

A construção sócio-histórica de devoção a Nossa senhora de Guadalupe

Building a social history of devotion to our Lady of Guadalupe

Lidiane Niero¹

lidianeniero@hotmail.com

Resumo

Este artigo tem por objetivo analisar a construção sócio-histórica de devoção à Virgem de Guadalupe. O que se propõe aqui não é estudar as vias de pensamento figurativo nem mesmo o conteúdo da imagem, história da arte ou do estilo, e sim o exame dos programas e das políticas da imagem, o desenrolar das intervenções múltiplas que ela acarreta ou antecipa, os papéis que assume numa sociedade multiétnica. Uma leitura dessa ordem não apenas mostra os jogos de interesses, os confrontos e as figuras volta e meia negligenciadas, como também projeta uma luz diferente em fenômenos religiosos que desde o século XVII não pararam de pesar sobre a sociedade mexicana. O culto à virgem de Guadalupe é o exemplo mais surpreendente; sua efígie milagrosa, que apareceu a um índio em 1531, ainda é o ímã que une as multidões, e seu culto continua a ser um fenômeno de massa que ninguém ousaria a questionar. Aqui, pretende-se uma reflexão sobre o foco irradiador das devoções, isto é, os elementos que podem justificar a razão e a origem de uma devoção como a Virgem de Guadalupe, uma personagem que pode perfeitamente nem ter existido historicamente e que, mesmo assim, em torno dela, muitas construções foram feitas.

Palavras-chave: devoção; Virgem de Guadalupe; origem.

Abstract

This article aims to analyze socio-historical construction of devotion to the Virgin of Guadalupe. What is proposed here is not to study the ways of thought, not even the figurative content of the image, art history or style, but the examination of programs and policies of the image, the progress of multiple interventions it entails or anticipates, the roles they assume in a multiethnic society. A reading of this order not only shows the games of interest, the fighting and the figures now and then neglected, but also casts a different light on religious phenomena since the seventeenth century did not stop to weigh in on Mexican society. The cult of the Virgin of Guadalupe is the most amazing, miraculous effigy, which appeared to an Indian in 1531, is still the magnet joining the crowds, and his cult continues to be a mass phenomenon that nobody would dare to question. Here, the intention is a reflection on the focus of the devotions radiator, i.e. the elements that can justify the reason and origin of devotion around a saint, a character who may well not have existed historically and that, nevertheless, around it, many buildings were made.

Key-words: devotion; Virgin of Guadalupe; source.

¹ Bacharel em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora e aluna de especialização do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF.

“...Aquilo que me ensinaram a ver como um ‘folgado’, eu descobri que podia ser uma ‘devoção’. Assim, resolvi investigar não tanto aquilo que aparecia como folclore, mas o que estava por debaixo, como ritual, como religião, como formas coletivas e populares de trocas entre os homens ou entre os homens e a divindade” (Carlos Rodrigues Brandão - *Sacerdotes de Vida*).

Introdução

O presente trabalho, a partir de algumas indagações, propõe analisar a construção, organização e representação dos sistemas de significações de uma devoção, tendo como objetivo geral a intenção de avaliar a dinâmica da devoção a Nossa Senhora de Guadalupe, identificando seus conflitos e estratégias a partir da interação de diferentes atores sociais que nela se cruzam.

O espírito devocional tem suas raízes na Idade Média, foi elaborado como uma forma de resistência à imposição do catolicismo romano oficial. Mediante o culto dos santos, as pessoas podiam continuar expressando o sentimento religioso numa forma mais adequada à sua cultura e tradição (Azzi, 1987, p. 52).

Dentro do contexto do catolicismo tradicional advindo do catolicismo romano oficial, surgiu o que conhecemos por catolicismo popular devocional, caracterizado pela intensa participação do leigo e da maioria da população, onde, também estão presentes as festas de santo, as bênçãos, as promessas, as rezas, as romarias e os ex-votos.

O estudo, aqui, está voltado para o catolicismo popular que será analisado no âmbito da pesquisa a partir do processo de colonização implantado no México. Com a colonização, deu-se início ao processo de evangelização que tinha como pressuposto a sujeição dos indígenas, sendo a fé cristã uma imposição. Havia uma preocupação muito grande em manter a fé dentro do território conquistado, pois, esta era considerada como elemento importante para a manutenção do poder político.

A religião católica foi uma das formas poderosas de sustentação do desenvolvimento do sistema colonial. A devoção aos santos, no catolicismo popular devocional se fundamenta sobre um conjunto de representações e práticas pelos devotos, segundo Oliveira (1985, p. 122), “uma coletividade presta o culto (individual ou coletivo) aos seus santos, estando revestido de uma obrigação moral”.

