



A VENERAÇÃO AOS SANTOS NO CATOLICISMO POPULAR BRASILEIRO: UMA APROXIMAÇÃO HISTÓRICO-TEOLÓGICA

(The Cult of the Saints in the Brazilian popular Catholicism:
A Historical and Theological approach)

Fabio de Azevedo Mesquita*

Bacharel em Teologia pela UniLaSalle – Canoas – RS

E-mail: fabio.mesquista@lasalle.org.br

RESUMO:

O artigo analisa a importância dos santos no catolicismo popular brasileiro a partir da origem da iconografia cristã. Este estudo é realizado mediante uma abordagem histórica de como a devoção aos santos se expandiu pelo mundo e tornou-se ponto de discussão na Igreja, e como essa devoção, juntamente com o catolicismo popular, chegou até o Brasil e foi introduzida na vida dos povos nativos, dos negros e dos seus descendentes. O trabalho apresenta, por fim, o significado da veneração santoral e qual sua contribuição para a religiosidade cristã, hoje.

Palavras-chave: Iconografia Cristã; Catolicismo Popular; Santos

ABSTRACT:

This article analyzes the importance of the Saints in the Brazilian popular Catholicism from the Christian iconography. This study is done by a historical approach on how devotion to the saints expanded worldwide and became a point of discussion in the Church, and how this devotion, along with popular Catholicism, arrived in Brazil and was introduced in the life of indigenous people, black people and their descendants. This article presents, finally, the meaning of the veneration to the saints and its contribution for Christian religiosity nowadays.

Keywords: Christian Iconography; Popular Catholicism; Saints

INTRODUÇÃO

Neste artigo, analisaremos a importância dos santos no catolicismo popular brasileiro através da origem da iconografia cristã, apresentando os debates que giraram em torno da legitimidade da representação por imagens ou pinturas das pessoas ligadas à história da Salvação. Examinaremos, também, como a devoção aos santos chegou ao Brasil e tornou-se um elemento importante no catolicismo popular brasileiro. Em seguida, por fim, apresentaremos o significado da devoção aos santos e sua contribuição para a religiosidade cristã hoje.

Este trabalho, elaborado a partir de pesquisas bibliográficas e eletrônicas, parte de razões pessoais, pois há, na Igreja, um fragmentado entendimento sobre a função das imagens de santos. Por outro lado, também existem exageros, principalmente no catolicismo popular, em relação às imagens. Às vezes elas são colocadas como centro



da fé e veneradas como milagrosas. Isto se deve à forma como o catolicismo popular e a devoção aos santos foram introduzidas no Brasil.

1. A ORIGEM DA ICONOGRAFIA CRISTÃ

O costume de sepultar, pintar ou decorar com objetos e esculturas os lugares onde foram enterrados entes queridos não nasceu com os cristãos, e sim de uma tradição advinda dos povos etruscos e romanos. A inumação foi escolhida pelos primeiros cristãos por três motivos: religiosos, econômicos e doutrinários, dado que as sepulturas de cristãos ou não cristãos, nos primeiros dois séculos, não eram separadas. Acrescenta-se que

a origem da iconografia cristã provém do judaísmo e da cultura greco-romana. O sincretismo entre o Cristianismo e a cultura na qual viviam as primeiras comunidades cristãs deu origem a várias representações simbólicas de Cristo, a cenas iconográficas do Antigo e Novo Testamento¹.

As primeiras pinturas de caráter cristão encontradas nas catacumbas são datadas da segunda metade do século III. As imagens presentes nesses lugares recordavam a fé vivida pelo defunto e pelos outros cristãos que iam até a catacumba para a realização dos ritos fúnebres. Além disso, transmitiam os princípios bíblicos, reforçando, assim, os ensinamentos das pregações e da catequese².

2. O CULTO

2.1. O CULTO NAS CATACUMBAS

A maior expressão da religiosidade no catolicismo popular encontra-se no culto aos santos. A veneração aos santos está presente na Igreja desde os primeiros séculos e tem ligação com as perseguições e o martírio sofrido pelos primeiros cristãos. “Na cristandade, os primeiros cultuados como santos foram os mártires, e os cultos a eles dirigidos tiveram origem espontânea³”.

Os lugares usados pelos cristãos para fazer suas orações eram suas casas e as catacumbas. Estas últimas eram consideradas locais seguros na época das perseguições. Nas catacumbas estavam sepultados os mártires, e isso significava, para os cristãos, que eles estavam vivos e ao lado dos perseguidos. Há divergências em relação a esta afirmação, pois o principal fator que levou os cristãos a ir às catacumbas fazer orações e realizar ritos fúnebres foi a falta de espaço na superfície para sepultar seus entes queridos⁴.

O local onde as pessoas estavam sepultadas era considerado como uma segunda casa e, por isso, era enfeitado com bonitas pinturas⁵. Depois da metade do século III, constituíram-se os primeiros cemitérios subterrâneos cristãos. A partir de então, conteúdos de caráter bíblico, usados na catequese ou ligados aos sacramentos, passaram a ser representados nas pinturas das catacumbas. Depois que as perseguições aos cristãos terminaram, nasceu o costume “de levar pequenas relíquias dos santos para os



altares das igrejas e enfeitar o templo com pinturas ou imagens que lembrassem os primeiros cristãos, mártires da fé⁶”. Assim nasceram as imagens dos santos, como recordações daqueles que nos antecederam na fé.

2.2. SÃO JOÃO DAMASCENO E A CRISE ICONOCLASTA

Os Santos Padres, tanto do Ocidente quanto do Oriente, sempre se apresentaram contrários a qualquer representação por imagem, pintura ou escultura. No entanto, essa situação mudou a partir do século III, quando as catacumbas e os sarcófagos se encheram de imagens cristãs. Diante dessas mudanças, Atanásio e Basílio de Cesareia foram os primeiros Santos Padres que buscaram legitimar o culto às imagens, “mas os desdobramentos desse culto, não isento de excessos e de ambiguidades doutrinárias, começaram a levantar problemas pastorais⁷”.

As imagens eram ponto de discórdia entre judeus, muçulmanos e cristãos. Por volta do ano 723, o Califa Yezid exigiu que fossem destruídas as imagens existentes nos templos e nas casas de cristãos e muçulmanos. Esta ordem do califa chegou até o imperador Leão III, que, por influência política de judeus e muçulmanos e na tentativa de reorganização do Império Bizantino por meio da unidade religiosa, o levou a declarar guerra às imagens em 726. Muitos bispos aderiram às ideias iconoclastas, principalmente na Ásia Menor. Por outro lado, Germano, patriarca de Constantinopla, escreveu três cartas defendendo o culto às imagens mediante o argumento teológico de que a encarnação de Cristo legitima este tipo de culto, que não representa a divindade, mas sua manifestação na carne. Porém, a virgem Maria e os santos, representados em imagens, não devem ser adorados, mas honrados como servos de Deus. Esses argumentos foram aceitos pelo Papa Gregório II, que também defendeu o culto às imagens⁸.

