
E M JUAZEIRO DO NORTE, NOSSA SENHORA É DEUS-MÃE: UM FEMINISMO MARIANO?

Roberta Bivar C. Campos

Universidade Federal de Pernambuco
Recife – Pernambuco – Brasil

Joaquim Izidro do Nascimento Jr.

Universidade Federal de Pernambuco
Recife – Pernambuco – Brasil

Introdução

Em linhas gerais, entendemos o feminismo como um importante movimento que se volta contra as diversas formas de opressão que atribuem aos *homens* a hegemonia do poder. Se levarmos em conta que somos, mulheres e homens¹, influenciados fortemente por “estruturas históricas de ordem masculina”, há de se concordar que “incorporamos, sob forma de esquemas inconscientes de percepção” (Bourdieu 2003:13), essas mesmas estruturas, que reproduzimos, sucessivamente, ao longo de nossas existências. Nesse sentido, alimentamos, inconscientemente, uma hierarquia de predomínio masculino que se retroalimenta constantemente (Bourdieu 2003).

Para Pierre Bourdieu, o imenso trabalho de reprodução da dominação masculina foi realizado por “por três instâncias principais, a família, a Igreja e a Escola”, que agiram “sobre as estruturas inconscientes” (Ibid:103). Nesse artigo, nos interessam a Igreja Católica e sua configuração mariana, além dos desdobramentos nos grupos compostos de leigos, cuja grande maioria é formada por mulheres. O modelo feminino, inspirado

em Maria, mãe de Jesus, é defendido e propagado pela Igreja Católica e destaca modos de comportamento percebidos enquanto virtudes, como: submissão, humildade, generosidade, abnegação, maternidade, etc. Tais virtudes tornam-se parâmetros para a vida em sociedade e determinam muitas das relações sociais. A visão feminina da Igreja Católica é percebida aqui enquanto processo, pois há modificações significativas ao longo do tempo, de modo que essa visão se desloca, indo da perdição à salvação, isto é, da visão de Eva, enquanto “responsável pela queda da humanidade a partir do pecado”, até a valorização de Maria, “aquela que salva a todos, por ser a mãe obediente e servil do Cristo” (Campos & Caminha 2009:268).

Percebemos que essa ideia do sacrifício da maternidade é marcante tanto na instituição Católica, como no campo de estudos das ciências sociais; ambos os espaços cultuam este sacrifício materno, ainda que às avessas. O primeiro exalta a maternidade servil enquanto virtude, o segundo, acusa esta como opressão a ser combatida. No tocante ao campo de estudos das ciências sociais, que interpreta o caráter feminino a partir da ótica opressora, o final da década de 60 e os anos 70 foram férteis neste tipo de abordagem. Movimentos como o feminista se originaram, em boa parte, dentro do mundo acadêmico, criticando e questionando o que estava inscrito na ordem existente (Ortner 2011). Este cenário intelectual influenciou, posteriormente, uma abordagem antropológica voltada para a prática, sendo um marco dos anos 80, bem como o interesse na dimensão simbólica das relações de dominação masculina. Destacamos *A Dominação Masculina* (2003), obra na qual o autor defende que instâncias como a Igreja Católica garantiram o trabalho de reprodução da dominação masculina em atitudes como “a condenação das faltas femininas à decência em nome de um clero masculino” (Bourdieu 2003:103).

Os estudos de gênero foram importantes para estabelecer uma nova categoria analítica, bem como sua problematização. Ainda que existam várias dimensões e nuances da categoria de *gênero*, sua utilização foi muito frequente como um instrumento para os pesquisadores exercerem seu compromisso em dar voz aos oprimidos (Scott 1989). Nesse sentido, muitos estudos de desigualdade de gênero sustentaram uma subordinação universal das mulheres em relação aos homens (Moore 1997). Trabalhos como Rosaldo (1974) e Ortner (1974) direcionaram o debate sobre a desigualdade de gênero para questões de ordem cultural e social, partindo da concepção de que essas temáticas deveriam explicar a dominação masculina. Estudos como o de Curran (2002) e Rosado-Nunes (2008) reforçam que o modelo das mulheres como esposas e mães prevalece na Igreja Católica e “estabelece um lugar e um papel social, político e simbólico diferenciado e hierarquizado para mulheres e homens” (Rosado-Nunes 2008:8).

Numa outra direção, de acordo com Mayblin (2010, 2011), destacamos que esse amor materno não pode ser compreendido somente enquanto obediência e/ou opressão, há algo de ordem bem maior que se aproxima do ágape cristão (amor de Deus pelos seres humanos), onde está a essência do cristianismo. “Isso quer dizer que a comunhão com Deus só é possível porque o ágape vem primeiramente, fornecendo o

impulso, e o amor que se repercute dos homens e volta a Deus e do ser humano para o ser humano, de formas várias” (Mayblin 2011:09). Trata-se, então, de uma ordem moral maior e mais abrangente, na qual o amor materno funciona como ordenador moral de todas as relações sociais, inclusive, mas não unicamente, das relações de gênero. É a figura de Maria, enquanto modelo de maternidade, que reforça um amor fundante e partilhado e, assim, evidencia as relações sociais entre a maioria das mulheres católicas.

Ainda que exista essa visão “androcêntrica” do mundo, transformada ao longo do tempo (mas que não perde a ostentação do poder masculino), acreditamos que “há sempre lugar para uma *luta cognitiva*” (Bourdieu 2003:22 – grifos do próprio autor) e que esta luta pode oferecer “uma possibilidade de resistência contra o efeito de imposição simbólica” de ordem masculina. Nesse sentido, iremos reter o modelo de Pierre Bourdieu até a *luta cognitiva*, privilegiando esse aspecto. Essa luta pode, ainda, reconfigurar a vida de inúmeras mulheres em seus espaços de socialização nos grupos de leigos católicos, tendo o modelo da maternidade mariana como parâmetro de vida. Sendo assim, iremos identificar em nosso trabalho etnográfico o exemplo de Dona Sebastiana Araújo² que, vinculada a uma forte devoção mariana, decide erguer uma capela em homenagem a Nossa Senhora Rainha da Paz e propaga ideias acerca de sua relação com a mãe de Jesus. Esta atitude causa tensões com representantes da Igreja Católica local, instituição considerada por ela como “machista”.

Conhecemos Dona Sebastiana Araújo por ocasião da dissertação de Nascimento Jr (2011). Interessado em saber como uma prática religiosa se torna, ela mesma, parte enraizada de um lugar, o autor realizou um trabalho etnográfico com dois grupos religiosos de leigos da cidade de Juazeiro do Norte, no Ceará³. O objetivo era compreender o fortalecimento de um elo estabelecido entre associados e um Juazeiro sagrado, erguido sob uma ótica cosmológica. O trabalho de campo do autor foi realizado durante os meses de fevereiro e março de 2010 e buscou, entre outras tarefas, localizar as pessoas que haviam passado pela presidência das duas associações religiosas ao longo de cinquenta e quatro anos de existência. Dona Sebastiana havia sido presidente da Associação Nossa Senhora Auxiliadora durante cinco anos e, por isso, foi procurada para uma conversa. O encontro durou mais de duas horas e proporcionou um rico diálogo que, inusitadamente, apontou para o tema que nos ocupamos neste artigo. No período da dissertação, entretanto, o tema não foi explorado pelo fato de distanciar-se dos principais objetivos então colocados.

Após a defesa da dissertação, em maio de 2011, Campos e Nascimento Jr conversaram sobre a possibilidade de retomar o caso de Dona Sebastiana com o propósito de escreverem, juntos, um artigo. Após a decisão, foi necessária uma nova viagem a Juazeiro do Norte para aprofundamento do tema. Nascimento Jr retomou o contato com Dona Sebastiana em julho de 2012. Nesta segunda etapa, foram dois longos encontros e mais de três horas de gravações, o que nos faz acreditar que, somando-se aos dados e contexto da dissertação (um total de 13 horas de gravações entre reuniões e diálogos), foram suficientes para a construção do presente artigo.

Mas antes de iniciarmos a nossa análise, faz-se necessária uma aproximação do leitor com o cogito antropológico. Num movimento próprio da antropologia, como tem sido defendido por Peirano (1991, 1995), partimos de um caso particular (Dona Sebastiana, tendo por foco a leitura que esta faz do catolicismo e de seus ensinamentos sobre quem é Deus, sua representação e modos de presentificação do sagrado e de sua relação com os homens), não para encarcerar o argumento antropológico a um particularismo *ad infinitum*, mas para, a partir dele (do particular), oferecer uma compreensão da humanidade como totalidade construída pelas diferenças. Mariza Peirano não está sozinha; Clifford Geertz e Louis Dumont argumentaram em seus escritos que o caminho para o universal se faz, obrigatoriamente, através do particular. Este artigo insinua o tipo de disposição reflexiva metodológica salientada por Geertz (1978) quando destaca que fatos pequenos podem relacionar-se a grandes temas. Aqui estaremos nos aliando também com o que Peirano (1991, 1995) chama de “boa tradição antropológica”, que, a partir da etnografia, ou seja, de um universo empírico restrito, todavia denso, coloca em tensão consensos acadêmicos e culturais. Para Peirano (1991, 1995) e Costa (2010), é nesta tensão que reside o progresso criativo da teoria social e antropológica, evitando, assim, a imposição de categorias analíticas, conceitos e explicações por demais generalizantes e acachapantes, muitas vezes etnocêntricos e imperialistas, que apagam a especificidade e as lógicas diversas. Cabe destacar que essas lógicas não se conformam à uniformização imposta por modelos únicos. O modelo que se está colocando aqui em perspectiva, através do caso de Dona Sebastiana, é o interpretativo socioantropológico sobre o marianismo, o qual, numa linha bourdiana, tem sido entendido como um instrumento de reiteração da dominação masculina (Bourdieu 2003, 2005).

