

História Oral de Vida de devotos da Padroeira Negra do Brasil: radicalização de um catolicismo afro-brasileiro

LOURIVAL DOS SANTOS¹

“Esse negócio de santos e orixás meu filho é tudo a mesma coisa: está tudo no vento...”²

A família Jesus transitou de Nacip Raydan, em Minas Gerais, para São Paulo em busca de um lugar onde pudessem gozar de cidadania. Saiu de seu lugar de origem na condição de explorados para buscar melhores condições de vida na condição de cidadãos (vendedores, operários, sacerdote).

Nessa travessia ou caminhada – para usar um termo caro para padre Enes e os agentes de pastoral católicos - eles re(elaboram) suas memórias, situando-as em três tempos/espacos distintos: o passado em Minas Gerais, o presente em São Paulo e o futuro em Aparecida.

Todos aprenderam muito durante a trajetória. Esse aprendizado está traduzido na sua concepção sobre seu lugar de origem que está no passado (Minas Gerais: exploração, sofrimento ou acolhimento, dependendo da pessoa), nas dificuldades do presente (alcoolismo, desemprego dos jovens, preocupação com os estudos, moradia, violência urbana, saúde) e suas esperanças no futuro que se manifestam na formulação de um “lugar simbólico” (Aparecida) que os ajudasse a superar os limites da cidade grande.

Como não existissem alternativas institucionais que os auxiliassem nessa travessia, eles se apoiaram na crença da imagem da Aparecida para criar o seu próprio espaço de convívio e interação com o resto da sociedade. O enegrecimento da imagem foi uma estratégia para obterem sucesso no seu projeto de migração.

¹ Professor Adjunto da UFMS, doutor em História Social pela USP, pesquisador colaborador do NEHO-USP.

² Entrevista com Maria do Socorro Jesus – Maria Preta, vendedora de fitas do Bonfim, em Salvador, Bahia em 05 de setembro de 2000. Essa entrevista serviu de “aquecimento” para a formulação do projeto de pesquisa que resultou nesse trabalho.

Assim se constituiu a “saga” da família: na transição de uma imagem negativa para uma imagem positiva na fabricação de uma negritude com o auxílio da Padroeira. Marilena Chauí, em introdução ao livro de Ecléa Bosi³ recorda que Auerbach em *Mimesis* (“A cicatriz de Ulisses”) *descreve duas grandes tradições literárias do ocidente: a memória épica de Homero e a memória dramática do Velho Testamento*. Segundo Chauí, na epopéia homérica não há pano de fundo na narrativa, tudo é presentificado, sem deixar rastros ou sombras do passado. Os indivíduos que participam da história saem dela da mesma forma que entraram. A essência do estilo homérico consiste em presentificar os fenômenos de uma forma exteriorizada, tornando-os visíveis e tangíveis ao leitor. Nada é segredo, inclusive os acontecimentos interiores. Já “no relato bíblico só há pano de fundo, todo o esforço do narrador vindo a concentrar-se na manifestação do oculto... para que brilhe apenas o enigma da relação entre o homem e Deus. O contraponto de Ulisses é Abraão”⁴. Auerbach anota uma diferença profunda entre as personagens de Homero e as do Velho Testamento:

“... Enquanto as primeiras saem ilesas e perfeitas da ação, sempre idênticas ao que foram antes e depois do acontecido, as figuras bíblicas possuem verdadeiramente história e destino, trazem as marcas do acontecimento, se desenvolvem, contraditórias, ambíguas e concretas... Ulisses sai e retorna a Ítaca, Adão é verdadeiramente expulso do Paraíso... Há no Velho testamento algo que não existe em Homero: a densidade da história pessoal”⁵.

De forma similar ao que ocorre com as narrativas colhidas por Ecléa Bosi, as narrativas da família Jesus também são marcadas por essa densidade pessoal, onde cada um é verdadeiramente modificado por seu destino. Podemos ler suas narrativas como histórias de uma grande transformação que afetou milhões de camponeses no Brasil e em todo mundo. À vontade/necessidade de migrar precedeu o dilaceramento provocado pela dúvida e pelo sofrimento em outro ambiente que se mostra completamente hostil: *tinha medo de me perder*, confessa Raimundo, *aqui a vida é muito complicada*, diz Terezinha.