Essas representações e práticas por meio das quais um sentido religioso é dado ao mundo e à vida são resultados, segundo Oliveira (1985, p. 123), de “um trabalho de

produção e reprodução de significações religiosas que não se faz num vazio, guiado apenas pelo imaginário popular, mas dentro das condições sociológicas determinadas e determinantes”.

Aqui, pretende-se uma reflexão sobre os elementos que podem justificar a razão e a origem da devoção, em torno da Virgem de Guadalupe, que se estendeu sobre toda a América Latina.

1- Construção da devoção em torno da Virgem de Guadalupe

Falar de devoção é falar de uma relação dialética entre o sujeito (devotos, e atores da devoção) e o objeto da devoção (santo, imagem), pois o homem, como ser social e sujeito, faz, vive, cria e transforma. Assim a devoção é feita e refeita, consumida e transformada.

A experiência humana do sagrado é “vvida pelos devotos como algo que os ajuda não apenas a situar-se em meio a crises sociais e políticas, mas também a transcender os limites das soluções inseridas neste mundo”. Assim, o discurso dos devotos a respeito de sua devoção é de acordo com o contexto social, onde os atos e significados religiosos são parte integrante do todo que conhecemos como realidade (Steil, 2001. p. 546).

Segundo Durkheim (2006), para compreender o fato religioso, é preciso reconhecer uma verdadeira consistência a fenômenos que contribuem para modelar a vida social e os costumes, que implicam profundamente os indivíduos e os grupos humanos e que lhes fornecem orientações para a ação. Todo grupo humano é levado a forjar, a partir das experiências concretas que ele atravessa e em função de seus recursos cognitivos próprios, hipóteses explicativas que permitem aos indivíduos dar um sentido às situações que vivem e partilhar entre eles essas significações.

A imagem da Virgem de Guadalupe forneceu um instrumento referencial, e, depois de aculturação e dominação, quando a Igreja Católica resolveu substituir por toda parte o paganismo indígena pelo cristianismo. Os primeiros passos do culto a Virgem são mal conhecidos, pois existe uma dificuldade real em localizar, ou mais exatamente reconstruir os caminhos da devoção contra um fundo persistente de piedade

crioula e mestiça, tecido de milagres² quase ininterruptos assim como relatos de indígenas relativos a aparições.

No México, início dos anos de 1530, os primeiros evangelizadores construíram uma ermida na colina de Tepeyac, no local pré-hispânico, que já era visitado pelos índios, que antes mesmo da conquista, ali ergueram um santuário consagrado a Mãe dos Deuses, Toci (“Nossa Mãe”), perpetuando assim, uma tradição ancestral. Com o objetivo de cristianizar os índios os Franciscanos haviam instalado uma capela consagrada à Virgem, sem dar muita importância ao modesto santuário já existente. É evidente que a superposição dos espaços de culto abria margem a todo tipo de aproximações mais ou menos fortuitas (Gruzinski, 2006, p. 141).

Tudo indica que a imagem primitiva venerada pelos indígenas – a supor que um dia ela tenha existido – não era a que hoje conhecemos. A representação atual teria substituído uma effígie de segunda categoria, bastante obscura a ponto de não chamar a atenção. Embora não seja muito fácil reconstituir as circunstâncias da aparição da imagem da Guadalupe, é provável que a intervenção do arcebispo Montúfar tenha sido decisiva. O arcebispo teria encomendado, ao pintor indígena Marcos, uma obra inspirada em um modelo europeu e pintada num suporte de fabricação indígena, e em seguida teria mandado colocá-la discretamente no lugar (ou ao lado) da imagem primitiva. Essa ação pode ser vista como uma tentativa de iniciar um processo de identificação dos devotos com a virgem - ocorre quando o devoto identifica características comuns entre ele e o santo. Menezes (2005, p. 236) afirma que “é a partir do que o devoto é, ou do que ele gostaria de ser, ou do que o santo foi, ou do tipo de característica que até hoje lhe é atribuída que se restaura uma relação de devoção”.

A substituição, aparentemente banal, data de 1555, e suas consequências teriam sido sérias. Essa instalação sub-reptícia conferiu-lhe uma aura de mistério, e por que não de milagre, já que o prelado deu crédito aos prodígios associados à imagem e atribuiu a origem do culto ao próprio Jesus Cristo (Gruzinski, 2006, p. 142).

