a Maria de Bil, que mora em Reriutaba, uma cidade em torno de 24km de distância de Guaraciaba do Norte. É interessante destacar que todas as mulheres se tornaram devotas de Isabel Maria por essa tradição oral. Muitas ainda a chamam de finada Isabel e/ou santa Isabel, não deixando de ser a milagreira. Ações na própria capela, como oração, a ida da Maria da Penha, entre outras, vão direcionadas para a ideia de protetora das mulheres sofridas, como a expressão da interlocutora.

“Há muitos casais também, uma coisa, assim, que eu acho, engraçado, é casais que pedem, porque diz que ela virou protetora das mulheres, devida o que o esposo dela fez” (DEVOTA MARIA DE BIL, 36 ANOS, CASADA). Todas as vezes em que fui à capela, lá estava Maria de Bil. Muitas de nossas conversas já não se mediavam pela gravação. Criamos um sentido de continuidade nessa relação. Ela chegava e me dizia com quem tinha vindo, era, às vezes, a irmã, a prima ou a mãe. Ela ainda as ensinava a escrever o nome do casal na parede.

Era ela que contava a história para as demais mulheres que a acompanhavam, potencializando a noção da proteção as mulheres. *“Eu mandei também ela colocar, minha cunhada, por conta do meu irmão. A minha irmã lá,*

colocou do esposo dela. Eu já vi comentários, que ela olha pelos casais, principalmente, aqueles que estão em crises". (DEVOTA MARIA DE BIL, 36 ANOS, CASADA).

Logo nas nossas primeiras conversas ela já dizia: "*Eu peço a Isabel Maria para que meu marido me veja como uma boa esposa e nunca judie (violente) de mim*" (DEVOTA MARIA DE BIL, 36 ANOS, CASADA). Ao invés de nomeá-la alienada ou sem conhecimento, rompendo com essa linguagem, era preciso perguntar: como eu poderia utilizar essas vozes e abrir debates nas entranhas de uma sociedade estruturada hierarquicamente?

É necessário conhecer o enredo no qual cada uma está envolvida. Todas as narrativas das interlocutoras se entrecruzam em um ponto: o pedido a Isabel Maria para seus casamentos. Poderia dizer que elas desafiam o pensamento feminista hegemônico que advoga a resistência.

O resistir, no sentido de fraturar uma norma tida como verdadeira, questionando um saber-poder, numa possibilidade de ressignificação e subversão da ordem submetida. Porém, até então, nas narrativas, pois parto delas, as mulheres aqui elencadas não optaram pela subversão e resistência à norma. Elas, sim, desejavam agenciar de forma diversa.

Volto, agora, para outros momentos de encontro com Maria de Bil. Em vários deles, conversamos sobre diversos assuntos, como momentos difíceis de saúde que ela passou e a sua recuperação. A pesquisadora já não era mais estranha, já que ela, por muitas vezes, dizia "*como conversamos daquela outra vez*", desaparecendo a estranheza ou o incômodo com o estabelecimento desta relação.

Isto não quer dizer que esvaneceram as zonas de silêncio sobre o tema violência, em especial, quando eu a questionava sobre sua relação conjugal. Ao fazer pedidos, rezar, acender velas e escrever nas paredes o nome do casal é, na verdade, modos de suspender o silêncio, possibilitando, no entendimento desta mulher, colocar-se na condição de sujeitos protegida em sua relação. A ideia de proteção não oferece um meio de sobreviver às violências sofridas, mas é um modo de conforto.

Era sempre neste mesmo ritual que Maria de Bil chegava à capela: acendia velas, colocava o nome dela e de seu companheiro na parede, com data, e sempre me dizia que pedia para "*não judiar de mim*". Tímida e de poucas palavras,

nunca explanou, de forma explícita, alguma violência sofrida. O tempo, porém, me fez perceber nas entrelinhas uma presença ocultada da violência. Compreendi que tal interlocutora desejava dizer de outra forma as violências sofridas, através de ações: prece, escrever na parede e rezar.

Quando conversava, de forma cuidadosa, indagando sobre suas experiências no que se refere a tal tema, surgia ali uma linguagem relacionada à proteção e pedidos feitos a Isabel Maria. Era uma forma de escapar de narrar diretamente o assunto e de também perceber a sua vida, permitindo-lhe uma reconstrução das experiências violentas cotidianas, através da fé.

Ela parecia se amparar de um tipo específico de compreensão: a prece também possui agência, e tem força. Saber lidar com a prece e o seu tempo de realização significa atuar diretamente na reconstrução das relações conjugais. A prece é, de fato, um pedido pela sobrevivência em meio a precarização das suas vidas. Mas isso não é algo específico de Maria de Bil, outras mulheres também optaram pelo silêncio ou escaparam com outros discursos.

7.5 Valer-se de Isabel Maria: testemunhos de mulheres devotas

As narrativas de homens e mulheres devotos revelam situações de doença, dificuldades financeiras, mas conflitos conjugais ou desavenças familiares são mais recorrentes nas falas das mulheres. Nos contatos que consegui estabelecer com as interlocutoras, havia partilha de vivências íntimas, o que não foi possível com a figura masculina, com quem tive contatos mais rápidos e ainda por estarem com suas companheiras (operando-se também, as negociações de gênero entre pesquisadora e pesquisados).

Quanto às mulheres entrevistadas, todas se identificaram como católicas. No refazer do meu roteiro de entrevista, já no ano de 2019, direcionado à minha pesquisa para entender o processo de criação dos sujeitos, perguntei para elas como os princípios católicos atravessam o cotidiano.

Eu sou da igreja de Nossa Senhora das Graças e sou do coral de lá. Nós cantamos no coral, eu, meu marido, nossa família lá cantamos no coral. Nossa Senhora das Graças onde a gente tem muita fé. A gente sempre anda com uma medalhinha no pescoço de Nossa Senhora das Graças. (DEVOTA MARINA, 35 ANOS, CASADA).

Na fala acima, ela se coloca como partícipe ativa das ações da Igreja. A outra interlocutora, já destaca

Eu frequento a igreja, celebração, eu frequento terço, frequento [...] essas coisas. Eu rezo o terço e costumo rezar o terço. Pra mim eu acho assim que [...] pra mim ser católica eu tenho que seguir as coisas da igreja, tem que rezar. Tem que pedir a deus saúde pra nós, pra minha mãe e rezar pra deus porque nós sem deus nós não somos ninguém, né? E nós tem que frequentar nossa igreja, nossa religião, né, nossa igreja. (DEVOTA MARCIANA, 51 ANOS, CASADA).

Elas, de forma geral, veem o catolicismo como uma prática de vida devocional. O cultivo da reza, o frequentar as missas e seguir as “normas da igreja” eram frequentes nas falas. Elas se assemelham à narrativa de Dionísia, no sentido de conduta a seguir e na busca da intercessão divina nas suas vidas, seja pedindo a outros santos, a Deus e/ou a Isabel Maria na proteção do casamento.

7.5.1 A protetora dos casais

“Muitos pedem e alcançam, que tanto casamento destruído no meio do mundo. Eu nem sei explicar”. (MARIA, 25 ANOS, CASADA).

O pedido de proteção no casamento é notório nas narrativas. Mas antes de adentrar nesse assunto, importa frisar os ajustes de devoções, pois são comuns os pedidos a mais de um santo.

Pra mim faz muito tempo. Eu ainda era novinha, tinha meus 10 anos. Lembro que minha mãe fez um pedido a ela porque eu tinha cisto nos rins. Foi junto com ela e com meu São Francisco, lá de Canindé. E graças a Deus esse cisto sumiu. Fui operada por ela e por São Francisco. Mas foi junto com minha mãe. A gente tem muita fé nessas coisas. (MARINA, DEVOTA 35 ANOS, CASADA).

Esse catolicismo de devoção aos santos, na busca pela proteção diante das questões incertas da vida, foi muito difundido no Nordeste. Eles são, por excelência, objetos de culto.

No relato destacado acima, os dois santos são a união na operação sobrenatural ao humano. O importante é “ajustar” a devoção ao que aflige o sujeito. Assim sendo, há uma proteção ampliada, pois cada santo intermedia, na sua função, as necessidades individuais.

Acho que por via dela ter sofrido isso. Sempre, às vezes eu comento até com meu marido, né [...] por via dela ter sofrido isso ela deve ser minha santa que protege [...] A gente tem aquilo né na gente, uma vez a gente tava com o cachorrinho doente [...] Nós: ah! Qual é o santo dos cachorros? A gente sempre tem isso, a gente bota sempre o santo que a gente identifica pela história. Eu identifico assim, mas [...] Sempre bom experimentar também todos os santos, né. Eu acho que ela seja uma santa protetora dos casais. Acho que ela abençoa sobre ir contra, né. Abuso. E graças a Deus eu tenho um marido maravilhoso. Agora meu santo, pros meus santinhos, eu peço. Muito maravilhoso meu marido. Mas eu acho que quem passa por isso é bem difícil, né? (MARINA, DEVOTA, 35 ANOS, CASADA).

Então, no catolicismo popular, não existe um santo único de devoção. Para cada sujeito e suas necessidades existe uma identificação com um santo. É, na verdade, um panteão próprio de santos que se entrelaçam na proteção de devotos, pensando a narrativa supracitada. Assim, pede-se a Nossa Senhora por um motivo; ao santo Lázaro pelos animais; e a Isabel Maria para proteger os casais. Cada um com seus campos específicos de intervenção.

Outra questão interessante é a legitimidade de Isabel Maria, dentro dos patamares divinos estabelecidos. O devoto pede a Deus, primeiro, que é hierarquicamente superior, depois é que pede aos santos, tidos como filhos de Deus. É a validade, portanto, desta santa do povo no mundo celestial. Vejam:

Não, eu não conheço não e nunca fiz não porque o meu marido e eu a gente vive uma vida boa, sempre casal tem essas briguinhas, mas é umas briguinha besta que na hora mesmo, mesmo instante já tão de bem, não é briga de me bater nem de eu bater nele não, que tem casal que sempre anda assim, né? Peço muito a Deus, peço a Deus pra não acontecer brigas entre nós dois. [Mas pede mais a Deus ou pede a Isabel Maria?] Peço também, mas sempre a gente bota mais na frente é Deus, que Deus é que [...] que toma a frente de tudo, tudo é deus que toma a frente, aí depois é que nós vamo pedir aos filhos dele, quem é os filhos dele? Ela que é uma santa. Ela se virou numa santa, os filhos de deus que nós temos que pedir. Primeiro a deus, depois aos filhos dele, né? A mãe dele que é nossa Eu já sou casada com meu esposo, agora eu peço a alma só a minha felicidade daqui pra frente com meu marido, nós já somos de idade, nós já temos 50 anos, nós tem 2 filhos aí eu quero isto pra mim e ele até o final da minha vida. (DEVOTA MARCIANA, 51 ANOS, CASADA).

Observem que os testemunhos continuam a existir, em todas as narrativas das devotas. Na maioria das narrativas, o pedido de proteção nas relações conjugais, dificilmente apareceu sozinho, sempre se vincula a tantos outros, como doença, conflitos, passar num concurso, e outros.

As narrativas das mulheres são elaborações do vivido e de como desejam ser compreendidas a partir de seus “lugares de fala”, o contexto sociocultural inserido, onde se opera a interação entre seus processos pessoais (individuais) e sociais (coletivos) de sofrimento. “*Ave maria, quando a gente pensa né o que ela passou [...] Ele levou ela lá embaixo né, levou ela lá embaixo [...] O sentimento é de muita dor*” (DIONÍSIA, DEVOTA, 56 ANOS).

Ouvi vários testemunhos de pessoas que passaram por situações de doença, cirurgias, dificuldade financeira e violência conjugal. Qual, contudo, a diferença em relação aos outros testemunhos já elencados no capítulo anterior? Quando pergunto sobre pedidos para o casamento, são mais nítidas as zonas do indizível, do silêncio ou do escapar com outro pedido.

7.5.2 O indizível

Já [...] Já [...] Já, vários [...] porque ela tá sempre do meu lado, né? Aí todas as dificuldades [...] por exemplo, eu vinha contando pras meninas aqui, né [...] Que eu tenho uma promessa a pagar. Que teve um concurso do estado e meu filho é professor, meu genro é professor, né. E eu fiz a promessa com ela, né. E todos os dois passaram nas primeiras colocações do estado pra professor do estado. Agora nós estamos aguardando eles serem chamados, e quando eles forem chamados eu vou pagar a promessa pra finada Izabel. (SUZETE, DEVOTA, 54 ANOS).

Perguntei a Suzete se já pediu algo para seu casamento. Sobre a graça dos outros narra-se com maior facilidade e detalhes, sendo uma forma de dizer que aquele ritual tem uma eficácia. Porém, para discorrer sobre os próprios pedidos, os mais íntimos, as palavras tornam-se monossilábicas, eram narrativas concisas, o que me exigia um esforço de pensar cada palavra, cada gesto e cada olhar. Elas selecionavam apenas algumas frases sobre os pedidos a Isabel Maria, no que se refere à relação conjugal e logo entrava em cena outro fragmento da vida delas. Eram narrativas rápidas, num jogo de negociação, de invenção de si, elencando fragmentos, com lembranças e esquecimentos dos relacionamentos, dando diferentes formas e sentido à devoção.

Como já destaquei, durante os anos de 2016 a 2019 estive com várias mulheres na capela, especialmente, no dia de Finados. A temática propriamente dita da violência apareceu um tempo depois de iniciada a pesquisa, conforme adentrava no mundo delas e adquiria maior intimidade. Porém, se destacou muito mais os

sofrimentos diários dessas mulheres. Houve, todavia, muitos silêncios ou desvios do assunto, por uma prece feita. O silêncio, tão associado à prece, seria uma forma de expor sua dor? Os silêncios falam muito mais que palavras, porque vinham depois carregados de súplicas à santa do povo, revelando os limites do dizível. É uma forma de abafar um tema doloroso, porque não é a dor do outro que seria dita, mas seria confessar também seus próprios sofrimentos.

Nesse sentido, há diferentes experiências de sofrimento. O sofrer não é a vitimização destas mulheres, mas parece ser um lugar de aprendizado, de conhecimento de si mesma e de instrumento de se refazer. Para isso, observar as expressões corporais, rostos, postura e gestos, tornou-se fecundo para pensar as emoções, linguagem com seus códigos, influenciada pelo local e dimensão cultural.

Figura 38 – Licosa, mulher que sofreu violência doméstica



Fonte: Acervo pessoal da autora (2019).