³ BOSI, Ecléa – *Op.cit.* p. XXVIII.

⁴ Idem.

⁵ Ibidem.

É nesse contexto que a família cria novos espaços de convivência e de ação. Henri Lefebvre nos legou, com seus trabalhos, importante reflexão sobre a produção social do espaço⁶. Para ele, o processo de transição do rural ao urbano⁷ na sociedade capitalista levou a uma urbanização completa da sociedade, onde o urbano assimilaria por completo o mundo rural.

A criação de novos espaços sociais motivados pelas transformações da era pós-industrial levou ao embate entre forças sociais na construção de espaços concorrentes. O espaço contém e ao mesmo tempo é parte importante da força produtiva. Três práticas espaciais se oporiam: a estatista, a dos grandes interesses privados e as ações sociais (coletivas)⁸. Os dois primeiros empenham-se em criar uma uniformidade espacial que permita a manutenção de uma disciplina que favoreça a circulação de mercadorias e a maximização dos lucros. Os projetos urbanísticos serviriam para racionalizar o espaço como intuito de obter uma homogeneização que impediria o surgimento de projetos alternativos que implicassem na redução dos lucros.

A urbanização implica na subordinação de cidades pequenas e médias aos centros de informação e decisão. Podemos considerar o Santuário Nacional de Aparecida como um desses centros que procura irradiar sua influência criando um espaço “legítimo” para o culto a virgem Aparecida.

Como afirma Lefebvre, a cidade surgida a partir do processo moderno de industrialização, é por excelência o espaço do conflito. O Estado tenta impedir a “atomização/pulverização caótica” e a “transgressão diferencial dos espaços”⁹. Se aplicarmos o mesmo raciocínio às autoridades religiosas que dirigem o santuário – os padres redentoristas, veremos que a Igreja também tenta fazer o mesmo com relação às práticas religiosas dos devotos. Até mesmo em termos espaciais concretos, como demonstrados por Christian D. M. Oliveira¹⁰, os redentoristas demarcaram com muros

⁶ LEFEBVRE, Henri – *The production of Space* – translated by Donald Nicholson-Smith. Oxford, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc, 1991.

⁷ IDEM – *A revolução Urbana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

IBIDEM – *De lo rural a lo urbano*. Barcelona: ediciones península, 1975.

⁸ DUARTE, Cláudio Roberto – Nota de pesquisa: das contradições do espaço ao espaço vivido em Henri Lefebvre in: DAMIANI, Amélia Luísa, CARLOS, Ana Fani Alessandri e SEABRA, Odetter Carvalho de Lima (orgs). *O Espaço no fim de século: a nova raridade*. São Paulo: Contexto: 1999. pp. 75-80.

⁹ Lefebvre, Henri. *De l'État*, tome IV, Paris: U.G.E., p. 300.

¹⁰ Confira: OLIVEIRA, Christian Dennys Monteiro de. *Basílica de Aparecida: Um templo para a cidade*

os limites de seu controle, como uma espécie de fortaleza sagrada, onde o caos da cidade profana é detido¹¹.

Certamente o uso dos meios de comunicação, como a rádio Aparecida, permitiram o alargamento desse espaço de influência na criação de um espaço sagrado que invade e é invadido pelo espaço profano.

Na formulação e conquista desses espaços, coube um complexo processo de negociação. Aí entrou o enegrecimento da imagem, como a constituição de um novo espaço de prática social, onde os devotos tentam demarcar o seu próprio território. Nesse novo espaço foram possíveis os milagres. Os desvios da ortodoxia católica por práticas como a benzeção ou mesmo o consumismo exacerbado nos arredores do Santuário estão todos coerentemente articulados nesse espaço devocional inventando pelos fiéis da Padroeira. Trata-se de um espaço u-tópico que não “tem lugar” determinado com exatidão no tempo e no espaço. Se observarmos a forma com que os narradores da família constroem as origens da devoção, veremos que ela surge ainda na terra de origem, em Nacip Raydan, através das ondas da rádio Aparecida. Como se a Padroeira do Brasil iniciasse um chamamento inapelável na direção de dias melhores que incluem, inclusive, o direito ao consumo. A própria imagem irá peregrinar nos anos sessenta como que para ampliar seu espaço de influência e ao mesmo permitir sua incorporação no cotidiano dos fiéis.