A introdução da imagem foi interpretada em termos hierofânicos pelos meios indígenas que ainda não pareciam compartilhar do entusiasmo espanhol, ou seja, eles ainda não eram devotos da Virgem de Guadalupe. No entanto, é revelador que passem a ver o episódio de 1555 como uma aparição única da virgem, confundindo o modelo e a

² O milagre é fundamental na relação de uma devoção, pois é a partir do provável milagre que a santidade tende a se construir e se difundir.

cópia, ao passo que a lenda oficial, tal como propagada no século XVII, associa e faz sucederem dois tipos de “aparições”: a da Virgem no Tepeyac³ e depois a da imagem milagrosa. Os textos dos índios letrados repercutem isso na segunda metade do século XVI e início do século XVII, numa data que oscila entre 1555 e 1556. O diário de Juan Bautista registra no ano de 1555: “Santa Maria de Guadalupe apareceu em Tepeyacac”. Os *Anales de México* registram: “1556 XII-Silex: A senhora desceu em Tepeyacac; ao mesmo tempo a estrela espalhou fumaça”. O cronista Chimalpahin confirma: “1556: Nossa bem-amada Mãe santa Maria de Guadalupe apareceu em Tepeyacac” (Gruzinski, 2006, p. 142).

Montúfar jogava a um só tempo com o valor de “exemplo” da devoção espanhola, com seus efeitos de transmissão em ambiente indígena e com os antecedentes autóctones do culto de Tepeyac e manifestou o desígnio de refrescar com essa imagem nova o velho culto de substituição da deusa Tonantzin. O próprio nome da divindade, “Nossa Mãe”, convinha maravilhosamente bem à virgem cristã, os índios haviam mantido o hábito de ir ao Tepeyac e os espanhóis foram atraídos pela imagem nova que Montúfar teria mandado colocar ali e pelos milagres⁴ que ela realizava; para melhor se apropriarem dessa devoção, deram a Virgem o nome de Guadalupe. As massas indígenas, por sua vez, adotaram o nome espanhol sem, contudo, deixar de usar o nome de Tonantzin. Cada grupo devia, simultaneamente ou um após outro, monopolizar essa devoção, tão grande era o fascínio exercido pela imagem e pelos prodígios que lhe atribuíam (Gruzinski, 2006, p. 143).

2- Oposição à política do Arcebispo Montúfar

A iniciativa de seduzir os índios ao propor-lhes uma forma de cristianismo mais compatível com a tradição autóctone, ou pelo menos capaz de se inscrever de forma

³ De acordo com essa versão, a Virgem tinha aparecido três vezes, em 1531, a um índio chamado Juan Diego, e ordenou-lhe que fosse falar com o Bispo a fim de pedir-lhe que construísse um templo no vale próximo. Quando foi informar o bispo Juan de Zumárraga, Juan Diego leva rosas frescas de Toledo, em pleno inverno mexicano, como prova de um mistério ou até mesmo de um milagre; abriu sua capa diante dos olhos do prelado; em vez das rosas que ela envolvia, o índio descobriu uma imagem da Virgem, milagrosamente impressa. A partir desse momento (da aparição), a tradição oral acompanhada por documentos escritos registrou a presença do Mistério de Guadalupe. Por que haveria a Virgem, de aparecer a um índio em um recentemente conquistado México e falando-lhe em seu idioma nativo, Nahuatl?

⁴ As narrativas dos milagres de santos permitem perceber os poderes que a ele são socialmente atribuídos e as áreas da vida humana onde sua atuação se concentra. Assim o milagre atesta a eficácia e o poder de um santo, estando, portanto, a devoção associada a seu poder de realização (Menezes, 2005, p. 155).

menos brutal no rastro de práticas antigas parece ter tido um amplo sucesso, no entanto, desencadeia a oposição dos dignatários franciscanos da nova Espanha, que consideravam a imagem um objeto de escândalo e desordem civil. O quadro que Montúfar manda instalar por volta de 1555 no santuário da colina do Tepeyac não tinha fundamento aos olhos dos franciscanos, que atacaram o culto prestado à imagem, a iniciativa do arcebispo e desconfiavam da esfera milagrosa desta. Achavam que Montúfar tinha se precipitado, em atribuir à imagem da Virgem de Guadalupe, a cura de um criador de gado para assegurar o prestígio desta, sem ter feito um exame⁵ sério dos milagres.

Mas será que o Arcebispo tinha interesse em atestar a veracidade dos milagres propagados? Talvez não, pois o milagre é a expressão da eficácia da imagem, e uma vez desmentido, colocaria em risco a estratégia do prelado de iniciar a devoção a Santa de Guadalupe. O objetivo do prelado não era de aproximar as culturas, mas favorecer a homogeneização das populações da colônia em torno de interesses designados pela igreja. Daí a política meio tortuosa que, sem hesitação, foi aplicada em terreno de alto risco, repudiada pelos franciscanos, pois ela apostava na recuperação da sensibilidade idolátrica e na exploração de um culto florescente nos anos 1555, o das imagens.