Os debates em torno do significado das imagens deveram-se ao fato de não haver uma terminologia clara para alguns conceitos em torno das palavras ícone e adoração⁹. São João Damasceno, considerado um dos Pais da Igreja, buscou alternativas para resolver esse impasse. Esse Santo Padre nasceu na cidade de Damasco, por volta do ano 650 e morreu em torno do ano 750. Religioso e filósofo de família árabe-cristã, filho de um funcionário grego, recebeu uma sólida formação clássica e trabalhou, assim como seu avô e seu pai, em importantes cargos na Corte. João Damasceno destacou-se pela composição de hinos, homilias marianas e pelos escritos sobre as imagens, elaborados em torno do ano 730.

Damasceno defendia a veneração das imagens sagradas, em contraposição aos discursos do imperador Leão III (717-741) e os iconoclastas. Para ele, existiam três categorias de imagens: a primeira seria as imagens pessoais, ou seja, o Filho de Deus imagem original do Pai e o homem, este último criado à imagem de Deus, são imagens pessoais que imitam ou preparam a realidade. A segunda, dentro da exegese bíblica teológica, refere-se às imagens do Antigo Testamento que são modelos que prefiguraram a futura



salvação em Cristo. E, por fim, como terceira categoria, existiriam as imagens como representações, lembranças da realidade a qual elas representam, semelhante a esta, mas ao mesmo tempo diferente¹⁰.

Em seu tratado contra os que rejeitam as santas imagens, Damasceno apresenta sua teologia sobre o culto às imagens, tendo como base os patriarcas gregos e seus escritos sobre este tema. Em sua definição de imagem, ele faz uma dupla relação de semelhança (consustancialidade) e diferença (distinção pessoal), argumentando que a mesma está no centro do mistério cristão, pois remonta à vida trinitária, na qual o protótipo de toda imagem é Jesus Cristo, imagem de Deus e da mesma forma, o Espírito Santo é imagem de Cristo¹¹. Logo, o ser humano é imagem e semelhança da Trindade, assim como as figuras do Antigo Testamento são representações das realidades do Novo. Portanto, todas as imagens, em diferentes graus, evocam o conhecimento do modelo (Jesus Cristo) e das realidades invisíveis. Elas não são consideradas um objeto de adoração “em sua realidade material, mas de uma veneração na medida em que conduz ao conhecimento e ao amor do que ela representa. O representado age na e pela imagem: assim se pode dizer que a imagem de Cristo é Cristo¹²”.

A tensão entre o imperador iconoclasta, Leão III, e os Papas Gregório I e Gregório II, cresceu. Em 730, o imperador depôs o patriarca Germano e conseguiu a eleição de Anastásio (iconoclasta). Em 754, o imperador Constantino V Coprônimo, filho de Leão III, reuniu-se no palácio de Hireia, perto de Constantinopla, com 338 bispos, porém sem a presença do papa e dos patriarcas orientais e declarou o culto às imagens obra do satanás¹³. O tratado publicado pelo imperador contestava o principal argumento a favor das imagens, pois, segundo Constantino V, elas traíam a identidade de Cristo, que era uma única pessoa, mas com duas naturezas: “Se a imagem, de fato, é consustancial àquilo que representa, a imagem de Cristo só pode representar sua natureza humana e não sua natureza divina, que não pode ser circunscrita¹⁴”.

2.3. II CONCÍLIO DE NICEIA

Depois da morte de Constantino V, seu filho Leão IV o sucedeu e se casou com uma grega chamada Irene, que era devota das imagens. Após a morte de Leão IV, Irene assumiu o Império como gerente do filho de dez anos. Ela queria convocar um Concílio que pudesse retificar as falhas dos iconoclastas; no entanto, isso só foi possível no ano de 787 e a cidade escolhida foi Niceia, local do primeiro Concílio Ecumênico¹⁵.

O II Concílio de Niceia carrega peculiaridades muito importantes para a história do cristianismo. Este foi o último Concílio Ecumênico reconhecido pelo Ocidente e pelo Oriente e tratou basicamente da legitimidade de representações, em pinturas ou esculturas, de fatos e pessoas ligadas à história da salvação. Muitos argumentos de caráter bíblico foram utilizados para legitimar o culto às imagens, como: do Antigo Testamento, a Arca da Aliança com querubins, e, do Novo Testamento, Hebreus 9, 25 (sobre o santuário na nova aliança). No entanto, o que prevaleceu foi a teologia da



imagem-sinal de Leôncio de Neápolis, para quem a imagem, assim como a palavra, é sinal de outra realidade¹⁶.

Niceia II não reconheceu o Concílio de Hireia, declarando-o herético e anatematizado porque o Filho (Jesus) pode ser representado em imagem, justamente por causa de suas duas naturezas, como Cristo, Verbo encarnado de Deus, que se tornou visível, por mais que sua divindade vá além de qualquer representação¹⁷. No entanto, no Ocidente, o imperador Carlos Magno não aceitou as decisões do Concílio Niceia II. No Oriente, o imperador Leão V também não as aceitou e em 815 a crise iconoclasta voltou a se instaurar. A imperatriz Teodora, regente de seu filho Miguel III, conseguiu que o Sínodo de Constantinopla (843) readmitisse o culto às imagens. O rei Luís I (o Piedoso), depois de se reunir com bispos e teólogos em Paris para discutir o assunto das imagens, declarou que elas “não devem ser nem adoradas, nem veneradas, nem destruídas, mas hão de ser conservadas em memória daqueles ou daquilo que representam¹⁸”.

A crise iconoclasta estava muito mais ligada a questões políticas que religiosas¹⁹. Tal afirmação se baseia na ignorância teológica que apareceu nas interpretações das decisões de Niceia II. Tudo isso mostrou até onde pode chegar a subserviência de um Clero que foi influenciado pelo poder político e os malefícios que tal postura pode causar. Séculos depois (XV e XVI), a hostilidade às imagens reapareceu com Wycliff e os hussitas, e com os reformadores Zwinglio e Calvino, que adotaram atitudes iconoclastas mais radicais que Lutero. No Concílio de Trento, a questão apareceu e a doutrina do Concílio de Niceia II foi reafirmada.

Desse modo, podemos afirmar que a iconografia está presente no cristianismo desde os primórdios. Em torno das representações por imagens, pinturas e relíquias, nasceu uma forma de culto e uma espiritualidade característica da Igreja Cristã. Os primeiros seguidores de Jesus Cristo e os mártires da fé passaram a ser representados por imagens. Esta religiosidade tornou-se marcante e foi preservada pelo Cristianismo, e ao longo da história transformou-se em ponto de discussão entre os cristãos. Com todas essas características, a devoção aos santos se expandiu e foi trazida ao Brasil, fato que será tratado a seguir.

3. O CATOLICISMO POPULAR BRASILEIRO: UMA FÉ LIGADA AOS SANTOS

A entrada da Igreja Católica nas terras brasileiras, no século XVI, aconteceu em meio a um grande movimento de expansão mundial, conhecido como movimento colonial, nascido na Europa. A palavra colonial representa uma estrutura econômico-social-político-ideológica, e não apenas um período da história do Brasil²⁰.

Há dois caminhos pelos quais os estudos da história da Igreja no Brasil são realizados²¹. O primeiro é o do Estado colonizador, que assegura que o principal motivo da colonização foi o benefício espiritual dado aos indígenas; a expansão da Igreja, a



conversão à fé católica e a catequização de povos que nunca tinham sido evangelizados.