O espaço não é algo inerte que paira sobre os seres humanos. Ele é determinado e determinante em sua condição pelos atores sociais que o condicionam e pelo qual são condicionados. “O espaço social não é sujeito, mas só existe objetivamente enquanto ocupado (corpos, vontades), como um conteúdo social”¹². Lefebvre fala de uma dialética do espaço, da criação de espaços alternativos por coletividades que se rebelam com a uniformização, proposta, no caso analisado aqui, pela Igreja Católica com seus agentes eclesiásticos.

mãe. São Paulo: Olho d'água, 2001.

¹¹ A cidade de Aparecida, distante 173 km da maior cidade do país é um espaço urbano por excelência – dos 35.000 habitantes contados pelo IBGE no censo de 2000, apenas 522 moravam na zona rural em seus 112 km². Difícil imaginar o lugar como espaço de recolhimento e meditação, pois ele, contraditoriamente, evoca o fiel à uma exteriorização profunda. Tudo chama para o espetáculo: da imponente catedral ao burburinho das multidões que pagam suas promessas e exprimem. Aparecida é para Christian D.M. Oliveira uma extensão da grande São Paulo.

¹² DUARTE, Cláudio Roberto – *Op. cit.* P. 77.

Posto em outras palavras, a caminhada da família Jesus não se resume a um percurso que a leva de um ponto de partida e a ponto de chegada. Existiria uma terceira margem do rio, um segundo destino que está para além das limitações do cotidiano.

Os rituais familiares de batismo, casamento, piqueniques, ir a praia demonstram o deslocamento da família dentro de diferentes espaços que variam entre Minas Gerais e São Paulo, do rural e urbano, do privado e público.

As narrativas dos entrevistados permitem leituras que sustentam a minha tese de que o enegrecimento da imagem foi uma realização dos afro-descendentes no Brasil. O enegrecimento da “virgem mãe de Deus” entre nós é das mais importantes manifestações daquilo que Eduardo Hoornaert¹³ chama de “cristianismo moreno e mestiço do Brasil” . Com efeito, apoiado em minha pesquisa e em autores como Hoornaert¹⁴, pode-se com certeza falar em um cristianismo ou em um catolicismo brasileiros. Evidentemente não estou a falar de um aspecto doutrinal, de um corpo sistematizado e oficializado de práticas, mas de experiências históricas que possibilitaram formas distintas de manifestações culturais que tiveram como principal veículo a religião.

Em sua entrevista, padre Enes também formulou a mesma perspectiva teórica em tom mais conciliatório:

“Acredito que o negro deva ter sua expressão própria dentro do Catolicismo. Nós sabemos que herdamos o catolicismo por parte dos portugueses e espanhóis que vieram para a América e que, esse catolicismo foi sofrendo influência da cultura com a qual ele se encontrou. Então há um enriquecimento mútuo. O encontro do catolicismo com os negros, com os indígenas vai formar o que nós temos hoje, o catolicismo brasileiro. O encontro de uma cultura com outra vai sempre produzir, ou produz no

¹³ HOONAERT, Eduardo – *O cristianismo Moreno do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1989.

¹⁴ José Oscar Beozzo, Carlos Rodrigues Brandão, Leonardo Boff, Frei Beto e vários outros autores brasileiros e latino americanos ligados a teologia da libertação avançaram muito no campo na teologia e da sociologia, refletindo sobre a especificidade do catolicismo na América Latina, a relação dos autores consultados nessa pesquisa estão na bibliografia final desse trabalho.

começo, conflitos ou então começa a integração, os elementos dessa cultura vão influenciar esta ou aquela religião”.

Hoornaert apontou a dificuldade de se pensar em um catolicismo “mestiço”. Para ele, em vários setores eclesiais, é mais fácil falar do índio ou mesmo do negro do que do mestiço¹⁵. A mestiçagem, segundo Hoornaert, implica em reconhecer que o pecado original do mestiço é ter nascido de mulher indígena ou africana e de, portanto, possuir no corpo traços físicos e laços culturais que evocam um passado que muitos preferem manter no silêncio. Afinal, o imaginário da mestiçagem está ligado à violação da mulher índia e negra pelo colonizador branco¹⁶. Ainda segundo Hoornaert, a imagem do pai branco se sobressairia na consciência mestiça, enquanto a imagem da mãe simbolizaria o próprio pecado¹⁷.

