

O gênero dos santos e a agência dos devotos: A hagiografia e as orações direcionadas aos santos católicos sob uma perspectiva de gênero

Cleonardo Maurício Junior¹

Este trabalho tem por objetivo analisar (i) a hagiografia² e (ii) as tradicionais orações direcionadas aos santos católicos sob uma perspectiva de gênero. Os papéis mitológicos de gênero dos santos retirados de suas biografias serão analisados primeiramente. Depois disto, focaremos nas orações e pedidos que os fiéis direcionam aos seus santos de devoção. Pretendo mostrar que estas orações (mesmo elas), podem revelar a prática de uma “agência de projetos nas margens do poder”, para utilizar termos de Ortner (2007), que será explicado em seus detalhes mais adiante.

Para embasar teoricamente esta análise serão contrapostas as conclusões de Pierre Bourdieu em *A dominação masculina* ao trabalho já citado de Sherry Ortner, o qual traz contribuições contundentes ao debate em torno da oposição estrutura-agência, caro às Ciências Sociais desde sua gênese. Outros trabalhos serão trazidos para contribuir com este debate sobre a agência (Almeida 2011; Mariz & Machado 1994), bem como farei uso de bibliografia específica sobre canonização, o culto aos santos católicos e o catolicismo em geral (Couto 2004; De Theije 2002; Menezes 2004; Pinto & Soares 2010; Santos 2010).

Se formos capazes de vislumbrar uma “agência de projetos” em meio à cosmologia e às práticas religiosas da instituição considerada como uma das principais responsáveis pela instauração da ideologia desigual de gênero vigente na sociedade brasileira, estaremos fazendo coro às reivindicações de Ortner sobre o equívoco em se contrapor os conceitos de estrutura e agência. Eles seriam, pelo contrário, complementares, no sentido de a agência fazer parte, ser inerente à estrutura. Fica claro então, desde já, minha opção de apontar elementos que contrariem o “paradoxo da doxa” bourdiano, trazendo à tona negociações por autonomia (mesmo) em meio a estruturas patriarcais seculares. Vamos à análise, em primeiro lugar, do trabalho de Bourdieu.

¹ Doutorando em antropologia (PPGA- UFPE), mestre em antropologia (PPGA- UFPE), pesquisador associado ao Núcleo de Estudos de Religiosidades Populares (NERP).

Contato: cleonardobarros@gmail.com.

² sf. 1. Relato ou biografia da vida de um santo. 2. Estudo sobre esse relato ou biografia (Fonte: Dicionário Aulete)

O beco (quase) sem saída

Bourdieu afirma realizar em *A dominação masculina* o que chama de “um trabalho de sócio-análise do inconsciente androcêntrico, capaz de operar a objetivação das categorias deste inconsciente” (p.13), ou seja, de trazer à tona o inconsciente dominado, e os mecanismos que engendram tal dominação, a fim de des-naturalizar esta situação de desigualdade. Neste intuito de apreender os meandros da dimensão simbólica da dominação masculina, escolhe a Cabília para fazer, como ele mesmo nos diz, sua experiência de laboratório. Tal escolha se dá porque, segundo ele, “a região apresenta uma forma paradigmática da **visão falo-narcísica** e da **cosmologia androcêntrica**” (p.14). Visão que seria, além disso, comum às sociedades do mediterrâneo europeu, sobrevivendo até hoje, mesmo fragmentada e em estado parcial, “em nossas estruturas cognitivas e estruturas sociais” (p.14).

A tese principal do autor francês neste trabalho consiste em afirmar que a divisão entre os sexos, além de estar “**na ordem das coisas**” (termo utilizado para dizer que algo é normal, natural, a ponto de ser inevitável) encontra-se “**em estado objetivado nas coisas**”, ou seja, gravado em todo o mundo social, e (pior!) em estado incorporado, nos corpos e nos *habitus* dos agentes, funcionando como esquemas de percepção, de pensamento e de ação. Para Bourdieu, então, a mulher, enquanto ser social que vive em um mundo orientado por uma cosmologia androcêntrica, pode-se dizer, “dorme com o inimigo”, na medida em que esta cosmologia e o que nosso autor chama de “as estruturas sociais de dominação” estão incorporadas nela mesma, como já dissemos, na forma de esquemas de percepção, pensamento e ação. A inculcação do *habitus* dominado na mulher faz com que ela aja, e, mais do que isso, só possa agir (praticamente) de acordo com estas estruturas. Esta concordância entre estruturas cognitivas e estruturas objetivas (entre representações e práticas) perpetrada pelo *embodiment* do *habitus* dominado, torna possível o que Bourdieu chama de “experiência dóxica”, ou seja, a atitude de apreender o mundo social e suas divisões arbitrárias como naturais e evidentes.

Um exemplo desta objetivação da dominação masculina **nas coisas** se dá na representação que a cosmologia androcêntrica do mundo nos leva a fazer dos nossos próprios corpos, e na posterior justificação da desigualdade de gênero baseada nesta

mesma representação. Este (o corpo), já que consiste em um construto social, também está condenado a passar pelo crivo do **programa social de percepção**³ incorporado nos indivíduos. Este programa a que Bourdieu se refere é o responsável por construir a visão de que o corpo feminino é frágil em comparação ao masculino, e ao mesmo tempo, a partir de uma relação circular, responsável também por fazer desta percepção uma justificativa natural para a desigualdade de gênero⁴. O corpo construído socialmente através de uma visão androcêntrica torna-se, portanto, penhor desta mesma visão. Este é um dos processos através dos quais a desigualdade de gênero é naturalizada e a *doxa* efetivada.

É imprescindível dizer que a visão androcêntrica do mundo, só toma forma de lei ao se inscrever nos corpos através de uma “somatização das relações sociais de dominação”. É só ao final de “um extraordinário trabalho coletivo de socialização difusa e contínua” que as desigualdades de gênero construídas arbitrariamente se encarnam em *habitus* diferenciados segundo o princípio de divisão dominante e capazes de perceber o mundo somente de acordo com este princípio. Este trabalho de somatização se dá tanto através do discurso mítico, quanto, e principalmente, através dos ritos de instituição. Na Cabília, como dissemos, laboratório etnológico de Bourdieu, estes rituais vão desde o nascimento, quando o corte do cordão umbilical do filho homem é ritualizado significando a autonomia do masculino em relação ao feminino, até a profusão etnografada por Bourdieu dos ritos sexuais orientados no sentido da virilização do homem e da fragilização da mulher.

