

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

LUIZ HENRIQUE DE ARAUJO OLIVEIRA

COM DOIS A DEVOÇÃO SE VÊ, COM TRÊS A FÉ SE TECE: O CULTO DE MARIA
POLENTA NA CURITIBA PÓS 1959

CURITIBA

2025

LUIZ HENRIQUE DE ARAUJO OLIVEIRA

COM DOIS A DEVOÇÃO SE VÊ, COM TRÊS A FÉ SE TECE: O CULTO DE MARIA
POLENTA NA CURITIBA PÓS 1959

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Dra. Karina Kosicki Bellotti

CURITIBA

2025

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Oliveira, Luiz Henrique de Araujo

Com dois a devoção se vê, com três a fé se tece: o culto de Maria Polenta na Curitiba pós 1959. / Luiz Henrique de Araujo Oliveira. – Curitiba, 2025.

1 recurso on-line : PDF.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação do Mestrado em História.

Orientadora: Profª. Drª. Karina Kosicki Bellotti.

1. Maria Polenta - História - Curitiba. 2. Religiosidade. 3. Ex-votos. 4. Memória coletiva. I. Bellotti, Karina Kosicki, 1978-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação do Mestrado em História. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO HISTÓRIA -
40001016009P0

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **LUIZ HENRIQUE DE ARAUJO OLIVEIRA**, intitulada: **Com dois a devoção se vê, com três a fé se tece: o culto de Maria Polenta na Curitiba pós 1959**, sob orientação da Profa. Dra. KARINA KOSICKI BELLOTTI, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 21 de Agosto de 2025.

Assinatura Eletrônica

21/08/2025 17:10:15.0

KARINA KOSICKI BELLOTTI

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

21/08/2025 18:06:05.0

LUIS ERLIN GOMES GORDO

Avaliador Externo (EDITORA AVE MARIA SAO PAULO)

Assinatura Eletrônica

22/08/2025 15:50:25.0

VERA IRENE JURKEVICS

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE TUIUTI DO PARANÁ)

Aos que me deram chão, colo e coragem, meus pais, por todo o amor, a segurança e o incentivo incondicional.

Aos meus sogros, por me acolherem com o coração aberto e me amarem como a um filho.

À minha esposa, por caminhar ao meu lado com doçura e firmeza, por cuidar de mim nos dias bons e nos difíceis, e, mais que tudo, por acreditar no meu sonho quando até eu duvidei. Se cheguei até aqui, foi porque você não me deixou desistir.

AGRADECIMENTOS

Escreveu Guimarães Rosa em *Grande Sertão: Veredas*: “O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim, esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem.”. Começo esta seção de agradecimentos com esse trecho porque ele traduz, com sensibilidade, o que foi esse percurso, um tempo de movimento, dúvidas, silêncios e recomeços, e foi com o incentivo, o amor e o companheirismo de muitas pessoas que encontrei coragem para começar, insistir e concluir. Por isso, deixo aqui meus sinceros agradecimentos a todos que caminharam comigo, alguns de perto, outros à distância, nesta jornada de descobertas e resistências. Sou profundamente grato:

A Deus por me estar por perto mesmo quando eu pensava que não.

Ao PPGHIS pela oportunidade de desenvolver esta pesquisa e a todos os professores que me acompanharam nesse período, sobretudo as professoras Ana Paula e Renata, que me auxiliaram a refinar meu projeto, sempre com sutileza e simpatia.

Aos meus professores da graduação, em especial, Everton, Liz, Osvaldo, Pedro Leão, Pedro Valandro, Vera e Viviane, que me deram a base para avançar neste desafio, me inspiraram com seus ensinamentos e me mostraram que pensar com rigor também é um gesto de afeto.

Aos meus professores do C.E. Vinícius de Moraes, escola da qual me orgulho em ter minha história entretecida, Alex, Celma, Cris, Edna, Francisco, Jefferson, Leila, Mauricio, Paola, Patrícia e Simone, obrigado pela dedicação e pela marca que deixaram em minha trajetória, cada um contribuindo de forma única para que o aprendizado fosse também um exercício de humanidade.

Agradeço ao meu terapeuta, França, por ter sido um porto seguro nas horas de tempestade. Obrigado por me ajudar a sustentar a mente quando o peso parecia demais, por me acolher com escuta generosa e, sobretudo, por me conduzir ao reencontro comigo mesmo.