Neste sentido, pretendemos a partir de nossa etnografia refletir, mais do que responder, se é possível pensar um feminismo mariano. Ao mesmo tempo, serão colocadas em perspectiva, isto é, desafiadas, ainda que não totalmente contestadas, a visão sobre a noção de Deus entre os católicos e as implicações simbólicas e práticas do envolvimento das mulheres leigas em seus grupos de atuação. O limite do desafio está, obviamente, na relevância etnográfica, mas destaca-se que esta relevância não é definida por critérios quantitativos, e sim pelo *excedente de significação* presente no caso etnográfico (Cardoso de Oliveira 2000). Roberto Cardoso de Oliveira, ao fazer a crítica ao método em favor da relevância do momento “não-metódico”, diz:

É esse excedente de significação que somente um momento não-metódico pode apreender. Em minha disciplina, esse momento não-metódico pode ser facilmente ilustrado pelo exercício da “observação participante”, cujas informações dela resultantes povoam monografias produzidas mercê do trabalho de campo. Quero chamar a atenção para o fato de que são exatamente essas informações as que agem na colagem dos dados no discurso, sejam esses dados qualitativos ou quantitativos, presentes na narrativa do antropólogo (Cardoso de Oliveira 2000:88).

Consideramos o caso de Dona Sebastiana repleto de excedente de significação, no sentido atribuído por Cardoso de Oliveira, e ainda atestamos que não se trata de um caso isolado em Juazeiro do Norte. A energia intelectual que motivou este artigo deve-se justamente à ressonância do caso de Dona Sebastiana, etnografado em contexto de pesquisa que resultou em uma dissertação de mestrado (Nascimento Jr. 2011), e da etnografia de um grupo de mendicantes, os Ave de Jesus, também em Juazeiro do Norte, que originou uma tese de doutorado (Campos 2001).

Feitas algumas considerações metodológicas e a apresentação do que pretendemos discutir no presente artigo, passamos para a argumentação e análise teórica e etnográfica do marianismo, tendo como foco o contexto da religiosidade em Juazeiro do Norte (CE), através do caso de Dona Sebastiana. Ao final, a visão acadêmica do marianismo será colocada em perspectiva, isto é, abordada como forma de dominação masculina, de modo a oferecer o seu lado reverso e ambíguo.

A gênese feminina

A criação da mulher, narrada no livro do Gênesis, demonstra bem um mito de origem que sentenciar, implacavelmente, a posição social e cultural da mulher nas escrituras pré-cristãs, mais precisamente no Judaísmo. Formada de uma das costelas de Adão, a primeira mulher, à luz do antigo testamento bíblico, é “osso dos ossos do homem e carne de sua carne”⁴. No livro do Gênesis é narrado também o pecado original (um misto de desobediência a Deus e castigo pela subversão da sexualidade), o qual coloca o paraíso habitado por Adão e Eva com seus dias contados. A serpente, animal temido, que representa astúcia, escolhe a mulher para seduzir e oferecer o fruto da árvore que está no meio do paraíso, ação proibida (e ameaçada com a morte) por um Deus pai masculino. A serpente argumenta com a mulher que, ao comer do fruto, “de nem um modo morreréis”, ao contrário, “se abrirão os vossos olhos, e sereis como deuses, conhecendo o bem e o mal”. Convencida pela serpente, a mulher comeu do fruto “e deu a seu marido, que também comeu. E os olhos de ambos se abriram; e, tendo conhecido que estavam nus, coseram folhas de figueira, e fizeram para si cinturas”. A culpa do pecado original, claramente relacionado com o controle da sexualidade, recai sobre Eva, ou seja, sobre todas as mulheres. O castigo aplicado por Deus às mulheres, de acordo com o livro do Gênesis, foi: “Multiplicarei os teus trabalhos, e (*especialmente os de*) teus partos. Darás à luz com dor os filhos, e estarás sob o poder do marido, e ele te dominará”. E o domínio masculino se faz, fortemente, pela força da letra.

O nascimento de Cristo, ponto fulcral do cristianismo católico, narrado no novo testamento bíblico, trouxe um grande desafio para a Igreja Católica Romana: como justificar a vinda do filho do próprio Deus através de uma mulher, considerada fonte de um pecado original? Era preciso que surgisse uma nova mulher capaz de receber tal honra e responsabilidade e nessa busca normativa, a maternidade divina

de Maria foi reconhecida pela Igreja Católica no Concílio de Éfeso, no ano de 431. Em 553, a Igreja estabeleceu os dogmas de sua virgindade perpétua: ser virgem e pura para diferenciar-se das demais mulheres marcadas pelo pecado original. Assim, Maria torna-se uma “sempre virgem”, mesmo após o nascimento do Cristo. Em 1854, a Igreja Romana estabeleceu o dogma da Imaculada Conceição, o qual diz que Maria, desde a sua fecundidade, foi concebida sem “mácula”, sem mancha do pecado original. Neste momento, foi quebrado o vínculo de Maria com Eva, e surgia um novo modelo feminino, livre do pecado original, portanto, uma nova Eva. Em 1950, o Papa Pio XII “aprovou mais um importante dogma ao catolicismo: a Assunção de Maria, que considera sua elevação aos céus em corpo e alma” (Campos e Caminha 2009:268). De acordo com o catecismo da Igreja Católica, os dogmas são formas de obrigar “o povo cristão a uma adesão irrevogável de fé” e esta fé argumenta que “o nó da desobediência de Eva foi desfeito pela obediência de Maria; e o que a virgem Eva ligou pela incredulidade, a virgem Maria desligou pela fé”. Traçando uma comparação entre as duas mulheres, “veio a morte por Eva e a vida por Maria”⁵. Maria, virgem e mãe do próprio Deus, ocupou o lugar de Eva e tornou a Igreja Católica Romana, ela mesma, a mãe que acompanha os seus filhos. A obediência marca uma característica forte de um modelo feminino defendido e ensinado, na medida em que a Igreja cobra a mesma obediência de seus filhos: “A Igreja... torna-se também ela Mãe por meio da palavra de Deus que ela recebe na fé”...⁶

O marianismo

“Eis aqui a escrava do Senhor. Faça-se em mim segundo a tua palavra”⁷. São com essas palavras bíblicas que Maria aceita a maternidade do Cristo, anunciada pelo anjo de nome masculino, Gabriel⁸, e são essas palavras também que irão influenciar as mulheres no cristianismo. É notório que mulheres e homens vivem diferentemente seus vínculos com a religião, isso porque tanto a sociedade quanto as Igrejas “os tratam de forma diferenciada e esperam deles e delas comportamentos distintos” (Nunes 2001:482). No Brasil, acreditamos que a ordem cultural relativa aos gêneros parece estar intimamente ligada à religião. Nesse sentido, esta ordem cultural “cria, sustenta e legitima simbólica e socialmente os papéis para homens e mulheres” (Theije 2002b:48). Para os adeptos do catolicismo, a maioria do gênero feminino, a Virgem Maria tornou-se um protótipo ideal de mulher, no qual parte de seu valor reside no fato de ser santa, modesta, silenciosa, humilde e, fundamentalmente, de ser mãe sem ter tido o gozo de seu corpo – a mãe ideal (Concha apud Ary 2000:74).

De acordo com o Catecismo da Igreja Católica, a Virgem Maria “realiza de maneira mais perfeita a obediência da fé”⁹. Os cultos marianos, fomentados pela Igreja, têm como principal propósito exaltar a figura feminina enquanto virtude de humildade e obediência. Neste sentido, a Igreja, sendo mãe, precisa da obediência de seus filhos para que suas normas sejam cumpridas. O item nº 963 do Catecismo da

Igreja Católica coloca Maria em um lugar de destaque, ela “é reconhecida e honrada como a verdadeira Mãe de Deus e do Redentor (...) porque cooperou pela caridade para que na Igreja nascessem os fiéis que são os membros desta Cabeça. (...) Mãe de Cristo, Mãe da Igreja”. Esta “Cabeça” institucional é masculina, a Igreja é comandada por homens que buscam (assim como os “nativos” estudados pelos antropólogos) organizar suas “experiências segundo suas tradições, suas visões de mundo, as quais carregam consigo também a moralidade e as emoções inerentes ao seu próprio processo de transmissão” (Sahlins 1997:48). Perceber os homens da Igreja dessa forma é considerar que as “estruturas” são habitadas por indivíduos que acreditam no poder herdado pelos homens e reproduzem este mesmo poder evocando uma maternidade humilde e obediente, e que isso é parte de suas visões de mundo.