Este trabalho de socialização difusa condena as mulheres a serem incapazes de tornarem-se algo diferente do que elas são segundo a razão mítica, confirmando assim, primeiramente aos seus próprios olhos, sua condição de destinadas ao baixo, ao torto, ao pequeno, ao mesquinho, ao fútil, etc. Nas palavras de Bourdieu, “elas estão condenadas a dar, a todo instante, aparência de fundamento natural à identidade minoritária que lhes é socialmente designada”. A ordem social funciona, assim, como uma imensa máquina

³ Outro nome que Bourdieu dá aos “esquemas de percepção”. Este termo, porém, intensifica o entendimento do indivíduo como ‘programado’ para viver de acordo com as estruturas de dominação.

⁴ Segundo Bourdieu, este programa não afeta apenas os corpos. A construção mítica e objetivada dos corpos dominados é somente uma modalidade que resulta deste programa. Há toda uma série de oposições mítico-rituais que dispensam ao masculino o lado positivo da oposição, revestindo o feminino daquilo que é negativo (alto/baixo, em cima/em baixo, seco/úmido, quente/frio). Pensa-se todo o resto, então, a partir do primado da masculinidade.

simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça. Os dominados têm poucas escolhas: quando estão limitados a pensar a situação na qual se encontram a partir de esquemas que são produto da dominação ou, em outros termos, quando seus pensamentos e suas percepções estão estruturados de conformidade com as estruturas mesmas da relação da dominação que lhes é imposta, **seus atos de conhecimento são, inevitavelmente, atos de reconhecimento, de submissão**. As estratégias usadas pelas mulheres contra os homens como - voltando à Cabília de Bourdieu - a magia, são para este autor as “armas do fraco”. Continuam dominadas, pois o conjunto de símbolos e agentes míticos que elas põem em ação, ou o fim que elas buscam, tem seu princípio na própria visão androcêntrica em nome da qual elas são dominadas.

Para não dizer que não falei das flores, Bourdieu, abre um precedente para o que chama de **luta cognitiva**. Segundo ele, há uma espécie de *gap* semiótico na medida em que a visão mítica androcêntrica não consegue abarcar a totalidade do sentido das coisas. Esta indeterminação parcial deixa espaço para que certos objetos carreguem interpretações antagônicas à visão androcentrica. Isto ofereceria aos dominados uma possibilidade de resistência contra o efeito de imposição simbólica, como quando as mulheres da Cabília relacionam os atributos sexuais masculinos a coisas que pendem mole, sem vigor.

A cosmologia androcêntrica dos santos católicos

Bourdieu afirma ainda, no trabalho que venho analisando até aqui, a necessidade de reconhecer os sistemas de agentes que contribuíram para arrancar da História (e, por conta disto, responsáveis por naturalizar) as relações de dominação masculina. O trabalho de reprodução desta dominação estaria garantido por três instituições principais, segundo o autor. Seriam elas: a Família, a Igreja e a Escola. Caberia à Igreja (foco de análise deste trabalho), instituição marcada por um antifeminismo profundo, o papel de construir uma visão pessimista das mulheres e da feminilidade. Mais especificamente, Bourdieu afirma que a Igreja

inculca explicitamente uma moral familiarista, completamente dominada pelos valores patriarcais e principalmente pelo dogma da inata inferioridade das

mulheres. Ela age, além disso, de maneira mais indireta, sobre as estruturas históricas do inconsciente, por meio sobretudo da simbólica dos textos sagrados, da liturgia e até do espaço dos templos religiosos (Bourdieu 1999:103).

Para Bourdieu, então, estudar a hagiografia, bem como as orações dirigidas aos santos, faria parte do seu programa de “restituir à doxa seu caráter paradoxal e, ao mesmo tempo, demonstrar os processos que são responsáveis pela transformação da história em natureza, do arbitrário cultural em natural” (Bourdieu 1999:7). Ou seja, desnaturalizar o mecanismo engendrado pela igreja católica que, a partir do princípio de exemplaridade de fé devotado aos seus santos, inculcaria nas mulheres fiéis um *habitus* dominado. A mitologia dos santos católicos, e a incorporação dos papéis míticos de gênero nos esquemas de percepção dos fieis produziriam, seguindo o modelo de Bourdieu, modos de pensamento que são eles próprios produtos da dominação.

E Bourdieu não estaria totalmente errado ao dizer isto. Pinto & Soares (2010), ao analisarem as mudanças nos processos de canonização dos santos católicos ao longo dos séculos, e focando especificamente em seu trabalho na recente santificação de santa Gianna Beretta Molla, nos lembram que a santidade é um construto social. Denominando o processo de canonização de “produção do santo”, se utilizam do aparato teórico *bourdiano* e encararam a santidade como um *capital simbólico*, e como tal, alvo de disputas no *campo*. Por conseguinte (e inevitavelmente), esta “produção do santo” por eles citada traria consigo marcas das estruturas dominantes, dentre elas, as de gênero.

Os autores nos apresentam a ocorrência de uma mudança de paradigma no formato da santidade e nas significações a ela atribuídas, bem como no processo canônico formal. Tais mudanças confirmariam, segundo os autores, um retorno a práticas conservadoras pelas instancias oficiais católicas. Nos sécs. V e VI o processo canônico passa a ser uma formalidade para o clero e, neste momento, quase a totalidade dos sujeitos entendidos como santos eram mártires. Já na Idade Média, o critério foi modificado para contemplar, em sua maioria, santos nobres e doutores. Finalmente, nos sécs. XIX e XX, são os sujeitos castos os alvos da canonização. A **sexualidade** foi, portanto, o elemento gerador da santidade neste período (Pinto & Soares 2010).

É o caso de Santa Gianna, foco da análise dos autores. Ela decidiu morrer, ao invés de abortar, para salvar a vida de seu filho. A crescente devoção a esta santa, sobretudo, segundo Pinto & Soares, entre os jovens adeptos da Renovação Carismática Católica,

cultua um ideal de mulher que se realiza na maternidade dentro do casamento e, a partir deste ideal de mulher, elabora-se um modelo feminino para a boa conduta cristã. E, para além disso, uma forte postura anti-aborto dos adeptos católicos na esfera pública. Voltando a Bourdieu, o modelo de um cosmologia androcêntrica incorporada nos esquemas de percepção dos fiéis conformando-as a uma posição que abdica do controle de seus próprios corpos encaixaria aí como uma luva.