Agradeço aos colegas de linha de pesquisa, a “Intersub”, Alcindo, Amanda, Barbara, Emerson, Felipe, Henrique, Lissa, Luca, Paloma, Ruzene, Stéfani e Vinícius, pelas trocas generosas, pelas discussões que ampliaram meu olhar e pela parceria constante.

À Adriana Tortato, pela ajuda com o livro da família, e à Alexandra, que, com gentileza, me auxiliou ainda no pré-projeto de pesquisa, antes mesmo do ingresso no mestrado.

Aos amigos do Espro, e da vida, Flavia, Josiele, Kalinca, Luciana, Lucia, Mayara, Mendes, Regina, Sirlei, Sol, Sônia e Vande, obrigado pelas risadas, cafés, conselhos,

aprendizados e, principalmente, por me ensinarem a *cantar e cantar a beleza de ser um eterno aprendiz*.

Aos alunos das turmas 12981, 12712 e 13449, meu sincero agradecimento. Cada encontro foi mais que uma aula, foi a reafirmação de um propósito. No respeito, nas trocas e no apoio de vocês encontrei força para seguir e sustentar esta dissertação.

Aos amigos preciosos Abigail, Ana, Carol, Gabriel, Jaque, Karin, Glauber, Leonardo, Marco, Monique, Noah, Rayana, Vinicius e tantos outros. Obrigado por me motivarem, acreditarem em mim até nos dias difíceis e por estarem presentes com afeto, escuta e lealdade.

Aos amigos, os “Abravaneis”, Eduarda, Ezequiel, Fabricio, João, Julia, Laura, Lilian, Lorena, Michele e Vinicius, por serem abrigo quando a jornada pesava, por acolherem minhas dúvidas, angústias e ideias com carinho, por me ouvirem com atenção sempre que precisei falar da pesquisa, por me lembrarem que a vida também pulsa fora das páginas e dos prazos. Obrigado por permanecerem, mesmo quando o tempo parecia fugir de nós.

Agradeço aos meus sogros, Reinaldo e Valdenice, pela acolhida generosa, pelo amor e pela gentileza com que sempre me trataram. Em um momento importante da minha trajetória, foram vocês que tornaram possível a minha inscrição no processo seletivo da pós-graduação, acreditando em mim quando eu ainda estava aprendendo a acreditar. Na ausência física dos meus pais, foram abrigo, cuidado e presença. Cuidaram de mim como um filho, e isso é algo que carrego com gratidão profunda. Saibam que, em cada conquista desta caminhada, também está o gesto de vocês que me fez seguir.

Agradeço aos meus pais, Jairo e Fátima, por, mesmo de longe, estarem sempre por perto, cuidando, amando e vibrando com cada passo que dei. Tenho orgulho imenso de ser filho de pessoas tão fortes, que enfrentaram a vida com coragem, mesmo quando ela foi dura, mesmo quando as oportunidades foram poucas e os recursos quase nenhum. Vocês me ensinaram que dignidade não depende de dinheiro e que continuar caminhando, mesmo com os pés feridos, é também uma forma de vencer. Hoje, escrevo com lágrimas de gratidão, pai, mãe, eu consegui! Estendo também minha gratidão aos meus irmãos, Fabiane e Rafael, e meus sobrinho, Yasmim, Guilherme e Melissa, que sempre torceram por mim, cada um ao seu modo. Obrigado por serem parte do meu alicerce e por me lembrarem, todos os dias, de onde eu vim e por que sigo em frente.

Agradeço à Gabriela, minha companheira de vida, que esteve comigo em cada etapa desta caminhada. Foi você quem mais acreditou em mim, mesmo quando eu não conseguia. Foi você quem me lembrou, dia após dia, que eu era capaz. Esteve ao meu lado nos dias de silêncio, nas idas aos cemitérios do Água Verde, nas tardes de pesquisa em que o tempo parecia escapar.

Compreendeu as ausências, os cansaços e a entrega que esse trabalho exigia. E, mesmo assim, nunca deixou de cuidar de mim, às vezes com palavras, outras vezes com um sanduíche ou um prato de comida deixado ao lado do computador enquanto eu escrevia. Você não foi apenas apoio, foi base, foi abrigo, foi fôlego. Se esta dissertação ganhou corpo, foi porque o amor que me sustenta também escreveu comigo. Gabriela, você é parte viva de tudo isso. E é com amor e gratidão que eu digo, nós conseguimos!