Para Licosa, sofrer violência doméstica comprometeu o gosto de viver, com uma depressão, tornando-a um corpo impotente com a expressão “*cheguei no fundo poço*”, em que o alívio do sofrimento e o reencontro com sua existência vieram

pela fé em Isabel Maria. Sem dúvida, a fé não é a garantia da não violência, mas um conforto que provê em momentos de dificuldade.

A “presença oculta” da violência (DAS, 2011) foi sendo conhecida aos poucos, no “trabalho do tempo”, num momento propício para falarem de si. Eu não estava na busca da certeza se as mulheres sofreram ou não violência, mas como estes sujeitos se constroem diante do sentido dado ao tema.

Sigo a antropóloga Veena Das (2011), que afirma ser a “falta” na narrativa um modo de pensar a si mesmo, tornando a dinâmica subjetiva um processo de se re-constituir. Tal dimensão social da dor relacionada aos diferentes sofrimentos, que assola o cotidiano destas mulheres, beira o indizível naquele local. Porém, o encontro na prece.

7.5.3 A prece como suspensão do silêncio

A prece, como o pensamento maussiano nos ensinou a identificar sua dimensão social, neste caso, é uma das formas de falar e se relacionar com Isabel Maria. A prece é uma fala, ainda que rarefeita, e, portanto, é uma ação sobre o mundo e um ato que envolve o corpo nesse processo²³⁸. Para Cabral (2009), existe uma variante entre reza e prece, ao analisar a etimologia latina das palavras. A reza se ligaria à mobilização de quem está realizando o ato, movimentando essa divindade, já a prece é a divindade que dá uma resposta ao pedido. Para Reesink (2009), a palavra francesa *prière* seria traduzida diretamente por prece e reza.

Na prece o fiel age e pensa. E ação e pensamento são estreitamente unidos, fluindo em um mesmo momento religioso, em um só e mesmo tempo. Esta convergência é, além disso, completamente natural. A prece é uma palavra. Ora, **a linguagem é um movimento que tem um objetivo e um efeito, ela é sempre, no fundo, um instrumento de ação. Mas, ela age ao exprimir ideias, sentimentos que as palavras traduzem de fora e substantificam.** Falar é ao mesmo tempo agir e pensar: é por isso que a prece faz parte ao mesmo tempo da crença e do culto (MAUSS 1968 [1909] APUD REESINK, 2009 p. 32, GRIFO NOSSO).

Uso, portanto, prece-reza, a partir da linguagem destas devotas, desvelando essa dupla dimensão de pedido e agradecimento, ao mesmo tempo. “Aí

²³⁸ Utilizo aqui apenas dois autores como referência, na análise da obra de Mauss (1968), Reesink (2009) e Cabral (2009). Compreendo que há uma vasta literatura sobre a prece, em especial, na antropologia, na análise de rituais.

eu venho aqui agradecer e pedir mais que ela proteja” (MARIA DE BIL, DEVOTA, 36 ANOS). A prece-reza trabalha esse espaço de fazer-se sujeito das devotas, que suscita sentimentos, pensamentos e o corpo em ação. Além disso, é uma mistura de história pessoal, com uma dimensão coletiva intrínseca da fé, importante e vital na vida das mulheres devotas.

Figura 39 - Reza-súplica da devota na capela de Isabel Maria



Fonte: Acervo pessoal da autora (2019).

É uma reza súplica²³⁹, ou seja, um pedido para situações do casamento. É uma performance que exige um mínimo de gestos. Neste ritual, percebo um

²³⁹ No português, a palavra francesa *prière* seria traduzida diretamente por prece e reza, enquanto o seu sinônimo *oraison* só seria traduzido por oração. Esse fenômeno parece ter uma explicação convincente: se *prière* e *oraison* em francês são facilmente permutáveis, sendo sinônimos, na linguagem corrente do Brasil existe uma distinção religiosa entre essas palavras. Assim, os crentes oram enquanto os católicos rezam, como me disse D. Hélio, do Alto do Reservatório, numa distinção que parece imposta mais pelos protestantes. Em todo caso, essa diferença se exprime porque a prece-reza é entendida como ligada às fórmulas fixas das orações católicas, por exemplo: o terço, o que está de acordo com a origem latina do verbo rezar (reler, recitar). De seu lado, a prece-oração é percebida, pelos nativos, como liberta de toda forma e de todo ritual: é a consciência individual que se volta em direção à divindade cristã. De qualquer forma, é interessante observar ainda que o termo prece em português é absolutamente substantivo, não existindo enquanto verbo, diferentemente do caso francês, em que há o verbo *prier*; é apenas na sua forma de reza e de

momento íntimo, *sotto voce*, voz baixinha: o desejo não é revelar para os demais a sua dor, mas é estabelecer, de forma discreta, a relação com a santa, na busca da proteção divina, complementada com velas.

Figura 40 – Mulher em devoção, entre rezas, pedidos e velas



Fonte: Acervo pessoal da autora (2018).

Vale a pena rezar para a proteção do casamento? O fato de existirem pedidos significa que há uma potência nessa relação. É uma expressão do “alívio” do sufocamento. Isabel Maria entende minha dor, pois partilho uma condição comum com ela: o casamento e suas agruras. “Os deuses são meus parceiros comunicacionais; não sei como responderão, mas sei que me entendem” (CABRAL, 2009, p.24). É a humanização do divino, numa aproximação das suas súplicas.

oração que a prece aparece como ato, como agência, pois se pode rezar e orar. Isso sugere que a própria dinâmica da língua portuguesa já permite apresentar a prece como categoria, que englobaria as suas diferentes concepções e agenciamentos (REESINK, 2009, p. 34).

Figura 41 - Prece-reza na capela de Isabel Maria

Fonte: Acervo pessoal da autora (2018).

A prece-reza é para as interlocutoras algo que as permite fazer e refazer suas próprias histórias, frente aos dilemas acirrados por suas vivências diárias junto aos companheiros. A violência doméstica e familiar contra a mulher acontece nas entranhas da vida íntima. É torturante, seja fisicamente, moralmente ou psiquicamente, tornando mais difícil o seu reconhecimento por estar atravessado no cotidiano de quem sofre. Ela pode provocar as lágrimas, a queixa ou o silêncio.

A mulher que sofre violência não se identifica pela aparência, no sentido da sua dor simbólica. Sua vida, muitas vezes, torna-se um universo inacessível, no qual suas palavras se desagregam com outros assuntos, para fugir de uma realidade. Nesse viés, busquei apurar o estado da dor imbuído nas preces, entendido aqui não como algo cristalizado e de único sentido, uma mera sensação de sofrimento e pedidos de ação divina, mas como uma experiência emocional oriunda das tramas e negociações cotidianas operadas pelas interlocutoras acerca de suas próprias vidas.

Desviando-se com isso de uma visão essencialista e individualizada dessa emoção – a dor, como um sentimento marcado, literalmente, pelo gênero, pela religiosidade, pelas relações de poder, pelo machismo e pelo agenciamento, torna-se múltipla. Configura-se, portanto, como um sentimento urdido a partir das tramas sociais, culturais e históricas, ainda que seja uma experiência vivida de diferentes formas pelos sujeitos.

O tempo humaniza a dor, numa ressignificação, por meio da prece.

Meu pedido foi relacionado, assim, que ele seja um marido bem bom pra mim, um marido amoroso, um marido que não me espanque nunca, que jamais faça a crueldade que o marido dela fez, que ela olhe por mim. É esse o meu pedido, que ela olhe por mim. Que meu esposo me veja sempre como uma mulher boa na frente dele, nunca como uma mulher má e o mais importante, que nunca venha me agredir. (DEVOTA MARIA DE BIL, 36 ANOS).

Trago essa imagem da experiência de dor vivida por uma interlocutora que sofreu violência, numa tradução de pedidos a Isabel Maria. A prece é o remédio para seus males. O sujeito é produzido através de relações do poder intenso patriarcal e das suas crenças, que fazem parte da sua realidade. Esses processos que podem garantir a subordinação feminina, numa determinada cultura, podem também gerar uma agência autoconsciente. É o processo de subjetivação (sua dupla valência enquanto *assujeitamento* e como *tornar-se sujeito de*), que produz modos de agir, nas relações de subordinação, interseccionando os eixos de articulação da experiência de fazer-se sujeito dessas mulheres, tais como gênero, colonialidade e religião.

Em suma, as narrativas se alinham a enunciados “cultivados e estabelecidos” do que as devotas compreendem ser uma “boa esposa”, dentro do quadro patriarcal, como destacado a seguir.

Já pedi pra que proteja o meu casamento. O das minhas filhas. Graças a Deus eu tenho agora, eu tenho mais de trinta anos de casada [...] Pelo que me contam pelo, porque pelo que Ela passou. Eu sei que Ela é muito milagrosa. Eu sei que onde Ela está. Ela está rogando por todos nós. [...] As pessoas só devem pedir com fé, se pedir com fé, se acreditar naquilo que ela sofreu. Eu peço muita a Ela, peço preces, mas com muita fé, pois o que ela passou, mulher nenhuma poderá passar (JOSEFA, DEVOTA, 58 ANOS).

A fé em Deus e em Isabel Maria é constante nas falas, dada a dimensão sobrenatural. Quando se destaca na frase acima: “o que ela passou, mulher nenhuma poderá passar” é acreditar na dimensão extra-humana desta “santa”.

Eu peço pra ela abençoar, que hoje em dia tá tão complicado o casamento, pra ela ajudar a conceder uma convivência boa. A mulher é a que mais se preocupa, homem não liga muito, a mulher se preocupa mais com esta parte de reza, da oração. (MARIA DE BIL, DEVOTA).

As concepções de casamento mobilizadas pelas mulheres devotas mostram que as definições de gênero, ao mesmo tempo em que são corroboradas por padrões culturais e normas sociais, são, do mesmo modo, apropriadas pelos sujeitos em função de suas posições e desejos (cuidados divinos), no interior de quadros relacionais particulares.

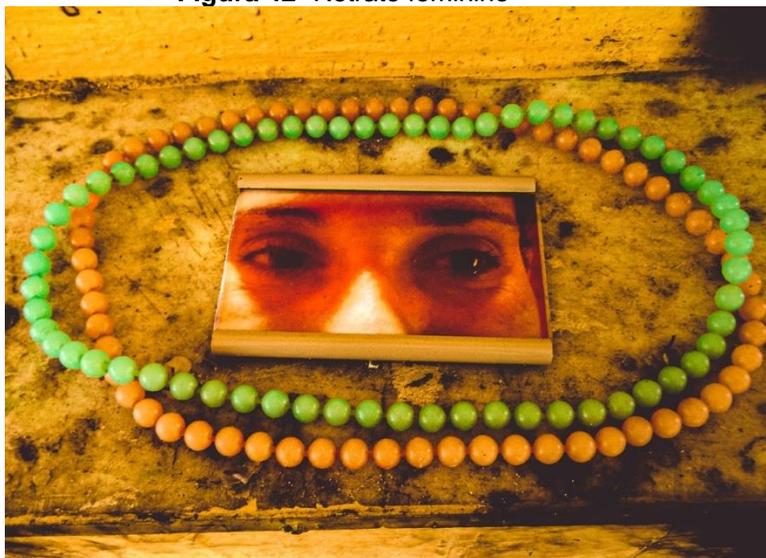
Na verdade, o que estas mulheres desejam, dentro de uma crença religiosa, é abençoar o casamento e livrá-las da violência, reforçando a ideia de estarem protegidas. São falas também que se adequam a uma moralidade católica. *“Ele batia muito nela, no dia que ela faleceu, ele trouxe ela arrastando ela pelo cabelo e jogou ela aí. Aí como hoje em dia a mulher sofre muita violência, aí pedi para ela proteger, porque o homem violento só o que tem”* (MILADE, DEVOTA, CASADA).

Na vivência em campo, observei nas narrativas que atos de agressão e/ou opressões sofridas parecem ser corporificados nos relatos de fé. Melhor dizendo, se reescrevem memórias de violência doméstica na linguagem dos anseios e da prece, num ato de suspensão do silêncio. Não quero dizer, entretanto, que as mulheres incorporam passivamente os atos de violência. Como diz Mahmood (2006), exercitam uma “capacidade de agir” através de ações criadas e recriadas por relações de subordinação específica.

7.5.4 O olhar de dor como ex-voto

As vozes, os pedaços de cabelo, a fotografia também na forma de ex-votos, como uma presença ausente, e as imagens de santos na capela dão corpo à imagem de Isabel Maria, na interação de diferentes códigos. Tudo parece deixar vivos os milagres e as promessas, como veremos a seguir.

Figura 42- Retrato feminino



Fonte: Acervo pessoal da autora (2019).

Esse ex-voto²⁴⁰, “*Um olho vermelho, né? Tivesse batido nela*” (DEVOTA MARCIANA, 51 ANOS, CASADA). Aqui deparamos, provavelmente, como já destaquei, com a instituição do lugar de Isabel Maria como protetora das mulheres espancadas, a quem o ex-voto é oferecido como contra-dom pelas graças pedidas e recebidas.

7.5.5 Grafias de amor sem violência

Figura 43 - Nome de casal grafado na capela



Fonte: Acervo pessoal da autora (2019).

²⁴⁰ Apesar de perguntar as interlocutoras sobre essa fotografia-não consegui nenhuma informação mais detalhada a respeito. Cabe, então, deixar em aberto, sem fazer afirmativas genéricas.

Nomes grafados pelos devotos nas paredes da capela se tornam uma narrativa visual e simbólica, expressando o desejo de proteção aos nomes de casais riscados ali.

Aqui é cheio de nome, você viu agora, eu escrevendo o meu nome. Marciana e Marcelo. Marcelo é o meu esposo, aí, eu botei aí. Meu pedido foi relacionado, assim, que ele seja um marido bem bom pra mim, um marido amoroso, um marido que não me espanque nunca, que jamais faça a crueldade que o marido dela fez, que ela olhe por mim. (DEVOTA MARIA DE BIL, 36 ANOS).

Figura 44 - Rabisco da proteção



Fonte: Acervo pessoal da autora (2019).

As imagens dos nomes e o ato de escrever guardam um sistema de crenças e sentimentos essenciais para a recomposição da relação santa e devotos. São produtos de uma experiência humana, que documentam rituais e sistemas de atitudes em relação à devoção.

7.6 De “santa” milagreira à protetora das mulheres

Maria da Penha é aquela que a gente chama paraplé... cadeirante. Que veio com as mulheres. Eu sei da Maria da Penha que ela veio pagar uma promessa aqui. (DEVOTA MARINA, 35 ANOS, CASADA).

Este período foi um marco na devoção a Isabel Maria, pela legitimação da “santa protetora das mulheres espancadas”.