No entanto, os autores afirmam haver ainda outro elemento que deixaria mais complexo (e complicado) a análise do fenómeno da canonização de Santa Gianna. A miraculada que, através do recebimento desta ‘graça’ serviu de confirmação da santidade de Gianna Beretta Molla, a leiga Elisabete Comparini⁵, tornou-se divulgadora das obras de sua santa de devoção através de pregações em eventos da RCC. Os autores reconhecem estar diante de um empoderamento feminino ao se depararem com a liderança de Elisabete. Mas isto ocorre ao mesmo tempo em que ela proclama os valores de mulher cuidadora, mãe dócil e sacrificadora de si (Pinto & Soares 2010).

Esta situação complexa é definida pelos autores como ambigüidade. Bourdieu provavelmente classificaria a performance de liderança de Elisabete, e o seu empoderamento como leiga, e mulher, frente aos adeptos da RCC como o uso de “armas do fraco”, passíveis apenas de contribuir para ratificar a dominação masculina. Os autores, ao pinçar um empoderamento feminino em meio às categorias teóricas bourdieanas, o fazem, a meu ver, em revelia ao autor francês. Bourdieu, assim entendendo, não oferece quadro teórico que nos permita vislumbrar sequer ambigüidades neste caso. A brecha semiótica que abriria possibilidade para o que ele chama de “luta simbólica” (promotora de reversões nos sistemas de significados dominantes em prol dos dominados), bem como a categoria da ambigüidade trazida à tona por Pinto & Soares, não são suficientes para dar conta da complexidade da relação entre estrutura e agência que se pode apontar na interação entre os devotos e os santos de sua devoção, e das práticas e significados que decorrem desta interação. E mais, tais categorias não nos

⁵ O milagre de ter escapado da morte ao decidir ter o bebê de uma gravidez que a condenava, foi reconhecido pelo Vaticano como sendo devido a Santa Gianna. Elisabete recebeu, enquanto estava internada entre a vida e a morte, das mãos de um bispo que pleiteava a santidade de Gianna Molla, um livro contando a biografia da então beata. A partir daí, Elisabete, identificada com a história que chegou até ela, passa a pedir a Santa Gianna o milagre de escapar da morte, o qual é concedido (Pinto & Soares 2010).

oferecem modelo teórico capaz de vislumbrar a construção de autonomia, empoderamento, enfim, agência, dos fieis inseridos em seus sistemas simbólicos religiosos. Para tentar fazê-lo, utilizaremos a partir daqui as categorias oferecidas por Sherry Ortner (2007) no seu já citado ensaio sobre a Antropologia da Agência.

Intencionalidade, resistência e recursos (Eles, às vezes, sabem o que fazem)

Antes de qualquer coisa, é necessário dizer que o conceito de agência, conforme proposto por Ortner, não implica em dar precedência aos indivíduos em relação aos contextos. Todos os atores sociais “têm” agência, mas, por estarem inextricavelmente envolvidos com outros na operação de “jogos sérios”, torna-se impossível pensar que o agente é livre, ou que consiste em um indivíduo agindo sem restrições. Ortner reconhece os perigos de se focar no tema da agência e cair em um humanismo estéril e etnocêntrico que ignora as força das estruturas sociais. Sua discussão, felizmente, vai mais além. Vejamos.

O primeiro elemento importante na definição de agência de Ortner é a distinção que ela faz entre práticas de rotina, de um lado, e os atos de agência “que intervêm no mundo com algo em mente (ou no coração)”, do outro, a partir do foco dispensado à questão da **intencionalidade**. Esta categoria pretende incluir uma ampla gama de estados, tanto cognitivos como emocionais, e em vários níveis de consciência⁶, que estão orientados para algum fim (nunca é demais lembrar, culturalmente constituído). Em contraposição aos que ela considera abordarem este tema de uma maneira *soft*, ou seja, até admitindo como aceitável a abordagem da intencionalidade enquanto disposição geral dos humanos, mas vendo como problemático compreendê-la como “metas conscientemente mantidas no foco da atenção”, Ortner se coloca, juntamente com outros teóricos como Sewell Jr., do lado *hard* deste espectro. E é justamente como “metas conscientemente mantidas no foco de atenção” que os adeptos de um entendimento *hard* da intencionalidade entendem a agência. Quando se é *soft* demais em relação à intencionalidade, diz Ortner, “perde-se a distinção... entre práticas de rotina, por um lado, e, por outro lado, “agência”, vista precisamente como ação mais

⁶ “Assim, em agência, intencionalidade poderia incluir enredos, planos e esquemas altamente conscientes; metas, objetivos e ideais um pouco mais nebulosos; e, finalmente, desejos, vontades e necessidades que podem variar de profundamente encobertos a bastante conscientes” (Ortner 2007:52)

intencionalizada” (Ortner 2007:53).

Entendido isto, é necessário dizer ainda que o conceito de agência de Ortner não passa ao largo das questões de poder. Pelo contrário, na visão desta autora, agência e poder social estão muito estreitamente relacionados. Desde o início, ela nos diz, o surgimento de uma “agência” problemática teve suas raízes em questões de poder, o que levou o conceito de agência a ser equiparado ao de **resistência**. Citando Laura Ahearn, Ortner afirma, no entanto, que “agência de oposição” é apenas uma de muitas formas de agência. Um importante elemento acrescentado ao debate sobre a relação entre agência e poder no trabalho que ora analisamos é a noção de **recursos**. Ortner está se referindo mais especificamente (utilizando-se dos trabalhos de Giddens e William Sewell Jr.) à multiplicidade das formas pelas quais os recursos são distribuídos entre os indivíduos inseridos em uma determinada estrutura social. Por mais desigual que seja a sociedade, diz Ortner, há uma distribuição de “recursos” e alguma parte deles é controlada pelos indivíduos, por mais destituídos que eles sejam. Caso contrário, não se poderia falar de agência. Com isso, Ortner enfatiza a universalidade da agência e esclarece que ela não se opõe à estrutura, mas é um componente desta. O cerne da questão é que diferentes estruturas distribuem diferentemente seus recursos, empoderando diferentemente seus agentes, portanto. Pode-se dizer, enfim, que **agência** é, em certo sentido, uma capacidade de todos os seres humanos, ao passo que sua forma e, por assim dizer, sua distribuição sempre são construídas e mantidas culturalmente.