Agradeço com imenso respeito à banca examinadora, que gentilmente aceitou o convite para acompanhar este trabalho, da qualificação à defesa. À professora Vera Irene Jurkevics, que foi minha orientadora na graduação, parecerista do ensaio de Seminário I, da qualificação e agora desta dissertação. Reafirmo a admiração que tenho por sua pesquisa, pelo rigor, pela sensibilidade e pelo modo autêntico com que lida com a História. É uma honra tê-la nesta etapa final. Ao padre Luis Erlin, agradeço pelas contribuições valiosas na qualificação e, sobretudo, pelo impacto de sua obra. Seus livros sobre ex-votos foram fundamentais para que eu compreendesse melhor minhas fontes, oferecendo um olhar profundo e generoso que norteou todo o percurso da pesquisa.

Agradeço à minha orientadora, Karina, que com profissionalismo, sensibilidade e firmeza me guiou pelas linhas desta dissertação. Desde o início, acolheu minhas inquietações com seriedade e me ajudou a organizar o caos das ideias, apontando caminhos com precisão e humanidade. Sou grato por cada encontro, sempre marcados por escuta atenta e palavras que me devolveram o fôlego nos momentos de cansaço. Mesmo diante das minhas dificuldades, limitações e, às vezes, da luta para cumprir prazos, você nunca desistiu de mim. Seguiu me orientando com paciência e confiança, ajudando-me a manter o foco e a acreditar no processo. Obrigado por acreditar na minha pesquisa e por me ajudar a concluir uma etapa tão significativa da minha vida. Sua orientação foi mais do que acadêmica, foi também um gesto de confiança que me deu segurança para continuar. Foi você, no tempo certo e do jeito certo, a orientadora que eu precisava para seguir adiante, e voar mais longe.

Finalizo esses agradecimentos com o coração pleno. Cada nome aqui escrito carrega uma história, um gesto, uma presença que me fortaleceu. Se cheguei até aqui, não foi sozinho, caminhei com pessoas que me lembraram que a vida não é só sobre metas e entregas, mas sobre afeto e persistência. Esta dissertação foi escrita com suor, mas também com sorrisos, silêncios e olhares que acolheram e incentivaram. Aprendi que não há travessia sem tropeços, mas que o mais bonito é levantar-se com o que se tem, coragem, afeto e fé. Como escreveu Guimarães Rosa, “a vida quer da gente é coragem”, e como canta Supercombo, “o que importa mesmo é nunca desistir.”

*As almas gritam
Sentem saudade da dor mundana
Da chama humana
Tudo ecoa pelas lápides
Os epitáfios contendo mentiras
Os caixões impedindo a saída
Todos juntos,
Chorando o fim
Abaixo da terra
Naquele lugar bonito
Cheio de mistérios
O cemitério.*

Rayana Lintzmaia

*Mas é preciso ter manha, é preciso ter **graça**
É preciso ter **sonho** sempre
Quem traz na pele essa marca possui
A estranha mania de ter **fé na vida***

Maria Maria – Milton Nascimento

RESUMO

Uma das formas mais expressivas da religiosidade popular se manifesta por meio dos ex-votos, ofertas voluntárias feitas a santos e santas em agradecimento por graças recebidas. Esses elementos, que podem ser materiais ou imateriais, atuam não apenas como marcas da fé vivida, mas também como meios de preservação, atualização e difusão das devoções ao longo do tempo. Esta pesquisa investiga a devoção à italiana Maria Trevisan Tortato, conhecida popularmente como Maria Polenta, figura central de um culto sem institucionalização formal ou estrutura religiosa organizada. A partir da análise de ex-votos materiais deixados em seu túmulo no Cemitério Municipal do Água Verde, de ex-votos imateriais publicados em redes sociais (especialmente no *Facebook*) e da presença de sua memória em periódicos como *Diário da Tarde*, *O Dia* e *Paraná Esportivo*, buscamos compreender os mecanismos de permanência e ressignificação dessa devoção na cidade de Curitiba. A pesquisa ancora-se em referenciais da história cultural das religiões e da memória social, explorando a potência simbólica dos espaços e das mídias na construção e manutenção do sagrado popular.