Essa idéia da mulher mestiça pecadora – a mulata – entre nós brasileiros compõe um forte traço em nosso imaginário. Teófilo Queirós Júnior, ao examinar o preconceito de cor e a mulata na literatura brasileira, também pôde nos dar a dimensão desse problema¹⁸: usando algumas obras significativas de autores brasileiros e considerando que a literatura em grande parte reflete os valores culturais onde foi produzida; ele demonstrou a posição inferior e vulgar da mulata apresentada apenas como objeto de prazer nas obras literárias analisadas.

Tendo essas observações em conta e o brutal tratamento a que foram submetidos os ex-escravos no Brasil, pode-se situar melhor a importância que o enegrecimento da mãe de Jesus teve para os afro-brasileiros. Tratou-se de reabilitar o imaginário sobre a mulher mãe-negra que passou do status de submissão e humilhação para a condição de mãe de Deus e dos homens.

¹⁵ Em livro mais recente que o de Hoornaert - o original em francês é de 1999 - o historiador Serge Gruzinski trata do mesmo problema: GRUZINSKI, Serge – *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

¹⁶ Octávio Paz fez uma excelente reflexão sobre esse tema na colonização do México e na formação da identidade daquele país. PAZ, Octávio – *O Labirinto da Solidão e post-scriptum*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

¹⁷ HOONAERT, Eduardo – *Op. cit.* p. 22.

¹⁸ QUEIRÓS JÚNIOR, Teófilo de – *Preconceito de cor e a mulata da literatura brasileira*. São Paulo: Ática, 1975.

Dessa maneira, compreende-se a importância da devoção para os membros da família Jesus que orientaram sua trajetória de vida em função de sua confiança nessa mãe negra.

Manifestada de forma consciente ou inconsciente, direta ou indiretamente, as narrativas sustentam que a devoção à virgem negra foi determinante no sucesso da empreitada migratória.

Assim Terezinha relatou a importância da Padroeira:

“Tenho Nossa Senhora Aparecida como minha mãe negra. Tenho fé em tantas outras como Nossa Senhora de Fátima, Nossa Senhora da Penha ou minha fé: Santa Terezinha. Tenho fé em todas elas. Mas eu já a conheci como negra, então eu a chamo de minha mãe negra. É minha segunda mãe. A primeira é minha mãe de sangue. Ela é minha mãe protetora, protetora de meus filhos. Tudo que peço, eu tenho alcançado. Ela intercede a Deus por nós.

Eu a tenho como minha mãe, mas não tenho mais fé nela por causa da cor. Tenho fé também em Nossa Senhora da Penha, em Nossa Senhora de Fátima, mas quando vou pedir algo, peço sempre à Aparecida. Não sei explicar porquê.

Porque ela é negra eu não vou ter mais fé nela. Eu não sei explicar.”

Assim falou Nem a respeito da negritude da Aparecida:

“Para mim o fato de Nossa Senhora Aparecida ser negra não tem importância. Poderia ser branca, loira. Acho que não tem diferença. Eu aceitaria uma imagem de Nossa Senhora Aparecida que fosse branca. Seria diferente, mas eu não rejeitaria. Sei que a verdadeira imagem é negra. Mas não sei o motivo.”

Aparentemente, Dona Maria também não soube ver um motivo para a negritude da Padroeira:

“Não sei explicar porque Nossa Senhora Aparecida é negra. Ela já nasceu assim, no lugar onde ela apareceu e não há mais como modificar isso.

Mas o fato de ela ser negra tanto faz! O milagre dela é um só. A fé que a pessoa tem faz que ela faça o milagre tantas vezes. Se não fossem os milagres e a fé que as pessoas têm, lá não enchia de gente conforme enche.”

Apesar de não saberem a explicação para a negritude da “Aparecida” elas reconhecem que Nossa Senhora “nasceu assim” e não há como modificar essa condição. A força da Virgem Aparecida residiria na capacidade em realizar milagres e na “fé que as pessoas têm”. A possibilidade do milagre depende da fé das pessoas, de uma crença coletiva. Esses fatores possibilitam os milagres que para Dona Maria são fatos concretos, ou não haveria tantas pessoas no Santuário.