Políticas da Agência

Ortner procede, a partir daí, com um exercício que, segundo ela, permitirá vislumbrarmos o que ela chama de **política da agência**: “o trabalho cultural envolvido na construção e na distribuição da agência como parte do processo que cria pessoas apropriadamente definidas em termos de gênero e, assim, entre outras coisas, diferencialmente empoderadas” (Ortner 2007:58-59). Analisando as personagens femininas dos contos dos Irmãos Grimm, Ortner diz estar interessada em “examinar o que poderia ser chamado de políticas narrativas envolvidas na construção de agência em um corpus particular de histórias”. Se Bourdieu procurava nos sistemas mitológicos por ele examinados os mecanismos da dominação simbólica, a postura de Ortner é desde o

início, diferente, já que está disposta a discutir o que chama de políticas narrativas de construção de agência, o que não exclui os mecanismos de dominação, pois os indivíduos estão diferentemente empoderados ao longo da estrutura. O que muda é a disposição em discutir a agência. Ortner não se reveste, portanto, de um triunfalismo do indivíduo em sua análise das relações de poder, pelo contrário, a conclusão da autora é que as heroínas das histórias dos Grimm, mesmo exercendo agência (no caso específico destas histórias, uma postura ativa), são punidas justamente devido às suas ações em busca de autonomia, o que não acontece com os personagens masculinos. Se não são castigadas definitivamente, tais personagens precisam passar por provações que envolvem sempre símbolos e práticas de profunda passividade e/ou total inatividade.

Políticas da Agência dos santos

Sherry Ortner vê, conforme mostramos acima, os contos dos Irmãos Grimm como “formações culturais que constroem e distribuem agência de modo particulares, como parte da política cultural que cria pessoas apropriadamente definidas em termos de gênero em um determinado tempo e lugar” (Ortner 2007:61). Assim também podemos ver a hagiografia dos santos que compõem a cosmogonia católica, analisando como a agência é distribuída nestas histórias e como se constroem papéis de gênero catolicamente apropriados. Iremos contrapor as hagiografias de São Jorge, Santa Catarina e Santa Bárbara perseguindo este intuito.

➤ São Jorge

De acordo com a tradição, Jorge da Capadócia⁷ era soldado no exército romano do imperador Diocleciano. Conta a história que mudou-se para a Palestina com a mãe após a morte do pai. Privilegiadamente educado, ao chegar à adolescência, torna-se militar, sendo rapidamente promovido à condição de capitão do exército romano. Aos 23 anos passa a viver na Nicomédia, a corte imperial, onde exerce a função de tribuno militar. Quando o imperador decide estabelecer decreto a fim de matar todos os cristãos do Império, Jorge se levanta contra a decisão e exorta a todos a converterem-se ao

⁷ As informações sobre a vida de São Jorge foram retiradas da enciclopédia virtual Wikipedia no endereço http://pt.wikipedia.org/wiki/S%C3%A3o_Jorge [Acessado em 19 de Agosto de 2012].

Cristianismo, deixando a todos atônitos por tal atitude vir de um tribuno de Roma. Acredita-se que devido a este ato foi preso e torturado sob as ordens do imperador, ainda assim não renegava sua fé. Após cada tortura, era levado perante o imperador, que lhe perguntava se renegaria a Jesus em favor dos deuses (considerados pelos católicos) pagãos romanos. Todavia, Jorge reafirmava sua fé, tendo seu martírio aos poucos ganhado notoriedade ao ponto de muitos romanos terem se convertido ao Cristianismo por intermédio de seu testemunho, inclusive a própria esposa do imperador. Finalmente, diz-se que Diocleciano, não tendo êxito no intento de vencer a fé de Jorge, mandou degolá-lo.



➤ *Santa Catarina de Alexandria*

Conforme a hagiografia, Catarina⁸ viveu em Alexandria no séc. III d.c. Antes, na Cilícia, para onde se mudou com seus pais, nega casar-se com vários pretendentes alegando que o faria somente com alguém dotado de sabedoria à sua altura. Conta a tradição que ainda na Cilícia, após a morte de seu pai Córulo, Catarina converte-se ao Cristianismo a partir de um sonho, tido ao mesmo tempo em que sua mãe Sabinela, onde rejeitava pretendentes diversos a fim de casar somente com o Imperador da Glória. Porém, este se nega a casar com a jovem pelo fato dela ser pagã. Ananias, sábio

⁸ As informações sobre a vida de Santa Catarina foram retiradas do *website* <http://biografiadossantos2.wordpress.com/2010/07/22/santa-catarina-de-alexandria/> [Acessado em 19 de Agosto de 2012].

responsável pela anterior conversão de Sabinela, interpreta o sonho para Catarina, revelando-a que o Imperador da Glória seria Jesus Cristo e que para unir-se a Ele deveria converter-se ao Cristianismo, o que ela faz prontamente. Os grandes do reino continuam a cortejar-lhe, mas Catarina continua negando, afirmando agora ser esposa do Altíssimo e mostrando, como prova do que afirmava, o anel recebido do próprio Cristo no sonho que teve após sua conversão. Retornando a Alexandria, cuida da herança deixada pelo pai há tempos falecido, e que passou a administrar com a morte da mãe, ajudando os pobres com suas posses.