E a protetora das mulheres, foi uma coisa da Maria da Penha, né. Os meninos trouxeram a Maria da Penha aqui. A Maria da Penha foi em procissão até lá, na cadeira. Se não me engano, foi o Baltazar que trouxe a Maria da Penha. Foi depois da Lei, 2008, por aí. Mais ou menos, 2008. Aí, então, os meninos levaram e veio a história, porque a ligação dela, no fundo, ela se torna uma protetora. Aí, eles fizeram uma passeata, aí foi até lá a Maria da Penha. Ela veio especialmente para isso (ARGEU, INTERLOCUTOR).

Podemos inferir que tal episódio foi uma forma de “reatualização” da santidade de Isabel Maria, aportando novas significações materiais e simbólicas na instituição da devoção à santa de Guaraciaba.

Uma representação que já vinha sendo construída, antes da vinda de Maria da Penha. “*Moradores de um município do interior do Ceará veneram uma santa popular, protetora das mulheres traídas e espancadas*” (AGÊNCIA FOLHA, 2003). Vejam, contudo, que a devoção para continuar a existir em meio à modernidade, precisa se “refazer”, no sentido de se manter viva a prática devocional. O mundo da fé se revigora e se incorpora aos signos da modernidade.

A religião ganhou novos contornos, numa recomposição e novas formas de se relacionar com o mundo. A razão (Lei Maria da Penha), a emoção (afetos) e a crença dão sentido particular à devoção a Isabel Maria. Para um público feminino, em especial, ela é sim a santa protetora das mulheres, reforçada pela mídia e por matérias de jornais. Essa atualização gera a ideia da mulher santa e que protege, no âmbito sagrado, com sinais de justiça. Não é o desejo de justiça, ela é a própria justiça divina. É ela que faz as mediações nas relações dos casais.

Nesse processo complexo de imaginação, do tempo e da memória, Isabel Maria, no âmbito da religiosidade popular, por longos anos foi tida como “santa milagreira”, deixou de ser mais uma mulher camponesa assassinada pelo machismo, e se tornou uma instância de mediação e de apoio às mulheres com conflitos conjugais. Nesse sentido, chamamos atenção para esta dimensão analítica, pois a fé é mais do que um fenômeno individual, se configura também como

contexto de ressonância e reinterpretação das manifestações socio-históricas da vida pública.

Desta forma, Maria da Penha Maia Fernandes tornou-se importante neste processo devocional. Com uma lei de proteção às mulheres em sua homenagem, lutou por quase vinte anos por justiça contra um ato de violência. A Lei n.º 11.340, sancionada em 7 de agosto de 2006, foi indutora de novas representações sobre relações de gênero, conjugais e familiares, sendo um marco na busca por repensar as relações de opressão e discriminação da mulher, pois modificou o Código Penal e criou mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar.

Ora, a vida de Maria da Penha está associada ao reconhecimento da cidadania feminina no país, pois a lei que leva seu nome é fruto de uma legislação orientada por valores igualitários e diz respeito às individualidades, assim como por valores “laicos” e “não confessionais”.

Na verdade, a ida de Maria da Penha à capela de Isabel Maria instituiu um processo de incorporação dos valores laicos e de uma “ordem pública liberal moderna”, na reconfiguração de uma crença e num reforço da ideia de proteção da “santa”. Ainda podemos apontar que já houve participação clerical e de políticos²⁴¹ em vários momentos em relação a esta manifestação religiosa.

É visível, contudo, que tais dimensões associadas à “ideologia individualista” acabaram também por ser apropriada na devoção a Isabel Maria, num cenário de catolicismo popular permeado pelo modelo holístico, hierárquico e tradicional. Portanto, esse hibridismo entre modelos, referenciais hierárquicos e modernos opera no culto à “santa”, através de um processo de atualização e “justificação” das crenças de mulheres que dão sentido às aflições da vida cotidiana, ainda que pelas veredas da religiosidade (DUARTE et al., 2006; DUMONT, 1993).

7.7 Inventar outros modos de aceitação e agência

Como elas exprimem seus anseios de reconhecimento sem aparentemente romper com a ordem machista? “*Elas são protetoras das mulheres*” (DEVOTA MARINA, 35 ANOS, CASADA). Observem que as narrativas repousam na

²⁴¹ As caminhadas e missas eram organizadas por políticos e padres locais. Hoje, porém, há um vazio eclesial católico, após a saída de padres locais e a entrada de vigários de outro país.

exemplaridade de Isabel Maria e de Maria da Penha. Duas histórias, que, em âmbitos diferentes, no religioso e no secular, se entrecruzam. Ao perguntar às devotas sobre a busca de aparatos judiciais:

Eu acho que acredita no amor, e acredita pela fé que ela pode mudar o homem. Que ela pode mudar a cabeça do homem pra ser bom, que eu acho que quem convive com o casamento mesmo sendo difícil é porque ama e acredita, né. Esse é meu ver. Eu acho que é tipo assim. Não, assim, sei que o pessoal sabe que ela protege, né, contra a violência [Lei Maria Penha]. Mas nunca soube diretamente assim a história dela, não. Mas que eu sei que ela pede pelos casamentos, né, não quer violência, né. Acho que acredito que ela deve ter sofrido alguma coisa. (DEVOTA MARINA, 35 ANOS, CASADA).

Elas são apresentadas pela devota como sujeitos que sofreram violência, mas se enaltece, principalmente, o poder de cada uma: a proteção pela lei e pela fé. Há um conhecimento vago da lei, pois a devota associa à proteção legal, realizada pela própria Maria da Penha. Em nenhum momento se busca subverter a ordem do casamento, mas a lei divina e a “lei dos homens” são tidas como proteção. Não há, porém, apenas uma imposição da aceitação da norma do casamento, sem agenciamentos. A agência entendida aqui como ações criadas dentro de suas relações concretas de subordinação.

“Eu acho assim, é que elas têm muita fé nela muita fé nela e ela vai interceder por elas, por elas alcançarem as graças delas, aí se elas alcançarem não vão querer levar na justiça, né?” (DEVOTA MARCIANA, 51 ANOS, CASADA). Existe uma motivação aqui: a fé como uma forma de se fortificar para lhe dar com o sofrimento no casamento, através dos pedidos e das graças alcançadas. Seria uma aceitação das convenções patriarcais?

Observem que a mesma destaca o condicionante também dessa relação santa-devoto. Caso não seja alcançado o pedido, há sim, a possibilidade da justiça. Ela não elimina a ação legal, como uma alternativa. Como também acontece no relato abaixo:

Não ser maltratada como ela foi, é uma qualidade dela. Eu conheço a lei Maria da penha, assim, por boatos, pelo o jornal, mas eu acho muito interessante, porque tem muitas mulheres que sofrem muito violência, foi uma coisa muito bem-feita para as pessoas, mas ainda tem muita mulher que sofre violência e tem medo de denunciar. Se fosse eu, é claro que a gente tem que pedir a ela para preservar o nosso casamento, mas na minha opinião, eu, se eu passasse por isso, eu procurava a justiça. (MILADE, 26 ANOS, CASADA).

Advogo que as normas são vividas e incorporadas pelos sujeitos de forma diversa. Essa devota dá ênfase ao pedir a Isabel Maria, mas também deixa aberta a necessidade de procurar a justiça. Sobre a Lei Maria da Penha:

Eu tenho ela. A Lei Maria da Penha eu tenho [...] porque, assim, quando sai todas essas coisas a gente recebe um livrinho, né. Estatuto da criança, Estatuto do adolescente, do idoso, né? E a Lei Maria da Penha [...] eu tenho em casa. (DEVOTA SUZETE, 54 ANOS).

Conheço pouco porque até que minha família é muito grande, nós nunca precisemos nem é de precisar. Eu não conheço não, eu só vejo assim falar que é [...] Maria da Penha, né, pra proteger os casais que briga. Só o que eu conheço mesmo assim. (DEVOTA MARCIANA, 51 ANOS, CASADA).

Todas conhecem a Lei Maria da Penha, de forma vaga, sem dúvida, mas há o reconhecimento desta legislação, tornando-a legítima, numa simbologia da devoção. Se a dimensão da lei se pautar na racionalidade extrema, acima do nível intersubjetivo do agir e do ser, ela não se adequará a um mundo de mulheres religiosas, dentro de um sistema patriarcal. Devo repetir que não deixo de pensar analiticamente o sofrimento causado pela violência contra a mulher e a possibilidade de morte, mas se eu reduzir a discussão apenas à submissão feminina, estaria silenciando essas mulheres. Passividade/resistência como uma fórmula de pensar a realidade. É apenas nesse formato que podemos entender seus sofrimentos?

Entendo o sujeito como discursivo e historicamente situado. Por isso, a importância de ter elencado nesta tese a discussão do feminicídio no Ceará, uma reflexão das santas do povo e o catolicismo popular, pois a desigualdade de gênero atua de formas distintas nos sistemas culturais. É um panorama que me suscitou entender quem são essas mulheres e o que atravessam suas experiências de vida, com desejos, emoções e memórias.

Ainda pergunto: a fé em Isabel Maria é o silêncio das mulheres, no sentido de não buscar aparatos legais para a proteção? As reflexões de Das (2011) são pertinentes aqui, em especial, quando a autora chama de “evento crítico” os testemunhos de violação e violência, incorporadas cotidianamente como memória, silenciada sobre o fato, e, ao mesmo tempo, manifestada nas relações sociais. Nesse viés, Das (2011) me instiga outras leituras de como a violência no espaço doméstico se faz presente nas experiências públicas e coletivas da fé, de mulheres

devotas. A autora questiona também: como estes eventos são levados à vida cotidiana? E quais as suas marcas? (DAS, 2011).

Quero pensar junto com o feminismo decolonial, na sua capacidade de suscitar reflexões situadas, pois o projeto político feminista deve ser “continuamente negociado em contextos específicos”. Seria um pedido de não-luta feminista? A se adequar ao modelo patriarcal nordestino? Não, continuo com a certeza da luta feminista e da sua importância na mudança social, mas minhas convicções políticas e teóricas não poderiam ser encaixadas sem mediações na vida destas mulheres. Defendo sim essa revisão dual da passividade/resistências e, como consequência, as diferentes formas de agenciar.

Maria da Penha e Isabel Maria são corpos que experienciaram o sofrimento, mas que se metamorfoseiam em cura e benção para outros corpos em aflições. As duas apresentam o percurso de vida que se mostra ao avesso do que estas mulheres imaginam para si: a violência. Todavia, paradoxalmente, as histórias das duas “Marias” são geradoras de comoção/piedade e que, numa outra ótica, as devotas lhes imprimem uma aura de sobrenaturalidade.

As devotas reelaboram em suas crenças, criando outros códigos de proteção, justificando suas construções. Das (2011) nos alerta também no sentido de evitar pensar a violência nas oposições rígidas como agência e opressão. Associando a ideia de agência à transgressão, como se a voz feminina aparecesse apenas quando transgredindo a situação posta.

That is why I am very interested in conceptualizing agency in much more complex ways. In many situations you cannot decipher which particular individual has this specific responsibility because it is the coming together of various forces that produces a particular action. Furthermore, if you reflect on the opposite of agency, you can find notions of patience and of passion, two instances where you allow things to happen to you but that are not to be equated with passivity. So in that sense, it seems to me that we are called upon to think about these issues in more subtle ways than as a simple notion of resistance to oppression. First and foremost to identify what is oppression is extremely hard. (DAS apud DIFRUSCIA, 2010, p.138).

Interessante porque Das, nesta entrevista, destaca a complexidade de pensar a opressão, pois é preciso problematizar o que é o normal num contexto, diz ela. As mulheres ainda podem converter a passividade em ação, no sentido de agenciar (DAS, 2012).

É neste artifício de subordinação que se proporciona também a potência, pela qual se ressignificam as práticas. Usando metáforas da proteção pela lei e pela fé. São processos de ressignificação da devoção numa apropriação dessa nova sensibilidade em relação às violências contra a mulher, mais pública e politizada, produzida pelos movimentos de mulheres ao longo de sua história de lutas.

Tentar desentranhar dessas demandas, formuladas em prece a Isabel Maria, como se exprimem, localmente, os anseios de igualdade e de autonomia dessas mulheres devotas. Essa margem de ação que se configura em contextos socioculturais permeados por valores tradicionais, machistas, coloniais, rasurando-os, produzindo deslocamentos nas hierarquias do cotidiano conjugal e familiar, explorando margens de inventividade, astúcias, negociações que ficam a meio caminho entre as opções políticas de certa caracterização da luta feminista, ou seja, entre “subordinação versus subversão” (MAHMOOD,2006).

A aposta analítica é que a formulação dessas demandas – valer-se de Isabel Maria para encontrar proteção contra a violência doméstica e sofrimentos cotidianos – no espaço tradicional, íntimo e pessoal da prece indica a elaboração de uma linguagem permeada por essa “modernização dos sentimentos” (D’Incao, 1995) que, sem abandonar sensibilidades mais tradicionais, permite a expressão de anseios e possibilita a constituição de resistências no abrigo da fé.

A dominação masculina passa, assim, a ser interpelada na esfera da devoção. Poderíamos pensar nessa esfera como instância mediadora em relação à esfera pública da denúncia e da representação legal, “forro” onde se efetua processo de subjetivação, trabalho do sujeito em relação a suas experiências de vulnerabilidade e trabalho do tempo e do silêncio, a produzir resistência e resiliência.

Na prece encontram-se, encarnadas em formas culturais localizadas historicamente, desafios da vida pessoal e da vida política dessas mulheres, numa representação pública da mulher devota aparentemente desassociada da figura da mulher feminista. Não se quer dizer que as “novas” devotas de Isabel Maria sejam feministas, ou que vão apresentar a Isabel a agenda política do feminismo, mas que suas demandas em prece e em silêncio, enunciam expectativas e anseios de maior igualdade e proteção e potencializam formas de enfrentamento dos seus sofrimentos que se produzem no tempo do cotidiano e que escapam às estratégias de proteção previstas pelo dispositivo legal vigente no país.

O que Isabel Maria pode compartilhar com essas devotas é a transmissão de energia e força espiritual, graça, milagre, investindo-as de (e também dividindo com elas) capacidade de agir, intervindo e pacificando o comportamento violento de seus companheiros. Não podemos deixar de esquecer, na esteira do que apontou Veena Das (2015), de que o apelo aos serviços do Estado é muitas vezes experimentado pelos sujeitos, especificamente pelas mulheres, como aflição e como alienação, em que paradoxalmente são protagonistas e alienadas de suas demandas. A resolução dos conflitos no espaço do cotidiano parece indicar, para elas, um campo de possibilidades de ação, reinvestidas no apelo formulado na prece, mais sob seu controle. O número elevado de feminicídios, por outro lado, desafia essa leitura.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta tese, buscamos compreender como a devoção a Isabel Maria opera a construção de inúmeros movimentos: os ex-votos entregues, a prece, o testemunho, a oração escrita, os nomes grafados na parede da capela são práticas de inscrição material e simbólica no mundo cognitivo, moral, afetivo e religioso partilhado por sujeitos devotos. Esses elementos fazem parte, portanto, de processos narrativos, imagéticos e performativos que materializam formas de viver e de pensar, acionadas, especialmente, no contexto das relações de gênero.