3- Impulso ao culto à Imagem

A crença na cura do criador de gado pode ser destacada como um acontecimento responsável por dar grande impulso ao culto dedicado a Virgem de Guadalupe. Os próprios conceitos religiosos, segundo David Hume (2006), nascem dentro das preocupações e medos perante a vida quotidiana, e está baseado numa certa fraqueza irracional e na tendência do homem em acreditar em poderes sobrenaturais. A necessidade racional de uma teodicéia do sofrimento e da morte parece exercer “uma ação extraordinariamente poderosa” (Weber, 2006). Os atos prescritos pela religião devem ser realizados a fim de ter felicidade e vida longa sobre a terra. O pensamento corrente reconhece na religião a função psicológica de livrar o ser humano das angustias que o afligem. Isso mostra que a Igreja através de sua funcionalidade dentro de uma

⁵ Ao falar em exame, pensa-se em uma comprovação científica dos fatos, já que somente através da Ciência, pode-se exprimir um estado de opinião que depura-os de todo tipo de elementos acidentais; de uma maneira geral, em todos os seus passos ela utiliza um espírito crítico que a religião ignora; cerca-se de precauções para evitar a precipitação e o juízo antecipado, para manter a distância as paixões, os preconceitos e todas as influências subjetivas.

sociedade pode influenciar a vida de um indivíduo ou, especialmente, a vida de uma sociedade em geral.

Segundo Durkheim (2006), a verdadeira função da religião não é nos fazer pensar, enriquecer nosso conhecimento, acrescentar às representações que devemos à ciência representações de outra origem e de outro caráter, mas sim nos fazer agir, nos ajudar a viver. Dessa forma, a atitude religiosa nasce nos homens do sentimento de temor que estes experimentam diante das forças da natureza e do mistério insondável da morte (Hume, 2006). Assim, as representações religiosas devem ser encaradas como o meio através do qual a experiência concreta de um grupo humano é representada como uma experiência dotada de sentido, porque corresponde à realidade da vida cotidiana, na qual o grupo está inserido e depende de um protetor sobrenatural para enfrentar as dificuldades da vida, exercendo um domínio simbólico sobre o seu mundo. As representações religiosas são, então, produtos do imaginário humano, mas contêm aspectos da realidade justamente porque correspondem às experiências da vida cotidiana.

A experiência vivida é, assim, a base objetiva sobre a qual o imaginário⁶ popular constrói o conjunto de representações e práticas do culto aos santos. Desse modo, essas representações religiosas constituem a base de ações coletivas, indispensáveis para os seres humanos encontrarem um sentido para sua existência, uma vez que não dominam suas condições materiais e sociais. Segundo Suss (1979, p. 56),

santos e devoções são invocados como poderes do outro mundo, para reajustarem uma situação que desandou. Não se trata da espiritualidade ou do exemplo dos santos [...] aqui tão pouco tem qualquer papel obrigações étnicas e rituais [...]. Por adaptação, resignação, aceitação da “vontade de Deus” e da “sorte de cada dia”, o homem encontra as fórmulas para seu equilíbrio psicológico (RUIZ, 1997, p. 17).

Para Gruzinski (2006), no caso da Virgem de Guadalupe, o milagre não é apenas a expressão da eficácia da imagem, nasce do mistério que envolve sua origem, fabricação e aparição terrestre; toma corpo à medida que o autor indígena submerge no esquecimento. É provável que o arcebispado, sem querer dar abertamente crédito a uma

⁶O imaginário é construído pelas representações que as pessoas ou os grupos sociais fazem da realidade. As representações não são a realidade, porém, esta só pode ser alcançada através das representações construídas. Desta forma, a representação se torna, para a pessoa e o grupo, tão real como a própria realidade (RUIZ, 1997).

ascendência milagrosa, tenha procurado fazer esquecer o fato de que um pintor indígena era seu autor. Ainda assim, para que o milagre da imagem seja plausível e admissível, é preciso que os tempos se prestem a isso. A Igreja tridentina contribuiu fortemente para tal, alicerçando em milagres (não comprovados), aparições⁷, sonhos e visões o sistema sobrenatural que ela pregnasse e irmanasse todos os fiéis da Nova Espanha. Há em Montúfar uma visão social, um objetivo político e uma ambição religiosa que dão conta bastante bem do papel que, tudo leva a crer, ele assumiu na difusão do culto à Virgem de Guadalupe.

Depois do silêncio, relativo, por parte da Igreja e das fontes oficiais, que dura quase um século, o culto à Virgem de Guadalupe prospera em ambiente indígena e não para de atrair espanhóis. Porém, com a inundação catastrófica de 1629, a imagem é transportada a capital para que cessem as chuvas diluvianas, fato que não aconteceu; talvez por essa razão a virgem tenha perdido a simpatia das massas nos anos de 1640.