Em uma ocasião em que o imperador Maxêncio organiza um grande sacrifício coletivo aos deuses pagãos, e intentando defender os cristãos da crescente perseguição por ele imposta, Catarina decide enfrentar o Imperador. Acusa-o de, ao invés de adorar o Deus verdadeiro, sacrificar aos ídolos. Maxêncio, não conseguindo argumentar contra a sabedoria de Catarina, a aprisiona e oferece riquezas aos sábios que conseguirem convencê-la a adorar os deuses de Roma. 50 sábios entraram em debate público contra a intrépida jovem, mas todos foram derrotados, convertendo-se ao cristianismo através das palavras de Catarina. Maxêncio enfurecido diz a Catarina que, se ela não se curvasse aos deuses dele, seria decapitada. Desdenhando da possibilidade de adorar outros deuses além do verdadeiro, Catarina aceita a condenação e é entregue aos seus algozes



➤ ***Santa Bárbara***

De acordo com a hagiografia, Bárbara nasceu na Nicomédia, no século III, filha de uma família que não professava o Cristianismo. Os textos hagiográficos ressaltam a tentativa dos pais de iniciá-la na “religião pagã” e a sua persistência em tornar-se uma serva de Cristo. A jovem era considerada muito bela e tinha “grandes qualidades de espírito”. O pai temia que a tendência religiosa da filha prejudicasse o seu plano de encontrar um bom pretendente para a realização do casamento. Resolveu, então, trancá-la numa torre para receber aulas de Ciências e melhor conhecesse os deuses. Porém, essa reclusão serviu para Bárbara se dedicar mais à religião Cristã e receber o batismo (Couto 2004).

A crença popular revela que, após receber uma proposta de casamento de um jovem de “posição e alta linhagem”, Bárbara, mesmo insatisfeita, aproveitou a ocasião e pediu ao pai para ser instalada num balneário. Dioscoro, antes de partir para uma viagem, atendeu aos apelos da filha. A jovem começou a realizar encontros com os cristãos em sua nova morada e provocou a ira paterna. Depois de uma discussão na qual o pai a ameaçou com uma espada, ela refugiou-se numa gruta. A partir do momento em que esse esconderijo foi descoberto, começou o seu martírio. Ela foi encarcerada e torturada. Como resistisse às sessões de tortura, foi condenada à morte e conduzida nua pelas ruas da cidade, para ser insultada pela multidão. O pai foi o responsável pelo golpe de espada que a matou, sendo em seguida surpreendido por um temporal e morto por um raio (Couto 2004).



➤ Não tão androcêntricos assim...

O exercício proposto por Ortner (2007) de analisar a construção e distribuição de agência nos contos dos Irmãos Grimm, permite-nos seguir esta trilha e examinar a hagiografia dos santos católicos prestando atenção nas políticas narrativas que criam pessoas apropriadamente definidas em termos de gênero e, sob este prisma, diferencialmente empoderadas. Assim, se entre os personagens dos irmãos Grimm, os homens são retribuídos por exercerem agência, ao passo que as mulheres recebem punição, na mitologia católica aqui analisada, o fim é o mesmo não importa o gênero: o martírio.

As histórias de Santa Catarina e Santa Bárbara apresentam personagens femininas no mínimo intrépidas, nos dizeres de Ortner, que “‘têm’ muita agência”. Em nome de suas convicções religiosas, Catarina e Bárbara rejeitam o casamento. Diante do que deveria ser o ideal religioso de realização feminina, elas escolhem pagar com a própria vida⁹ por escolherem o caminho contrário. Catarina, antes mesmo de sua conversão, afirma que só casaria com um homem de intelecto à sua altura. Presa pelo imperador, não retrocede em seus propósitos: condenar o que considerava práticas pagãs e apregoar a conversão ao seu Deus. Enfrenta (e vence) o Imperador com seus argumentos e, posteriormente, derrota os sábios do reino nos embates teológicos que se seguiram, até ser martirizada. Uma mulher, vencendo pelos argumentos, uma série de sábios homens. A mesma intrepidez de Bárbara percebe-se em Jorge, que a despeito de seu cargo como tribuno militar do imperador Diocleciano, decide defender os cristãos. A intrepidez não fez distinção de gênero nestas histórias.

Na hagiografia de Santa Bárbara a educação formal e a instrução religiosa são mutuamente excludentes (ao invés de estudar ciências, ao ser trancada por seu pai na torre, dedica-se mais à religião), o que não acontece na história de Jorge e Catarina. Ambos tiveram uma educação primorosa e dela se valeram em sua luta contra o paganismo e defesa dos cristãos. Mas a astúcia de Bárbara em ludibriar o pai e aproveitar ocasião para encontrar-se com os cristãos merece destaque. Não se pode ignorar também sua disposição de enfrentar a família, mais um valor cristão indiscutível, mostrando que a fidelidade a Deus deve ser colocada acima até de preceitos tradicionais caros ao catolicismo, como no caso das já discutidas negativas ao

⁹ A tradição também conta que o imperador ofereceu-se em casamento à Catarina antes de ordenar sua morte.

casamento.

Não se pode, porém, esquecer que a desigualdade de gênero ainda se faz presente no que diz respeito à sexualidade. Um dos contos que popularizaram a devoção a São Jorge versa sobre sua luta, e vitória, contra um dragão, a fim de salvar, e posteriormente desposar uma princesa. Por sua vez, o ideal de pureza sexual perpassa as histórias de Catarina e Bárbara, mantidas imaculadas até a morte, requisito indispensável às suas canonizações.

Mas a questão principal é se esta autonomia de Catarina e Bárbara, percebida em suas hagiografias, influencia um comportamento equivalente nas mulheres católicas, mais especificamente nas devotas destas santas. Seria a agência dos santos internalizada pelos fieis, promovendo a busca de autonomia? Não pretendemos responder esta pergunta definitivamente. Minha intenção é, apenas, refletir sobre esta questão através das tradicionais orações dos fiéis católicos direcionadas a estas santas.

Os devotos nas margens do Poder

A construção de autonomia e o exercício de agência por fieis de um credo religioso, sob influência deste credo e das práticas que dele decorrem, são elementos já trabalhados como tema nas ciências sociais (Almeida 2011; De Theije 2002; Mariz & Machado 1994). Almeida (2011) levanta a possibilidade das mulheres, nascidas no início do séc XX e, portanto, socializadas sob preceitos patriarcais mais intensos do que na atualidade, engendrarem uma autonomia no espaço público (que reverbera no espaço doméstico) construindo um espaço “só seu” através da participação intensa nas atividades da igreja (católica). Mariz e Machado (1994) mostraram que a conversão ao pentecostalismo leva as mulheres a colocarem sua fidelidade a Deus acima até de preceitos familiares, passando a rejeitar abusos de seus maridos.