No Brasil, onde o patriarcalismo exerceu forte influência, o culto a Maria foi interpretado por Gilberto Freyre como uma compensação “dos excessos do patriarcalismo em nossa formação. Excessos identificados com o despotismo ou a tirania do homem sobre a mulher, do pai sobre o filho, do senhor sobre o escravo, do branco sobre o preto” (Freyre 1951:87). Entendemos que os argumentos de Gilberto Freyre não se voltam para a questão da relação de poder entre os gêneros; a maior preocupação do autor é refletir sobre como o exemplo de Maria, através de seu amor materno, suaviza a violência própria da dominação patriarcal. Nesse sentido, é esse amor materno (abrangente e envolvente) que se revela numa moralidade entre mulheres e homens, crianças e adultos, pobres e ricos. Sugerimos aqui que o amor materno pode funcionar como ideia-valor (Dumont 2000) que perpassa todo um sistema simbólico e moral, que orienta e ordena a ação dos indivíduos. Desse modo, estamos falando de uma ordem hierárquica, isto é, uma ordem simbólica resultante do emprego do valor, e não do poder e do comando, ainda que estas dimensões possam estar implicadas. Dada a bidimensionalidade da hierarquia, como concebida por Louis Dumont, há de se analisar não a entidade em si mesma, mas a sua relação com o todo, e ainda que o ordenamento hierárquico possa sofrer inversões de acordo com as situações (Dumont 2000). Deste patamar, sugerimos que o lugar da mulher-mãe na ordem moral e social, dependendo da situação, pode sofrer inversões hierárquicas, passando o feminino a expressar e portar valor moral superior ao masculino. É também nesse aspecto que interpretamos o marianismo, à luz da maternidade, ou seja, em consonância com a ideia do “amor materno” de Mayblin (2010, 2011). Esse amor transcende as emoções, ele “precede tudo e não pode ser derivado de nada” (Mayblin 2011:08), realizando-se como um ordenamento moral das mais diversas relações e domínios sociais. Campos (2001), por exemplo, em sua tese de doutoramento, analisa como o Amor de Deus é um elemento moral constitutivo das relações sociais de uma comunidade de mendicantes (Aves de Jesus) no Ceará. O curioso é que a principal atividade do grupo, a mendicância (a atividade missionária é fonte de sustento material das famílias Ave de Jesus) é nomeada “Roça da Mãe de Deus”.

Nessa concepção cultural cristã, há um sentimento comum que une mãe e filhos, o qual é evidenciado no marianismo. Maria é o modelo de amor para com os

seus filhos, e tal reconhecimento reforça e dá sentido ao mesmo amor. Em muitos países da América Latina¹⁰, “a maternidade carrega certo status social que exige um alto nível de respeito” (Mayblin 2011:11), os filhos devem reconhecer o amor materno e corresponder a ele. Amar a mãe e ser amado por ela faz parte de uma comunhão com Deus. Esta comunhão é realizada somente porque o ágape, amor de Deus para com os seres humanos, vem antes, fornecendo o impulso. Assim, o amor materno que envolve os humanos, volta para Deus. Nesse sentido, “o ágape é o movimento de dádiva, eternamente virada pelo exterior, sem o conceito de retorno” (Ibid:09). Esse amor materno “estabelece novas fontes, novas trajetórias relacionais no mundo” (Ibid:12). Dessa forma, estamos pensando mais com Dumont do que com Bourdieu, ainda que o segundo nos sirva como parâmetro para o debate, através da ideia de *luta cognitiva*, a respeito da possibilidade de um feminismo mariano.

Para Dullo (2008), a compreensão da figura de Maria passa, fundamentalmente, pela relação entre mãe e filho, a qual representa um modelo a ser seguido. O autor considera “que o núcleo axial [do modelo familiar] é a relação mãe-filho, relação de cuidado e afeto, de dedicação e altruísmo, cujo objetivo é a promoção do filho em detrimento da mãe” (Dullo 2008:44). Partilhamos desse ponto de vista, ao mesmo tempo, consideramos que nem sempre o protagonista é o filho, como defende o autor: “(...) tal qual Maria, a ‘Boa Mãe’ não é a protagonista, o protagonista é Cristo” (Dullo 2008:44). Em nosso caso etnográfico (como veremos na última parte), iremos interpretar, a partir de um trabalho de campo, que o protagonismo pode ser o de Maria *em detrimento do filho*. Dona Sebastiana nos revelou (em suas palavras e também em suas práticas) que Maria representa autonomia, força e poder nos destinos da humanidade. O filho, por sua vez, não se revela por si, mas é apresentado e conduzido pela mãe, que esclarece e orienta qual o caminho a ser seguido. Dona Sebastiana defende que, acima de tudo, devemos reconhecer o fundamento das coisas a partir da figura materna. Nas suas palavras:

O machismo do velho testamento tá todo no novo, a gente vê claro. No velho testamento nós somos filhos de homens e continuamos sendo filhos de homens porque o velho testamento não morreu, no novo [testamento] nós somos filhos de mulheres. Deus mandou o inverso. Adão foi o pai de toda criação, Eva não teve mãe. No novo testamento Jesus não teve pai, só teve mãe. Maria não teve Pai, São Joaquim é pai de Maria do mesmo jeito que José foi pai de Jesus. Nós continuamos na humilhação.

Maria e seus filhos

Uma chave importante para entendermos as devoções marianas é, sem dúvida, as aparições de Maria em várias partes do mundo. Tais aparições fizeram com que mãe e filhos estabelecessem uma relação mútua de intimidade, tornando-se cúmplices de

um amor materno que vincula um ao outro, liga céu e terra, visível e invisível. As aparições de Nossa Senhora na cidade portuguesa de Fátima são consideradas as mais importantes da Igreja Católica por terem sido assumidas pelo Papa João Paulo II, como veremos mais adiante.

No ano de 1917, três crianças camponesas (Lúcia, Francisco e Jacinta) afirmaram que viram a mãe de Jesus em várias oportunidades. Vinte e três anos depois a Igreja reconheceu as aparições de Nossa Senhora de Fátima e permitiu que culto fosse público. Das três crianças que presenciaram as aparições, duas delas, Francisco e Jacinta, morreram precocemente, respectivamente nos anos de 1918 e 1920. Lúcia, a mais velha, tornou-se freira da Congregação das irmãs Doroteias e dedicou a vida a propagar as mensagens marianas, até a sua morte, em 2005.

O que tornou as aparições de Nossa Senhora de Fátima uma fonte de curiosidades e conjecturas foi, sem dúvida, a existência de um segredo dividido em três partes. Lúcia revelou as duas primeiras partes no ano de 1941, que consistiam numa visão do inferno com imagens catastróficas. Ela menciona a devoção ao Imaculado Coração de Maria como salvação; cita um cenário de guerra que a Igreja interpreta como sendo a Segunda Guerra Mundial; e menciona a Rússia e o comunismo como ameaças à fé cristã. A terceira parte do segredo não foi revelada nesse momento. Lúcia, aconselhada pelo bispo de Leiria, entrega um envelope selado ao arquivo secreto do Santo Ofício em 1957 (Congregação para Doutrina da Fé 2000). No ano de 1959, o papa João XXIII recebe o envelope, tem conhecimento do conteúdo, mas decide enviar novamente para o arquivo. No ano de 1965, o então Papa Paulo VI também tomou conhecimento da terceira parte do segredo de Fátima, mas como seu antecessor, envia para o arquivo do Santo Ofício, com a decisão de não publicar o texto.

Em 13 de maio de 1981, o então Papa João Paulo II sofreu uma tentativa de assassinato, sendo atingido por quatro tiros em plena Praça de São Pedro. Em estado grave, João Paulo II foi submetido a uma delicada e perigosa cirurgia e conseguiu sobreviver. O Papa atribuiu sua recuperação a Nossa Senhora de Fátima, afirmando que foi “uma mão materna a guiar a trajetória da bala, permitindo que o Papa agonizante se detivesse no limiar da morte” (Papa João Paulo II apud Congregação para a Doutrina da Fé 2000:39). E ainda:

Eu poderia esquecer que o evento (tentativa de assassinato) na Praça de São Pedro teve lugar no dia e na hora em que a primeira aparição da Mãe de Cristo aos pastorinhos estava sendo lembrada por 60 anos em Fátima Portugal? Mas em tudo o que aconteceu comigo naquele mesmo dia, senti que a proteção extraordinária maternal e cuidadosa, acabou por ser mais forte do que a bala mortal (John Paul II 2005:184).