Segundo o *Diário de Robles*, na capital, só o convento de Santo Domingo ainda obrigava uma cópia da imagem quando, em 1648, um padre, o bacharel Miguel Sanchez, com o objetivo de dar um impulso ao culto adormecido, publicou *Imagem de La Virgen, Madre de Dios de Guadalupe*, que apareceu oportunamente, evitando que o longo período de latência, de quase um século, caísse no esquecimento. Sánchez posteriormente resolve se dedicar à redação de uma obra consagrada à “Segunda Eva”, a Virgem de Tepeyac. Graças a ele, a devoção dos mexicanos pela imagem sacra inflamou-se fortemente e, desde então, à medida que se espalhou a notícia de sua prodigiosa origem, a devoção por seu venerável santuário só fez crescer (Gruzinski, 2006, p.142).

De acordo com o pensamento marxista sobre a religião como “ideologia”, a igreja parece assentar uma verdade com pretensões de absoluto, mas na realidade tem a pretensão de defender seus próprios interesses (exortar todas as suas ovelhas a prestarem o culto à Virgem de Guadalupe, cujas virtudes ela exalta). Assim como uma árvore se conhece pelos seus frutos, exaltar os milagres da Virgem pode ser visto como uma manobra religiosa que mostra quais as forças morais ela desenvolve, a maneira como ela desperta esse sentimento de apoio, de proteção, de dependência tutelar que liga o fiel a seu culto.

⁷ As aparições possuem forte apelo religioso, principalmente quando veiculadas pelos meios de comunicação de massa ou por grupos organizados com ampla inserção territorial e social.

5- Origem da devoção

Segundo Durkheim (2006), é postulado essencial da sociologia que uma instituição humana não pode repousar sobre o erro e a mentira, caso contrário não poderia durar. Mas, por que a iniciativa do Arcebispo não deu errada, já que o mistério em torno da imagem parece ter sido forjado pelas mãos do próprio homem?

Ao encorajar o culto da Virgem do Tepeyac, a Igreja promove, impõe e divulga uma imagem capaz de captar a devoção das massas heterogêneas da colônia. Em desacordo com a desconfiança dos primeiros franciscanos, mas com o apoio eficaz dos jesuítas, ela explorou a fundo e simultaneamente os recursos da imagem, do milagre e do sonho, fazendo com que a sociedade crioula fosse ao santuário, em romaria, para adorar uma Virgem pintada, Nossa Senhora de Guadalupe. Mas, segundo Durkheim (2006), para a sociologia da religião, a fé não pode significar um conhecimento que foi transmitido por um ser divino ou uma igreja, sendo assim, teria que existir razões além das artimanhas da Igreja, para que as massas aderissem à devoção à santa. Que razões seriam essas? Que fascínio aquela imagem exercia sobre os indígenas? De fato, para representar um objeto como digno de ser amado e buscado é preciso que desse objeto emanem energias superiores às nossas e que, além disso, tenhamos algum meio de fazê-las penetrar em nós e misturá-las a nossa vida interior. Para o autor mencionado, na religião, o culto e a fé são eternos, mas os homens não podem celebrar cerimônias para as quais não veriam razão de ser, nem aceitar uma fé que não compreenderiam de maneira alguma. Para propagar ou simplesmente para manter a fé, é preciso justificá-la, ou seja, fazer sua teoria, já que a fé religiosa tem suas origens na sociedade.

As razões para uma devoção passam por elementos variados como as virtudes da vida do santo, as resignações perante o sofrimento, sua caridade, os laços familiares do devoto, as graças alcançadas por intermédio do santo. A relação de devoção entre o devoto e o santo pode ter origens variadas, mas a fé do devoto, a atitude de confiança dele em relação ao sagrado está sempre presente. A fé do devoto é, portanto, uma convivência, uma relação, e, assim, a fé surge tanto para se iniciar uma relação com o santo, como também o resultado da relação, do pedido alcançado.

Para iniciar uma devoção espanhola dedicada a uma imagem recente, Montúfar jogou com a superposição dos locais e a associação dos nomes, apostando numa “progressiva confusão-substituição nos espíritos” (Gruzinski, 2006, p.145). Segundo

Sigmund Freud (Freud, 2006), a religião como parte da cultura humana, produz uma mediação ilusória entre a natureza impulsora da humanidade e necessidades culturais dentro de uma sociedade, provocando assim uma transformação neurótica da realidade. Para Gruzinski (2006), o mistério da trajetória da Virgem de Guadalupe se deve em grande parte ao fato de que o pensamento e a criatividade que se exprimem através dessa imagem passam por caminhos figurativos que se deixam captar mal pelas palavras.