Essa experiência, portanto, foi provocadora de diferentes análises da devoção “vívuda” à santa do povo em questão. Desta forma, os caminhos foram refeitos e a construção do meu saber começou com o assassinato de uma mulher. Para entender a trama dessa morte, percorri o processo criminal, que se iniciou com a imagem comovente de uma mulher vitimada. Nas páginas testemunhais sua história de vida, sua tragédia, foi reconstituída, reterritorializando-a. Sua vida privada tornou-se suspeita, deslizando entre a figuração da vítima dos ciúmes violentos do marido, que a vitimaram, e a insinuação da imagem da mulher de vida alegre, recuperando uma história secular em que o feminino está totalmente interligado a sua conduta moral.

Essa foi a representação de Isabel Maria que foi se reconfigurando, a partir de simbologias e dispositivos discursivos ao longo dos anos até chegar à imagem de santa do povo. É daí, contudo, que surgiu a inquietação de situar a história do Ceará, com sua estrutura católica tradicional e penitencial, colonial, racista e sexista. Nessas reflexões, encontro uma alta intensidade patriarcal: pelo exacerbar do ideal de provedor masculino, no cumprimento das obrigações, quanto à proteção e à honra da família (o patrimônio moral da família); pelo gênero como princípio organizador da opressão no núcleo familiar e pelo corpo feminino como campo de disputa.

Nesse cenário, usei como base, análises dos processos criminais e textos sobre a história do Ceará. Percebi que subsiste a ideia de que a mulher, categoria urdida no contexto de colonialidade, deve ser condicionada a assumir as normas de esposa e mãe. Nessa perspectiva, constroem-se identidades de homem e mulher a

partir da atribuição de papéis, gerando estereótipos acerca de masculinidade e feminilidade. Todavia, são códigos negociados pelos próprios sujeitos.

Entendi, porém, que há ainda uma narrativa em torno da história das mulheres, muitas vezes fixa na dominação patriarcal: dominador/dominado; homem/mulher, que são, por vezes, categorias vazias de uma experiência muito mais diversa e transbordante.

Diante disso, a esse trabalho coube também a tarefa de reconstituir referências sobre constituição de feminilidades e masculinidades, mediante uma crítica aos estereótipos únicos sobre mulheres e homens cearenses. Para isso, foi primordial estudar os feminicídios no século XX em Fortaleza, sendo notório que a maioria das vítimas eram mulheres pobres: mesma condição econômica de Isabel Maria.

Seus corpos, portanto, eram tornados expressivos, no que se refere ao não encaixe no sujeito passivo, seja por resistência e/ou por necessidade. Elas trabalhavam fora de casa, utilizavam o espaço público para divertimento e diziam *não* ao poder do mando masculino. Por outro lado, eram corpos relegados à condição de vidas suscetíveis à morte, isto porque estavam mais vulneráveis à violência, seja por conta da pobreza estabelecida e a potencialização dos conflitos conjugais, por não terem como sustentar os filhos; seja porque estavam na linha de frente, muitas vezes, do sustento financeiro da casa, sofrendo discriminações por circularem em espaços públicos.

Nos processos criminais de feminicídios, procurei conversar com as próprias formulações dos documentos para preservar os significados dados ao texto. Isso foi imprescindível para entender tal panorama e a história das relações de gênero no Ceará do século XX.

Em toda a construção da tese foi rasurado o conceito de gênero universalizado. É importante lembrar que houve um grande esforço do conhecimento feminista, no qual gênero se tornou uma categoria analítica primordial para descrever as relações de subordinação e opressão da mulher. Porém, são, especialmente, autoras afro-latino-americanas que deram outros contornos, como classe e raça nessas discussões e que me serviram como instrumentos teóricos úteis para compreender as trajetórias sociais e devocionais das mulheres de que trata a tese.

Para embasar minhas reflexões, acionei ainda as categorias assassinato de mulheres e feminicídio, historicamente construídas. A importância de identificar as características específicas da morte feminina me levou à ideia de corpos que não importam, pois há a cumplicidade do Estado nestes casos, por serem crimes evitáveis. Para essa afirmação, teçi análises baseadas nas legislações de uma época.

Seguindo as análises, numa relação entre feminicídio e santas do povo, elenquei as “santas do povo” no Ceará, destacando a relação entre corpo em sofrimento e produção de santidade. Para isso, busquei, inicialmente, entender como as representações e práticas de santidade, tecidas pela ortodoxia da Igreja Católica Apostólica Romana, atravessam as “devoções populares” do catolicismo popular.

Na construção de um saber situado, tratei de entender o sentido de santidade histórico-cultural no Ceará. Percebi, então, que não é o assassinato em si de mulheres que as tornam “santas do povo”, mas as circunstâncias e a morte sofrida e repentina destas mulheres. A ideia do morrer, no século XX, aguça ainda a ideia de “morte trágica”, que provocava o temor dos vivos. Este é um elemento importante na constituição das “santas do povo”, mas não o único.

A fábrica das “santas do povo” se dá ainda pelas memórias transmitidas; pela aproximação com a história de vida de quem sofreu opressões; pela presença de um catolicismo popular e penitencial, em que aquele corpo que sofre deve ser cultuado; pelas graças e milagres alcançados; bem como pelas próprias derrapagens às normatizações de feminilidades. Tornando-se, contudo, elementos importantíssimos no fôlego dessas devoções.

Não há dúvidas de que a castidade, o silêncio e a obediência são uma representação do discurso católico tradicional que atravessa tais mulheres “santas” apresentadas. Algumas criaram estratégias de agenciamentos em suas vidas, porém, foram reconstruídas pelos “fabricantes de santos”, a partir do discurso da violência, reconfigurado na ideia de martírio.

São, no entanto, “santas” edificadas coletivamente. De um lado, numa trama que não dispensa fios, no sentido de desenhar figuras próximas ao “modelo católico”, dentro de um projeto colonial, patriarcal e sexista. E de outro, são

fabricações de santas do povo, que geram fraturas em padrões do catolicismo ortodoxo e constroem nós próprios, de uma santidade feminina católica popular.

Os devotos, de forma geral, buscam alinhar a doutrina católica tradicional de sofrimento do feminino às suas crenças. Trata-se da separação do corpo e da alma, uma noção dual do catolicismo barroco, que possibilita a construção da ideia de santidade, a partir do “sofrimento da carne”. Tecendo, assim, um sentido santificante e um modo específico de ser santo(a): o corpo imolado.

Isabel Maria, todavia, tem seus próprios códigos de santidade. Para pensar isso, elenquei dimensões materiais e simbólicas de instituição da devoção a Isabel Maria: o processo criminal, a capela erguida em homenagem a Isabel Maria; a memória de velhos na constituição de uma oralidade, o ato de testemunhar promessas, ex-votos, a prece a Isabel Maria e a divulgação nos jornais da santa milagreira e protetora das mulheres espancadas e traídas, bem como a aparição nas mídias digitais.

Toda esse entrelaçar de sentidos e interações suscita o reforço e a recriação de um processo devocional. E corrobora com a ideia de um corpo em sofrimento que se vincula à morte trágica no século XX, e a ideia de martírio, no sentido do corpo que sofre. O corpo, portanto, foi tratado aqui, como aquele que manifesta a santidade, através do sofrer, do não se corromper e ficar intacto, de forma distinta dos demais mortais.

Outra dimensão simbólica de instituição da devoção foram os milagres. O milagre não existe, todavia, sem essa fabricação da santa do povo. Com as narrativas de milagres, a partir da tradição oral, foi possível perceber em que áreas da vida humana a santa atua e que poderes lhe são atribuídos socialmente.

A constatação da potência milagreira, dentro catolicismo popular, é um desenrolar sobrenatural dessa história. A capela é fluxo ao que, aparentemente, está fixado. É um desenho inacabado de ex-votos, rabiscos nas paredes com nomes de casais, roupas e fotografias. É um espaço cheio de aberturas, como traços que se apagam e se desenhavam com outros. Há ali uma transformação sem fim. São, portanto, potências criativas que tecem uma ambiência devocional.

O ato de testemunhar dos devotos, de forma geral, é também uma ferramenta que reitera a santidade de Isabel Maria, sob uma dinâmica de rememorar episódios em que se traduzem situações de dificuldade ou sofrimento e a “superação” de tais

circunstâncias. Testemunho que se torna parte da experiência de fé dos sujeitos na santa do povo questão. É O Imaginário instituinte do martírio/corpo santificado.

O lembrar e o testemunhar são processos abertos de (re)elaborações e (re)significações dadas à oralidade por cada sujeito. É algo subjetivo, é pessoal, é imaginada, é o ouvir contar. A geração de velhos, por exemplo, tem uma percepção social da morte de Isabel Maria, com a ideia de finada e alma milagrosa: práticas sociais, passadas pelos pais, avós, que transmitem memória, imaginários, a partir de elementos de uma cultura.

Por outro lado, o processo de reconstrução das narrativas sobre Isabel Maria, através de oração própria, da imagem de Isabel, dos devotos de uma geração mais nova e dos jornais, foi reconfigurando sua representação simbólica de *alma santa* apenas para a *santa Isabel*. Acrescentando-se a isso que, para cada sujeito, há um lembrar diferente, pois nele se atravessam as subjetividades, a geração e o gênero.

Percebi, ainda, que há um respirar na contemporaneidade desta santa popular, que se vincula à questão da violência doméstica: “o gênero da devoção”. Nas expressões nativas é a protetora das mulheres sofridas, a protetora dos casais ou apenas a protetora das mulheres.

O próprio contexto social de legislações em torno da não violência contra a mulher vai conferindo sentido e simbologia à devoção a Isabel Maria. Assim como, sua vida vai se articulando com valores como cuidado, tolerância e uma vida de dedicação ao outro.

Dentro desta concepção, há uma vitalidade das experiências femininas de devoção na contemporaneidade. Dito isto, pude elencar a especificidade devocional de Isabel Maria: a capacidade de proteção às mulheres que lhe é atribuída. A minha atenção se aprofundou, contudo, na prática devocional de mulheres, por vezes, silenciosa. O silêncio é rompido com a prece, enunciadora da violência sofrida, tornando-se, assim, “lembrada”. Essa ideia mobilizou a discussão de que o gênero deve ser situado e pensado em contextos específicos. São outras formas de pensar, de corporificar e de organizar o mundo.

Há uma linguagem de fé e modos de agenciar operante nas preces, sofrimentos e escolhas em suas relações conjugais. Indubitavelmente, nesta tese ocorreu uma abertura para outras possibilidades de reflexão que foi posta a

funcionar, dentro do pensamento decolonial, à medida que foram discutidas outras formas de conhecimento sobre gênero, diferentes modos de ser santas do povo no Ceará, feminicídios e agenciamentos de mulheres devotas.

Procurei suspeitar do conjunto de experiências que moldam minha forma de olhar. A realidade de mulheres devotas era por mim interpretadas com base nas alegações ocidentais binariamente opostas de resistência /submissão. Uma moldura interpretativa que procurei, durante muito tempo, aplicar, sem êxito. Com as mulheres devotas estudadas, todavia, caros leitores, somos desafiadas (as) a ser pensadas em contextos específicos, em que se interseccionam diversos eixos de regulação e controle. Na verdade, elas só fazem sentido na fluidez, pois ao interpretam a violência/sofrimentos cotidianos, significam as relações entre os gêneros por meio do operador devoção.

Entretanto, não posso deixar de destacar que suas vidas estão arraigadas em lugares produzidos pela colonialidade: como as relações de poder mediadas pelo gênero, a fonte primária de hierarquia e opressão, que continua como princípio fundamental para a organização familiar. Nesse modelo, as hierarquias e opressões estabelecidas na família nuclear, desaguam na ideia de mulher alocada pela representação de esposa. Essa matriz colonial traz sentido às narrativas das devotas, ao destacarem seu papel de mãe e de esposa.

Tudo isto originou o ato de especular o estado da dor, na prece, como experiência emocional vivenciada por mulheres. Nesse processo de criação do sujeito: suas falas são a capacidade de cuidar dos outros, de proteger o casamento, como também de serem protegidas pela lei e pela fé. Isto parece ser o que as torna ativas na ideia de proteção.

Até agora, o que posso dizer é que as narrativas das devotas com quem conversei são relatos em que o sofrimento cotidiano se transforma em pedido, num ato de suspensão do silêncio. As narrativas de mulheres devotas são potencializadoras de agenciamentos, de criação dos sujeitos e de construção de mecanismos sócio-psíquicos de mediação e proteção, pela lei e pela fé, nas relações de gênero vividas.

Não posso atribuir um conteúdo fixo e imutável ao gênero. Já que essa perspectiva pode atuar de modo paralisante. Porém, o pensamento decolonial me forneceu o entendimento da experiência de mulheres, não apenas pelo lado da

resistência feminina. Ora, olhar pela história das resistências, é uma tarefa excessivamente áspera para entender o minucioso trabalho de criação do sujeito. Vejam bem, as mulheres também resistem a normas, mas a ênfase aqui foi em seus modos de agenciar suas experiências violentas no cotidiano, reconstruídas no processo contínuo de reescrita da fé. Nesse viés, a agência é um ato inventivo.

Finalizo esta tese, num convite a partilharem comigo o desassossego que me acompanhou durante todo o tempo da tese. Porém, desejo que respondam a esse desassossego não pelas suas próprias convicções pessoais, mas por uma análise epistemológica: o que estas mulheres devotas podem nos ensinar, para além da dual submissão e resistência às normas? E como pensar os projetos políticos feministas que conversem com mulheres devotas? Por fim, continuo feminista, com um olhar muito mais apurado e solidário às reflexões de mulheres em contextos específicos. A tese acaba aqui, mas com a sensação de que tantas outras janelas epistemológicas são possíveis de serem abertas. Aprendi, portanto, que corpos, linguagem, silêncio, memória e gênero estão entrincheirados na vivência da devoção e da fé.

REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros. **Estudos Feministas**, [S. l.], v. 20, n. 2, p. 451, ago. 2012. ISSN 0104- 026X. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X20120002>. Acesso em: 22 jan. 2019.
- ADELMAN, Miriam. Feminismo, pós-colonialismo e novas narrativas sociológicas. *In*: ADELMAN, Miriam. **A voz e a escuta**: encontros e desencontros entre a teoria feminista e a sociologia contemporânea. Curitiba: Blucher, 2009.
- ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2006. 338 p.
- ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas**: mulheres da colônia (condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822). 1992. 369f. Tese (Programa de Pós-Graduação Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1992.
- ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. Penitentes e devotas: uma religião beata como experiência feminina no século XVIII. *In*: ASSIS, Angelo Adriano Farias de; PEREIRA, Mabel Salgado (org.). **Religiões e religiosidades**: entre a tradição e a modernidade. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 45-62. (Coleção estudo da ABHR, v. 7).
- ALVES, Daniele Ribeiro. **O feminino dilacerado, a “purificação” e “santificação” de mulheres assassinadas no Ceará**. Fortaleza: Edmeta, 2012. 115p.
- ALVES, Daniele Ribeiro. **Decifrando o sagrado feminino**: o assassinato e a devoção a Maria de Bil em Várzea Alegre-CE. 2014. 163 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Políticas Públicas e Sociedade) – Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2014.
- ANDRADE, Solange Ramos de. O culto aos santos: a religiosidade católica e seu hibridismo. **Revista Brasileira de História das Religiões**, São Paulo, ano III, n. 7, p.131-145, maio 2010.
- ARIAS, Juan. Irmã Dulce, símbolo de um Brasil que está se esquecendo dos pobres. **El País**, Espanha, 11 out. 2019. Disponível: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/593440-irma-dulce-simbolo-de-um-brasil-que-esta-se-esquecendo-dos-pobres-artigo-de-juan-arias>. Acesso em: 2 jan. 2020.
- ARY, Zaíra. **Masculino e feminino no imaginário católico**: da ação católica à teologia da libertação. São Paulo: Annablume, 2000.
- ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 19, p. 1-384, mar. 2010.

AZZI, Riolando. **A cristandade colonial**: um projeto autoritário. São Paulo: Paulinas, 1987. (Col. História do pensamento católico no Brasil, v. I).

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, DF, v. 1, p. 89-117, 2013.

BANDEIRA, Lourdes Maria; MAGALHÃES, Maria José. A transversalidade dos crimes de feminicídio/femicídio no Brasil e em Portugal. **Revista da Defensoria Pública do Distrito Federal**, Brasília, DF, v. 1, n. 1, p. 29-56, 2019.

BANDEIRA, Lourdes Maria; AMARAL, Marcela. Violência, corpo e sexualidade: um balanço da produção acadêmica no campo de estudos feministas, gênero e raça/cor/etnia. **Revista Brasileira de Sociologia**, Brasília, DF, v. 5, p. 48-89, 2017.

BANDEIRA, L. M. Feminicídio como violência política. **Encontro Pauta Feminina (Senado Federal)**, Brasília, DF, ed. 16 fev. 2017. (Programa de rádio ou TV/Entrevista).

BARBOSA, Marta Emisia Jacinto. **Cidade na contramão**: Fortaleza nas primeiras décadas do século XX. 1996. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1996.

BARREIRA, Irllys Alencar. A pesquisa como orquestra de sentidos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 21, n. 61, p. 214-217, 2006.

BARROS, Antonio Iramar Miranda. **Ipu nos trilhos do meretrício**: intelectualidade e controle numa sociedade em formação (1894-1930). 2009. Dissertação (Mestrado Acadêmico em História) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2009.

BECKER, Howard S. **Métodos de pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: Editora Hucitec, 1994.

BEOZZO, José Oscar. Padre Cícero, nos textos e no contexto do seu tempo. *In*: SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE O PADRE CÍCERO DO JUAZEIRO: E... QUEM É ELE?, 3., 2004, Juazeiro do Norte. **Anais** [...]. Juazeiro do Norte: Universidade Regional do Cariri, 2004.

BERALDO JÚNIOR, B. R. Legítima defesa da honra como causa excludente de antijuridicidade. **Jus Navigandi**, Terezina, 2003. Disponível em: <http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=5418>. Acesso em: 20 mar. 2011.

BERGER, John. **Perspectivas sociológicas**: uma visão humanista. Petrópolis: Vozes, 1986.

BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da modernidade rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Petrópolis: Vozes, 2017.

BESSE, Susan K. **Modernizando a desigualdade**. São Paulo: Edusp, 1999.

BLAY, Eva Alterman. **Assassinato de mulheres e direitos humanos**. São Paulo: ed. 334, 2008. 248 p. (USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia).

BOESCH-GAJANO, Sofia. Santidade. *In*: LE GOFF, Jacques et SCHMITT, Jean-Claude (org.). **Dicionário temático medieval**. São Paulo/Bauru: Imprensa Oficial do Estado/EDUSC, 2002. p.449-463.

BORGES, Célia Maia. As mensageiras do Senhor: a situação ambígua das beatas na península ibérica – séculos XVI a XVIII. *In*: ASSIS, Angelo Adriano Faria de e PEREIRA, Mabel Salgado (org.). **Religiões e religiosidades: entre a tradição e a modernidade**. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 15-27.

BOSI, Ecléa. **Memória & sociedade: lembrança de velhos**. São Paulo: T.A. Editor, 1979.

BOUILLOUD, Jean Philippe. A autobiografia: um desafio epistemológico. *In*: TAKEUTI, Norma; NIEWIADOMSKI, Christophe (org.). **Reinvenções do sujeito social: teorias e práticas biográficas**. Porto Alegre: Sulina, 2009. p. 33-60.

Bourdieu, P. Espaço físico, espaço social e espaço físico apropriado. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.27, n.79, p. 133-144,2013.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

BURKE, Peter. **Testemunha ocular: história e imagem**. Bauru: Edusc, 2004.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. *In*: LOURO, G. L. (org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. 2. ed. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2000. p. 151-172.

BUTLER, Judith. **Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción**. 2. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 2010.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CABRAL, João de Pina. A prece revisitada: comemorando a obra inacabada de Marcel Mauss. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 13-28, 2009.

CÂMARA, Fernando. "Os 150 anos do crime de Marica Lessa". **Revista do Instituto do Ceará**, Fortaleza, v. 1, p. 55-80, 2003.

CAMURÇA, M. A. As muitas faces das devoções: das romarias e santuários ao "turismo", *marketing* religioso e altares virtuais. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DO

CEHILA. “AS MUITAS FACES DO CRISTIANISMO NO BRASIL”, 29., 2005, Goiânia. **Anais** [...]. Goiânia: [s. n.], ago. 2005.

CAMURÇA, M. A. Padre Cícero: entre a política e a religião popular. Padre Cícero, do Juazeiro e que é ele? *In*: SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE O PADRE CÍCERO DO JUAZEIRO: E... QUEM É ELE?, 3., 2004, Juazeiro do Norte. **Anais** [...]. Juazeiro do Norte: Universidade Regional do Cariri, 2004.

CAMURÇA, Marcelo. Sombras na catedral: a influência New Age na Igreja Católica e o holismo da Teologia de Leonardo Boff e Frei Betto. **Numen**, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 65-80, 1998.

CAPDEVILA, Luc y VIRGILI, Fabrice. La depuración y el rapado de las colaboracionistas. ¿Es antifeminismo? *In*: BARD, Christine (org.). **Un siglo de antifeminismo**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, p. 217-226.

CARNEIRO, Maria José. “Rural” como categoria de pensamento. **RURIS**, Campinas, v. 2, n. 1, p. 9-38, 2008.

CARRANZA, Brenda. **Movimentos do catolicismo brasileiro**: cultura, mídia e instituição. 2005. Tese. (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo. 2005.

CARVALHO, Benedito. De que família você é? A "família cearense": distinção, símbolos e poder. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 30, n.1/2, p. 75-87, 1999.

CASANOVA, José. Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial. **Revista Acadêmica de Relaciones Internacionales**, Madri, n. 7, p. 1–20, nov. 2007.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Superstição no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Global, 2002.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano I**: as artes do fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. 7. ed. São Paulo: Papirus, 2012.

CHARTIER, Roger. Escutar os mortos com os olhos. **Revista Estudos Avançados**, v. 24, n. 69, p. 7-30, maio/ago. 2010. Disponível em: <http://revistas.usp.br/eav/issue/view/759>. Acesso em: 7 mai. 2019.

CHARTIER, Roger. Textos, impressão, leituras. *In*: HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

CIDRÃO, Ana Gabriella Leopoldino Lopes. **De “Santa de Inhumas” à “heroína da castidade”**: análise sobre as disputas em torno da romaria e a construção da santidade de Benigna em Santana do Cariri - Ceará. 2017. Monografia (Curso de Licenciatura em Ciências Sociais) – Universidade Regional do Cariri, Crato, 2017. 50p.

COELHO, Maria Cláudia; REZENDE, Cláudia Barcellos. **Cultura e sentimentos: ensaios em antropologia das emoções**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

COLLINS, P. H. Comentário sobre o artigo de Hekman “Thuth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited”: Onde está o poder? **Signs**, Boston, v. 22, n. 2, p. 375-380, 1997.

CORBIN, Alain; VIGARELLO, Georges; COURTINE, Jean-Jacques. **História do corpo**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

CORRÊA, Mariza. **Morte em família: representações jurídicas de papéis sexuais**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

COSTA, Patrícia Rosalba; GROSSI, Miriam Pillar; MACARRO, Maria Jose Marco. “Não dói o útero e sim a alma”: a violência sexual que fere, que mata, que dilacera as mulheres do Brasil. **Caderno Espaço Feminino**, Uberlândia, v. 29, n. 2, p.124-149, jul./dez. 2016

CRUIKSHANK, Julie. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (org.). **Usos & abusos da história oral**. 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 149-164.

CSORDAS, Thomas J. **Corpo, significado e cura**. Porto Alegre: EdUFRGS, 2008.

DA MATTA, Roberto. O ofício de etnólogo, ou como ter anthropological blues. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, Antropologia, n. 27, p.1-12, maio 1978.

DA MATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Rio de Janeiro: Rocco, 1981. p. 17-57.

DA SILVA, Emanuel Freitas da. **A carismática constituição de uma autoridade racional: um estudo sobre a Comunidade Católica Shalom**. 2019. 262 f. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza, 2019.

DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa**. Tradução de Sonia Coutinho. 5. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DAS, Veena. Fronteiras, violência e o trabalho de campo: alguns temas wittgensteinianos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.14, n. 40, p. 31-42, 1999.

DAS, Veena. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. **Cad. Pagu**, Campinas, n. 37, p. 9-41, dez. 2011.

DAS, Veena. Violência e tradução. **Anthropological Quarterly**, Washington, v.75, n.1, p. 105-112, dez. 2002.

DAS, Veena. **Affliction**: health, disease, poverty. New York: Fordham University Press, 2015.

DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. São Paulo: Boitempo, 2018. 144 p.

DE CERTEAU, Michel. **A fábula mística**: séculos XVI e XVII, v. II. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2015. p. 1-37.

DE LAURETIS, Teresa. A tecnologia de gênero. *In*: HOLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Tendências e impasses**: o feminismo como crítica cultural. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-242.

DE SOUSA, Kelyane Silva. **Bárbara de Alencar**: relações de gênero e poder no Cariri Cearense. 2015. 115 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Políticas Públicas e Sociedade) – Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2015.

DECARRIES, Francine. Teorias feministas: liberação e solidariedade no plural. *In*: SWAIN, Tania Navarro (org.). **Feminismos: Teorias e perspectivas**. Textos de história. **Revista do Programa de Pós-graduação em História da UnB**, Brasília, DF, v.8, n.1-2, p.1-4, 2000.

DEL PRIORE, Mary; BASSANEZI, Carla. **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997.

DELLA CAVA, Ralph. **Milagre em Joazeiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

DELUMEAU, Jean; MELCHIOR-BONNET, Sabine. Trad. Nadyr de Salles Penteadó. **De religiões e de homens**. São Paulo: Ipiranga, 2000.

D'INCAO, Maria Angela. **Sentimentos modernos e família**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

DIÁRIO DO NORDESTE. História, religião e tradição. **Diário do Nordeste**, Fortaleza, 25 nov. 2005. Disponível em: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:xGnqiirguk&J:diariodonordeste.verdesmares.com.br/editorias/verso/amp/historia-religiao-e-tradicao-1.153805+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>. Acesso em: 20 set. 2017.

DIAS, Mônica. A pesquisa tem 'mironga': notas etnográficas sobre o fazer etnográfico. *In*: BONETTI, Alinne; FLEISCHER, Soraya (org.). **Entre saias justas e jogos de cintura**. Florianópolis: Mulheres, 2007. p. 75-94.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Diante da imagem**: questão colocada aos fins de uma história da arte. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2013.

DINIZ, Aldilene Marinho César Almeida. O santo em imagens: relações entre concepções de santidade e iconografia na Época Moderna. *In: ENCONTRO DE HISTÓRIA DA ARTE - OS CAMINHOS DA HISTÓRIA DA ARTE DESDE GIORGIO VASARI: CONSOLIDAÇÃO E DESENVOLVIMENTO DA DISCIPLINA*, 7., 2011, Campinas. **Anais** [...]. Campinas: UNICAMP/BC/IA, 2011, p.20-30.

DINIZ, Débora. Ética na pesquisa em ciências humanas: novos desafios. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 417-426, mar./abr. 2008.

DUARTE, Luiz F. D.; JABOR, J. de M., *et al.* Família, reprodução e ethos religioso: subjetivismo e naturalismo como valores estruturantes. *In: DUARTE, L. F. D.; HEILBORN, M. L.; LINS DE BARROS, M.; PEIXOTO, C. (org.). Família e Religião*. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2006. p. 15-50.

DULLO, Eduardo. Testemunho: cristão e secular. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 85-106, 2016.

DUMONT, Louis. **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

ENGEL, Magali Gouveia. Paixão, crime e relações de gênero (Rio de Janeiro, 1890-1930). **Topoi**, Rio de Janeiro, v.1, n.1, p.153-177, 2000.

FALCI, Miridan Knox. Mulheres do sertão nordestino. *In: DEL PRIORE, Mary (org.). História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997.p. 241–277.

FAUSTO, Boris. **Crime e cotidiano**: a criminalidade em São Paulo.1880-1924. São Paulo: Brasiliense, 1984.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de campo**, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.

FERNANDES, Estevão R. Um debate sobre feminismos de coloniais e suas repercussões para pesquisas em povos indígenas no Brasil. **Revista Ártemis**, Paraíba, v. 28, n. 1, p. 38-51, 17 dez. 2019.

FERNANDES, Rubem César. **Os cavaleiros de Bom Jesus**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

FERRAROTTI, Franco. **Sobre a ciência da incerteza**: o método biográfico na investigação em ciências sociais, Luanda: Edições Pedagogo; Mulemba, 2013.