Após dois meses do atentado, João Paulo II pediu o envelope com a terceira parte do segredo de Fátima, revelado por Nossa Senhora às crianças pastoras nos idos 13

de julho de 1917. O Papa providenciou logo a “consagração do mundo ao Imaculado Coração de Maria” e solicitou a publicação da terceira parte do segredo. João Paulo II estava convencido de que a última parte do segredo de Fátima falava dele próprio. Abaixo, trecho da transcrição:

[...] E vimos numa luz imensa que é Deus: ‘algo semelhante a como se vêem as pessoas num espelho quando lhe passam por diante’ um Bispo vestido de Branco ‘tivemos o pressentimento de que era o Santo Padre’. Vários outros Bispos, Sacerdotes, religiosos e religiosas subir uma escabrosa montanha, no cimo da qual estava uma grande Cruz de troncos toscos como se fora de sobreiro com a casca; o Santo Padre, antes de chegar aí, atravessou uma grande cidade meio em ruínas, e meio trêmulo com andar vacilante, acobalhado de dor e pena, ia orando pelas almas dos cadáveres que encontrava pelo caminho; chegado ao cimo do monte, prostrado de juelhos [sic] aos pés da grande Cruz foi morto por um grupo de soldados que lhe dispararam vários tiros e setas, e assim mesmo foram morrendo uns atrás outros os Bispos Sacerdotes, religiosos e religiosas e várias pessoas seculares, cavalheiros e senhoras de várias classes e posições. Sob os dois braços da Cruz estavam dois Anjos, cada um com um regador de cristal em a mão, neles recolhiam o sangue dos Mártires e com ele regavam as almas que se aproximavam de Deus (Papa João Paulo II apud Congregação para a Doutrina da Fé 2000:28).

É com o Papa João Paulo II que as devoções marianas são (re)significadas e revigoradas. A Igreja Católica, norteada pelo seu representante maior, fortalece a figura materna de Maria como mãe da Igreja e do seu povo. As aparições de Maria se multiplicam e as interpretações dos segredos de Fátima ganham uma dimensão escatológica. Uma imensa literatura “revelada” é publicada, à revelia da Igreja, e distribuída, principalmente, entre as mulheres. O mundo católico se volta para o modelo mariano e potencializa as mais diversas interpretações e vivências sociais. Dona Sebastiana Araújo é a confirmação de que o marianismo ganha um multiplicidade de sentidos, mas todos eles reivindicam uma máxima: o amor supremo entre mãe e filhos, com destaque para a mãe.

Campos e Caminha (2009) argumentam que o surgimento do Movimento da Renovação Carismática Católica (RCC) contribuiu para que o culto mariano fosse “amplamente incentivado pela hierarquia romana como forma de evitar uma cisão, dando aos adeptos desse movimento um senso de pertencimento” (Campos e Caminha 2009:270). Acreditamos que o incentivo da hierarquia romana passa pelas preocupações de cisão, mas também defendemos (e acrescentamos) que o incentivo mariano é uma crença dos eclesiais de que a Igreja Católica se faz mãe com Maria. Assim, evocar esse modelo feminino é acreditar nele enquanto parâmetro que dá

sentido à vida. A “(re)significação” de Maria é exemplificada por Campos e Caminha com a etnografia da Comunidade Obra de Maria¹¹, na cidade de Recife, grupo onde “a espiritualidade mariana é amplamente difundida entre seus membros, em especial a devoção à Rainha da Paz, por meio das mensagens de Medjugorje¹²” (Ibid:271).

As aparições de Medjugorje são tratadas por Steil (2002) como sendo parte de um novo modelo de aparições. Para o autor, as aparições marianas contemporâneas, comparadas com as de Lourdes e Fátima, oferecem características que apontam para a circulação dos bens simbólicos no mercado globalizado “a serem absorvidos por uma cultura de massa internacional” (Steil 2002:05). O autor defende que “os eventos e experiências locais das aparições de Nossa Senhora estão passando por uma adequação ao padrão religioso dominante contemporâneo por meio da ação da Renovação Carismática Católica”. De nossa parte, como vimos anteriormente, as novas aparições marianas ganharam força com o posicionamento do Papa João Paulo II em propagar a devoção mariana a partir de sua experiência-limite com a morte. Este foi um acontecimento fundamental para a popularização das mensagens marianas. Levando em conta que as atitudes do Papa estão relacionadas com a circulação de bens simbólicos no mercado globalizado é admitir uma estratégia com o propósito de absorção desses bens por uma cultura de massa internacional. Por mais que isto possa ocorrer, acreditamos que é válido, em nossas abordagens, interpretar o Papa também como um filho que alimenta amor por sua mãe Maria. Nesse sentido, muitas das ações de João Paulo II devem ser compreendidas em um contexto mais amplo e para além das relações de poder que traçam estratégias com a preocupação de um mercado globalizado. Acreditamos que admitir essa dimensão é uma maneira de levarmos em conta a multiplicidade de sentidos que os atores atribuem às suas próprias vidas.

Com relação ao movimento carismático católico e suas relações com as “novas” aparições, acreditamos que pode haver tal relação, mas a ênfase na orquestração, por parte da RCC, na circulação de bens simbólicos em um mercado globalizado reduz outras possibilidades que podem ser identificadas no campo; possibilidades estas que se colocam bem mais complexas e pormenorizadas do que parecem. Defendemos que as interações (valorizando as trajetórias individuais e suas consequências coletivas) podem nos revelar traços importantes que a análise das instituições esconde. Consideramos que a investigação do universo do nativo (bem como o do pesquisador) são chaves importantes para descobrirmos novas interpretações e outros pontos de vista (Campos e Reesink 2011), pois “é imprescindível levar a sério o que o nativo nos diz, e não simplesmente traduzir o que é absurdo para nós como metáforas” (Campos 2009:33). De uma maneira mais geral, é necessário nos colocarmos à prova em nossos preconceitos religiosos (a escrita dos pesquisadores é influenciada por suas visões de mundo) para chegarmos a compreensões menos passionais. Tais compreensões só podem ser atingidas, antropologicamente, “radicalizando a articulação entre as categorias do nativo e as do antropólogo, mesmo porque as negociações da verdade se dão nessa interação” (Campos e Reesink 2011:220). Acreditamos que o processo

etnográfico flagra o encontro entre antropólogo e nativo, e expõe seus respectivos “sistemas de verdades”.

Sendo assim, norteados por nossa etnografia, identificamos que pode haver, ao mesmo tempo, devoções a Nossa Senhora de Fátima e Nossa Senhora Rainha da Paz; as aparições velhas e novas podem estar entrelaçadas com o Papa João Paulo II; e que pode haver vínculos com Nossa Senhora Rainha da Paz e distanciamentos com a RCC. Dona Sebastiana, por exemplo, acredita que foi revelado no livro do Apocalipse o surgimento de sete Igrejas protestantes que iriam se distanciar da Igreja Católica, a Renovação Carismática seria uma delas, que seria a “Igreja Pentecostal”. Na afirmação de Dona Sebastiana, percebemos uma visão crítica com relação à Renovação Carismática Católica, talvez porque as formas de comportamentos desse movimento a remeta aos fiéis evangélicos, seja nos louvores fervorosos, na frequente invocação do nome de Jesus, ou nos fenômenos da glossolalia. Aqui também é importante mencionarmos o que Marjo de Theije já havia chamado atenção em seu livro *“Tudo que é de Deus é bom”* (2002): para muitos fiéis não há fronteiras entre suas práticas religiosas nos diversos segmentos católicos. Nesse sentido, um católico pode participar de várias pastorais e de grupos carismáticos concomitantemente. Mesmo que essas práticas possam parecer antagônicas, elas dão unidade às construções coletivas de mundo. No caso de Dona Sebastiana, acreditamos que ela é um exemplo do trânsito entre práticas e crenças ditas tradicionais, populares, carismáticas e marianas, já que essas fronteiras são tênues e esponjosas.

Ainda com base nesse argumento, partilhamos da ideia de Steil (2001), de que não devemos “pensar tradição e modernidade como um contraste binário”, e sim reconhecermos “as possibilidades de arranjos entre elementos de diferentes origens”, tradicionais e/ou modernas, “vivenciados em experiências pessoais e coletivas que ultrapassam a possibilidade do controle das instituições religiosas” (Steil 2001:126). O autor defende que o reordenamento do campo religioso possibilita vivências coletivas e individuais, com a presença de elementos tradicionais. Nesse sentido, Steil acredita “que a tolerância religiosa que caracteriza a sociedade moderna também está permitindo uma revitalização de rituais e crenças tradicionais e/ou individualizadas, que eram abafados pelo sistema dominante” (Ibid:117). É importante considerarmos que a “reinvenção” da tradição implica em “abrir a possibilidade para múltiplas escolhas e pertencimentos religiosos”, ou seja:

As opções para expressar o ‘ser católico’ se multiplicaram nestes últimos anos, de modo que as suas possibilidades podem variar [...] Alguns podem ser católicos, centrando sua prática no culto aos santos, outros participando de associações religiosas, outros ainda assumindo compromissos éticos e políticos de caráter libertário. E há também aqueles que se consideram católicos, sem que isto os vinculem a quaisquer compromissos explícitos de ordem religioso-institucional (Steil 2001:117).

Com relação às viagens organizadas por muitas instituições marianas, iremos tecer elos entre as aparições na cidade de Medjugorje e Dona Sebastiana Araújo, nosso exemplo etnográfico de “feminismo mariano”. A principal missão de muitas das comunidades marianas é a peregrinação religiosa. No caso da Obra de Maria, por exemplo, no ano de 2000 foi atingido o número de três mil pessoas viajando em suas peregrinações (Campos e Caminha 2009:276), as quais escolhem, além da “Terra Santa”, vários santuários internacionais marianos pelo mundo. Muitas outras “empresas” trabalham com o turismo religioso e essa rede envolve grande fatia dos católicos, o que interfere em suas culturas e formas de apreensão do marianismo. O exemplo que se segue demonstra que essas viagens podem ser um divisor de águas no universo simbólico de muitas mulheres leigas.