Marjo de Theije (2002) faz uma etnografia, que apesar de focar nos homens católicos, pode contribuir ainda mais com nossa análise. Ela aborda a vivência religiosa dos homens católicos leigos e os chama de “transgressores”, no sentido de que, se religião é “coisa de mulher”, estes homens assumem valores considerados como femininos e, de posse de sua ideologia de gênero específica (a católica) contrariam e criticam a ideologia de gênero da sociedade mais ampla, rejeitando o rótulo de

“briguentos”, “machões”, etc. De Theije sugere que o contexto religioso pode invocar outras características de gênero características que não as invocadas dentro da esfera doméstica ou pública em geral. Há, portanto, significados gerais da ideologia de gênero que podem entrar em choque com significados específicos relativos ao gênero.

Marjo De Theije, com isso, sofisticava a relação entre ideologias de gênero afirmando que podem existir diferentes feminilidades e masculinidades, e estas podem se chocar, com no caso dos homens católicos leigos. Bourdieu, como vimos, subsume o que Marjo chama de ideologia específica à ideologia mais ampla, sem vislumbrar a possibilidade de o fiel ir de encontro à ideologia desigual de gênero mais ampla de posse da ideologia de gênero católica. A autora afirma ainda que apesar do choque entre diferentes ideologias de gênero

“a participação masculina em grupos predominantemente femininos não contribuirá para a eliminação da desigualdade entre os gêneros na sociedade mais ampla. Pois as relações entre os sexos não são conflitantes dentro do grupo religioso, mas fora do religioso continuam os valores hegemônicos” (De Theije 2002:54).

Marjo De Theije nos fornece a possibilidade de visualizar a complexidade das relações de gênero quando as coloca dentro de um contexto sócio-cultural específico que está sempre em diálogo com as “regras” da cultura mais ampla. Mas estas relações são vistas, ainda, somente sob o prisma do eixo dominantes-dominados. Outros aspectos nesta relação podem ser iluminados. Nos dizeres de Ortner, a análise da ideologia de gênero dos homens católicos leigos de Marjo limitaria o entendimento da agência como “agência de poder”, mas não discutiria ainda o que a ela chama de “agência de projetos”.

Ortner, em trabalho anterior (*Life and death on Mt. Everest* 1999) tem o objetivo de mostrar como as pessoas mantêm uma vida culturalmente significativa em situações de dominação em larga escala por parte de outros poderosos – escravidão, colonialismo, racismo, etc. Ela discute nesta obra, especificamente, o modo como os Sherpas, embora muitíssimo afetados por um século de estreito envolvimento com alpinismo no Himalaia, mantêm âmbitos de vida culturalmente “autêntica” e resume esta idéia por meio da expressão **vida cultural nas margens do poder**. Ficam distinguidas assim, duas modalidades de agência, como já esboçamos ao longo do texto:

- 1) Em uma modalidade, a agência está estreitamente relacionada com idéias de

poder, incluindo tanto dominação como resistência;

- 2) Em outra, está estreitamente relacionada com idéias de intenção, com projetos de pessoas (culturalmente constituídas) no mundo e com sua habilidade de iniciá-los e de realizá-los.

A “agência de projetos” é, para Ortner, a dimensão mais fundamental da agência, pois quando se fala de poder são os seus projetos que os dominadores querem realizar (não o poder como um fim em si), e são os seus projetos que os dominados visam proteger. Como seriam estes projetos culturais? Muitos são simples **metas de indivíduos** (embora nunca se deva perder de vista o fato de que o todo da meta é culturalmente constituído), outros, contudo, são **“jogos sérios”** plenamente desenvolvidos, envolvendo o intenso jogo que multiplica sujeitos posicionados que perseguem metas culturais dentro de uma matriz de desigualdades locais e diferenciais de poder (portanto, mais uma vez, tais “projetos” não são livres).

É justamente a possibilidade da busca de uma “agência de projetos” que quero enfatizar na relação entre o devoto e os santos católicos. E falo de “jogos sérios”, não somente de metas de indivíduos isolados. Nas palavras de Ortner, e no meu entendimento, a relação entre os devotos e seus santos de devoção tem relação “com a vida (relativamente comum) socialmente organizada em termos de projetos culturalmente constituídos que infundem vida com significado e propósito”. As pessoas, enfatiza Ortner, procuram realizar coisas valorizadas dentro do contexto de seus próprios termos, suas próprias categorias de valor. Com os santos e seus devotos não é diferente.

Menezes (2009, 2004) pode nos explicar melhor a relação entre os devotos e seus santos de devoção. Na sua busca de elementos básicos para definir a santidade, a autora destaca alguns pontos: Para além das variantes um santo seria capaz de articular três dimensões, sempre presentes em maior ou menor grau. São elas: a dimensão taumatúrgica, a dimensão mediadora e a dimensão exemplar. Esclarecendo: um santo precisa, para assim ser considerado, provocar graças ou milagres; conseguir coisas para as pessoas por estar mais próximo de Deus ou Jesus Cristo, sendo, portanto, um mediador ideal; e servir como um exemplo a ser imitado. “É numa articulação tensionada e singular entre essas três dimensões – de taumaturgo, de mediador e de

exemplo – que um santo se configura” (Menezes 2009:113)¹⁰. Estas dimensões podem ser encontradas em seus detalhes quando Menezes (2004) realiza sua etnografia do culto a Santo Antônio no Rio de Janeiro. Elas podem levar, no entanto, ao entendimento de que é somente a eficácia do santo a responsável pelo estabelecimento de uma devoção. A autora nos alerta que há mais aspectos envolvidos (e de perto sempre há, seja qual for o fenômeno) na escolha pelos devotos dos seus santos de devoção que relativizam essa limitada equação pedir-receber.

Dentre os aspectos citados por Menezes (2004) que definem uma devoção, o que nos interessa para efeito deste trabalho se dá quando determinadas características da vida do santo funcionam como estímulo a uma devoção:

As especificidades da “espiritualidade” do santo, “as práticas que desenvolveu durante sua vida, as atitudes que tomou diante do mundo, sua personalidade podem ser tomadas como verdadeiras molas propulsoras da devoção. Isso demonstra como a biografia do santo e seus atributos podem adquirir importância para um devoto”. (Menezes 2004:235).