A consciência de Dona Maria a respeito dos problemas do racismo parece ter despertado em São Paulo. Para ela, em sua terra de origem, não havia racismo. Situação muito distinta da que vê em São Paulo:

“Graças a Deus, eu nunca tive dificuldades na vida por ser negra, lá onde morei. Vou falar para você: a amizade que eu tenho lá, aqueles fazendeiros brancos me chamavam para ser madrinha dos filhos deles. Sempre que eu passava, todo mundo não parava de me chamar de Dindinha.

Lá, em Nacip, eles não escolhiam cor não. Mas aqui em São Paulo, mas nossa! Eu já tenho visto tanto, tanto falar de negro.”

Já a consciência a respeito da negritude da Virgem parece remontar à origem de sua devoção:

“Sempre vi Nossa Senhora Aparecida como uma santa negra. Ela nasceu negra ali, segundo as histórias que contam. Mas eles já estão

descorando ela. Tenho uma imagem sobre o armário da cozinha que estava ficando descoradinha”.

Repare-se que sua crença é baseada nas “histórias que contam”. Essa crença é um bem coletivo, herdado de uma comunidade ampla que corre perigo quando ela afirma que existe uma tentativa de “descorar ela”.

Em certo momento, Dona Maria demonstrou posição mais radical:

“Eles querem modificar a santa porque está tendo muito racismo. Até pelos santos. O racismo não acaba. Eles falam que vai acabar e o povo continua sofrendo, rebaixado. Veja você que outro dia vi contarem um caso de que estão levando gente para longe daqui com a promessa de fazer estudos. Já estão modificando as escolas meu filho!

Os negros têm que arranjar um país, uma rua, uma vila ou uma cidade de negro só! Para o negro ter o seu. O seu reviver. Ter uma loja! Ter um bar.

Um negro, preste atenção, dificilmente descombina com outro negro. Um combina com o outro. Certa vez, eu ouvi um menino falando, vendo dois negros passando, que eles só podiam ser parentes por serem negros. Um negro pode falar que é parente do outro.”

Essa opinião parecia ser partilhada pelo marido de Dona Maria que segundo Terezinha, assim a aconselhou a respeito do então namorado e agora marido que é branco:

“O Zé me viu crescer, diz ele que na época já pensava em me esperar crescer para casar comigo. Meu pai não gostava dele, não sei porquê. Dizia para não namorar ele, porque ele era mais claro e depois ele iria judiar de mim. Iria me xingar de negra. Meu pai dizia que eu tinha que procurar um homem negro para me casar.”

Esses comentários de dona Maria e de Terezinha são reveladores. Indicam uma consciência a respeito da cor de Nossa Senhora Aparecida bastante rara de ser

enunciada de forma tão clara. Certamente, Dona Maria de Jesus enunciou aqui um processo de apropriação feito por outros devotos de maneira inconsciente ou não manifesta.

Ela explicitou o sentimento de pertencimento através da cor, ao mesmo tempo em que afirmou ser possível a realização plena do negro em um lugar onde haja apenas negros. Dona Maria parece ter passado por um processo de radicalização de sua identidade: inicialmente admite essa identificação como essencial para a melhora na condição de vida dos negros e, em seguida, fala de sua terra de origem como um local onde não haveria racismo, onde o convívio com os fazendeiros brancos seria harmônico. A passagem da família para o ambiente urbano e o possível acirramento das contradições de classe e de “raça” levaram Dona Maria a essa radicalização de posição, por meio de uma identificação coletiva através da devoção à Padroeira.

Dentre todas as entrevistas com os membros da família, esse foi o mais contundente a respeito das relações raciais em Nacip e em São Paulo. Pode-se inclusive identificar um momento de adesão familiar a Nossa Senhora Aparecida que certamente coincide com as narrativas de outros membros da família. A nacionalização da devoção à imagem deveu-se em grande parte aos esforços de difusão da rádio Aparecida, tanto que a geração anterior à de Dona Maria parece não ter sido devota, quando ela afirma:

“Na casa de meus pais não tínhamos imagens de Aparecida, mas na minha casa tem. Eu não esqueço Nossa Senhora Aparecida, minha santinha não. Está lá guardadinha.”