Deus Mãe

Em fevereiro de 2010, Nascimento Jr estava realizando seu trabalho de campo na cidade de Juazeiro do Norte, interior do estado do Ceará. Os dados colhidos naquela ocasião tinham como propósito a elaboração de sua dissertação de mestrado (Nascimento Jr. 2011), como dissemos anteriormente. A conversa transcorria dentro do que o autor havia programado, com questões referentes ao cuidado com os mortos e aos vínculos com a cidade de Juazeiro do Norte. De repente, de maneira inusitada, Dona Sebastiana falou em tom de segredo:

D. Sebastiana: Pois é, nesses dias eu escrevi até um testamento, assim, sobre Nossa Senhora. Porque eu vejo Nossa Senhora dum jeito que parece que as pessoas não vê.

Nascimento Jr: Como é o jeito, Dona Sebastiana?

D. Sebastiana: Não. Só dava certo se você desse uma saidinha... É tão *pertim*. Aí eu vou mostrar como eu vejo ela, como eu vejo ela, viu? Sou muito devota de Nossa Senhora, todos os títulos de Nossa Senhora é meu. Só que a devoção dela não começou com Nossa Senhora Auxiliadora não, viu? Eu comecei com 13 anos de idade, Nossa Senhora do Desterro, comecei sempre com Nossa Senhora do Desterro, Nossa Senhora do Desterro, Nossa Senhora do Desterro... Um anjo me acompanhou a minha vida, foi sempre ensinando como era que eu ia chamando Nossa Senhora, com 13 anos de idade. Sempre eu fui... desde os 13 anos de idade que eu comecei. Não conhecia o filho, o filho eu não conhecia não, ela quem me levou o filho, me levou a conhecer..

No espaço institucional não era fácil falar de um assunto tão delicado. A conversa aconteceu do lado da sacristia¹³ e havia pessoas circulando, preparando-se para a missa que iria acontecer em instantes. Mesmo assim, em voz baixa, Dona Sebastiana continuou:

D. Sebastiana: Desde os 13 anos. Aí ela já me levou lá onde ela aparece, lá em Medjugorje, ela me levou lá. Sendo que eu achava que eu nunca... eu não via por onde... eu via falar, assim, como que era um sonho, tá entendendo? Embora eu lia... aquelas mensagens lá, eu lia muito, de fato gostei muito de ler aquelas mensagens (frase não entendida). Sem eu esperar... uma surpresa, muita surpresa...

Nascimento Jr: É tem uma lembrança nítida desse momento, né?

D. Sebastiana: Ah, eu não esqueço nunca, passei oito dias lá. Muito momento feliz que eu passei. Passei oito dias em Roma e oito dias lá. Não esqueço nunca, foi uma viagem... uma coisa que Nossa Senhora fez na minha vida. Marcante. Não tenho condição de esquecer mais nunca. Aquilo que eu observei, as graças, os milagres, as coisas que... foi fantástico. Tanto que eu digo com toda sinceridade. Eu sei que a Igreja ignora isso que eu falo (frase não entendida)... eu falo abertamente, eu não tenho medo de falar de jeito nenhum, digo a qualquer pessoa, Nossa Senhora é vista por mim como Deus Mãe, ela não é Deus Pai, ela não é Deus filho, Deus Mãe. E eu digo com conhecimento, eu não to dizendo que acho que ela... eu to dizendo com conhecimento bíblico e pelas mensagens que ela escreve. Isso com toda certeza (com ênfase). Ela é ignorada. Pode gravar que...

Nascimento Jr: Sim...

D. Sebastiana: É tanto que o testamento que eu escrevi, quando eu ler pra você é capaz de você não desacreditar não.

Após esse breve diálogo, Nascimento Jr foi até a casa de Dona Sebastiana e conheceu a capela erguida em homenagem a Nossa Senhora Rainha da Paz, localizada ao lado da residência. Com mais de duas horas de conversa, Dona Sebastiana pareceu interessada em contar suas experiências, mas ao mesmo tempo, demonstrava desconfiança; o tema que ela trouxe ia de encontro ao pensamento institucional católico e isso exigia dela certos cuidados. O resultado do diálogo foi importante, mas naquele momento, como já colocamos, o novo tema trazido por Dona Sebastiana não estava inserido nos objetivos da dissertação e, por isso, não foi desenvolvido.

Após a defesa da dissertação, Campos e Nascimento Jr decidiram escrever o presente artigo. Uma nova viagem de Nascimento Jr aconteceu em julho de 2012. Até esse segundo encontro, havia uma forte desconfiança dessa senhora de 74 anos quanto aos propósitos dos autores. Ela tinha receios de que pudesse haver algum vínculo destes com a Igreja Católica e que desejassem apurar suas ideias, no intuito de prejudicá-la. Foi esclarecido que o objetivo seria escrever um artigo sobre suas ideias, estando ligados ao ambiente acadêmico, que não existia nenhum vínculo com a Igreja Católica e que seria feito o possível para proteger a identidade dela. Sendo estabelecida nossa relação de confiança, o mal-entendido foi desfeito e Dona Sebastiana pôde ficar mais

à vontade para contar sua vida e revelar suas crenças. Dessa vez, foram dois encontros, somando mais de três horas de gravação, das quais faremos agora um breve resumo.

A adolescência de Dona Sebastiana se deu na zona rural da cidade de Assaré, sertão do Cariri cearense. Filha de agricultores, a menina que se achava feia, recebeu um conselho de uma mulher, sua vizinha, aos 13 anos de idade: “reze uma oração que Nossa Senhora vai te defender em todos os momentos da sua vida. Vai haver muita coisa ruim em seu caminho, mas Nossa Senhora vai defender”. Sebastiana acredita que essa mulher era como se fosse um anjo que estabeleceu a sua primeira devoção: Nossa Senhora dos Desterros. Não demorou muito para que as dificuldades aparecessem. O pai de Dona Sebastiana ficou muito doente durante o período de um ano e este acontecimento marcou profundamente a vida dela.

Num certo dia, o pai de Dona Sebastiana acordou “perturbado” e a partir daí muitas crises se sucederam: ele parou de comer; passava a maior parte do tempo de joelhos; ao meio-dia olhava para o sol com os joelhos feridos em sangue; não conseguiu mais trabalhar; tomava as duas filhas menores nos braços e não largava por nada, dizendo que elas iriam livrá-lo das tentações; quebrava os terços de oração e ouvia vozes. Ele chegou a ser denunciado por vizinhos e acabou preso, sendo libertado logo após por um conhecido da família. Dona Sebastiana era a mais velha dos oito filhos do casal e viveu esses acontecimentos com muito sofrimento. Nossa Senhora era sua protetora e a devoção aliviava tamanha aflição.

As crises cessaram depois de um ano, quando seu pai resolveu pagar uma promessa na cidade de Canindé, estado do Ceará. As promessas seriam de duas pessoas já falecidas que estavam em débito com São Francisco e pediram ao pai de Dona Sebastiana (ele ouvia vozes) que cumprisse o que haviam prometido. Com uma pedra de três quilos na cabeça, o homem adoentado rumou para Canindé “levando nome de louco até lá, quando voltou, se curou”.

Dona Sebastiana casou e saiu da zona rural, indo para a cidade de Juazeiro do Norte no ano de 1965, levando a mãe e o pai, que nunca mais teve crises. É nesse Juazeiro, buscado por Dona Sebastiana, que iremos identificar os elementos religiosos que predominam e serão (re)compostos por ela a partir de sua experiência e trajetória pessoais. Em sua tese de doutorado *When Sadness is Beautiful* (2001), Campos já apontava para a existência de uma crença difusa entre muitos devotos, e em especial entre os Ave de Jesus (grupo de penitentes do Juazeiro do Norte), nem sempre evidenciada nos trabalhos etnográficos. Tal crença refere-se à sobreposição e, até mesmo, com certa frequência, à coincidência entre Jesus, Maria e Padre Cícero, sendo um o outro, e os três um só: Deus. Este dado sugere a existência de outras representações em gênero do Deus cristão. Relativa a essa questão, nota-se ainda a existência em Juazeiro do Norte de uma cultura religiosa que enfatiza as “mães”, por exemplo, Mãe Anja (Ângela) do Horto (personagem da mítica da fundação da comunidade Ave de Jesus), Madrinha Dodô (líder já falecida do grupo de penitentes *Dança de São Gonçalo*), Mãe Quinô (mãe do Padre Cícero) e outras. Veremos, ao longo da análise dos dados a seguir, que

Dona Sebastiana move-se dentro desse repertório cultural e religioso criando outras versões não autorizadas da tradição.