O segundo caminho é o das vítimas - indígenas, africanos e os seus descendentes - que foram obrigados a trabalhar como escravos para os europeus. É outra forma de fazer uma leitura da realidade, a partir da relação entre escravidão e evangelização. Diante disso, afirma-se “que não há uma leitura da história da Igreja que seja objetiva e aceita por todos²²”.

Não se deve esquecer que “a colonização portuguesa aparece com finalidades econômicas políticas e religiosas²³” e, junto a isso, acontece o encontro das culturas e das religiões dos indígenas, negros e brancos. Nesse processo, a colonização se implantou juntamente com a religião cristã, expressa no catolicismo popular vivido na Europa. É importante assinalar que não existe unidade entre os estudiosos, sobre o que seja o catolicismo popular:

uns negam simplesmente a existência de um catolicismo popular distinto do catolicismo estabelecido ou patriarcal: no Brasil só há um catolicismo que constitui o “cimento da unidade nacional”. Outros aceitam o catolicismo popular mas lhe negam toda a originalidade e todo valor: o catolicismo vivido pelo povo é simplesmente a interiorização dos temas apresentados pela religião dominante²⁴.

Diante disso, acrescenta-se que “existe um catolicismo popular distinto do catolicismo patriarcal. O povo tem uma cultura própria e podemos mesmo afirmar que o catolicismo popular constitui a cultura mais original e mais rica que o Brasil já produziu (...) ²⁵”. Foi este catolicismo que garantiu que a autêntica verdade evangélica de esperança e libertação fosse preservada.

3.1. CATOLICISMO POPULAR BRASILEIRO

O catolicismo popular brasileiro não é uniforme, ou seja, tem várias expressões que se diferenciam em muitos aspectos do modelo romano. Uma das expressões desse catolicismo é vivida pelos católicos “sem Igreja”. “Muito santo pouco sacramento, muita reza pouca missa, muita devoção pouco pecado, muita capela pouca Igreja²⁶”. Esse tipo de catolicismo é vivido pela maior parte dos católicos, uma população com pouca ligação com a oficialidade da Igreja.

O catolicismo popular é apenas um modo da religião popular, uma forma específica de religiosidade. Existem grupos que afirmam que o verdadeiro catolicismo é o popular, pois não pertence aos dominadores. Por outro lado, há grupos que garantem que o catolicismo popular não é um sistema religioso autônomo, e sim desfigurado e empobrecido e, além disso, são contaminados com elementos pagãos²⁷.

Ainda há desprezo do catolicismo oficial em relação ao catolicismo popular. Este último é considerado como “uma forma degenerada do catolicismo oficial²⁸”. Diante disso, afirma-se que



o catolicismo oficial, definido pela teologia cristã e pelo direito canônico, nunca existiu. Existem sistemas concretos, constituídos por uma certa impregnação cristã de várias civilizações. Mas o cristianismo puro, oficial, não existe. Nem os próprios clérigos o vivem. A diferença entre o catolicismo dos clérigos e o catolicismo popular consiste apenas nisso: que os clérigos imaginam que o seu cristianismo é puro e o único verdadeiramente autêntico, e os outros não têm problemática de ortodoxia, nem de autenticidade²⁹.

A diferença entre o catolicismo oficial e o popular “está, antes, na compreensão do papel da autoridade eclesiástica, no modo do exercício do seu poder e da sua presença³⁰”. Isto se deve ao fato da ausência do padre, ou seja, para festejar um santo, fazer romarias, procissões, novenas, não há necessidade de se ter um padre. Há a compreensão clerical no catolicismo oficial, de padre para o povo, e eclesial de igreja para o povo. Por outro lado, o catolicismo popular não despreza a presença clerical, mas a entende como sendo “padre do povo” e “igreja do povo”. A concepção é diferente na maneira de entender a presença eclesial e clerical, por isso é necessário reconhecer a existências das variadas formas do catolicismo, inclusive o popular, respeitando-as dentro de suas particularidades sociais e culturais.

Alguns fatos marcaram a história do catolicismo brasileiro como, por exemplo, ao entender que o Brasil não vivenciou a Idade Média, tampouco a cristandade medieval, por isso o catolicismo brasileiro é filho do espírito de reorganização que se instaurou na Igreja após a Reforma que culminou no Concílio de Trento (1545 - 1563)³¹. A colônia brasileira não tinha um centro que pudesse articular o trabalho eclesial. Depois no século XIX, houve a reeuropeização marcada pelo iluminismo, e também, no mesmo século, a reeuropeização católica, que dividiu os católicos em dois grupos: um tradicional, abandonado no campo e outro europeizado, morando nas cidades. Por fim, se desenha uma nova história da Igreja no Brasil após os anos 60, uma vez que há novas concepções de mundo e de Igreja³².

O catolicismo popular brasileiro, apesar de todos esses séculos que se passaram, continua sendo um elemento importante na identidade religiosa do Brasil. Não há apenas uma forma de ser católico, existem muitas faces que se expressam de múltiplas maneiras, e o catolicismo entra nesta dinâmica. O catolicismo popular “aspira a ser uma ampla e aberta religião de “todos os pecadores” que desejem se aproximar para, juntos, buscarem a sua salvação e a dos outros³³”.

3.2. RAÍZES DO CATOLICISMO POPULAR BRASILEIRO

O melhor termo a ser empregado ao catolicismo vivido pelos indígenas, negros e seus descendentes, no período colonial, é “catolicismo gentílico”, pois estas pessoas não eram consideradas povo e não se falava em cultura popular nesta época. No entanto, usa-se o termo catolicismo popular por razões metodológicas³⁴.



Para os invasores, dois fatores poderiam ser pontuados como justificativa para a colonização brasileira. Para Portugal, baseado no padre Antônio Vieira, era o progresso do Reino de Deus por Portugal, e, para os iluministas, era a chegada da civilização. Por outro lado, para as vítimas foi muito mais difícil reencontrar o sentido da vida, depois da violência, da guerra, das doenças, das humilhações e da escravidão trazidas pelos europeus³⁵.

No Brasil Colônia, a partir dos leigos, principalmente dos pobres, foi se constituindo um catolicismo diferente, menos ortodoxo, com uma linguagem própria, tendo sido eles os principais responsáveis pela propagação do Evangelho na nova terra. Com isso, os escravos e outras pessoas simples que eram evangelizadas também se sentiam responsáveis pela difusão da fé, haja vista que a maioria dos bispos, padres e religiosas estavam ocupados em colégios, conventos, seminários e poucas vezes iam ao interior³⁶. Não houve, no Brasil Colônia, a paróquia rural, assim como existia na Europa, que pudesse dar assistência às pessoas dos lugares mais distantes; logo, os ensinamentos que receberam foram fragmentados³⁷.

O sistema mais importante de organização entre a Igreja e o Estado era o padroado, que consistia no direito concedido pelo papa ao de rei de Portugal, de nomear clérigos para atuar nas terras “descobertas”, para melhor organização da Igreja no Brasil, que recebia pouca influência de Roma por conta deste sistema. O clero secular estava dividido em alto (bispos e outros dignitários) e baixo clero (padres e capelães). Estes últimos eram os mais próximos do povo³⁸. A atuação dos religiosos no Brasil colonial também foi marcante, principalmente em torno da política organizatória dos aldeamentos ou missões, aldeias e reduções.