Para Pe. Enes, o que é uma indicação velada de sua mãe, torna-se mais do que certeza:

“Eu me considero um devoto de Nossa Senhora Aparecida. É a minha devoção principal. Especialmente depois que a gente começa a fazer as ligações: uma santa negra que apareceu na época da escravidão.”

O filho padre de Dona Maria de Jesus procedeu a uma leitura mais elaborada, fruto de suas reflexões no Seminário:

“Eu não tenho assim muita lembrança do meu primeiro contato com Nossa Senhora Aparecida. Mesmo com essa leitura que faço hoje, considerando que ela é negra. A cor dela, a cor do padre, a cor da minha família, não conseguia fazer essa leitura. Só sei que me sentia bem. Numa cidade em que a gente já percebia o racismo por parte de nossos coleguinhas brancos. Quando brigavam com a gente, eles sabiam do que nos chamar: macaco, negro, preto. A gente chegava chorando e falava pra minha mãe e ela mandava xingar eles de branco, branco de leite, branco azedo, então ela mandava revidar.”

Pe. Enes externou a importância da negritude de Nossa Senhora na auto-estima dos negros e, ao contrário da mãe, relatou manifestações racistas por parte dos colegas de escola. Esse contraponto é interessante, uma vez que ele diz que a mãe mandava revidar. Talvez Dona Maria faça questão apenas de sublinhar o prestígio dela junto aos fazendeiros brancos, mas não conseguia lembrar de situação em que ela pessoalmente sentisse preconceito de cor. Provavelmente, os filhos estiveram mais expostos ao contato social na escola e Dona Maria, devido ao seu “lugar social”, nunca tenha excedido os limites do lugar do negro. Quando Enes está na escola, em espaço público em que as oportunidades sociais aparecem em pé de igualdade com “os coleguinhas brancos”, nesse momento ele experimentou o preconceito.

“Essas leituras a gente começa a fazer, a partir do meu ingresso na igreja, através do seminário, fazendo filosofia, depois teologia. Essas leituras que são passadas por nós a partir de teólogos e de teólogas. Não me esqueço dessa visão que foi uma teóloga que fez a gente questionar e pensar um pouco: quando foi que Nossa Senhora Aparecida apareceu? Qual era o cenário político no Brasil daquele momento? E aí isso remete a gente à escravidão, um período de escravidão. E como nós sabemos que a atuação de Deus na história da humanidade sempre se deu, a gente acha – a gente tem certeza, quer dizer, eu tenho certeza, eu acredito nisso, que é a mão de Deus mostrando à humanidade,

mostrando aos donos do poder, que existe alguém maior que eles. Eles não são Deus. Muitas vezes eles querem ocupar o lugar de Deus se dizendo senhores, mas eles são também criaturas de Deus, mas não são senhores, não são Deus.”

Ele apresentou uma formulação muito preciosa aos teólogos da libertação e que foi de certa forma, assumida pela Igreja Católica enquanto instituição no Brasil. A idéia da padroeira negra protetora dos escravos acabou consolidada por uma tradição inventada. Sabe-se que a capela possuía negros que eram chamados de escravos da Aparecida. O mito da imagem negra desde o princípio ficou bastante óbvio em novela apresentada pela rede Globo de televisão, em 2001. Na trama televisiva, a imagem era percebida pelos “poderosos” como algo perigoso – por unir os pobres em torno de uma causa. Isso fica evidente, desde o início da novela, lembrando um dos milagres originais mais famosos - um escravo negro teve suas correntes quebradas por intervenção da imagem.

Pe. Enes atribui a leitura a respeito da negritude da santa a seus estudos filosóficos e teológicos e, antes disso, afirmou se “sentir bem” com a identificação de cor feita com a padroeira e o padre negro de sua cidade. Quando de sua primeira passagem pelo santuário, Enes afirmou que a festa da padroeira trazia evocações de sua terra natal:

“Aquilo foi muito impressionante, eu nunca tinha visto tanta gente, aquela festa maravilhosa, foi muito emocionante. Eu deveria ter entre 19 e 20 anos quando do meu primeiro contato com Nossa Senhora Aparecida aqui em São Paulo. Então chegamos, assistimos à missa, entramos na fila pra beijar as fitas da Santa; depois nós almoçamos por lá e ficamos para a procissão que geralmente era à tarde, por volta de 17, 18 horas. Terminando aí com a benção de Nossa Senhora Aparecida, uma queima de fogos impressionante. Toda aquela carga emocional, aquilo me fez rememorar minha terra. Naquele dia em que eu estava na Basílica, eu percebi que alguma coisa me remeteu a minha cidade natal.”