Mas voltemos ao nosso caso etnográfico. Dona Sebastiana buscava respostas para o que havia ocorrido com seu pai. As respostas não a satisfaziam, na maioria das vezes eram explicadas como sendo crises de loucura. Até que Sebastiana foi buscar respostas no que ela chama de “literaturas reveladas”: livros, revistas, jornais e folhetos que narrram mensagens de aparições de Nossa Senhora a seus filhos. Houve um movimento de aproximação e aprofundamento, começando com Nossa Senhora de Fátima e chegando até Nossa Senhora Rainha da Paz. As aparições de Nossa Senhora da Paz na cidade de Medjugorje, região da Bósnia, começaram no ano de 1981¹⁴ e Dona Sebastiana as acompanhou desde o início. Nos anos noventa, ela tinha economias aplicadas numa conta poupança e decidiu usá-las em uma viagem para Medjugorje. O impulso se deu quando ela leu em um jornal católico que um grupo da cidade de Brasília iria realizar uma peregrinação. Sebastiana telefonou, se inscreveu e começou a pagar parcelas mensais. Em junho de 1996, Dona Sebastiana e um grupo de 260 pessoas partiam da cidade do Rio de Janeiro para a terra de Nossa Senhora Rainha da Paz.

Os momentos foram “inesquecíveis”. Ela viu a “santidade”, viu e confirmou as escrituras que havia lido antes em seus livros e revistas. Quando voltou, estava decidida a “fazer algo na comunidade” em que morava. Empenhou-se na construção de uma capela dedicada a Nossa Senhora Rainha da Paz e começou a espalhar as mensagens marianas entre os frequentadores dos grupos de oração. Há doze anos, existe na capela o “cerco da misericórdia”, um encontro que acontece às primeiras sextas-feiras de cada mês, e diariamente há orações do terço dedicadas a Nossa Senhora do Carmo, São Miguel Arcanjo, às famílias e, principalmente, a Nossa Senhora Rainha da Paz.

Logo que construiu a capela, Dona Sebastiana recebeu críticas do padre Gomes, representante da Igreja Católica local. Os discursos de Dona Sebastiana destoavam de fundamentos teológicos ao afirmarem ideias como: o ápice da missa não é a eucaristia (a hóstia distribuída entre os participantes não é para ela um momento importante, diferente do que pensa a Igreja, que proíbe as pessoas que estão em pecado, ou que não se confessam regularmente, de receberem a hóstia), e sim o momento da consagração, quando pão e vinho se transformam, pela oração do padre, em sangue e corpo de Jesus, momento anterior à distribuição da hóstia; e Nossa Senhora é Deus Mãe e faz parte da Santíssima Trindade¹⁵. Um jovem, amigo de Dona Sebastiana, disse ter ouvido uma conversa entre o padre Gomes e o padre auxiliar, que afirmava que Sebastiana “estava pregando coisas estranhas para o povo” e que iria conversar com ela. Se ela não “obedecesse”, iria levar a questão ao Bispo da diocese. A sugestão que Dona Sebastiana mandou pelo mesmo interlocutor foi a seguinte: “Chama ela, que ela não tem medo não, chame ela. Ele não tem coragem de chegar pra mim e dizer, só [diz] indiretas”. Em muitas ocasiões, inclusive em homilias nas missas, padre Gomes tecia críticas à postura de Dona Sebastiana e ela reagia em conversas com outras pessoas:

A Igreja nem é minha nem é dele, mas é mais minha do que dele, porque eu moro na porta. Eu não tenho a intensão de sair daqui, a não ser quando morrer, ele tá passando (em referência a um período programado que cada padre permanece na cidade).

Como havia previsto Sebastiana, chegou o tempo de o padre Gomes sair da paróquia. O seu substituto também não concordava com a postura dela, mas a sua permanência na cidade foi mais breve. No período em que fizemos a entrevista, ano de 2012, o atual vigário era simpático às devoções marianas e apoiava os trabalhos desempenhados por Dona Sebastiana. Ela tem sido mais prudente em suas falas públicas para evitar cisões:

A igreja tem hierarquia, né? Eu gosto de me pegar com os padres também, pra eles me orientar, embora eles não sabe [sic] o que eu to pensando, o que é que eu to vivendo. Uma visão totalmente diferente da deles, mas eu sofro muito. Eu tenho muito cuidado no que eu digo. Tem muita descrença naquilo que eu falo. A gente sente lá no fundo da alma.

Dona Sebastiana reconhece o seu jeito explosivo e está tentando não se exaltar, como forma de conviver melhor com a hierarquia da Igreja. “Eu não sei falar. É o meu defeito. Uma guerra dentro de mim. Estraga. Eu evito. Não é pra gente se exaltar”.

Para Dona Sebastiana, há uma revelação mariana que evidencia uma nova configuração: a face feminina de Deus como condutora da Igreja Católica. Sebastiana, que é casada há 50 anos e possui dois filhos, acredita que esta ideia seja capaz de reconstruir a Igreja. Ela seria alguém que esclarece as mensagens de Maria, a partir de livros e também de maneira intuitiva, e revela aos frequentadores da capela. Dona Sebastiana traça outros sentidos inspirados num caráter de autonomia e de questionamentos do poder masculino.

Mesmo conscientes de que a Igreja¹⁶ é “marcada pelo antifeminismo profundo de um clero pronto a condenar todas as faltas femininas à decência” (Bourdieu 2003:103), consideramos que o exemplo de Dona Sebastiana se enquadra numa “possibilidade de resistência contra o efeito de imposição simbólica” (Ibid:22), ainda que esta postura não receba tanta atenção desse autor.

Marshall Sahlins nos ajuda com a noção de “mudança cultural”, a partir da qual reconhece a cultura enquanto algo historicamente produzido e alterado na ação dos indivíduos (Sahlins 1990). Nesse sentido, as pessoas envolvidas numa determinada cultura possuem compreensões preexistentes da ordem cultural onde estão inseridas e essas compreensões as norteiam em relação ao sentido que fazem de suas vidas. Ao mesmo tempo, os significados pré-atribuídos por esses agentes são reavaliados quando realizados na prática, o que altera seus esquemas convencionais. Para Sahlins, tais alterações podem representar uma “mudança sistêmica”, ou até

mesmo, uma “transformação estrutural” (Sahlins 1990:07). Cabe aqui o esforço de Victor Turner (2008) em defender que a mudança não deve ser interpretada à luz de modelos estruturais estáticos, o que limita as ações dos indivíduos. O autor nos alerta para os “perigos inerentes quando consideramos o mundo social ‘um mundo em devir’, se, ao invocar a ideia de ‘devir’, você estiver inconscientemente influenciado pela antiga metáfora de crescimento e decadência orgânica” (Turner 2008:26). Concordamos com o autor no sentido de que a mudança não deve ser encarada como “cíclica”, “repetitiva”, como uma seta que aponta o “devir”, mas como situações que envolvem “movimento tanto quanto estrutura, persistência tanto quanto mudança e, na verdade, persistência enquanto um notável aspecto de mudança” (Turner 2008:27). É importante não desprezarmos “o poder exercido pelos leigos nesta modalidade religiosa [...]”, na qual a “ideologia do Marianismo [...] tem proporcionado a adequação das mulheres ao modelo patriarcal vigente e gerado algumas dessas práticas” (Campos & Caminha 2009:279-280) e, também, significados e sentidos.

Dona Sebastiana frequenta a Paróquia de São Francisco, organizada pelos padres de uma congregação estrangeira. Ela frequenta missas e festas paróquias e é considerada uma leiga engajada nos trabalhos pastorais. Nesses espaços institucionais, ela evita comentários que possam comprometer a sua visão de empoderamento feminino nas atividades que desenvolve na Capela de Nossa Senhora Rainha da Paz. Ela identifica, claramente, aliados na própria Igreja local (padres que são simpáticos à devoção de Nossa Senhora Rainha da Paz) e realiza seus trabalhos usufruindo das lacunas abertas na estrutura católica. Trabalhando nos interstícios, Dona Sebastiana vai abrindo possibilidades para outras ideias, visões com as quais se alinha. Talvez ela se aproxime mais da ideia de ágape, do amor materno em sua exemplaridade moral do que do modelo de subordinação feminina. Este olhar muitas vezes pode romper com as concepções de gênero e santidade do senso comum. Por exemplo, Campos (2001) observou que entre o grupo de penitentes *Ave de Jesus*, também de Juazeiro do Norte, Padre Cícero é Nossa Senhora e Jesus ao mesmo tempo. Dona Sebastiana lança mão de uma base cultural e religiosa não autorizada, mas que é parte do mundo em que nasceu, ao qual foi apresentada e que hoje ajuda a reconstituí-lo. Esse mundo contesta a Igreja e se confronta com as versões já estabelecidas na academia.