Palavras-chave: ex-votos; religiosidade popular; memória; mídias; Curitiba.

ABSTRACT

One of the most expressive forms of popular religiosity manifests through *ex-votos*—voluntary offerings made to saints in gratitude for graces received. These elements, whether material or immaterial, serve not only as signs of lived faith but also as means of preserving, updating, and disseminating devotional practices over time. This research investigates the devotion to the Italian Maria Trevisan Tortato, popularly known as Maria Polenta, a central figure in a cult that lacks formal institutionalization or organized religious structure. Through the analysis of material *ex-votos* left at her tomb in the Água Verde Municipal Cemetery, immaterial *ex-votos* shared on social media (especially Facebook), and the presence of her memory in newspapers such as *Diário da Tarde*, *O Dia*, and *Paraná Esportivo*, we aim to understand the mechanisms that sustain and re-signify this devotion in the city of Curitiba. The research is grounded in theoretical frameworks from the cultural history of religions and social memory, exploring the symbolic power of space and media in the construction and maintenance of popular sacredness.

Keywords: ex-votos; popular religiosity; memory; media; Curitiba.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 - SITE DO SANTUÁRIO DE APARECIDA/SP	58
FIGURA 2 – VELÓRIO MARIA POLENTA.....	75
FIGURA 3 – INAUGURAÇÃO DO BUSTO DE MARIA POLENTA	81
FIGURA 4 - BUSTO DE MARIA POLENTA	81
FIGURA 5 – POSTAGEM SOBRE MARIA POLENTA NO GRUPO “ANTIGAMENTE EM CURITIBA”.....	86
FIGURA 6 – COMENTÁRIOS SOBRE AS VIRTUDES DE MARIA POLENTA	86
FIGURA 7 – COMENTÁRIOS SOBRE AS VIRTUDES DE MARIA POLENTA	87
FIGURA 8 – COMENTÁRIOS SOBRE AS VIRTUDES DE MARIA POLENTA	87
FIGURA 9 – JAZIGO FAMÍLIA LAZZAROTTO.....	98
FIGURA 10 – TÚMULO COM FAIXA DO ATHLETICO PARANAENSE.....	99
FIGURA 11 – POPULARES OBSERVANDO O TÚMULO DE MARIA POLENTA. DIA DE FINADOS 2023	105
FIGURA 12 – DEVOTOS NO TÚMULO DE MARIA POLENTA. DIA DE FINADOS 2023	105
FIGURA 13 – MONUMENTO PARA MARIA POLENTA	110
FIGURA 14 - CAMPANHA PARA CONTRIBUINTES 1	110
FIGURA 15 - CAMPANHA PARA CONTRIBUINTES 2	110
FIGURA 16 – PEDIDO DE GRAÇA.....	119
FIGURA 17 - TESTEMUNHO 1	121
FIGURA 18 – TESTEMUNHO 2.....	122
FIGURA 19 – TESTEMUNHO 3.....	122
FIGURA 20 - AGRADECIMENTO POR UMA CURA 1	124
FIGURA 21 - AGRADECIMENTO POR UMA CURA 2	124
FIGURA 22 – AGRADECIMENTO POR UMA CURA 3.....	125
FIGURA 23 – AGRADECIMENTO POR UMA CURA 4.....	125
FIGURA 24 – AGRADECIMENTO POR UMA CURA 5.....	125
FIGURA 25– AGRADECIMENTO POR UMA CURA 6.....	126
FIGURA 26– AGRADECIMENTO POR UMA CURA 7.....	127