Como dissemos, não é apenas pelo que o santo fez pelo devoto que este se vincula àquele, “mas também porque o próprio devoto identifica características comuns entre ele e o santo, uma certa afinidade que estimula o culto” (p. 236) . Ser devoto implica, portanto, ligar elementos da vida do santo e elementos de sua própria vida (p. 238).

Isto abre precedente, no meu entendimento, para nos questionarmos se o empoderamento verificado nos exemplos das vidas de Santa Catarina e Santa Bárbara pode reverberar no comportamento de seus devotos, mais especificamente, das mulheres devotas. Não estou propondo uma ligação simples e imediata entre a mitologia dos santos e a prática dos devotos. Entre as representações e as práticas existe a intermediação, a necessidade da incorporação das primeiras no *habitus* dos fiéis. É necessário que tais valores sejam produzidos nas performances dos rituais católicos, tanto nos momentos de efervescência coletiva (Durkheim 2008), quanto nas interações rituais de menor intensidade (Robbins 2009) responsáveis pelo processo de socialização difusa e continuada destes valores (Bourdieu 1999). Também não estou reivindicando para os devotos uma “agência de poder” (no sentido de resistência que reverta a desigualdade de gênero vigente na sociedade mais ampla. O que pretendo mostrar,

¹⁰ Vale ressaltar que, na contemporaneidade, o Vaticano tende a reforçar a dimensão exemplar do santo, como vimos no caso da canonização de Santa Gianna (Pinto & Soares 2010).

enfim, é que mesmo em meio a uma ideologia de gênero mais ampla onde as mulheres aparecem como a parte dominada, e, além disso, fazendo parte de uma ideologia específica onde elas ainda não conquistaram uma autonomia definitiva, elas têm possibilidade de realizar projetos culturalmente constituídos que infundem vida com significado e propósito. Há a possibilidade de realizar coisas valorizadas dentro do contexto de seus próprios termos, suas próprias categorias de valor, “nas margens do poder” (Ortner 2007) , e com a ajuda dos seus santos de devoção.

Verifiquemos as tradicionais orações que os devotos fazem às santas que já conhecemos neste trabalho. Menezes (2004) esclarece que os pedidos aos santos também tem a ver com suas especialidades. Estas por sua vez são criadas a partir das de episódios das histórias dos santos. Santa Bárbara teria o poder de controlar os raios e as tempestades devido ao fato de seu algoz, seu próprio pai, teria morrido fulminado por um raio após matá-la. Santa Catarina, por sua vez, tornou-se padroeira, além de outras coisas, dos estudantes e professores, por ter vencido os sábios do imperador romano nos debates acerca dos deuses, como vimos. Estas referências podem ser encontradas nas orações abaixo, mas estamos em busca de questões mais profundas:

Santa Bárbara¹¹, que sois mais forte que as torres das fortalezas e a violência dos furacões, fazei que os raios não me atinjam, os trovões não me assustem e o troar dos canhões não me abalem a coragem e a bravura. Ficai sempre ao meu lado para que possa enfrentar de frente erguida e rosto sereno todas as tempestades e batalhas de minha vida, para que, vencedor de todas as lutas, com a consciência do dever cumprido, possa agradecer a vós, minha protetora, e render graças a Deus, criador do céu, da terra e da natureza: este Deus que tem poder de dominar o furor das tempestades e abrandar a crueldade das guerras. Santa Bárbara, rogai por nós. Minha Santa Catarina¹², clara e digna. Vós fostes aquela Senhora que passou pela porta de Abraão, achaste quatrocentos homens tão bravos como leões, e vós com as vossas santas palavras, abrandastes seus corações: assim, minha Santa Catarina, abrandai os corações de meus inimigos; se tiverem pés que não me alcancem se tiverem mãos, que não me agarrem, se tiverem olhos que não me vejam e se vejam tão acorrentados de pés e mãos como meu Senhor Jesus Cristo se viu na Cruz para todo o sempre. Amém.

Estas orações, longe de indicarem passividade, revelam pessoas que desejam enfrentar “de frente erguida e rosto sereno todas as tempestades e batalhas da vida”. São

¹¹ Retirado de <http://www.saojorge.net/oracoes/santabarbara.htm> [Acessado em 10 de Julho de 2012]

¹² Retirado de <http://magnificat-umbelina.blogspot.com.br/2010/12/santa-catarina.html> [Acessado em 15 de Julho de 2012].

pessoas que exercem agência a ponto de terem inimigos e clamarem para que “tendo eles pés, não o alcancem”. Pedem por coragem e bravura. Querem vencer lutas e abrandar corações de “homens bravos como leões”. Assim, o que podemos ver nestas orações, para voltarmos aos dizeres de Ortner,

tem a ver com pessoas que nutrem desejos de ir além de suas próprias estruturas de vida, inclusive – o que é muito central – de suas próprias estruturas de desigualdade; tem a ver, em suma, com pessoas que jogam, ou tentam jogar, seus próprios jogos sérios, mesmo se partes mais poderosas procuram desvalorizá-las ou até destruí-las. (Ortner 2007)

E, ainda, ao apresentar mais duas orações (uma tradição, a outra espontânea) proferidas por mulheres em comunidades dedicadas a Santa Bárbara nas redes sociais, pretendo reforçar a relação entre a devoção aos santos e a possibilidade de empoderamento e ainda, e principalmente, da construção de uma “agência de projetos” feminina. Seguem as orações:

Santa Bárbara¹³ tiene muchas oraciones, sin embargo la más popular es: "Santa Bárbara, Virgen Bendita, Grandiosa de inmenso poder, Dios te acompañe, y Tu a mí por el camino del bien. Con tu espada vencedora líbrame del mal, de la injusticia, de la envidia y de los malos ojos. Con el poder del rayo protégeme de mis enemigos, glorifica la boca de fuego de mi cañón y permite que salga victorioso. Con el cáliz de tu copa y el vino mantén la fuerza de mi cuerpo y espíritu para la dura lucha y el combate. A mis manzanas y margaritas recíbelas como ofrenda de que te tengo siempre presente en mi pensamiento y en mi hogar, y te ruego no me abandones nunca y acudas a mi cada vez que te reclame para defender mi fe, mi tierra, mi familia y mis luchas; y que al final me lleves siempre a la gloria como Tú. Amén.