Por isso, tomar Dona Sebastiana como exemplo de um ‘feminismo mariano’ não pode ser apenas a confirmação de teorias socioantropológicas que focam as formas de opressão e poder como sendo de ordem principal. Se assim fosse, as ações de Dona Sebastiana seriam potencializadas como comportamento de alguém que, numa *luta cognitiva* (Bourdieu 2003), combate à opressão masculina em um contexto desleal e autoritário. Nesta arena de poder, se daria uma luta previsível entre mulheres oprimidas e homens opressores. Mas pensamos que essa interpretação esconde outras dimensões. Aqui nos é bastante útil as interpretações de Maya Mayblin que considera “a maioria dos comentários populares e acadêmicos sobre o sacrifício da maternidade

[...] névoa de culpa edipiana ou afronta politizada e que é frequentemente denominada com uma incontestável mitologia machista (Mayblin 2011:05)". Não queremos, com isso, negar os aspectos de opressão presentes no caso etnográfico de Dona Sebastiana. Mas defendemos que a escolha de seu posicionamento é menos uma afronta ao poder masculino da Igreja, e mais uma forte obediência à Maria, mãe de Jesus. "O amor de mãe também é, em termos ideais, o iniciador e catalisador de todas as relações, porque é o seu amor que ensina à criança o que é o amor e como, o que e quem amar e a quem retribuí-lo (Ibid:09)". A partir do caso de Dona Sebastiana, interpretamos que o amor materno, e não as formas de opressão e poder por si só, "estabelece novas fontes, novas trajetórias relacionais no mundo, mesmo onde o próprio amor é parte de algo muito maior e originário: um processo divino (Ibid:12)". Dona Sebastiana é guiada por esse amor materno e sua relação com Maria é de extrema intimidade: "Eu chamo ela de mãe, converso com ela, pergunto".

Em um momento de tensão, em que foi perseguida e questionada por suas ideias, Dona Sebastiana passou uma noite em claro, "agoniada", implorando uma "prova" na Bíblia, de que Nossa Senhora representa o próprio Deus, "Me dê uma luz!", disse ela com intimidade e súplica de uma filha para uma mãe. Abriu a Bíblia no Livro dos Cânticos, capítulo 6, versículos 7, 8 e 9:

São sessenta as rainhas, e oitenta as esposas de segunda ordem, e inumeráveis as donzelas. Porém uma só é a minha pomba, a minha perfeita, escolhida pela que lhe deu o ser. As donzelas viram-na, e felicitaram-na, viram-na as rainhas e as outras mulheres e encomiaram-na. Quem é esta, que avança como a aurora quando se levanta, formosa como a lua, brilhante como o sol, terrível como um exército formado em batalha?

Dona Sebastiana não cansa de dizer que as respostas estão na própria Bíblia, que na maioria das vezes são rechaçadas pela Igreja Católica, que só aceita a sua literatura "revelada". Assim, seria necessário provar com o livro aceito pela instituição, já que este se constituiria no status de verdade que deve ser acionado e argumentado. Depois cita a passagem do Livro do Apocalipse, capítulo 12, versículos 1 e 2:

Depois apareceu no céu um grande sinal: uma mulher vestida de sol, com a lua debaixo de seus pés, e uma coroa de doze estrelas sobre a sua cabeça. Estava grávida, e clamava com dores de parto e sofria tormentos para dar à luz.

Somente uma filha que conhece tão bem a própria mãe pode saber os seus segredos. Dona Sebastiana considera João Paulo II o Papa "mais santo e mais sábio que a Igreja teve". Segundo ela, o "Papa Peregrino" foi perseguido pela própria Igreja Católica até a morte: "o papa morreu de eutanásia, remédios, ninguém aguentava

mais ele não, santo na terra ninguém aguenta não”. Para Dona Sebastiana, o último segredo de Fátima ainda não pôde ser revelado porque os homens da Igreja não permitiram. João Paulo II sabia, mas não teve condições de revelar, morreu antes. Bento XVI também não o fez. Para Dona Sebastiana, o próximo Papa¹⁷ é que irá revelar o último segredo que ainda resta: “Nossa Senhora é Deus Mãe”.

Considerações finais

Ao longo do artigo, buscamos oferecer um modelo interpretativo socio-antropológico sobre o marianismo. Com esse propósito, trouxemos o caso particular de Dona Sebastiana como forma de alcançar uma compreensão maior das devoções marianas, levando em conta as muitas formas de vivenciá-las. Como já foi dito, o alcance dos modelos explicativos devem passar, necessariamente, pela densidade dos casos individuais, os quais são capazes de suscitar questões diante dos consensos acadêmicos. É a partir da especificidade de uma lógica mariana, construída e propagada em um determinado contexto cultural, que acreditamos poder sugerir reflexões pertinentes.

O modelo interpretativo do marianismo, numa perspectiva bourdiana (Bourdieu 2003, 2005), valoriza as questões de dominação masculina (Ortner 1974 e 2011; Scott 1989; Moore 1997; Rosaldo 1974; Curran 2002, Rosado-Nunes 2008 e Concha 1981). Diante disso, tivemos o interesse em suscitar uma reflexão: é possível pensar em um feminismo mariano? Não temos essa resposta, mas acreditamos que o caso de Dona Sebastiana nos oferece um excedente de significação (Cardoso de Oliveira 2000) para pensarmos o assunto, ou seja, é capaz de apontar outras paisagens. Imbuídos desse propósito, trouxemos aqui nossas contribuições.

A etnografia de Dona Sebastiana, quando vista em suas relações com outros casos (Campos 2001, 2007, 2008; Mayblin 2010, 2011), abre a possibilidade interpretativa da compreensão do amor materno como um ordenamento moral mais englobante, que vai além das relações de gênero. O amor de Deus pelos seres humanos (ágape cristão) impulsiona o desejo de personificar o amor materno (Mayblin 2010, 2011). Maria, mãe de Jesus, é a personificação desse amor e ensina mulheres e homens a propagar este mesmo amor em suas vivências cotidianas. Tal modelo, expressa, em muitos casos, um valor moral superior ao masculino, demonstrando, assim, uma inversão hierárquica (Dumont 2000).

Dona Sebastiana nos ensina que Maria também pode representar autonomia, força e poder diante de um mundo masculino. Ainda que haja dominação e opressão, existe, para Dona Sebastiana, uma face feminina de Deus, autônoma e capaz de conduzir a humanidade através do amor materno. O contexto cultural de Juazeiro do Norte (CE), desde suas origens, apresenta um repertório que reforça essa visão de mundo. Neste artigo, nossa interpretação do marianismo sugere a potencialidade crítica e de resistência à opressão simbólica; para tal, perguntamos: o modelo interpretativo em questão aponta para um ‘feminismo mariano’ ou para um ‘marianismo feminino’?

Referências Bibliográficas

- ARY, Zaíra. (2000), *Masculino e feminino no imaginário católico: da ação católica à teologia da libertação*. São Paulo: Annablume.
- BOURDIEU, Pierre. (2003), *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 3ª ed.
- _____. (2005), *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 8ª ed.
- BUTLER, Judith P. (2003), *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CAMPOS, Roberta Bivar C. (2001), *When Sadness is Beautiful: the place of rationality and the emotions within the social life of the Ave de Jesus – Juazeiro do Norte – CE, Brazil*. St. Andrews: Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade de St. Andrews-Escócia.
- _____. (2009), “Contaçon de ‘causos’ e negociaçon da verdade entre os Ave de Jesus, Juazeiro do Norte – CE”. *Etnográfica*, 13(1): 31-47.
- CAMPOS, Roberta B. C. e CAMINHA, Carla Patrícia Ribeiro. (2009), “A obra de Maria: a redefinição da devoção mariana”. In: B. Carranza, C. Mariz, M. Camurça. (eds.) *Novas Comunidades Católicas: em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida: Ideias e Letras.
- CAMPOS, Roberta B. C. e REESINK, Mísia Lins. (2011), “Mudando de eixo e invertendo o mapa: para uma antropologia da religião plural”. *Religião e Sociedade*, 31(1): 209-227.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. (2000), “O lugar ___ e em lugar ___ do método”. In: *O trabalho do Antropólogo*. São Paulo: UNESP
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. (2000), *A mensagem de Fátima*. São Paulo: Pia Sociedade Filhas de São Paulo.
- COSTA, Sergio. (2010), “Teoria por Adição”. In: C. B. Martins, H. H. T. de Souza Martins (eds.). *Horizontes das Ciências Sociais – Sociologia*. São Paulo: ANPOCS.
- CURRAN, Charles E. (2002), *Catholic social teaching: a historical, theological and ethical analysis*. Washington: Georgetown University Press.
- DULLO, Carlos Eduardo Valente. (2008), *Políticas de Inclusão e de Salvação: transmissão, transformação e aprendizagem de uma visão de mundo cristã e cidadã*. Rio de Janeiro: Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UFRJ.
- DUMONT, Louis. (2000), *O Individualismo, uma perspectivas antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- FREYRE, Gilberto. (1951), *Sobrados e Mocambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 2ª ed.
- GEERTZ, Clifford. (1978), “Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura”. In: *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- JOHN PAUL II, Pope. (2005), *Memory e Identity: Personal Reflections*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- MAYBLIN, Maya. (2010), *Gender, Catholicism, and Morality in Brazil: virtuous husbands, powerful wives*. New York: Palgrave Macmillan, 2ª ed.
- _____. (2011), *A Loucura das Mães: o amor de Deus e o mito maternal no Agreste de Pernambuco*. Recife: Paper apresentado no Seminário do Núcleo de Estudos de Religiosidades Populares (NERP), do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, mimeo.
- MOORE, Henrietta. (1997), “Understanding sex and gender”. In: T. Ingold (ed.). *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, culture and social life*. Londres: Routledge.
- NASCIMENTO JR., Joaquim Izidro do. (2011), *Rogai por nós: religião, antropologia e morte*. Recife: Dissertação de mestrado em Antropologia, UFPE.
- NUNES, Maria José Rosado. (2001), “Freiras no Brasil”. In: M. Del Priori (ed.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto.
- PEIRANO, Mariza G.S. (1995), *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