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 – INFORMAÇÕES NOS EX-VOTOS (PLACAS) TÚMULO DE MARIA POLENTA	117
---	-----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
1.1 OBJETO DE ESTUDO E PROBLEMÁTICA DA PESQUISA.....	15
1.2 RECORTE ESPAÇO-TEMPORAL.....	18
1.3 FONTE E METODOLOGIA.....	20
1.4 O TRABALHO: ESTRUTURA E DIVISÕES.....	23
2 BASE TEÓRICA E PERSPECTIVAS: CONCEITOS ESSENCIAIS	25
2.1 O CATOLICISMO POPULAR, A RELIGIÃO VIVIDA E AS SUAS PRÁTICAS.....	25
2.1.1 O Catolicismo Popular: Uma síntese.....	26
2.1.2 Perspectivas e Abordagens nas Pesquisas Atuais sobre Catolicismo Popular.....	30
2.1.2.1 O Popular e o Oficial: Dinâmicas de Tensão e Aproximação.....	35
2.1.2.2 O Santo e o Devoto: Memória, Oralidade e Devoção.....	39
2.1.2.3 Religião Vivida e as Experiências Cotidianas no Catolicismo Popular.....	43
2.1.3 Ex-votos: Contratos Espirituais na Religiosidade Popular.....	47
2.1.3.1 Os ex-votos e a materialidade.....	51
2.1.3.2 Folkcomunicação, Ciber-religião e Ex-votos Midiáticos: Interfaces entre o Sagrado Popular e as Mídias Digitais.....	54
2.1.4 A perspectiva cultural na Devoção a Maria Polenta.....	62
3 O CASO MARIA POLENTA: MEMÓRIA E DEVOÇÃO	67
3.1 A MEMÓRIA DE MARIA POLENTA EM CURITIBA PÓS 1959.....	67
3.1.1 A memória digital.....	84
3.2 MEMÓRIA E DEVOÇÃO: OS CEMITÉRIOS.....	90
3.2.1 O cemitério: nascimento e secularização.....	91
3.2.2 Local de Memórias.....	95
3.2.3 Local de devoção.....	100
4. GRATO MARIA POLENTA: A PERENIDADE DO SAGRADO NA DEVOÇÃO A SANTA MARIA POLENTA.....	108
4.1 SANTIFICAÇÃO ESPONTÂNEA: HIEROFANIAS, EMOÇÃO E MEDO.....	109
4.2 MANUTENÇÃO MATERIAL: A FUNÇÃO COMUNICACIONAL DOS EX-VOTOS.....	113
4.2.1. As placas votivas na manutenção da devoção a Maria Polenta.....	116
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	129
BIBLIOGRAFIA.....	135

INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem por objetivo discutir a manutenção da devoção a Maria Trevisan Tortato, conhecida popularmente como Maria Polenta, santa não clericalizada da cidade de Curitiba. O propósito é entender como uma devoção se sustenta por um longo período sem dispor de nenhum suporte institucional ou de grupos organizados, para isso, utilizaremos como fontes primárias ex-votos materiais, presentes em seu túmulo na quadra 177 do Cemitério Municipal do Água Verde, em forma, principalmente, de placas de agradecimento, e comentários de teor religioso em uma foto sua na rede social *Meta*, antigo *Facebook*, que se configuram como uma nova forma de mídia no contexto do catolicismo popular.

O título desta pesquisa reflete essa perspectiva de análise, “Com dois a devoção se vê, com três a fé se tece”, esse jogo de palavras reflete a própria lógica que observei ao longo da pesquisa. Com “2”, ou seja, com dois olhos, as pessoas simplesmente enxergam os sinais de devoção que permeiam o ambiente, as flores, as velas, os ex-votos. Mas é com “3”, ou seja, com uma visão mais profunda, quase como um terceiro olhar simbólico, que a fé começa a ser verdadeiramente tecida. É nesse entrelaçar de crença e prática, de olhares atentos e interpretações, que a devoção se transforma em fé construída ao longo do tempo.

Para aprofundar esse processo, é necessário recorrer a um referencial teórico-metodológico que permita examinar as diferentes dimensões do fenômeno. Serão adotados estudos sobre religião material, mídia, religião vivida, catolicismo popular e circularidade cultural que nos permitirão aprofundar a discussão sobre o fenômeno religioso em torno de Maria Polenta. Esses referenciais também embasarão a análise das fontes coletadas e já mencionadas.

A análise do fenômeno religioso em torno de Maria Polenta, com base nos estudos sobre religião material, mídia e catolicismo popular, encontra um elo importante com a devoção popular e suas expressões. Os ex-votos materiais, como placas de agradecimento entre outros, revelam não apenas práticas culturais e religiosas, mas também são testemunhos concretos da relação de fé entre os devotos e o sagrado. Essa devoção popular, multifacetada e viva, transcende a religiosidade institucional, refletindo a profunda conexão entre as comunidades e suas crenças, e se manifesta através de gestos de agradecimento por bênçãos alcançadas, tornando o ato de fé visível, tanto individual, quanto coletivamente. Assim, ao analisarmos essas práticas a partir dos ex-votos, analisamos como o catolicismo popular utiliza esses elementos como um canal de comunicação entre o devoto e o sagrado, reforçando a vivência religiosa de maneira pessoal e comunitária.