Os séculos XVII e XVIII foram marcados pela expansão dos aldeamentos. Essa política organizatória teve seu início no reinado de Dom João III (1521-1557), quando foi concedida a licença para os primeiros aldeamentos no Brasil, no período do terceiro governador-geral, Mem de Sá. Além das organizações eclesásticas e do Estado, nascia no Brasil organizações religiosas de caráter mais popular, por exemplo, as beatas, que eram mulheres leigas que optavam pela virgindade para trabalhar na organização da vida religiosa dos pobres, sem terem a presença clerical³⁹.

Os indígenas e os africanos possuíam três escolhas diante da colonização: a fuga, o suicídio ou a adesão à religião. A última escolha se tornou o meio pelo qual foi possível preservar a dignidade frente à opressão. Podem ser assinaladas algumas características desta forma de religião vivida pelos pobres, como por exemplo, a desconfiança, a força da tradição, o rigorismo moral e a aversão à desordem.

Trouxeram para o Brasil dois tipos de catolicismo: o da religião popular portuguesa e o fortemente marcado pelo Concílio de Trento, caracterizados pela ideia de unidade religiosa, formalismo da religião oficial ou fixação da doutrina⁴⁰. É por isso que o catolicismo brasileiro tem variadas formas que foram se constituindo durante o Brasil



Colônia⁴¹. Esse tipo de catolicismo teve sua origem nas aldeias portuguesas, com seus santos padroeiros entre outras manifestações religiosas.

3.3. EXPANSÃO DO CATOLICISMO POPULAR BRASILEIRO

Através de cinco ciclos de evangelização, a Igreja Católica se espalhou pelo Brasil Colônia. Esses movimentos eram comandados pelas ordens religiosas subordinadas ao padroado: Jesuítas, Franciscanos, Carmelitas e Beneditinos. E também pelas ordens dos Capuchinhos e Oratorianos, que eram submissas ao poder de Roma⁴².

O primeiro ciclo de evangelização foi o litorâneo, durante o reinado de Dom João III, época em que Portugal iniciou seu interesse pelas terras brasileiras como lugar de plantação de cana-de-açúcar; a zona litorânea, úmida e tropical, era propícia para isso. O segundo ciclo, o sertanejo, nasceu ao longo do rio São Francisco, com a produção de carne de gado, também importante porque, durante o cultivo da cana-de-açúcar, precisava-se de alimentação e mão de obra escrava.

O terceiro ciclo missionário foi denominado ciclo maranhense, porque, para o governo português, o Brasil e o Maranhão eram considerados dois estados distintos na América Latina. Diversos fatores fazem do ciclo maranhense o movimento mais importante da história brasileira nos três primeiros séculos: o grande número de indígenas que foi vitimado pelo sistema colonial, a forte oposição da missão a este sistema, e também pelo novo modelo de Igreja que estava nascendo, não aliada ao Estado, mas sim ao povo, uma Igreja popular.

A política de desenvolvimento feita pelo Estado português fez do quarto ciclo, o mineiro, o mais distinto dos outros, justamente porque a sua principal característica foi seu caráter leigo. A extração do ouro e diamantes necessitava de controle para que não houvesse contrabando “desta forma o ciclo mineiro é formado pelas “ordens terceiras”, expressões leigas calcadas sobre o modelo clerical⁴³”. O quinto e último ciclo de evangelização, o paulista, teve seu início no Colégio de São Paulo e se estendeu até a região do Tape (no atual estado do Rio Grande do Sul). Articulou-se através do ciclo litorâneo, administrado por Franciscanos e Jesuítas, e o ciclo planaltino jesuítico⁴⁴.

Mediante esses ciclos de evangelização, a escravidão foi considerada como mal necessário para livrar os pagãos da idolatria, da arrogância, das superstições e das aberrações. Junto a isso, a teologia e a moral (além dos sacramentos colocados a serviço da escravidão) elaboradas pela Igreja, de justificação da escravidão, funcionaram como difusoras deste projeto de “evangelização”, e contaram com uma das figuras principais desta teologia, o Padre Antônio Vieira. No entanto, para implantar este projeto colonial, os portugueses passaram pelos problemas gerados por sua ganância de exclusivismo comercial, acumulação independente de capital e escravização de negros⁴⁵.



Interesses políticos (de dominação e autonomia financeira) e religiosos de expansão do catolicismo (“verdadeira religião”, porque a Inglaterra, a França e a Holanda eram considerados países protestantes), levaram à morte de milhões de pessoas na América. As instituições eclesiais, as ordens religiosas e as confrarias foram propagadoras deste projeto de dominação, sustentado pela ideia do “Reino de Deus por Portugal”. Destarte, a Igreja e o Estado foram enriquecendo, muitas devoções foram forçadas a existir e ser católico no Brasil foi se tornando uma necessidade de sobrevivência. E as pessoas que foram feitas escravas, tornavam-se bens do Estado ou da Igreja; logo, o escravo não encontrou na Igreja oficial nem apoio nem defesa.

O catolicismo ortodoxo e o patriarcal, marcados pela força, pela repressão e pela sacralização, deram origem a dois tipos de catolicismo no Brasil Colônia: o popular urbano e o popular rural⁴⁶. O primeiro estava presente nas confrarias, irmandades e ordens terceiras e era organizado por leigos. O segundo associava-se às comunidades rurais presentes no vasto território brasileiro. Estas eram “independentes” uma das outras, cada família tinha sua terra e trabalhava nela. Contudo, os vizinhos se encontravam para plantar, colher e principalmente, celebrar o santo padroeiro. Portanto, o que se herdou deste passado foi uma imagem distorcida de evangelização feita pelos brancos inteligentes e ricos, aos negros pobres mestiços, ignorantes e atrasados. Anos de colonização formaram uma imagem muito diferente daquela que correspondia às primeiras comunidades cristãs⁴⁷.

3.4. A FUNÇÃO DAS IMAGENS

Na Idade Média, as imagens religiosas desempenharam um papel muito relevante no processo de propagação do cristianismo. Elas tinham uma função pedagógica, visto que naquela época poucas pessoas tinham acesso à Bíblia. Era um modo de instruir e catequizar os analfabetos⁴⁸. De acordo com a Carta do Papa Gregório Magno, as imagens deveriam ser respeitadas porque elas faziam lembrar os acontecimentos sagrados, geravam contrição e ensinavam os iletrados.

O financiamento para a ornamentação de uma igreja, com obras de arte, se constituía de uma atitude muito “piedosa”. As imagens nelas retratadas eram feitas com materiais de grande valor (ouro, pedras preciosas, entre outros). Era

um meio de adquirir méritos junto ao Juiz supremo e aos santos intercessores, de expiar um pecado ou simplesmente de se penitenciar por ter gastado em demasia dos bens deste mundo, dos quais uma parte era assim convertida para a salvação de sua alma⁴⁹.

A oposição ao uso de imagens com críticas, debates e até mesmo morte, fez surgir, por outro lado, fortes razões que sustentaram seu uso. Principalmente em relação às imagens dos santos, que começaram a ser cultuadas de forma cada vez mais intensa. O maior desenvolvimento da devoção aos santos se deu fora do controle da Igreja oficial:



embora ela enfatizasse essa prática, as proporções que essa religiosidade tomou foram além do conhecimento eclesial.