Segundo Durkheim (2006), as crenças religiosas, por estranhas que sejam na aparência, têm uma verdade social, que somente é possível encontrar na sociedade. Para realizar esse desvelamento, é preciso poder colocar-se a si mesmo diante da religião, no estado de espírito do crente, em uma atitude compreensiva que nada tem a ver com a adesão, mas que permite entrar na inteligibilidade da experiência vivida dos que aderem. O caminho tomado por Durkheim para descobrir essa verdade da religião consiste em se colocar no ponto em que esta se manifesta do modo mais elementar e mais simples, a fim de apreender, em toda a sua pureza, essa relação específica com a realidade. O respeito que se apodera dos crentes e que os empenham a não duvidar daquilo que crêem tem uma origem social; para ele as forças diante das quais o crente se inclina não são simples energias físicas, tais como se apresentam aos sentidos e a imaginação, e sim forças sociais. Elas são produto direto de sentimentos coletivos que foram levados a tomar um revestimento material (Durkheim, 2006).

No âmbito da religião, a conquista religiosa muitas vezes consiste em tirar de um lugar certas imagens e colocar outras em seu lugar – preservando, os locais de culto, acendendo diante deles as mesmas “ervas aromáticas” (Todorov, 1999). Parece que foi o que aconteceu quando deu início a colonização do México (1519), pelos espanhóis. Cortez conta:

Fiz com que fossem tirados de seus lugares e jogados pelas escadarias os ídolos mais importantes, em que eles acreditavam mais; fiz com que limpassem as capelas onde se encontravam, pois estavam cheias de sangue dos sacrifícios e nelas pus as imagens de Nossa Senhora e de outros santos. (Gruzinski, 2006).

O espetáculo dos sacrifícios humanos é uma fonte constante de repulsa para os invasores espanhóis. Cortez ataca verbalmente o culto dos ídolos, manda destruir as estátuas e instalar um altar improvisado, no qual foi colocada a imagem de Nossa

Senhora. No entanto, os conquistadores enfrentaram uma recusa total. Os índios tinham todas as razões para recusar cultos exóticos que representavam uma dominação nova ou gestos e figuras cujo sentido lhes era desconhecido. Parece, aliás, que os indígenas perceberam o que o cristianismo representava como questionamento da ordem das coisas e do mundo, desestabilização social e política além da introdução de novos poderes divinos, Deuses, a Virgem e os Santos. A conquista espanhola inaugura um processo de desmistificação, de erosão das crenças locais e de reificação daquilo que era a própria essência do mundo indígena (Gruzinski, 2006).

Como já foi anteriormente mencionado, segundo Durkheim (2006), para a sociologia da religião, a fé não pode significar um conhecimento que foi transmitido por um ser divino ou uma igreja. Sob esse ponto de vista, é possível reconhecer que existam razões para que as massas aceitassem a imagem imposta pela Igreja. Não estaria a explicação para essa aceitação no fato dos índios terem considerado a possibilidade dos espanhóis serem seres de origem divina⁸, ou ao fato de descreverem o início do seu próprio fim como um silêncio de seus Deuses? Os astecas pediram aos deuses que lhes concedessem favores e a vitória sobre os espanhóis e outros inimigos, mas não obtiveram nenhuma resposta em seus oráculos; então consideravam seus deuses mudos ou mortos. Talvez essa “revolta” contra seus próprios deuses tenha feito com que os astecas se tornassem mais vulneráveis a ponto de “aceitarem” o cristianismo, já que os deuses dos espanhóis mostravam-se mais fortes dando-lhes a vitória sobre o México (a cidade do México cai com aproximadamente dois anos de conquista). Os próprios espanhóis consideraram a facilidade da conquista como uma prova da superioridade da religião cristã. A evangelização colonial não aconteceu como resultado do diálogo religioso e sim pela conquista, pela derrota dos colonizadores. Segundo Espin (2000, p. 190),

(...) era evidente que o Deus dos cristãos era o único Deus verdadeiro, e, portanto, eles eram abençoados por Deus com vitórias sobre os inimigos da verdadeira religião. Em estilo medieval típico, a religião era invocada para legitimar as vantagens dos vencedores.

Novamente citando Espin (2000, p. 105):

⁸ O modo particular de praticar a comunicação no início da colonização foi responsável pela imagem deformada que os índios tiveram dos espanhóis, durante os primeiros contatos, principalmente, pela ideia de que eles são deuses; ideia esta, que tem efeito paralisante.

O fundamento original apresentado às populações nativas (e mais tarde, aos escravos africanos) para sua conquista e derrota tenha sido, precisamente, que o Deus cristão os enviará até eles. Muitos dos missionários argumentavam que o cristianismo demonstrara sua superioridade sobre as religiões nativas no fato de ter sido dada aos conquistadores a vitória sobre os índios e africanos: era evidente, afirmavam, que o Deus cristão demonstrava ter um poder muito maior que todas as divindades nativas. A consequência dessa linha de raciocínio ficou clara para os povos conquistados – tinham de se submeter ao novo Deus e aceitar o poder a vontade divinos, do jeito como os missionários e as autoridades coloniais os expressavam.