Quando ele diz que “alguma coisa me remeteu a minha cidade natal” pode-se sugerir que os programas de rádio e a presença da padroeira do Brasil em Nacip Raydan contribuíram para ampliar o conceito de família. A devoção provocou um efeito reconfortante e o santuário, inserido num contexto metropolitano, conseguiu incorporar elementos da tradição rural inventada aqui em termos de continuidade. Sentindo a necessidade de pertencer a uma família nacional, antes mesmo de terem deixado sua terra e reivindicar seu espaço na cidade. A conquista desse espaço passou a ser ritualizada pela família através das romarias:

“Isso se tornou programa anual, todos os anos nós fazíamos questão de ir a Nossa Senhora Aparecida. E isto foi até minha vinda para o seminário. Quem nos levava era meu tio Raimundo. Ele já morava aqui há mais tempo e a tarefa dele era um pouco de nos iniciar na cidade, especialmente, nos levar para Aparecida.”

Uma “iniciação” à cidade era necessária com a experiência de Raimundo e a cidade de Aparecida é percebida como uma extensão de São Paulo, todos chegam a cidade pelas mãos do tio Raimundo.

Nas palavras de Raimundo assim foram recordadas as romarias em família:

“Em Minas Gerais, eu nunca tinha ouvido falar em Nossa Senhora Aparecida. Eu a conheci quando cheguei a São Paulo. Seis meses depois de ter chegado eu fiz uma visita a Aparecida do Norte. Nunca mais parei. Vou lá todos os anos, desde então, principalmente no dia da Padroeira. Tudo que eu peço para ela eu consigo. A última foi para curar a doença de minha filha. Fizemos uma promessa para Nossa Senhora de Aparecida para ela cumprir subindo a rampa, de joelhos, aos pés de Nossa Senhora.[...]

É o sonho de todo mineiro chegar em São Paulo e ir para Aparecida. A primeira vez que fui à Aparecida foi com o Padre Enes e o irmão dele...”[...]

“Às vezes eu sonho com Nossa Senhora Aparecida, principalmente às vésperas de 12 de outubro. Sonho que está chegando o dia para a gente ir. Quando sonho, vejo a imagem dela e ela está

atendendo as coisas que peço. Ela está nos caminhos onde eu consigo as coisas que necessito. Desde que cheguei, há 33 anos, vou todo o ano para Aparecida, às vezes de três a quatro vezes ao ano. Dia 12 de outubro não perco de jeito nenhum. O que mais gosto é a queima de fogos que acontece ao meio dia. A gente não perde uma missa. Quando não estamos na Igreja nova, estamos na Igreja velha.”

Essa passagem da entrevista de Raimundo contradiz as informações dos outros familiares quando ele afirma não ter ouvido falar em Nossa Senhora Aparecida. Os demais afirmaram ter tido o primeiro contato com a devoção, através do rádio. Pode ser que ele não tivesse acesso aos programas de rádio como a família de sua irmã que teve a sorte de ouvir o rádio dos vizinhos, colocado em alto volume. Diz também não ter tido nenhuma devoção enquanto jovem, atribuindo a origem de sua devoção ao período em que se mudou para São Paulo. Por outro lado diz que todo mineiro sonha com a ida à Aparecida, indicando que ele tenta construir em sua memória, lembranças que justifiquem um antes e um depois da vinda para São Paulo para explicar sua devoção.