No período do catolicismo medieval, a devoção aos santos se tornou mais forte: o cristianismo passou a difundir-se pelo mundo, como heróis poderosos antes, e principalmente, depois da morte. Desse modo, os santos foram ganhando devotos e suas relíquias e os lugares onde fizeram milagres se tornaram sagrados⁵⁰. Posteriormente, este cristianismo foi trazido para o Brasil e apresentado aos indígenas, aos africanos em situação de escravidão e a seus descendentes. No interior desta nova terra, principalmente com o povo pobre, vai se sustentar o cristianismo milagreiro com a devoção aos santos, uma vez que o culto eucarístico só acontecia com mais frequência nos centros colonizadores.

3.5. A VENERAÇÃO AOS SANTOS NA IGREJA CATÓLICA

As ordens religiosas que comandavam os ciclos de evangelização estavam fortemente marcadas pela devoção aos santos. Essa religiosidade ajudou no controle dos problemas da época colonial, visto que a concepção de mundo de tais Ordens era marcada pela providência divina, o que pode ser observado em documentos, pinturas, construções, nomes de lugares, entre outros. A fé na Providência Divina e em santos milagrosos foi facilmente entendida pelos indígenas e africanos, pois tinha certas semelhanças com a visão mágica de mundo que estes traziam⁵¹. Logo, toda a história era compreendida como cumprimento das promessas de Deus que vinham em forma de graça ou desgraça.

Diante disso, a massa dos oprimidos buscava consolação para a sua situação miserável ao lado das muitas imagens que lembravam o sofrimento cristão. Como, por exemplo, a cruz, a imagem de São Sebastião sendo assassinado, entre outras. Mas é importante destacar que

esta religiosidad imaginera apunta a um círculo vicioso: por um lado, sublima las imágenes del propio sufrimiento, lo vuelve llevadero; por otro, interioriza una ética conformista, que por su lado contribuye a justificar el *status quo*, el orden social injusta, ayudando a prolongar el sufrimiento de los oprimidos⁵².

Esta ambiguidade existente no catolicismo popular não será superada apenas com uma catequese renovada, mas também com a força libertadora do evangelho. O catolicismo popular se caracteriza pelo panteão de santos, virgens, salvadores e apóstolos⁵³. Isto se deve ao fato de que a distinção teológica, na qual se presta veneração aos santos e adoração apenas a Deus, não entrou na religiosidade popular. Dentro desta mentalidade, acaba-se fazendo uma hierarquia de poder, na qual os santos são menos poderosos que Deus e Jesus Cristo, porque estão mais perto das pessoas.

As ordens religiosas também contribuíram na propagação do culto aos santos. Mas foram as confrarias ou ordens terceiras, composta por leigos, que expandiram essa



forma de expressão da fé. Os santos passaram a ser festejados pelas comunidades, momento em que o silêncio da vida cotidiana, a escuridão da noite e a hostilidade davam lugar à alegria, à luz, à comida e à solidariedade entre as pessoas⁵⁴. E o santo era o mediador entre Deus e a comunidade que celebrava e festejava sua presença milagrosa.

A devoção aos santos é o que perpassa todas as formas de catolicismo popular como ponto fundamental⁵⁵. Essa religiosidade promove a solidariedade entre as comunidades e, além disso, é marcada pela ambiguidade de festa e penitência. No festejo há danças, missas e rezas, sendo esta a maneira de agradecer ao santo a proteção, mas também é o momento de pagar a promessa feita, através de alguma penitência. Nessas manifestações, sobretudo no catolicismo rural, o leigo tinha autonomia, dado que havia poucos sacerdotes.

O século XVI foi marcado pelas devoções aos santos e suas espiritualidades ganharam espaço na vida do povo, sendo que as ordens terceiras e as congregações religiosas foram as responsáveis por essa expansão⁵⁶. Diante desse fato, as devoções ganharam força. Além disso, no século XIX, instauraram-se no Brasil as devoções aos dogmas marianos e ao Sagrado Coração, também conhecidos como espiritualidade italiana, e os santos passaram a ser refúgio para tudo. A entrada do capitalismo nas comunidades rurais fez surgir uma nova organização religiosa⁵⁷. Se antes se compreendia que o santo protegia uma família ou uma comunidade, agora se estabelece uma relação onde o santo intercede pelos interesses individuais.

3.6. OS SANTOS E O SINCRETISMO

Afirma-se que “o sincretismo é uma exigência da missão⁵⁸”, pois no processo de evangelização é necessário diálogo e adaptação a outras culturas⁵⁹. Na formação do catolicismo brasileiro, o sincretismo levou o catolicismo a ter várias expressões, como por exemplo, o catolicismo milagreiro, o penitencial, o barroco, o iluminista, o secularizado, entre outros.

Podem ser apontadas no sincretismo católico do Brasil três ramificações: o catolicismo guerreiro, o patriarcal e o popular. O primeiro está ligado às imagens dos santos e também a ideia de guerra santa herdada da cristandade. Os colonizadores atribuíram aos santos um novo significado, Nossa Senhora, São Jorge, São Sebastião, São Martinho, São Maurício, São Miguel e Santo Antônio passaram a ser venerados como guerreiros. Exceto São Jorge, que desde cedo foi venerado pelos africanos no Brasil, tendo sido simbolizado como guerreiro tempos depois.

A ideologia guerreira, além dos santos e de Nossa Senhora, atribuiu a outros símbolos (cruz, missa, sacramentos) significados que deformaram a mensagem cristã. A sacralização da guerra e a conquista da nova terra transformaram as imagens dos santos em imagens do Brasil do período colonial. “O sucesso dessa sacralização está no fato que ela é capaz de transmitir ao povo um entusiasmo religioso a serviço de uma causa que finalmente só serve às hierarquias⁶⁰”.



A população pobre se organizou religiosamente, por exemplo, nos quilombos. Eles tiveram um importante papel missionário, foram lugares de expansão do catolicismo, com seus ritos, símbolos e devoções, mas com um significado de libertação. Vários fatores contribuíram para que isso fosse possível: o catolicismo representava certa segurança, os santos católicos já eram mais conhecidos que os orixás, no catolicismo era possível unir negros de várias regiões da África, constituindo, assim, um elo entre eles. Eram principalmente as mucamas e os “pretos velhos” que propagavam esse tipo de catolicismo. No entanto, também se conservou os cultos clandestinos de origem africana e indígena, por meio das confrarias de negros, da festa (por exemplo, “entrudo”, hoje o carnaval) do padroeiro e das romarias.

Até o presente momento foram abordadas tanto a forma pela qual a devoção aos santos chegou ao Brasil - e de que maneira ela foi apresentada para os negros e seus descendentes - quanto como esta religiosidade foi se tornando parte constituinte da identidade religiosa do povo brasileiro⁶¹. A seguir, será apresentado o significado da veneração aos santos e de que forma as imagens deles podem ajudar na religiosidade cristã hoje.

4. A IMPORTÂNCIA DA VENERAÇÃO AOS SANTOS

A devoção aos santos, nascida nos primeiros séculos do cristianismo de forma espontânea, foi ganhando força e se constituindo uma expressão de fé. No Brasil, essa religiosidade adquiriu uma importância muito grande para o povo, não isenta de exageros, devido ao fato da imposição do cristianismo e, juntamente a isso, de muitas devoções. Por isso, ainda hoje a veneração aos santos continua sendo um campo de discussão que precisa ser debatido.