Os ex-votos, em suas variadas formas, possuem um papel crucial na constituição e manutenção da devoção popular. Eles podem indicar o início de uma devoção específica, contribuindo para a disseminação e solidificação da veneração a um santo. Além disso, essas oferendas têm o “poder” de transformar figuras ordinárias em objetos de devoção popular, num processo que envolve tanto a ação coletiva quanto as narrativas individuais de fé. Neste contexto, o estudo dos ex-votos oferece uma janela privilegiada para compreender os mecanismos através dos quais a devoção popular se estabelece, se perpetua e se transforma. As igrejas católicas, cemitérios e outros locais de importância espiritual são frequentemente os cenários onde essas práticas se desenrolam, revelando uma larga tapeçaria de interações entre o sagrado e o profano, o material e o imaterial.

1.1 OBJETO DE ESTUDO E PROBLEMÁTICA DA PESQUISA

Há poucos materiais produzidos sobre a história de Maria Polenta, no quesito acadêmico o único trabalho que a cita de uma forma rápida é a pesquisa desenvolvida pela professora de Roseli Boschilia (1982), trabalho que resultou no Boletim Informativo da Casa da Romário Martins *Água Verde o bairro na história da cidade*. Além deste trabalho, não há nada produzido no campo acadêmico e historiográfico.

Além das produções acadêmicas, existem algumas informações gerais publicadas em sites de cunho memorialista, biográfico e em matérias jornalísticas. Entre os sites memorialistas que levantados, destacamos o Curitiba Histórica (s.d), o Recanto da Leitura (2015), e um vídeo do canal no *YouTube* "Carlos Me Explica Isso" (2022). Além disso, há uma matéria publicada na Tribuna do Paraná (2016) intitulada “Pérolas Fúnebres, onde ficam os cinco túmulos mais curiosos de Curitiba”, que menciona o túmulo de Maria Polenta como um dos destaques.

No campo jornalístico, destacamos as matérias do jornal Gazeta do Povo, que publicou “Maria Polenta, uma Lição de vida” (2007) e “Grato Maria Polenta” (2011), e também o portal de notícias G1, que traz, junto da matéria, um *podcast* intitulado “PodParaná #159: Conheça Maria Polenta, curandeira que tratou de jogadores de futebol e comunidade em Curitiba”.

As duas primeiras matérias tratam de questões memorialistas, apresentando relatos antigos de familiares e pessoas que tiveram contato breve com Maria Polenta, além de discutirem o edifício construído no local onde antes ficava a sua casa. Essa discussão inclui a forma como o condomínio e outros prédios são nomeados. A matéria do G1 segue a mesma linha, abordando sua vida e as práticas de benzimento.

Todas essas publicações não mencionam de forma explícita a questão religiosa da benzedeira, quando há alguma referência, ela ocorre de maneira bem sutil.

Outras informações existentes sobre Maria Polenta, e que serão úteis à pesquisa, são alguns noticiários do ano de 1959 sobre seu falecimento e um livro produzido por membros da família Tortato¹, este último, obra da qual tiramos grande parte das informações sobre a italiana.

Maria Trevisan Tortato nasceu na região de Vêneto, na Itália, em 1880, filha do casal Giuseppe Francisco de Moretto Trevisan e Tereza de Bortoli, imigrou para o Brasil em 1892, aos 12 anos de idade, junto de seus pais e dos sete irmãos, se estabelecendo no Paraná. No ano 1898, casou-se com Giuseppe Tortato², um conhecido pedreiro de Curitiba, com quem teve 10 filhos e, passou a residir na Rua Alferes Ângelo Sampaio, entre a Av. Sete de Setembro e a Av. Silva Jardim, nos limites da antiga Colônia do Água Verde (Tadra, 2019). Maria Trevisan Tortato faz parte da leva de italianos que vieram para o Brasil em busca de melhores oportunidades, atraídos pela propaganda do império brasileiro, que com o fim da escravidão em 1888, buscava "repor" a mão de obra que as elites cafeeiras haviam "perdido".