Do ponto de vista atual, a posição dos cristãos não é, em si, “melhor” que a dos astecas, ou mais próxima da verdade. A religião, qualquer que seja seu conteúdo, é um discurso transmitido pela tradição, e que importa enquanto garantia de uma identidade cultural. A religião cristã não é em si mais racional do que o “paganismo” indígena. Saber que a religião não passa de um discurso tradicional não faz com que eles se distanciem dela nem um pouco; muito pelo contrário, é exatamente por essa razão que eles não podem colocá-la em questão. A opinião pessoal não tem valor nesse contexto, e não se aspira a um saber ao qual o indivíduo pudesse chegar através de uma indagação pessoal. Os espanhóis tentam racionalizar sua escolha da religião cristã⁹.

De duas ações, entre espanhóis e indígenas, se estabelece certo equilíbrio: os espanhóis deram a religião e tomaram o ouro, queimaram os livros dos mexicanos para apagar a religião deles e destruíram os monumentos, para fazer desaparecer qualquer lembrança de uma grandeza antiga. É importante destacar que, o cristianismo não luta contra as desigualdades, o senhor continuará sendo senhor, e o escravo, escravo, como se esta diferenciação fosse tão natural quanto a que existe entre homem e mulher.

A religião pode ter um papel estabilizante dentro da sociedade, mas, só é socialmente eficaz quando seus esquemas de pensamento se inscrevem nas ciências individuais e nelas se incorporam como se fossem naturais, transformando-se então em hábitos. Segundo Durkheim (2006), nem o pensamento nem a atividade religiosa encontram-se igualmente distribuídos na massa dos fiéis; conforme os homens, os meios as circunstâncias, tanto as crenças quanto os ritos são experimentados de formas diferentes, mesmo porque, a própria sociedade tem suas características próprias que não

⁹ É desse esforço, ou melhor, de seu malogro, que nasce, nessa época, a separação entre a fé e a razão, e a própria possibilidade de manter um discurso não religioso sobre a religião.

se encontram, ou não se encontram da mesma forma, no resto do universo. Nesse contexto, vale lembrar-se do importante papel que o sentimento de mistério desempenha em certas religiões, no entanto, é preciso acrescentar que a importância desse papel variou singularmente nos diferentes momentos da história cristã.

Considerações finais

Como vimos, a difusão da devoção tradicional aproximou sensivelmente o cristianismo do universo indígena. A Igreja de Montúfar demonstrou saber explorar o papel da imagem na devoção popular e na piedade secular, fato que foi demonstrado com a difusão do culto de Tepeyac, alcançado ao nível de exemplo e que iria conquistar a adesão dos índios - esperava-se vê-los invocar a intercessão da virgem, assim como os espanhóis.

Vê-se que, a aceitação da criação plástica das figurações religiosas pelos segmentos populares não é passiva, no entanto, opera-se nessa dinâmica uma combinação dos elementos presentes nas figurações, que são produzidos novamente para atender necessidades ou ajustar-se às referências próprias da visão de mundo dos segmentos populares. Situados como intermediários nessa mão dupla da relação entre o homem e Deus os santos passaram a possuir um status dogmático, o qual a igreja utiliza para afirmar sua hegemonia. A reflexão esboçada tem por objetivo, tentar esclarecer a relação devocional constituída em torno da imagem da Virgem de Guadalupe, num contexto específico, onde a imagem cumpre funções particulares e expressam significados. Da mesma maneira que a palavra e o texto, a imagem pode, a seu modo, ser o veículo de todos os poderes e de todas as resistências; o pensamento que ela desenvolve oferece uma matéria específica, tão densa como o texto, mas que costuma ser irreduzível a ele (Gruzinski, 2006). Aqui, é possível pensar a atitude dos devotos frente à disposição da imagem no espaço social.

Ora, estamos aqui diante de uma associação original entre imagem e representação, “imagem esta, portadora de história, de tempo, carregada de saberes inacessíveis ao próprio homem que a inventou, que agita os espíritos, alimenta a reflexão e atiza conflitos no mundo ocidental e mediterrâneo” (Gruzinski, 2006, p.14).

A devoção popular que diz respeito ao culto tradicional aos santos pode ser caracterizada por uma maneira específica de se relacionar com o santo que se resume na prática de alianças ou contratos, na forma de dom e de contra dom, em que o fiel se

compromete a retribuir simbolicamente uma vantagem material ou simbólica conseguida ou pretendida (Oliveira, 1985, p. 113.). Na visão de Oliveira, as representações e as práticas de culto aos santos são permanências que se referem à organização social do tipo colonial, nomeada formação social senhorial e caracterizada pelo fraco desenvolvimento das forças produtivas. Segundo o autor, apesar do catolicismo popular constituir-se num sistema religioso intimamente ligado às estruturas sociais de dominação senhorial, ele é, no extremo, ilusório e alienante e, portanto, a chave para a dominação senhorial (Oliveira, 1985, p. 126-135).