FERREIRA, P. R. O texto brasileiro sobre o rural: eterno retorno ao mesmo? **Ruris**, Campinas, v. 2, p. 129-153, 2008.

FERREIRA, Paulo Rogers da Silva. **Os afectos mal-ditos**: o indizível das sexualidades camponesas. 2006. 173 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2006.

FILHO, Garcia Carlos; SAMPAIO, José Jackson Coelho. Interfaces entre a história da violência e a constituição do território no Ceará: um esforço de síntese e periodização. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 23, p. 1209-1221, 2014

FINE, Michelle; WEIS, Lois; WESEEN, Susan; WONG, Loonmun. Para quem? Pesquisa qualitativa, representações e responsabilidades sociais. *In*: DENZIN, Norman K. **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. Porto Alegre: Artmed, 2006. p.115-140.

FOLHA DE SÃO PAULO. Protetora das espancadas é venerada no Ceará. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 8 mar. 2003. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff0803200312.htm>. Acesso em: 22 set. 2017.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1984. v. 2.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 7. ed. São Paulo: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987.

FRAGOSO, Julia Monarrez. Femicídio sexual serial en Ciudad Juárez. 1993-2001. **Debate Feminista**, México, ano 13, v. 25. p. 279-305, abril, 2002.

FREHSE, Fraya. Os informantes que jornais e fotografias revelam: para uma etnografia da civilidade nas ruas do passado. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 36, p. 131-156, jul./dez, 2005. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2247>. Acesso em: 30 jul. 2017.

FREITAS, Eliane Tania Martins de. As vidas e as mortes de Jararaca: narrações de uma Devoção Popular no Nordeste Brasileiro. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, ano 7, p. 1-30, dez. 2007.

FREITAS, Idalina Maria Almeida de. **Crimes passionais em Fortaleza: o cotidiano construído nos processos-crime nas primeiras décadas do século XX**. 2007. 133 f. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

FROTA, Maria Helena de Paula (coord.). **Assassinato de mulheres no Ceará**. Fortaleza: EDUECE, 2012.

FROTA, Maria Helena de Paula e SANTOS, Vívian Matias dos. **O feminicídio no Ceará: machismo e impunidade?** Fortaleza: EDUECE, 2012.

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

GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. *In*: LE GOFF, Jacques et SCHMITT, Jean-Claude (org.). **Dicionário temático medieval**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado/EDUSC, 2002. p. 149-163.

GEERTZ, Clifford. O pensamento como ato moral: dimensões éticas do trabalho de campo antropológico nos países novos. *In*: GEERTZ, C. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. p. 30-46.

GEERTZ, Clifford. O dilema do antropólogo entre “estar lá” e “estar aqui”. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 7, n. 7, p. 205-235, mar. 1998.

GIFFIN, K. Violência de gênero, sexualidade e saúde. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, n. 10, p. 146-155, 1994.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GIRÃO, Raimundo. **Evolução histórica cearense**. Fortaleza: BNB: ETENE, 1986. 446p.

GOLDMAN, Marcio. Uma Categoria do Pensamento Antropológico: a noção de pessoa. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 39 n. 1, p. 83-109, 1996.

GREGORI, Maria Filomena; DEBERT, Guita Grin. Violência e gênero: novas propostas, velhos dilemas. **Rev. Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.23, n.66, p.165-185, 2008.

GROSSI, Miriam Pillar; MINELLA, Luzinete Simões; PORTO, Rozeli. **Depoimentos: trinta anos de pesquisas feministas brasileiras sobre violência**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2006.

GROSSI, M. P. Masculinidade: Uma revisão teórica. **Mandrágora**, São Bernardo do Campo, v. 12, p. 21-42, 2006.

GROSSI, M.P. Rimando Amor e Dor: reflexões sobre violência no vínculo afetivo-Conjugal. Em Pedro, J.M. & Grossi, M.P. (org.). **Masculino, feminino, plural**. Ilha de Santa Catarina: Editora Mulheres, 1998.

GROSSI, Miriam Pillar. Novas/velhas violências contra a mulher no Brasil. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 5, p. 473-483, 1994. Número especial.

GROSSI, Miriam Pillar. Na busca do “outro” encontra-se a “si mesmo”. *In*: GROSSI, Miriam Pillar. **Trabalho de campo e subjetividade**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1992. p.7-18.

GUERRIERO, Silas. Objetividade e subjetividade no estudo das religiões: desafios do trabalho de campo PLURA, **Revista de Estudos de Religião**, v.1, n. 1, p. 54-65, 2010.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

- HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.
- HARAWAY, Donna. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 22, p.201-246, 2004.
- HASTRUP, Kirsten. O conhecimento incorporado. Trad. ICLE, Gilberto. **Revista Repertório, Teatro & Dança**, Bahia, ano 13, n.14, p. 65-73, 2010.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. Catolicismo: A Configuração da Memória. **Revista de Estudos da Religião REVER**, São Paulo, n.2, p. 87-107, 2005.
- HOORNAERT, Eduardo. **A Igreja no Brasil-colônia: 1500-1800**. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- HOORNAERT, Eduardo. **Crônica das casas de caridade: fundadas pelo Padre Ibiapina**. Fortaleza: Museu do Ceará: Secretaria da Cultura do Ceará, 2006. 252 p.
- INGOLD, Tim. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. **Educação**, Porto Alegre, v. 39, n. 3, p. 404-411, set./dez. 2016.
- INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes, 2015.
- IRFFI, Ana Sara Ribeiro Parente Cortez. **O cabra do Cariri cearense: a invenção de um conceito oitocentista**. 2015. 354 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Centro de Humanidades, Departamento de História, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015.
- JELIN, Elizabeth. **Los trabajos de la memoria**. 2. ed. Lima: IEP, 2012
- JURKEVICS, Vera Irene. **Os santos da Igreja e os santos do povo: devoções manifestações de religiosidade popular**. UFPR: Curitiba, 2004 (tese de doutorado).
- KOFES, Suely. **Uma trajetória em narrativas**. Campinas: Mercado de Letras, 2001.
- KOURY, M. Pela consolidação da sociologia e da antropologia das emoções no Brasil. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, DF, v. 29, n. 3, p. 841-866, set./dez. 2014.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. A antropologia das emoções no Brasil. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, Paraíba, v. 4, n. 12, p. 239-252, 2005.
- LAGARDE y DE LOS RIOS, Marcella. Por La vida y La libertad de las mujeres: fin al femicídio. **El Dia**, Alcaldía Cuauhtémoc, v. V, fev. 2004.
- LE BRETON, D. **A sociologia do corpo**. 2. ed. Tradução de Sonia M. S. Fuhrmann. Petrópolis: Vozes, 2007.

- LE BRETON, D. **Antropologia da dor**. São Paulo: Fap-Unifesp, 2013.
- LE BRETON, D. **Antropologia das emoções**. Rio de Janeiro: Vozes, 2019. 357 p.
- LE GOFF, Jacques et SCHMITT, Jean-Claude (org.). **Dicionário temático medieval**. São Paulo/Bauru: EDUSC, 2002.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão et al. Campinas: UNICAMP, 1990.
- LE GOFF, Jacques. **O deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier**. Tradução Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- LEVI, Primo. **Os afogados e os sobreviventes**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- LIRA, José Luís. **De volta a Campo Grande**. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2010.
- LOEWEN, Andrea Buchidid. A Contra-Reforma, o ornamento na arte e a arquitetura religiosa. **Limiar**, São Paulo, v. 2, n. 3, p.32-66, 2014.
- LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. 8. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.179p.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v.22, n. 3, p. 935-952, set./nov. 2014.
- LUNA, Naara. Religiosidade no contexto das terapias com células-tronco: uma investigação comparativa entre pesquisadores “iniciantes e iniciados” e seus pacientes. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.28, n.2, p. 156-178, 2008.
- LUTZ, Catherine. Antropologia com emoção. **Mana**, Rio de Janeiro, v.18, n.1, p. 213-224, 2012.
- MACEDO, Nertan. **O bacarmarte dos mourões**. Rio de Janeiro: Editora Renes, 1966.
- MACHADO, Maria das Dores; MARIZ, Cecília. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 387-396, 2005.
- MAHMOOD, Saba. Feminist theory, embodiment, and the docile agent: Some reflections on the Egyptian Islamic Revival. **Cultural Anthropology**, Chicago, v.16, n.2, p. 202-236, 2001.
- MAHMOOD, Saba. Teoria Feminista, Agência e Sujeito Liberatório: Algumas Reflexões sobre o Revivalismo Islâmico no Egito. **Revista Etnográfica**, Portugal, v.10, n. 1, p.121-158, 2006.
- MAIA, Michelle Ferreira. **“Milagreiros”**: um estudo sobre três santos populares no Ceará (1929-1978). 2015. 270 f. Tese (Programa de Pós-Graduação em História da

Faculdade de Ciências Humanas) - Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Grande Dourados, 2015.

MAIA, Michelle Ferreira. **Lembrança de alguém**: a construção das memórias sobre a santidade de João das Pedras. 2008. 227f. Dissertação (Mestrado e História Social) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2008.

MARQUES, Roberto. "Quem 'se garante' no forró eletrônico? - Produzindo diferenças em contextos de fronteira e ebulição social". **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 43, p. 347- 383, 2014.

MARQUES, Roberto. Nordestinidade, música e desenraizamento ou Eram os tropicalistas nordestinos? *In*: GIUMBELLI, Emerson *et al.* (org.). Leituras sobre música popular. **Reflexões sobre sonoridades e cultura**, Rio de Janeiro: 7 Letras. 2008. p. 65-82.

MARTINS, J de S. **A sociabilidade do homem simples**: cotidiano e história na modernidade anômala. 2. ed. Revisada e ampliada. São Paulo: Contexto, 2008. 172 p.

MARTINS, William de Souza. Mártires, freiras, beatas penitentes e matronas caridosas: modelos de santidade feminina na América Portuguesa (século XVIII). *In*: OLIVEIRA, Daniel Martinez de; FERREIRA, Maria De Simone; HERINGER, Pedro Colares (org.). Representações do feminino: olhares revisitados e contemporâneos. **Caderno SocioAmbiental**, Niterói, ano I, n.1, p. 14-27, 2013.

MATOS, Silvana S. de. **A beata Chiara Luce e as transformações e/ou atualizações na santidade católica**. 2014. Tese (Programa de Pós-Graduação em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014.

MAUÉS, R. Heraldo. Catolicismo e pajelança entre pescadores da Zona do Salgado. **Comunicações do ISER**, n.4, v.14, p. 54-61, 1985.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas**: catolicismo popular e controle eclesiástico: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: Cejup, 1995.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 53, n.19, p.259-274, 2005.

MENESES, Antonio Bezerra de. **Notas de Viagem**. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1965.

MENEZES, Renata de Castro. Uma visita ao catolicismo brasileiro contemporâneo. **Revista USP**, São Paulo, n.67, p. 24-35, set./nov. 2005.

MESLIN, Michel. **A Experiência humana do divino**: fundamentos de uma antropologia religiosa. Petropolis: Vozes, 2014.

MIRANDA, Júlia. A invenção do sagrado. **O Povo**, Fortaleza. 6 abr. 2011. Disponível em:

<http://www.opovo.com.br/app/opovo/cadernos/especiais/santificadosiii/2011/06/04/noticiasjournalsantificados3>. Acesso em: 2 jan. 2020.

MIRANDA, Júlia. Outro olhar sobre Santa Dulce dos Pobres. **O Povo**, Fortaleza, 30 out. 2019. Disponível em:

<https://www.opovo.com.br/noticias/brasil/2019/10/30/outro-olhar-sobre-santa-dulce-dos-pobres.html>. Acesso em: 2 jan. 2020.

MISSE, Michel; WERNECK, Alexandre; BIRMAN, Patrícia; PEREIRA, Pedro Paulo; FELTRAN, Gabriel; MALVASI, Paulo. Entre palavras e vidas: Um pensamento de encontro com margens, violências e sofrimentos Entrevista com Veena Das. Dilemas. **Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, v. 5, n. 2, p. 335-356, abr-jun., 2012.

MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. *In*: MICELI, S. (org.), **O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Sumaré: 1999. p. 327-367.

MOREIRA, Paulo Italo; OLIVEIRA, Almir Leal de. A história natural dos sertões do Ceará de Antônio Bezerra em notas de viagem (1889). *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA, 3.; SEMINÁRIO DE PESQUISA DO DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA – UFC, 10., 2012, Fortaleza. **Anais [...]**. Fortaleza: UFC/UFPE/UFPA/UFMT, 2012.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. *In*: SOUZA, Laura de Mello e; NOVAIS, Fernando A. (org.). **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p.155-220.

NATIVIDADE, Marcelo. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 90-121, 2010.

NOBRE, Edianne. **O Teatro de Deus: as beatas do Padre Cícero e o espaço sagrado de Juazeiro**. Fortaleza: editora IMEPH, 2011.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

NUNES, Sílvia Alexim. **O corpo do diabo entre a cruz e a caldeirinha: um estudo sobre a mulher, o masoquismo e a feminilidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. 255 p.

O'NEIL, J. Saints, devotion to the. *In*: [The] Catholic University of America. **The New Catholic Encyclopedia**, New York, , v. 12, p. 962-963, 1968.

OLESEN, Virginia L. Os feminismos e a pesquisa qualitativa neste novo milênio. *In*: DENZIN, Norman K. **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. Porto Alegre: Artmed, 2006. p. 219-257.

OLIVEIRA, Carla Mary da Silva. **Arte, religião e conquista: os sistemas simbólicos do poder e o Barroco na Paraíba**. 1999. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 1999.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

OLIVEIRA, Rosa Maria Rodrigues de. **Direitos sexuais de LGBTTT no Brasil: jurisprudência, propostas legislativas e normatização federal**. Brasília, DF: Ministério da Justiça, Secretaria da Reforma do Judiciário, 2012.

OLIVEIRA, Simone Geralda de. **Três “santas do povo”**: um estudo antropológico sobre santificações populares em Minas Gerais. 2008. 245 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2008.

PASINATO, Wânia. “Femicídios” e as mortes de mulheres no Brasil. **Cadernos Pagu**, São Paulo, n. 37, p.219-246, jul./dez. 2011.

PATAI, Daphne. **História oral, feminismo e política**. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

PAZ, Renata Marinho. **Para onde sopra o vento: a Igreja Católica e as romarias de Juazeiro do Norte**. Fortaleza: Editora IMEPH, 2011. 352p.

PEIRANO, Marisa. O paradoxo dos documentos de identidade: relato de uma experiência nos Estados Unidos. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 53-80, jul./dez. 2009.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

PEIXOTO, Socorro Letícia Fernandes. **Vidas de mães na favela: reinvenções da maternidade nas experiências de mulheres na periferia de Fortaleza**. 2019. 33 f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2019.