O amor, a solidariedade e a comunicação recíproca entre Deus e a humanidade constituem aspectos importantes para a compreensão do significado da veneração aos santos hoje. “O que chamamos veneração dos santos em si não é outra coisa que um aspecto singular dessa intercomunicação salvífica de todos com todos na história, unidos ao homem Jesus Cristo e entre si⁶²”. A religião cristã assegura que todos os batizados são chamados à santidade⁶³ que se fundamenta na união com Jesus Cristo⁶⁴.

A revelação de Deus à humanidade se deu de modo muito profundo e singular na pessoa de Jesus de Nazaré, pois Ele revelou, de forma concreta, o amor de Deus. Sua encarnação garantiu a todos a participação no mistério salvífico do Pai, por isso que

a veneração dos santos é, pois, um aspecto singular da unidade entre todos os membros da Igreja com a Cabeça, que é Jesus Cristo. Quando comungamos com Cristo, comungamos com todos os que a ele estão unidos. Não se é cristão sozinho, nem para si só⁶⁵.

Santos não são somente aqueles reconhecidos pelo cânone da Igreja: o convite à santidade está aberto a toda a humanidade, que deve buscar viver o mandamento do



amor. “Desse modo, poderá considerar-se a veneração dos santos como sendo apenas um aspecto singular do mandamento do amor ao próximo⁶⁶”. O reconhecimento da santidade e do testemunho de homens e mulheres não é uma peculiaridade da Igreja Católica Romana, em outras tradições, como por exemplo, na luterana, se reconhece a comunhão com os fiéis que já morreram e estão na glória de Cristo.

4.1. CULTO DE LATRIA, DE HIPERDULIA E DE DULIA

O culto aos santos se configura como um dos principais elementos do cristianismo. Tradicionalmente, a devoção a milhares de santos pode ser entendida como um dos pilares dessa religião, sobretudo por seus aspectos doutrinários e identitários⁶⁷. Diante disso, é importante destacar que quando se começou a venerar os santos e a fazer imagens deles, a Bíblia já havia sido escrita. A proibição descrita nela, referente às imagens, não diz respeito às imagens de santos usadas na Igreja, mais sim a dos deuses dos cultos dos povos politeístas. Era preciso firmar a fé no único Deus verdadeiro⁶⁸.

Existem três tipos de cultos que são feitos pela Igreja Católica Romana: o culto de latría, devido somente a Deus; o de hiperdulia, feito à virgem Maria; e, por fim, o de dulia, sendo este o culto que a Igreja presta aos santos, que morreram e deram seu testemunho de fé. “As suas vidas ficaram como modelos de fé para as gerações posteriores. Os seus pertences os faziam lembrar destes santos homens⁶⁹”. Pela fé, acredita-se que eles estão mais perto de Deus e assim busca-se, pela solidariedade que os une, estar com eles em comunhão.

Acrescenta-se também que “a veneração aos santos é uma forma de valorizar a história de nossa Igreja, tratando com honra e dignidade as pessoas que se dedicaram ao seguimento de Cristo, fazendo com que a fé chegasse até nós⁷⁰”. No entanto, se deve ter cuidado para que a veneração aos santos não tenha o sentido de troca de favores, ou seja, admira-se o santo não pelo seu exemplo e testemunho de fé, mas por imaginar que estes tenham algum privilégio diante de Deus e podem fazer favores para aqueles que os admiram, alcançando graças especiais. Esta é uma forma equivocada de viver a fé, pois a oração deve ser feita com os santos, unindo-nos a eles para seguir a Jesus Cristo.

4.2. AS IMAGENS

A vida dos santos constitui um importante meio de transmitir o sentido da fé cristã. Desde que o cristianismo existe, as pessoas contam e recontam as histórias dos santos. Na tradição cristã, o santo é alguém cuja santidade é reconhecida como excepcional por outros cristãos⁷¹. Assim, os santos, ao exercer a função de ser modelo para todos os cristãos, desempenhavam importante papel para a vivência dos homens no mundo terreno⁷².

A forma de representar os santos até hoje, no catolicismo popular brasileiro, é através de imagens, de pinturas, de ícones, entre outras. Convém ressaltar que “vivemos no século



da imagem. Os meios de comunicação social acostumaram-nos a ler intuitivamente a linguagem dos signos visuais⁷³. É importante destacar que Deus sempre é maior que qualquer imagem ou conceito; ademais, deve-se ter o cuidado para as imagens não se tornarem um obstáculo para se chegar a Deus. Isso pode acontecer até mesmo nos conceitos que são atribuídos a Ele, transformando-O em um curandeiro que está a serviço de quem faz suas vontades.

As imagens também são uma forma de leitura de uma realidade, pois assim como os ícones, elas remetem para além de si mesmas. Os ícones têm um valor importante porque eles propiciam a contemplação. Do mesmo modo, as imagens aguçam a sensibilidade e “se o culto às imagens alguma vez degenerou em idolatria, não se pode concluir que sempre, ou na maioria das vezes, o deverá ser. As imagens são um meio indispensável na comunicação, mas não são um fim⁷⁴”.

A Bíblia também faz uso de muitas imagens para falar das promessas de Deus para a humanidade. Da mesma forma, a Igreja aderiu à arte como uma maneira de transmitir a fé, uma linguagem que nos cultos é usada para mostrar os mistérios que se está celebrando. Diante de tal pensamento, afirma-se que uma obra de arte é uma oração feita por meio da arte.

4.3. O QUE SIGNIFICA SER SANTO

No início do cristianismo, nas primeiras comunidades, as pessoas eram chamadas de santas⁷⁵. Nos séculos posteriores, antes do final do primeiro século da cristandade, o termo “santo” passou a ser reservado somente ao mártir⁷⁶. Posteriormente, ser santo para o Cristianismo passou a significar o alcance da perfeição cristã. E ter a garantia de um lugar de honra nos altares e um dia do ano para a veneração litúrgica, quando são lembrados durante as missas. Contudo, os católicos não são os únicos a cultuar santos; os budistas, os hindus, os ortodoxos, os evangélicos também os veneram, embora somente a Santa Sé tenha um processo formal para “fazer santos”, quer por tradição, quer pelas leis canônicas⁷⁷.

O ser santo, hoje, está muito ligado, como no passado, ao testemunho de vida, com a doação e o amor ao Reino de Deus e ao seu Projeto de Salvação. Na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*⁷⁸, elaborada no Vaticano II, se aponta que o testemunho dos apóstolos é motivação e atração para a caminhada cristã. Além disso, venera-se os santos não só pelo exemplo, mas, sobretudo, pelo exercício da união de toda a Igreja na caridade fraterna, caracterizada por essa comunhão entre os que estão na terra com aqueles que já vivenciam a Glória de Deus. Ao mesmo tempo, adverte-se combater os excessos dessa prática de veneração, para que não se desvirtue a fé em Cristo, único mediador.



4.4. A COMUNHAO DOS SANTOS

A Igreja é a assembleia dos santos e das santas. Sua catolicidade reúne todos os que foram, que são e que serão uma comunhão entre os santos do céu e da terra⁷⁹. Na oração do Creio, esta ideia aparece com muita força quando se professa “crer na comunhão dos santos”. É a grande utopia da fé cristã reunir todas as criaturas de Deus em harmonia em um único e mesmo espírito.