Para além da resolução de problemas cotidianos ligados à saúde, ao trabalho, a moradia e a aquisição de bens, Enes conseguiu formular uma explicação mais abrangente para a devoção à Aparecida:

“Nossa Senhora Aparecida apareceu para um grupo de pessoas muito simples. Eram pastores, pescadores. Então Deus, biblicamente, nos faz refletir que ele faz maravilhas. Ele faz com que os poderosos possam ser detidos e os pequenos possam ser elevados. O próprio cântico de Nossa Senhora no Evangelho de Lucas: ‘derruba do trono os poderosos e eleva os humildes’. E os humildes passam a ter nome a partir do momento em que Deus revela uma mulher negra para ser então essa portadora de paz, de libertação, para uma comunidade que esteja oprimida. E faz com que os grandes comecem também a pensar. Também acredito muito nisso. E Nossa Senhora Aparecida tem um lugar especial na minha vida hoje de sacerdote, e espero que continue e que

ela continue também nos abençoando, nos mostrando aí o caminho da paz, da justiça, da solidariedade, da inclusão”.

Pode-se considerar a filiação à Padroeira como uma atitude cultural dos católicos afro-brasileiros. Essa atitude constituiu uma estratégia de pertencimento à uma comunidade nacional imaginada¹⁹. Sentir-se parte dessa comunidade habilitou a família a reivindicar seu espaço dentro dessa comunidade ampla, como filhos de uma mesma mãe. Essa estratégia de inclusão surgiu para compensar a falta de mecanismos institucionais de inclusão dos cidadãos na sociedade política republicana em função da já conhecida falta de representatividade dos cidadãos brasileiros nos poderes oficialmente instituídos. Na falta desses canais oficiais, arromba-se a porta e chega-se a cidadania por meio da organização religiosa. É claro que essa estratégia não é exclusiva do catolicismo popular, mas no caso dos devotos de Aparecida produziu um ícone negro que continua reafirmando essa identidade. Nossa Senhora Aparecida é ao mesmo tempo um legado e um ponto de partida para a organização dos negros brasileiros.

É claro que tal estratégia não está livre de produzir contradições: Terezinha, Nem, Tinoca, Raimundo casam-se todos com pessoas brancas. Maria do Carmo manifestou dificuldades com sua identidade negra. Apesar de demonstrar convicção, não escondeu os conflitos vividos devido a sua cor:

“Eu sei que ela é negra, mas nunca pensei sobre isso. Seria por causa dos negros, para abençoar os negros, todas as nações. Eu me lembro um pouco, mais ou menos, baseado na novela ‘A Padroeira’, que ela fez milagre com um negro. Judiavam muito dos negros durante o tempo da escravidão.

Eu me considero negra. Falam que eu não sou. Dizem que sou morena, mas eu sou negra. Sou negra desde quando eu nasci.[...]

Eu não sou morena, eu sou negra, minha família é toda negra. Uma vez, acho que isso é racismo, uma pessoa não gostou de mim por causa da cor da pele, queria que eu fosse branca, mas tudo bem. Não sei

¹⁹ O conceito é utilizado por Benedict Anderson: ANDERSON, Benedict - *Comunidades imaginada : reflexiones sobre el origen y la difusion del nacionalismo*: Mexico : Fondo de Cultura Economica, 1993. Para Halbwachs, a comunidade nacional é o exemplo mais acabado e completo de comunidade afetiva: HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.

como que ele queria que eu clareasse, só se eu me jogasse num balde de tinta branca.

Já quis ser branca na adolescência. Teve uma vez, eu não me lembro quando, mas teve uma vez que sim. Rio quando me lembro. Com todas essas loiras fazendo sucesso, branquelas, pensei que talvez fosse bom: ser daquele jeito. Mas depois, acabo por agradecer a Deus de ser como sou. Sou negra, sou assim, cabelo crespo, cabelo ruim, está bom demais. Tudo bem. Sou negra. Tenho cabelos ruins, mas está ótimo”

Aqui existe uma afirmação identitária contraditória: o emprego da palavra “mas” e a expressão “cabelo ruim” aparentam antes um conformismo do que um orgulho de sua condição. Provavelmente as dificuldades de acesso à Universidade contribuam para essa aparente frustração. Maria do Carmo parece debater-se com o problema do racismo em contexto diferenciado de seus antepassados. Seu lugar social de negra e pobre a coloca em condição desvantajosa para chegar na universidade.

Essa fé na capacidade da Padroeira em prover os seus filhos traduz-se na expectativa de receber e agradecer pelas graças alcançadas: os milagres.

O maior milagre é a manutenção da família unida. O resto é decorrência desse milagre principal: saúde, moradia, proteção da violência urbana, manutenção e educação dos filhos, como podemos constatar através das entrevistas.