PELÚCIO, Larissa. Subalterno quem, cara pálida? Apontamento às margens sobre póscolonialismos, feminismo e estudos queer. **Contemporânea**, Florianópolis, v.2, n.2, p. 395-418, 2012.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Violência, gênero e cotidiano: o trabalho de Veena Das. **Cadernos Pagu**, São Paulo, n. 35, p. 357-369, jul./dez. 2010.

PEREIRA, Maria Tereza Lisboa Nobre. **“Resistências femininas e ação policial: (Re) pensando a função social das Delegacias da Mulher**. Fortaleza, CE, 2006. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Federal do Ceará, 2006.

PERES, A. C. Narrar o outro: notas sobre a centralidade do testemunho para as narrativas jornalísticas. **Galaxia**, São Paulo, n. 31, p. 92-104, abr. 2016.

PEREZ, Léa Freitas. Fazer corpo na duração do fazer corpo. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 44, n. 2, p. 150-166, jul./dez. 2013.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2012.

PÉTONNET, C. A observação flutuante: exemplo de um cemitério parisiense. Traduzido por Soraya Silveira Simões. **Antropolítica**, Rio de Janeiro, n. 25, p. 99-111, 2008.

PINTO, Céli Regina Jardim. Feminismo, história e poder. **Rev. Sociol. Polít.**, Curitiba, v. 18, n. 36, p. 15-23, jun. 2010.

PIMENTEL, Sílvia; PANDJIARJIAN, Valéria & BELLOQUE, Juliana. “Legítima Defesa da Honra”, ilegítima impunidade de assassinos: um estudo crítico da legislação e jurisprudência da América Latina. **Cadernos Pagu**, Campinas, p. 65-134, 2006.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PORTELLI, Alessandro. **História oral como arte da escuta**. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

PRADO, Débora; SANEMATSU, Marisa (org.). **Femicídio #InvisibilidadeMata**. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, Instituto Patrícia Galvão, 2017.

PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan William dos. Mudança Religiosa na sociedade secularizada: o Brasil 50 anos após o Concílio Vaticano II. **Contemporânea, Revista de Sociologia da UFSCar**, Florianópolis, v. 5, n. 2, p. 351-379, jul-dez.2015.

PULEO, Alicia H. **Filosofía, género y pensamiento crítico**. Espanha: Universidad de Valladolid, 2002. (Colección “Acceso al Saber”, Serie Filosofía).

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo: Dominus Editora, 1965.

QUEIROZ, Rachel de; HOLLANDA, Heloisa Buarque de. Matriarcas do Ceará – D. Federalina de Lavras. **Papéis avulsos**, Rio de Janeiro, n. 24, p.1-16, 1990. (Coordenação Interdisciplinar de Estudos Culturais CIEC/ECO/UFRJ). Disponível em:
<http://www.heloisabuarquedehollanda.com.br/matriarcas-do-ceara-d-federalina-delavras>. Acesso em: 20 abr. 2020.

RADFORD, Jill; RUSSEL, Diana E. H. **Femicide**: The politics of women killing. New York: Twayne Publisher, 1992.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. *In*: PEDRO, Joana; GROSSI, Miriam (org.). **Masculino, feminino, plural**. Florianópolis: Mulheres, 1998. p. 1-17.

REESINK, Mísia Lins. “Rogai por nós”: a prece no catolicismo brasileiro à luz do pensamento maussiano. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 29, v. 2, p. 29-57, 2009.

REESINK, Mísia Lins. Reflexividade nativa: quando a crença dialoga com a dúvida no período de Finados. **Mana**, Rio de Janeiro, v.16, n.1, p.151-177, 2010.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017. 112 p. (Coleção: Feminismos Plurais).

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. (Parte I cap. 3, parte II cap. 1 e parte III cap. 3).

RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

RIEDL, Titus. **Últimas lembranças**: retratos da morte no Cariri, região do Nordeste brasileiro. São Paulo: Annablume, 2002.

RODRIGUES, Cláudia. **Nas fronteiras do além**: a secularização da morte no Rio de Janeiro (Séculos XVIII e XIX). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005. 392 p.

SAEZ, Oscar Calávia. O que os santos podem fazer pela antropologia. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 2009, n. 29, v. 2, p. 198-219.

SÁEZ, Oscar Calávia. *Contra naturam, Contra Connubium*: a sexualidade no cristianismo. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 2017, n. 37, v.1, p. 122-143.

SÁEZ, Oscar Calávia. **Fantasmas falados**: mitos e mortos no campo religioso brasileiro. Campinas: Editora Unicamp, 1996. (Apresentação e capítulo 1)

SAFFIOTI, Heleieth I. B.; ALMEIDA, Suely Souza. **Violência de gênero**: poder e impotência. Rio de Janeiro: Livraria e Editora Revinter, 1995.

SALES, Lílian. A legitimação das aparições da Virgem Maria: estratégias e agências. **Etnográfica**, Portugal, n. 17, v. 2, 2013, p. 317-339.

SALVATICI, Sílvia. Memória e gênero: reflexões sobre história oral de mulheres. **Revista de História Oral**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 29-42, jan./jun. 2005.

SAMAIN, Etienne. As imagens não são bolas de sinuca. Como pensam as imagens. *In*: SAMAIN, Etienne (org.). **Como pensam as imagens**. São Paulo: Editora da Unicamp, 2012. p.21-36.

SANCHIS, Pierre. Uma 'identidade católica'? **Comunicações do Iser**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 22, p. 5-16, 1986.

SANTOS, Conceição Aparecida dos. **Como nascem os santos**: o caso Maria Bueno. 2010. 102f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

SARTI, Cynthia A. A dor, o indivíduo e a cultura. **Saude Soc.**, São Paulo, n.10, v.1, p. 3-13, 2001.

SCAVONE, Lucila. Estudos de gênero: uma sociologia feminista? **Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 16, v. 1, p.173-185, jan./abr. 2008.

SCHÜTZE, Fritz. Pesquisa biográfica e entrevista narrativa. *In*: WIVIAN WELLER; Nicolle Pfaff (org.). **Metodologias da pesquisa qualitativa em educação**: teoria e prática. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 210-222.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v.20, n.2, p. 71-99, jul./dez.1995.

SCOTT, Joan. Experiência. *In*: LAGO, M.C et al. **Falas de gênero**: teorias, análises, leituras. Santa Catarina: Ed Mulheres, 1999.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-Cadernos CES**, Coimbra, 2012, v. 18, p. 1-5.

SEGATO, Rita Laura. Território, soberania e crimes de segundo Estado: a escritura nos corpos das mulheres de Ciudad Juarez. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 265-285, maio/ago. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v13n2/26882.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2020.

SELLIGMAN-SILVA, M. Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. **Revista de Psicologia Clínica**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 65-82, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pc/v20n1/05.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2017.

SENNET, Richard. **O artífice**. Rio de Janeiro: Record, 2009.

SERAFIM, Vanda Fortuna; PICCOLI, Tonia Kio Fuzihara. Maria Bueno e suas representações: reflexões teóricas sobre as crenças religiosas no Paraná - século XXI. **Revista Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 8, n. 18, p. 411- 444, maio/ago. 2016.

SIQUEIRA E ROCHA, Ewelter. **Vestígios do sagrado**: uma etnografia sobre formas e silêncios. 2012. 269f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SIQUEIRA, Sonia A. de. Religião e religiosidade: continente ou conteúdo? *In*: DE ASSIS, Angelo Adriano Faria; PEREIRA, Mabel Salgado (org.). **Religiões e Religiosidades**: entre a tradição e a modernidade. São Paulo: Paulinas, 2010. p.143-158.

SANTOS, Cicero Joaquim dos. **No entremeio dos mundos**: tessituras da morte da Rufina na tradição oral. 2009. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2009.

SOARES, R, H. **A produção social do santo**: um estudo do processo de beatificação do Padre Rodolfo Komórek. 2007. Tese (Doutorado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 2007. p. 1-10.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

STEIL, C. A. Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo?: uma etnografia do Grupo São José, Porto Alegre (RS). **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 24, n.1, p. 11-36, 2004.

STEIL, Carlos Alberto; HERRERA, Sonia Reyes. Catolicismo e ciências sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectiva num objeto de estudo. **Sociologias**, Rio Grande do Sul, n. 23, p. 354-393, 2010.

STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias**: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis: Vozes, 1996. (Religião e Pesquisa 1).

STEIL, Carlos Alberto. Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 9, n. 20, p. 249-261, out. 2003.

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

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva**: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Editora UNICAMP, 2006.

TAYLOR, Charles. **A Era Secular**. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.

TEDESCO, Silvia. As práticas do dizer e os processos de subjetivação. **Interação em Psicologia**, Paraná, v. 2, n.10, p. 357-362, 2006.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p.14-23, set./dez. 2005.

TIBURI, Márcia; VALLE, Bárbara. **Mulheres, filosofia ou coisas de gênero**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2008.

TRAPERO, Maximano. **Religiosidad popular em verso**: últimas manifestaciones o manifestaciones perdidas em España e Hispanoamérica. México: Frente de Afirmación Hispanista, 2011.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

VALE, Alexandre Fleming Câmara. O vôo da beleza: experiência transgênero e processo migratório. **OPIS**, Goiás, v. 7, n. 8, p. 54-68, jan./jun. 2007.

VAUCHEZ, André. Milagre. *In*: LE GOFF, Jacques et SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário temático medieval**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado: EDUSC, 2002. p. 202-203.

VAUCHEZ, André. Santidade. **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1987.

VELHO, Gilberto. Trajetória individual e campo de possibilidades. *In*: VELHO, Gilberto. **Um antropólogo na cidade**: ensaios de antropologia urbana. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

VIANNA, Luciano von der Goltz. Rumos e percursos incertos de uma ciência à deriva: reflexões sobre os paradoxos em torno dos limites e potencialidades da etnografia. **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas**, Recife, v. 2, n. 6, p. 154-177, 2020.

VICTORA, Ceres Gomes. Sofrimento social e a corporificação do mundo: contribuições a partir da Antropologia. **RECIIS. R. Eletr. de Com. Inf. Inov. Saúde**, Rio de Janeiro, v. 5, n.4, p. 3-13, dez. 2011.

VIEIRA JR., Antonio Otaviano. **Entre paredes e bacamartes**: história da família no Sertão da pecuária (1780-1850). Fortaleza: HUCITEC, Edições Demócrito Rocha, 2004.

WOODWARD, Kenneth. **A fábrica de santos**. São Paulo: Siciliano, 1992.

GLOSSÁRIO

Agenciamento: adesão dos sujeitos às suas convenções culturais, sem indicar uma ruptura ou subversão das mesmas, mas antes enquanto operação de deslocamentos dentro da norma sócio-sexual

Afetações: é experimentar a intensidade e o entrelaçar entre escrita, pensamento e corpo. É um corpo a corpo em contexto nessa relação entre pesquisador e sujeitos da pesquisa.

Casa de farinha: através do trabalho com a raiz da mandioca (cultivado por agricultores) é realizada a produção da farinha de mandioca, de forma artesanal e com equipamentos industriais.

Catolicismo popular: práticas religiosas católicas, nas quais a população não necessita de uma intervenção direta de especialista da Igreja Católica para a sua concretização.

Catolicismo santoral: aquele vinculado ao catolicismo popular, da relação direta entre santo e devoto, das confrarias, das capelas de beira de estrada

Catolicismo oficial ou erudito: de modelo paroquial, vinculado à preservação da tradição e da hierarquia da Igreja Católica.

Conhecimento geocentrado: um determinado tipo de saber dominante, que desqualifica outras formas de produzir conhecimento.

Devoção santoral: é a ênfase, especialmente, nos cultos e na devoção aos santos e as almas do catolicismo

Devotos: demonstra devoção, pertença, com práticas de pedir/agradecer, quando necessitam. Estabelecendo, aliás, uma relação de afeto, neste caso, a santa protetora.

Ex-voto: É uma representação iconográfica do símbolo da benção. É a modelagem de uma parte do corpo afetado por doenças. É o oferecimento singular da graça alcançada.

Fé: crer no sobrenatural, atravessado pela dimensão do afeto e de outros fatores, como cultura, contexto, história, simbologia

Iconografia: É representação através de uma imagem. A iconografia cristã, geralmente, é devidamente identificada com seus atributos específicos e outros aspectos que o identificam.

Milagre: fato sobrenatural, sem explicações dadas pela razão e opostas às leis naturais

Prece: linguagem de anseio, mensagem oral, escrita ou em pensamento numa forma de pedir e/ou agradecer.

Religiosidade popular: processo de criações e reinvenções na crença do divino, numa forma de aproximá-lo das necessidades presente, no cotidiano daqueles que o buscam, no sentido de melhor apreender o sobrenatural, sem mediações do “institucional”.

Rancho: abrigo à beira da estrada que hospeda migrantes. Prática muito comum no Ceará.

Roçado: terreno livre do mato, por efeito de queima, e próprio para o cultivo.

Saber local: ponto de vista do nativo e sua própria concepção do “eu” permeado de simbologias.

Saber situado: construção de outros modos de pensamento e alcances analíticos, repensando categorias e conhecimentos, a partir de um contexto local.

Santos do povo: invenção e criação coletiva, fundada em narrativas, num imaginário de maravilhas e poder nas devoções populares. Há ainda a particularidade de se aproximar das experiências cotidianas dos devotos, com suas histórias de dores, pobreza ou caridade, sem o aval da parte da Igreja.

Testemunho: uma dinâmica de recordar episódios em que se traduzem situações de dificuldade ou sofrimento e a “superação” de tais circunstâncias.