De acordo com a teologia católica, a vida não termina com a morte, mas tem uma continuidade em Deus, porque a morte foi vencida com a ressurreição de Cristo. Aqueles que morreram estão na Glória de Deus, “entre eles e nós aqui na terra há uma comunhão de amor e de fidelidade, pois todos estamos unidos no mesmo Cristo⁸⁰”. Para a Igreja Católica Romana, a comunhão dos santos e a base para o culto que celebramos com eles está na unidade que repousa fundamentalmente no Homem-Deus Jesus Cristo⁸¹. Logo, a comunhão dos santos é a fraternidade vivida além da finitude, do tempo, do espaço e da vida terrena.

CONCLUSÃO

Não se deve negar que os santos têm um papel importante para a religiosidade cristã. Eles deram testemunho de sua fé, foram capazes de mostrar a presença de Jesus Cristo nas suas ações. Na origem do Cristianismo, os cristãos já expressavam, através da iconografia, uma religiosidade ligada à memória daqueles que os antecederam na fé. Com o passar dos séculos, essa religiosidade foi se tornando uma característica do Cristianismo; no entanto, por outro lado, também foi causa de discussões e debates teológicos. Quando chegou ao Brasil, o catolicismo popular e a devoção aos santos tornaram-se ainda mais fortes; contudo, outros problemas surgiram, pois muitos exageros devocionais apareceram transformando os santos em poderosos milagreiros.

Neste trabalho, concluiu-se que as imagens santorais são como uma síntese da vida das pessoas à qual elas remetem e o culto aos santos é uma forma de valorização do testemunho de fé destas pessoas. No entanto, essa manifestação religiosa foi introduzida na vida dos povos nativos, dos negros e dos seus descendentes de maneira impositiva. No imaginário católico popular brasileiro, criaram-se ideias equivocadas dos santos, como se estes fossem heróis ou deuses milagreiros, capazes de realizar a vontade de seus seguidores. Não se acentuou que estas pessoas, apresentadas como santas, foram capazes de dar testemunho de fé, foram martirizadas por acreditar no projeto do Reino de Deus. Por isso, a vida dos santos são exemplos a serem seguidos. Pedir a sua intercessão é estar em comunhão com ele na mesma fé.

Portanto, uma das razões que fundamentam a veneração aos santos, hoje, é que eles já vivem em plenitude aquilo que nós experienciamos em parte, que é a comunhão da Glória de Deus. Diante disso, o desafio de toda a Igreja é buscar redirecionar o povo para uma fé mais madura, sem exageros e fundamentalismos que não se sustentam.



Além disso, deve-se também valorizar as manifestações religiosas do povo expressas, no catolicismo popular. Pedir a intercessão de um santo é juntar-se a ele em oração a Jesus Cristo.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, Solange Ramos de. *O culto aos santos: a religiosidade católica e seu hibridismo*. Revista Brasileira de História das Religiões, Paraná, ano III, n. 7, p. 131-145, 2010. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf6/6Solange.pdf>>. Acesso em: 22 mar. 2014.

AQUINO, Felipe. *História da Igreja: A controvérsia das imagens*. Editora Cleófas, 2011. Disponível em: <<http://cleofas.com.br/historia-da-igreja-a-controversia-das-imagens/>>. Acesso em: 08 de abril 2014.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2010.

BORDIGNON, Celso. *A iconografia paleocristã*. Cadernos da ESTEF, v. 33, n. 33, p. 14-21, 2004/2.

BORDIGNON, Celso. *Ícone: um infinito Olhar sobre a alma humana*. Disponível em: <<http://freicelso.blogspot.com.br/p/exposicoes.html>>. Acesso em 02/09/2014.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Revisitando o catolicismo popular*. Revista IHU online, São Leopoldo, RS, v. 169, p. 71-76, 2005. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao169.pdf>>. Acesso em 08 out. 2014.

CARMO, Solange Maria do; SILVA, Orione. *Os santos e as imagens na religiosidade popular*. Vida Pastoral, São Paulo, ano. 54, n. 289, p. 21-32, 2013. Disponível em: <<http://vidapastoral.com.br/artigos/temas-pastorais/os-santos-e-as-imagens-na-religiosidade-popular/>>. Acesso em: 22 mar. 2014.

COMBLIN, José. *Para uma tipologia do catolicismo no Brasil*. REB, v. 28, n. 1, p. 46-73, 1968.

COMBLIN, José. *Situação Histórica do Catolicismo no Brasil*. REB, v.26, n. 3, p. 574-601, 1966.

COMPÊNDIO do Vaticano II. 29ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

DROBNER, Humbertus R. *Manual de Patrologia*. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

GOIS, João de Deus. *Religiosidade popular: pesquisas*. São Paulo: Loyola, 2004.

HOORNAERT, Eduardo. *A Igreja no Brasil-Colônia (1550-1800)*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800: ensaio de interpretação a partir dos oprimidos*. 3º ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.



HOORNAERT, Eduardo. *Thales de Azevedo e a sociologia do catolicismo no Brasil*. REB, v. 54, n. 214, p. 427-438, 1994.

JURKEVICS, Vera Irene. *Os santos da igreja e os santos do povo: devoções e manifestações de religiosidade popular*. 2004. 218 f. Tese (doutorado em História) Pós - Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004. Disponível em: <<http://www.poshistoria.ufpr.br/documentos/2004/Veraluciajurkevics.pdf>>. Acesso em: 22 mar. 2014.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval I*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

NEGRÃO, Lísias. *A Religiosidade do Povo*. São Paulo: Paulinas, 1984.

PRIEN, Has-Jürgen. *La historia del cristianismo em America Latina*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1985.

SESBOÛÉ, Bernard; WOLINSKI, Joseph. *O Deus da Salvação*. Tomo 1. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

SUESS, Paulo. *O Catolicismo Popular no Brasil: Tipologia de uma religiosidade vivida*. São Paulo: Loyola, 1979.

ZILLES, Urbano. *Lugar e veneração dos santos hoje*. Teocomunicação, Porto Alegre, v. 37, n. 158, p. 491-507, 2007. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/2730/2079>>. Acesso em: 20 ago. 2014.

ZILLES, Urbano. *Significação dos símbolos cristãos*. 6ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

* Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário La Salle-Unilasalle, Canoas-RS. E-mail: fabio.mesquita@lasalle.org.br

¹ BORDIGNON, C. *A iconografia paleocristã*, 2004, p.16.

² *Ibidem*, p. 15-16.

³ ANDRADE, S. *O culto aos santos: a religiosidade católica e seu hibridismo*, 2010, p. 133-134.

⁴ BORDIGNON, C. *A iconografia paleocristã*, 2004, p. 14.

⁵ *Ibidem*, p. 15.

⁶ CARMO, S. *Os santos e as imagens na religiosidade popular*, 2013, p. 31.

⁷ SESBOÛÉ, B. *O Deus da Salvação*, 2002, p. 377.

⁸ *Ibidem*, p. 378.

⁹ DROBNER, H. *Manual de Patrologia*, 2008, p. 530-532.

¹⁰ *Ibidem*, p. 533.