Valei-me amada Santa Bárbara¹⁴, peço-te para interceder diante de \nosso Senhor Jesus Cristo, a graça de ser chamada [*marcador de gênero*] no concurso público que fiz e passei com boas notas e estou precisando muito, pois sou pai e mãe de uma adolescente, eu Jannací te louvo e venero, minha amada mãe, protege minha filha Alana Karolyne, dos olhos maus sucesso nos estudos saúde, que cada dia ela seja mais interessada nas tarefas da escola, e tenha sempre essa calma que Deus a premiou, assim seja, paz ao mundo e aminha família e a essa amada comunidade. Amém!!!!

Estas mulheres estão em busca de poder através de suas crenças nos santos para jogarem seus “jogos sérios” e atingirem suas metas culturalmente constituídas. Podemos fazer coro com Ortner e afirmar que estas mulheres estão, com a ajuda dos santos, e

¹³ Retirado de <https://www.facebook.com/pages/Santa-B%C3%A1rbara/49927044432> [Acessado em 10 de Julho de 2012]. Postado por Marielba Herrera em 03 de março de 2009.

¹⁴ Retirado de <http://www.orkut.com/Main#CommMsgstid=5423706597177332439&cmm=97544769&hl=pt-BR> [Acessado em 12/07/2012] Postado por Anônimo (verificar marcador de gênero) 24/09/2010.

através deles, tentando sustentar seus próprios projetos culturalmente constituídos, procurando fazer ou sustentar certo tipo de autenticidade cultural “nas margens do poder” (p. 69).

Considerações finais

Pode-se dizer que, de acordo com Menezes (2004), quando se passa de um simples fiel que apenas “testou um santo” invocando suas especialidades, para um devoto verdadeiro deste santo, abre-se a possibilidade de pensar uma “agência de projetos” baseada nesta devoção com qualquer dos santos que compõem a cosmogonia católica, não somente com os santos das histórias analisadas até aqui e que exerceram em sua biografia uma agência ativa. Isto se daria porque o aprofundamento da relação com o santo, ou seja, a transformação de uma relação baseada em um pedido fortuito em uma relação de devoção, faz com que o devoto tenha garantida uma proteção mais ampla do que a relacionada com a especificidade do santo. Toda a vida do devoto “que se agarrou com o santo” estaria envolvida por esta devoção, não dizendo mais respeito ao que a tradição considera como especialidades do santo em questão.

Mas o que eu quis realmente enfatizar aqui, e espero ter deixado claro, é que, apesar de estarem inseridas em uma ideologia de gênero mais ampla na qual se encontram dominadas, e, além disso, fazendo parte de uma instituição cuja ideologia específica de gênero é promotora de estruturas patriarcais seculares, as mulheres podem exercer uma “agência de projetos nas margens do poder”. E isto, paradoxalmente, manuseando o próprio sistema simbólico desta instituição. Tal fenômeno acontece porque, Sahlins nos lembra, as categorias, quando em uso, são colocadas em risco. A realidade não tem a obrigação de se conformar à mitologia. De Theije segue a trilha de Sahlins ao dizer que “nenhuma ordem simbólica pública é totalmente coerente e a hegemonia relativa ao gênero da sociedade mais ampla só pode ser parcial” (Todavia, a influência dessa hegemonia parcial é indiscutível). Ortner, por sua vez, questiona o efeito totalizador de formações como o colonialismo e o racismo enfatizando, como vimos, a agência dos dominados.

Não quero, mais uma vez negar a desigualdade de gênero nas representações e práticas católicas. Quero apenas lembrar que a realidade é mais complexa do que o

simples enquadramento das relações sociais no eixo dominantes-dominados. Mais, ainda que constrangidos por poderes que tentam demover os indivíduos de realizarem seus projetos, há espaços simbólicos e efetivos para ir adiante. No caso aqui analisado, o poder dos santos, ao meu ver, tem a capacidade de contribuir com a construção de uma vida cultural significativa para seus devotos.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Maria da Conceição Lafayette. 2011. “Mulheres no início do Século XX: Agência, resistência e empoderamento” In ALMEIDA, Maria da Conceição Lafayette & LONGHI, Márcia Reis. *Etapas da Vida: Jovens e Idosos na Contemporaneidade*, Recife, Ed. Universitária UFPE.

BOURDIEU, Pierre. 1999. *A dominação masculina*. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.

COUTO, Edilece Souza. 2004. “A mártir, a virgem mãe e a avó: figuras da devoção popular católica” In *Tempo de festas: homenagens a Santa Bárbara, N. S. da Conceição e Sant’Ana em Salvador (1860 – 1940)*. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual Paulista.

DE THEIJE, Marjo. 2002. “São metade macho, metade fêmea: sobre a identidade de gênero dos homens católicos”. *ANTHROPOLÓGICAS*, ano 6, 13(1): 47-56.

DURKHEIM, Émile. 2008. *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. São Paulo. Paulus.

MARIZ, Cecília L. & MACHADO, Maria das Dores Campos. 1994. “Pentecostalismo e a Redefinição do Feminino.” *Religião e Sociedade*. 17(1-2).

MENEZES, Renata de Castro. 2004. “A relação de devoção”. In _____ *A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Relume

Dumará: Núcleo de antropologia da Política/UFRJ, Rio de Janeiro.

MENEZES, Renata de Castro. 2009. “Santo Antônio no Rio de Janeiro: dimensões da santidade e da devoção”. In TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata. *Catolicismo Plural: dinâmicas contemporâneas*. Vozes, Rio de Janeiro.

ORTNER, Sherry B. 2007. “Poder e Projetos: reflexões sobre a agência” In: GROSSI, Miriam Pilar (et.ali). *Conferências e Diálogos: saberes e práticas antropológicas*. Nova Letra, Blumenau.

PINTO, F. S & SOARES, H. R. 2010. “Santa Gianna Beretta Molla: um estudo sobre os novos modelos de santidade no catolicismo contemporâneo”. Trabalho apresentado na 27ª Reunião Brasileira de Antropologia - Brasil Plural: Conhecimentos, Saberes Tradicionais e Direitos à Diversidade. Belém, PA, Brasil.

ROBBINS, Joel. 2009. “Pentecostal networks and the spirit of globalization: on the social productivity of ritual forms”. *Social Analysis*, 53 (1): 55-66.