APÊNDICE A – INTERLOCUTORES E REFERÊNCIAS INSPIRADORAS

INTERLOCUTORES	REFERÊNCIAS HISTÓRICAS INSPIRADORAS
Romana	<p><i>“Fé e imaginação: a devoção à escrava Romana”</i>: A fé e a imaginação retratam a história da escrava Romana, na cidade de Meruoca, Sítio Brás, que não aguentou o peso dos maus tratos e morreu. Ela teria sido enterrada em estado de decomposição, porém, exalaria um bom cheiro. Quando a desenterram para observar de onde vinha o odor, observaram que seu corpo estava intacto, sem nenhuma transfiguração. Outra versão conta que a morte da escrava se deveu aos seus votos de castidade, pois ela resistiu às investidas do filho de seu dono e foi torturada até morrer (O POVO, 2011).</p>
Augusta	<p><i>“O fim do noivado e o assassinato”</i>: Francisca Augusta da Silva, 17 anos de idade, no distrito de Várzea Conta, município de Aurora, no Cariri cearense, foi morta com onze facadas pelo agricultor Francisco Ferreira Barnabé, conhecido como Chico Bela, que ficou inconformado com o fim do noivado, desfeito pelo pai da “moça inocente”. O pai da vítima ergueu uma capela, que se tornou ponto de peregrinação (O POVO, 2011).</p>
Fátima	<p><i>“Menina Virgem e inocente que se tornou Santa”</i>: Regina de Fátima, em outubro do ano de 1982, na cidade de Fortaleza, bairro Barroso II, um bairro da periferia da capital cearense, foi estuprada e assassinada pelo seu tio, Cosme de Oliveira. Este se dizia apaixonado pela sobrinha e confessou o crime. Ele foi preso e após alguns anos em regime fechado recebeu liberdade condicional. Em seguida, teve a pena extinta. Uma capela e um pequeno oratório marcam o espaço do assassinato (O POVO, 2011).</p>
Benigna	<p><i>“A heroína da castidade”</i>: No dia 24 de outubro de 1941, na cidade Santana do Cariri, sítio Oiti, no distrito de Inhamuns, Benigna, 13 anos de idade, órfão de pai e mãe, foi morta com três facadas por Raul Alves, que queria desvirginá-la. Ele foi condenado judicialmente. Atualmente existe um processo junto ao Vaticano, solicitando a beatificação de Benigna, tendo como justificativa o ato heroico de castidade (O POVO, 2011).</p>
Alice	<p><i>“A paixão não correspondida e o assassinato”</i>: Maria Alice, em 28 de abril de 1924, aos 18 anos de idade, foi morta a golpes de faca por um agricultor chamado Domingos Madalena, que foi mal-sucedido em suas reiteradas tentativas de assédio à referida mulher. Tal episódio</p>

	chocou a população da época (O POVO, 2011).
Olavo	“ <i>O médico caridoso</i> ”: Dr. Olavo Cavalcante Cardoso, médico e ex-prefeito em Crateús, foi morto no dia 02 de setembro de 1969 por agricultores que eram vizinhos da sua propriedade, por uma questão de delimitação de terras (MAIA, 2015).
João	“ <i>O ladrão que virou santo</i> ”: João das Pedras, que tem grafado na sua biografia o qualitativo de ladrão pelos roubos cometidos, morreu aproximadamente em 04 de abril de 1978, na cidade de São Benedito-CE, eletrocutado, em uma suposta emboscada feita por vítimas de suas investidas noturnas em casas alheias. “Era um ladrão quase comum, se não tivesse ele a atribuição de roubar dos ricos para dar aos pobres, como consta na tradição oral daquela cidade” (MAIA, 2015, p.112).
Maria de Bil	“ <i>Maria de Bil, nome grafado junto ao assassino</i> ”: Maria de Bil foi morta no dia 11 de março de 1926, na cidade de Várzea Alegre, pelo esposo que não aceitava o fim do relacionamento. Ele a esfaqueou três vezes, arrancando-lhe as panturrilhas à faca e a dente. O corpo também teria sido deixado “emborcado”, sem roupa e com uma moeda de mil réis na boca. Tempos depois do episódio, foi erguida uma capela no local. Bil, como era chamado o autor do crime, tornou-se uma lenda. Alguns relatos dizem que ele passou a “virar um bicho”, assustando as pessoas com seu choro (ALVES,2012).
Celina	“ <i>Moça rica que virou santa</i> ”: Maria Celina Nóbrega, 31 anos de idade, morreu no dia oito de outubro de 1960, na cidade de Camocim-CE, em um acidente de carro, no qual bateu a cabeça em uma pedra. Era considerada uma moça rica, bonita e bondosa, que se dedicava à caridade. No cenotáfio que marca o lugar do acidente, as pessoas dizem que brotam pedras. Os devotos fazem pedidos para cura de dores de cabeça (O POVO, 2011).
Lúcia Maria	“ <i>Crianças em Guaraciaba testemunham aparições</i> ” (matéria publicada no Jornal Diário do Nordeste , em 16 de setembro de 1994): Sete crianças do distrito de Estiva, cerca de 30 km da sede do Município de Guaraciaba do Norte, afirmam ter visto aparições da Virgem Maria. Multidões foram ao local ver as mudanças que ocorriam no céu. Do terreno onde se viam tais fenômenos as pessoas retiravam a areia, como lembranças e na crença de milagres. Aqui citaremos nome de alguns sujeitos que

	presenciaram, segundo o Jornal, a aparição (Maria dos Prazeres, Lilian e Lúcia Maria) (LIRA, 2010, pp.147-148).
Maria Lílian	“ <i>Crianças em Guaraciaba testemunham aparições</i> ” (matéria publicada no Jornal Diário do Nordeste , em 16 de setembro de 1994): Sete crianças do distrito de Estiva, cerca de 30 km da sede do Município de Guaraciaba do Norte, afirmam ter visto aparições da Virgem Maria. Multidões foram ao local ver as mudanças que ocorriam no céu. Do terreno onde se viam tais fenômenos as pessoas retiravam a areia, como lembranças e na crença de milagres. Aqui citaremos nome de alguns sujeitos que presenciaram, segundo o Jornal, a aparição (Maria dos Prazeres, Lilian e Lúcia Maria) (LIRA, 2010, pp.147-148).
Maria dos Prazeres	“ <i>Crianças em Guaraciaba testemunham aparições</i> ” (matéria publicada no Jornal Diário do Nordeste , em 16 de setembro de 1994): Sete crianças do distrito de Estiva, cerca de 30 km da sede do Município de Guaraciaba do Norte, afirmam ter visto aparições da Virgem Maria. Multidões foram ao local ver as mudanças que ocorriam no céu. Do terreno onde se viam tais fenômenos as pessoas retiravam a areia, como lembranças e na crença de milagres. Aqui citaremos nome de alguns sujeitos que presenciaram, segundo o Jornal, a aparição (Maria dos Prazeres, Lilian e Lúcia Maria) (LIRA, 2010, pp.147-148).
Damião	“ <i>Feitos milagrosos em vida</i> ”: Frei Damião, um dos santos populares mais conhecidos no Ceará. Italiano, ingressou adolescente na Ordem dos Capuchinos. Seus feitos milagrosos ainda em vida se espalharam pelo Nordeste (O POVO, 2011).
Argeu	“ <i>Seus conhecimentos e dedicação</i> ”: Argeu Herbester, médico, sua dedicação aos pacientes, aliada aos seus conhecimentos de hipnose e parapsicologia (para alguns, mediunidade), espalharam sua fama. Ainda hoje, em Maranguape, 33 depois de sua morte, há missas em homenagem à sua memória praticamente todos os dias. A ele são atribuídas intervenções cirúrgicas espirituais (O POVO, 2011).
Carla	“ <i>O isolamento por conta de uma doença e a santidade</i> ”: Francisca Carla, na metade do século passado, na serra da Ibiapaba, em Tianguá, com um diagnóstico de hanseníase, passou a viver isolada em barracos. Num deles, morreu e foi sepultada. Foi no local de sua morte que também se ergueu uma capela. Vários estabelecimentos comerciais e o cemitério da cidade têm o nome dela (O POVO, 2011).

Dionísia	<p><i>“Dionísia: escrava, negra, bondosa, louca e santa”</i>: é na cidade de Mombaça, no Sítio Macacos - Sertão Central Cearense, que Dionísia tornou-se “santa”, uma escrava largada pelos donos que sentiam nojo de uma doença de pele adquirida por ela. Chamavam-na de louca e bondosa, pois ela vivia pelos campos alimentando-se de raízes. Ela também visitava os doentes, oferecendo-lhes ajuda e orações. Seu corpo, segundo populares, teria sido encontrado exalando um bom cheiro (O POVO, 2011).</p>
Licosa	<p><i>“A loucura de Maria Licosa”</i>: Maria Licosa, 40 anos de idade, faleceu de fome e sede, no ano de 1958, na cidade de Várzea Alegre. Era considerada “louca”, pois vivia no seu mundo particular. Há várias versões sobre sua morte, no entanto, a história mais contada é que Licosa ao tomar banho num açude estendeu a roupa lavada e um animal devorou as vestes. Nua e sozinha, escondeu-se na mata até morrer (O POVO, 2011).</p>
Suzete	<p><i>“A dúvida da virgindade e o assassinato”</i>: em dez de janeiro do ano de 1952, Maria Suzete Alves do Vale, 21 anos de idade, foi morta pelo companheiro Antônio a facadas, que duvidou de sua virgindade. Ela estava grávida. O autor do crime ficou preso pouco tempo. Dez anos depois, o pai de Suzete matou-o (O POVO, 2011).</p>
Marina	<p><i>A “mocinha” pobre</i>: Maria Marina Roberto da Silva, 15 anos de idade, no ano de 1958, na cidade de Lavras da Mangabeira, no distrito Quitaús, foi estuprada e esfaqueada pelo presidiário paraibano conhecido como João Cabeludo. Este se dizia comerciante e convenceu os pais da vítima de que precisava de uma “moça” para ajudar a esposa no despacho das mercadorias. Em troca do seu serviço, ela receberia roupa e escola. Todo dia primeiro de junho há festejos em homenagem a “santa” (O POVO, 2011).</p>
Marciana	<p><i>A busca de um “grande amor” e o castigo: a morte</i>: o distrito de Planalto, na cidade de Arneiroz, nos Inhamus cearense, é contada a lenda da escrava negra Marciana, 20 anos de idade. Dizem que ela foi castigada, amarrada e deixada sem comer por sua dona Teresa Alves Feitosa. O motivo do castigo eram as tentativas de fugas frustradas da escrava, que tinha como objetivo encontrar seu “amor”. O povoado formou-se no entorno do Mausoléu de Marciana, que tem uma pintura de uma negra, jovem, bonita, caída e atada (O POVO, 2011).</p>
Milade	<p><i>“Milade, mulher caridosa”</i>: Milade Tahim, conhecida com Adelaide, 47 anos de idade, nasceu em Belém, “terra de cristo”, e veio com o esposo para a cidade de Barroquinho- CE fugindo de uma guerra. Ela faleceu, no dia 26 de março de 1929, durante o nascimento de seu</p>

	décimo filho. Era considerada caridosa e, segundo relatos, teria aparecido em sonho para Francisco José de Oliveira, residente em Olho d'Água, distrito de Viçosa-CE, e pedido para “descansar em paz” no Pontal das Almas, praia de Barroquinho- CE. Foi realizada, então, sua solicitação, porém, quando o caixão foi desterrado, estava em perfeito estado, e apesar de tanto tempo decorrido, o corpo não exalava mau cheiro (O POVO, 2011).
Hilda	Hilda, morreu tragicamente, atingida por uma hélice de avião em Guaraciaba do Norte, sendo chamada de finada Hilda, na alusão as almas penadas, descritos como espíritos sofredores (MAIA,2008)
Edite	“ <i>O corpo que desfaleceu após andanças</i> ”: em abril do ano de 1968, Maria Edite fugiu do manicômio e depois de andar muito morreu na cidade de São Luís do Curu, no distrito de Maniçoba dos Vinos. Foi erguido um santuário no local onde ela caiu e faleceu. A partir de então, há devoções a essa mulher (O POVO, 2011).
Aparecida	“ <i>Aparições da virgem Maria</i> ”: (matéria publicada no Jornal Diário do Nordeste , em 16 de setembro de 1994): Sete crianças do distrito de Estiva, cerca de 30 km da sede do Município de Guaraciaba do Norte, afirmam ter visto aparições da Virgem Maria
Josefa	Conhecida como finada Josefa, era epilética. Tida como “mulher da vida”, em uma festa em Sussuanha, distrito de Guaraciaba do Norte, ela, caiu dentro do fogo e morreu queimada. A partir de então, começaram a “se apegar a alma dela”, fazendo romaria, já fizeram uma capelinha também no local de morte desta mulher

APÊNDICE B – EVENTOS DA DEVOÇÃO x FATOS HISTÓRICOS

EVENTOS DA DEVOÇÃO A ISABEL MARIA	ALGUNS FATOS HISTÓRICOS
<p>1901 -NASCIMENTO DA ISABEL MARIA (1920 ISABEL MARIA ERA UMA JOVEM DE 19 ANOS)</p>	<p>LUTAS FEMINISTAS- (1920-1930) épocas em que se iniciou timidamente a organização de mulheres e de promotores para lutarem contra os crimes passionais. FATO HISTÓRICO NO CEARÁ -Erguidos no Ceará em 1915 e 1932- campos de concentração dos retirantes das secas.</p>
<p>1929-MORTE DE ISABEL MARIA PELO CORTE DE CABELO.</p>	<p>LUTAS FEMINISTAS- Anos 20 temos a luta feminista pelo direito ao voto e mudança de costumes sociais: uso do cabelo curto, o corte à <i>garçonne</i> – o chamado “cabelo à Joãozinho”. São os ditos “Anos Loucos”. FATO HISTÓRICO NO CEARÁ – 1937- Caldeirão de Santa Cruz do Deserto, movimentos messiânicos que surgiu nas terras do Crato, Ceará. Campanha antissocialista difundida pelas escolas jesuítas no interior do Ceará, entre as décadas de 1920 e 1930.</p>
<p>1958-PRIMEIRA CAPELA DE ISABEL MARIA</p>	<p>LUTAS FEMINISTAS -1960 e 1970 vão se tornando públicos os crimes cometidos contra mulheres. Morte de Ângela Dinis. FATO HISTÓRICO NO CEARÁ- Ditadura Civil-Militar no Ceará, no período de 1964 a 1985. 1950- A migração de centenas de famílias do sertão cearense para outras cidades. Ao longo dos anos de 1950 começaram as organizações paraeclesiásticas da Igreja Católica no Ceará.</p>
<p>2000- É PRODUZIDA A IMAGEM DE ISABEL MARIA. 2001- PRECE DE ISABEL MARIA 2004- SEGUNDA CAPELA DE ISABEL MARIA</p>	<p>LUTAS FEMINISTAS- diversas políticas públicas para as mulheres e discussão acadêmica em torno dos feminicídios na América Latina. FATO HISTÓRICO NO CEARÁ – Diversas conquistas em torno dos aparatos de enfrentamento à violência contra a mulher no Ceará.</p>
<p>2008-IDA DE MARIA DA PENHA FERNANDES A CAPELA DE ISABEL MARIA</p>	<p>LUTAS FEMINISTAS- Surgimento da Lei 11.340-2006, Lei Maria da Penha. FATO HISTÓRICO NO CEARÁ-Maria Fernandes é cearense e lutou anos pelo fim da violência contra a mulher. A Lei, de 2006, levou esta mulher a ser convidada para vários eventos no Ceará.</p>