¹¹ Colossenses 1, 14 “ele é a imagem do Deus invisível, o primogênito de toda criatura” (*Bíblia de Jerusalém*, 2010).

¹² SESBOÛÉ, B. *O Deus da Salvação*, 2002, p. 378-379.

¹³ AQUINO, F. *História da Igreja: A controvérsia das imagens*, 2011.

¹⁴ SESBOÛÉ, B. *O Deus da salvação*, 2002, p. 378.

¹⁵ *Ibidem*, p. 380.

¹⁶ *Ibidem*, p. 380-381.

¹⁷ *Ibidem*, p.381.



- ¹⁸ AQUINO, F. *História da Igreja: A controvérsia das imagens*, 2011.
- ¹⁹ SESBOUË, B. *O Deus da Salvação*, 2002, p. 383.
- ²⁰ HOORNAERT, E. *A Igreja no Brasil-Colônia (1550-1800)*, 1982, p. 7.
- ²¹ *Ibidem*, p. 7.
- ²² *Ibidem*, p. 8.
- ²³ SUESS, P. *O Catolicismo Popular no Brasil: Tipologia de uma religiosidade vivida*, 1979, p. 40.
- ²⁴ HOORNAERT, E. *Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800: ensaio de interpretação a partir dos oprimidos*, 1991, p. 98-99.
- ²⁵ *Ibidem*, p. 99.
- ²⁶ HOORNAERT, E. *Thales de Azevedo e a sociologia do catolicismo no Brasil*, 1994, p. 434.
- ²⁷ SUESS, P. *O Catolicismo Popular no Brasil: Tipologia de uma religiosidade vivida*, 1979, p. 34-39.
- ²⁸ COMBLIN, J. *Para uma tipologia do catolicismo no Brasil*, 1968, p. 47.
- ²⁹ *Ibidem*, p. 48.
- ³⁰ SUESS, P. *O Catolicismo Popular no Brasil: Tipologia de uma religiosidade vivida*, 1979, p. 153.
- ³¹ COMBLIN, J. *Situação Histórica do Catolicismo no Brasil*, 1966, p. 574.
- ³² *Ibidem*, p. 595-599.
- ³³ BRANDÃO, C. *Revisitando o catolicismo popular*, 2005, p. 71.
- ³⁴ HOORNAERT, E. *Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800: ensaio de interpretação a partir dos oprimidos*, 1991, p. 98.
- ³⁵ HOORNAERT, E. *A Igreja no Brasil-Colônia (1550-1800)*, 1982, p.40.
- ³⁶ HOORNAERT, E. *Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800: ensaio de interpretação a partir dos oprimidos*, 1991, p. 118.
- ³⁷ COMBLIN, J. *Situação Histórica do Catolicismo no Brasil*, 1966, p. 575.
- ³⁸ HOORNAERT, E. *A Igreja no Brasil-Colônia (1550-1800)*, 1982, p. 12-14.
- ³⁹ *Ibidem*, p. 22.
- ⁴⁰ COMBLIN, J. *Situação Histórica do Catolicismo no Brasil*, 1966, p. 580.
- ⁴¹ NEGRÃO, L. *A Religiosidade do Povo*, 1984, p. 13.
- ⁴² HOORNAERT, E. *A Igreja no Brasil-Colônia (1550-1800)*, 1982, p. 28.
- ⁴³ *Ibidem*, p. 61.
- ⁴⁴ *Ibidem*, p. 62-64.
- ⁴⁵ *Ibidem*, p. 66.
- ⁴⁶ NEGRÃO, L. *A Religiosidade do Povo*, 1984, p. 16.
- ⁴⁷ HOORNAERT, E. *A Igreja no Brasil-Colônia (1550-1800)*, 1982, p. 88.
- ⁴⁸ LE GOFF, J. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval I* 2002, p. 599.
- ⁴⁹ *Ibidem*, p. 600.
- ⁵⁰ COMBLIN, J. *Para uma tipologia do catolicismo no Brasil*, 1968, p. 53.
- ⁵¹ PRIEN, H. *La historia del cristianismo em America Latina*, 1985, p. 294.
- ⁵² *Ibidem*, p. 296.
- ⁵³ *Ibidem*, p. 300.
- ⁵⁴ *Ibidem*, p. 303.
- ⁵⁵ NEGRÃO, L. *A Religiosidade do Povo*, 1984, p. 17.
- ⁵⁶ COMBLIN, J. *Situação Histórica do Catolicismo no Brasil*, 1966, p. 586-593.
- ⁵⁷ NEGRÃO, L. *A Religiosidade do Povo*, 1984, p. 21.
- ⁵⁸ HOORNAERT, E. *Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800: ensaio de interpretação a partir dos oprimidos*, 1991, p. 23.
- ⁵⁹ O sincretismo é um tema complexo que precisa ser mais bem estudado. Isso se faz necessário para combater as conotações negativas e pejorativas que são dadas a este tema (*Ibidem*, 1991, p. 22).
- ⁶⁰ *Ibidem*, 1991, p. 45.
- ⁶¹ É importante lembrar que com os povos nativos também houve sincretismo; no entanto, não tratamos deste ponto no trabalho.
- ⁶² ZILLES, U. *Lugar e veneração dos santos hoje*, 2007, p. 507.
- ⁶³ *1Pd 2,9.*
- ⁶⁴ *Rm 15,12.*
- ⁶⁵ ZILLES, U. *Lugar e veneração dos santos hoje*, 2007, p. 504.



⁶⁶ *Ibidem*, 2007, p. 506.

⁶⁷ JURKEVICS, V. *Os santos da igreja e os santos do povo: devoções e manifestações de religiosidade popular*, 2004, p. 107.

⁶⁸ “A proibição das imagens no Antigo Testamento tem de ser bem compreendida: ela tinha valor pedagógico junto de um povo tentado pela idolatria” (SESBOÛÉ, 2002, p. 379).

⁶⁹ GOIS, J. *Religiosidade popular: pesquisas* 2004, p. 111-112.

⁷⁰ CARMO, S. *Os santos e as imagens na religiosidade popular*, 2013, p. 25.

⁷¹ ANDRADE, S. *O culto aos santos: a religiosidade católica e seu hibridismo*, 2010, p. 134.

⁷² JURKEVICS, V. *Os santos da igreja e os santos do povo: devoções e manifestações de religiosidade popular*, 2004, p.124.

⁷³ ZILLES, U. *Significação dos símbolos cristãos*, 2006, p. 100.

⁷⁴ *Ibidem*, 2006, p. 104.

⁷⁵ *Ef* 1,1; *Fl* 1,1; *Cl* 1,2.

⁷⁶ ANDRADE, S. *O culto aos santos: a religiosidade católica e seu hibridismo*, 2010, p. 134.

⁷⁷ JURKEVICS, V. *Os santos da igreja e os santos do povo: devoções e manifestações de religiosidade popular*, 2004, p. 123.

⁷⁸ *COMPÊNDIO DO VATICANO II*, p. 87.

⁷⁹ SESBOÛÉ, B. *O Deus da Salvação* 2002, p. 118.

⁸⁰ CARMO, S. *Os santos e as imagens na religiosidade popular*, 2013, p. 24.

⁸¹ ZILLES, U. *Lugar e veneração dos santos hoje* 2007, p. 502.