- _____. (1991), “Os Antropólogos e suas Linhagens”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 16: 43-51.
- ORTNER, Sherry B. (1974), “Is female to male as nature is to culture?”. In: M. Rosaldo e L. Lamphere (eds.). *Woman, culture and society*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. (2011), “Teoria na antropologia desde os anos 60”. *Mana* 17(2): 419-466.
- ROSADO-NUNES, Maria José. (2008), “Direitos, cidadania das mulheres e religião”. *Tempo social*, v. 20, n. 2: 67-81.
- ROSALDO, M. (1974), “Woman, culture and society: a theoretical overview”. In: M. Rosaldo e L. Lamphere (eds.). *Woman, culture and society*. Stanford: Stanford University Press.
- SAHLINS, Marshall. (1990), *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. (1997), O “Pessimismo Sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção. Parte I e II. *Mana* 3(1): 41-73; *Mana* 3(2): 103-150.
- SCOTT, Joan Wallach. (1989), *Gender and the politics of history*. New York: Columbia University Press.
- STEIL, Carlos Alberto. (2002), *Aparições Marianas e Renovação Carismática Católica na Sociedade Contemporânea*. Porto Alegre: Projeto de Pesquisa em Antropologia Social, UFRGS.
- _____. (2001), “Pluralismo, modernidade e tradição transformações do campo religioso”. *Ciências Sociais e Religião*, n. 3: 115-129.
- STEVENS, Evelyn. (1973), “Marianismo: the other face of machismo in Latin America”. In: P. Ann (ed.). *Female and Male in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- THEIJE, Marjo de. (2002a), *Tudo que é de Deus é bom: uma antropologia do catolicismo liberacionista em Garanhuns, Brasil*. Recife: FJN/Massangana.
- _____. (2002b), “São metade macho, metade fêmea’: sobre a identidade de gênero dos homens católicos”. *Revista Antropológicas*, vol. 13(1): 47-56.
- TURNER, Victor. (2008), *Dramas, Campos e Metáforas. Ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense.

Notas

- ¹ O feminismo, em sua verve mais teórica, adotou o conceito de gênero como maneira de referir-se à organização social da relação entre os sexos (Scott 1989). *Masculino e feminino* passaram a serem construções sociais, enquanto *homem e mulher* foram interpretados como categorias “naturais”. A ideia de “natural” foi problematizada por ser uma dimensão que atribuía ao fator biológico o motivo das diferenças (Moore 1997). O próprio conceito de gênero foi fortemente criticado por Judith Butler em sua importante obra *Problemas de gênero* (Butler 2003).
- ² Todos os nomes utilizados na etnografia são fictícios, com a intenção de proteger o anonimato.
- ³ Mesmo sendo considerado um dos mais importantes centros de peregrinação do Brasil, Juazeiro do Norte não se resume aos aspectos religiosos. Trata-se da segunda maior cidade do estado do Ceará, com uma população de quase 250.000 habitantes (Censo 2010), cresce a passos largos ano após ano e modifica constantemente seu cenário urbano, gerando uma diversidade de formas e conteúdos culturais. Nesse artigo, optamos por privilegiar os elementos que tocam o caráter religioso da cidade por entendermos que os mesmo ainda norteiam condutas morais de muitos de seus habitantes.
- ⁴ As referências dessa página, entre aspas, foram retiradas do livro do Gênesis, capítulos dois e três.
- ⁵ Catecismo da Igreja Católica. Artigo 3, Parágrafo 2. Item 494. Página 53. Pia Sociedade Filhas de São Paulo – São Paulo, 1998.
- ⁶ Catecismo da Igreja Católica. Artigo 3, Parágrafo 2. Item 507. Página 54. Pia Sociedade Filhas de São Paulo – São Paulo, 1998.
- ⁷ Evangelho Segundo São Lucas, Capítulo 1, versículo 38.
- ⁸ Os anjos são considerados seres “assexuados”, contudo, é curioso notar que sempre recebem nomes masculinos.

- ⁹ Catecismo da Igreja Católica. Capítulo 3, Artigo 1, Item 148, Página 17. Pia Sociedade Filhas de São Paulo – São Paulo, 1998.
- ¹⁰ Ainda com relação às questões de gênero, o marianismo é encarado em muitos contextos da América Latina como um edifício secular de crenças e de práticas relativas à posição das mulheres na sociedade, como nos esclarece Stevens (1973); nesses casos, “o marianismo é tão presente como o machismo...” (ibid:72).
- ¹¹ A comunidade Obra de Maria foi fundada em 1990 pelo psicanalista Gilberto Gomes Barbosa, egresso da Renovação Carismática Católica. No ano de 2007, a comunidade contava com 35 casas de missão no Brasil e 03 no exterior.
- ¹² Medjugorje é uma pequena região na Bósnia e Herzegovina, composta por cinco vilas (Medjugorje, Bijakovići, Vionica, Miletina e Surmanci), onde se acredita que ocorrem as aparições da Santíssima Virgem Maria. Estas aparições tiveram início a 24 de Junho de 1981, tendo tido, nos primeiros meses, uma frequência diária e, posteriormente, mensal e anual. Entre os videntes, encontram-se seis pessoas nascidas nos arredores da localidade e a quem a Santíssima Virgem Maria se apresentou como “Rainha da Paz”.
- ¹³ Lugar em que se guardam os paramentos, adornos da igreja e onde os padres se paramentam.
- ¹⁴ Acreditamos que pode estar relacionado com os acontecimentos de João Paulo II, narrados anteriormente.
- ¹⁵ A Santíssima Trindade, de acordo com a Igreja Católica, é composta pelo Pai (Deus), o Filho (Jesus Cristo) e o Espírito Santo. Dona Sebastiana não explicou se com a presença de Maria a Santíssima trindade passaria a ser composta por quatro elementos sagrados, ou se haveria algum tipo de substituição.
- ¹⁶ E aqui é válida a compreensão de que essa Igreja é plural, à medida que uma diversidade de elementos como a devoção mariana de seus clérigos, as normas institucionais, as maneiras como agem os muitos grupos católicos; demonstram um caráter diversificado, como demonstramos ao longo do artigo.
- ¹⁷ Este diálogo aconteceu em 23/07/2012, antes da eleição do Papa Francisco, ocorrida em 13/03/2013.

Recebido em outubro de 2012.

Aprovado em maio de 2013.

Joaquim Izidro do Nascimento Junior (joaquim.izidro@gmail.com)

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE e integrante do Núcleo de Pesquisa sobre Religiões Populares (NERP/UFPE). Possui mestrado em Antropologia e bacharelado em Ciências Sociais pela UFPE. Atua na linha de pesquisa: religião, sociedade e cultura.

Roberta Bivar C. Campos (robertabivar@gmail.com)

Doutora em Antropologia Social pela University of St. Andrews (Escócia), professora adjunta da UFPE, vice-líder do Núcleo de Pesquisa sobre Religiões Populares (UFPE) e do Núcleo de Estudos sobre Cristianismo (UERJ). Atua principalmente nos seguintes temas: religião, cultura e identidade, emoções, teoria antropológica, corpo e sociedade. É autora de artigos em diversos periódicos, como *Etnográfica*, *Cahiers du Brésil Contemporain*, *Revista de Antropologia da USP*, *Religion and Society: advances in research*, *Teoria e Sociedade*, *Religião e Sociedade*, *Antropológicas*, *Interseções*, entre outros, e também de capítulos em várias coletâneas.

Resumo:

Em Juazeiro do Norte, Nossa Senhora é Deus-Mãe: um feminismo Mariano?

O modelo feminino mariano destaca modos de comportamentos tais como submissão, humildade, generosidade etc. Tais comportamentos compõem as *estruturas históricas de ordem masculina*. Há possibilidades de se contrapor a este poder através de uma *luta cognitiva* (Bourdieu 2003). Ao lado dessa perspectiva, destacamos que o amor materno não pode ser compreendido com ênfase na dominação; há algo de uma ordem maior que se aproxima do ágape cristão (Mayblin 2010). Este amor materno pode ser interpretado como uma ideia-valor (Dumont 2000) que orienta e ordena a ação dos indivíduos. Os autores discutem em que medida e quais os limites de se pensar o marianismo como uma ruptura com a ordem masculina.

Palavras-chave: catolicismo, marianismo, feminismo, Juazeiro do Norte.

Abstract:

In Juazeiro do Norte (Ceará-Brazil) Our Lady is Mother-God: a Marian feminism?

The Marian model highlights female behaviors as submission, humility, generosity. Such behaviors make up the *historic structures of male order*, however there are others possibilities to counter this power through a *cognitive struggle* (Bourdieu 2003). Beside this perspective, we emphasize that mother's love can not be understood with emphasis on domination. There is a encompassing and larger symbolic order closer to Christian agape (Mayblin 2010) that can be interpreted as idea-value of maternal love (Dumont 2000). This order directs the actions of individuals. Authors discuss to what extent and which the limits of thinking marianism as a break from the male order are.

Keywords: Catholicism, marianism, feminism, Juazeiro do Norte.