A escolha por trabalhar com Durkheim (2009) advém do fato de tal autor considerar a religião como uma forma primeira do espírito comum que faz a sociedade se manter reunida. Para ele a religião se torna progressivamente a chave de sua problemática da ligação social. A sociedade tem tudo o que é necessário para despertar nos espíritos, por meio da única ação que ela exerce sobre eles, a sensação do divino; porque ela é para seus membros o que um deus é para seus fiéis. Os homens têm necessidade dos deuses para existir em sociedade, mas os deuses dependem dos homens, que se dedicam, por meio do culto que lhes prestam, a preservar sua existência.

Ao contrário de Émile Durkheim, que atribui à sociedade as explicações de fatos religiosos, Weber (2009) considera mais o fato religioso como uma dimensão ligada a uma condição humana confrontada com a irracionalidade do mundo; dimensão esta, que reveste formas extremamente diversas conforme as épocas e as civilizações e que, portanto, é profundamente histórica. Para Weber, a religião é “uma espécie de modo de agir em comunidade”, da qual se trata de estudar as condições e os efeitos. Weber não aborda as religiões prioritariamente como sistemas de crenças, mas como sistemas de regulamentação da vida, “que souberam reunir em torno de si massas particularmente importantes de fiéis”. Nesse ponto, vale lembrar a questão da dominação religiosa levantada pelo autor, que inscreve sua sociologia das religiões, em uma sociologia da dominação, o que leva a dar grande atenção aos diversos modos de exercício do poder religioso¹⁰. Para ele, o agrupamento religioso, também chamado de “agrupamento hierocrático”, exerce um modo particular de dominação sobre os homens. Vê-se também que, existe a inevitável adaptação às necessidades das massas que obriga as

¹⁰ Weber trata de duas características da religião como fenômeno social: o laço social que ela gera e o modo de poder ao qual ela dá lugar.

religiões a oferecer mediações que facilitam o acesso ao divino. Desse modo, nota Weber, exceto o judaísmo e o protestantismo, todas as religiões e todas as éticas religiosas, sem exceção, sentiram-se na obrigação de retomar o culto dos santos, ou o dos heróis ou o dos Deuses funcionais, a fim de se adaptarem às necessidades das massas.

Referência bibliográficas

DURKHEIM, Emile. Introdução e conclusão. Idem. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ESPIN, Orlando. *A fé do Povo*. Reflexões teológicas sobre o catolicismo popular. São Paulo: Paulinos, 2000.

FREUD, Sigmund. In: DIX, Steffen. Da crítica à sociologia da religião: uma viragem e seu impacto sócio-cultural. *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*, ano V, n. 9/10, 2006.

GRUZINSKI, Serge. *A guerra das imagens: de Cristovão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HERVIEU-LÉGER, Daniele; WILLAIME, Jean-Paul. Émile Durkheim (1864-1920). In: *Sociologia e Religião*. Aparecida: Idéias e Letras, 2009, p. 163-211.

HERVIEU-LÉGER, Daniele; WILLAIME, Jean-Paul. Max Weber (1858-1917). In: *Sociologia e Religião*. Aparecida: Idéias e Letras, 2009, p.71-123.

HUME, David. (1998 [1757], *Dialogues and Natural History of Religion*, Oxford: Orxfors University Press. In: DIX, Steffen. Da crítica à sociologia da religião. *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*, ano V, n. 9/10, 2006

LIBÂNIO, J.P. *Fé*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2004.

MARTELLI, Stefano. *A religião sob o ponto de vista do sistema social*. Idem. A religião na sociedade pós-moderna. São Paulo: Paulinas.

MENEZES, R. C. Uma visita ao catolicismo brasileiro contemporâneo: a bênção de Santo Antônio em um convento carioca. In: *Religiosidade no Brasil*. Revista USP 67. Set. out. Nov/ 2005. São Paulo: Universidade Federal de São Paulo, 2005.

OLIVEIRA, Pedro A. R. de. *Religião e dominação de classe: Gênese, estrutura e função do catolicismo organizado no Brasil*. Petrópolis: vozes, 1985.

RUIZ, Castor M. *A Força Transformadora Social e Simbólica das CEB'S*. Petrópolis: vozes, 1997.

STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e cultura. In: VALLA, V.V. Org. *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP & A, 2001.

SUESS, Paulo Guenter. *O catolicismo popular no Brasil: Tipologia de uma nova religiosidade vivida*. São Paulo: Layola.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: A questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.