O famoso sobrenome Polenta ficou popularmente conhecido devido à fama que seu irmão mais novo ganhou por fazer uma polenta muito apreciada nas fábricas Todeschini, onde trabalhava, tendo recebido o apelido de Antônio Polenta, que acabou se estendendo a toda a família (Tadra, 2019). Há outra versão que conta que o apelido surgiu do gesto de oferecer polenta às pessoas que ela acolhia e ajudava.

A trajetória de Maria Polenta, como comentado brevemente, está interligada ao contexto histórico e social do Brasil pós-abolição. A imigração italiana, incentivada pelo governo imperial, não só contribuiu para a substituição da mão de obra escrava, mas também para a formação de novas tradições e figuras de devoção popular. Se antes mesmo da intensa imigração italiana já existia um contexto favorável para o encontro de diferentes tradições sejam elas sociais ou religiosas, com a chegada dos italianos essa "mistura" se intensificou ainda mais.

A maioria dos colonos italianos se fixaram em Curitiba nos chamados núcleos coloniais, após um período de tentativas de adaptação em outros locais do estado. As regiões que

¹ O livro "Quatro Famílias Tortato: Siamo Tutti Parenti", publicado em 2019 por familiares distantes de Maria Trevisan Tortato, busca construir a genealogia da família, trazendo informações detalhadas sobre a imigração da família e sobre alguns familiares. Da página 296 até a 302, apresenta uma breve biografia de Maria Polenta e seu esposo, chega a apresentar também sua fama por benzer quem a procurava

² Giuseppe Tortato nasceu em Marcon, Itália, em 03/08/1875. Segundo os relatos de seus netos Manoel e Lyria, presente no livro "Quatro Famílias Tortato: Siamo Tutti Parenti", Giuseppe Tortato trabalhou na construção do prédio Moreira Garcez, inaugurado em 1927, e, também, tinha como outra atividade a construção de túmulos no Cemitério Municipal do Água Verde.

receberam os imigrantes, como por exemplo a colônia Dantas, atual bairro do Água Verde, eram compostas geralmente por famílias com muitos filhos, alguns documentos apontam a existência de famílias que chegavam a 15 filhos (Mimesse, 2013), e que padeciam diante de necessidades básicas que a sobrevivência exigia.

Necessidades de natureza alimentícia, vestuário, educação, entre outras, eram enfrentados com um rigoroso controle econômico. Já as questões médicas relacionadas a assistência, remédios e conhecimento sobre as doenças eram tratadas na medida do possível em casa por familiares, e em casos mais graves, comum era recorrer à medicina popular, praticada por benzedoras, que se utilizavam de rezas, chás e outras práticas. Esse contexto de escassez possibilitou que tais práticas populares ganhassem terreno e fossem se estabelecendo ao longo dos anos.

A história de Maria Polenta exemplifica como a imigração moldou a cultura e a religiosidade local. Ao se questionar sobre a origem e o momento em que seus dons surgiram, apresentam-se diversos relatos, todos ligados ao processo de aprendizado com aqueles que já possuíam essas práticas.

O primeiro relato³ diz que os dons de benzimento foram adquiridos inicialmente tratando de seus próprios filhos em casa e com o que aprendia as idas ao médico, e, após isso, aprendeu outros benzimentos com Maria Moreira e formas de tratar torceduras e deslocamentos com o senhor Modesto Emiliano. Não se tem informações quem são essas duas pessoas, entretanto, provavelmente foram figuras que emergiram desse contexto de mesclas de práticas e fé. (Tadra, 2019). Sobre quando começou a atender, Lyra Tortato, neta de Maria Polenta, evocando o relato do pai, Urbano Tortato, conta que Maria Polenta iniciou seus atendimentos à população após ter benzido, sob forte insistência, o filho de uma senhora. (Tadra, 2019).

Esses são os relatos mais conhecidos sobre como e quando Maria Polenta começou com suas práticas de benzimento e, a partir disso, podemos perceber a influência do contexto do final do século XIX no desenvolvimento dos dons de Maria Polenta.

As habilidades sobrenaturais em “curar” quebraduras através de seus benzimentos, contribuiu para um movimento curioso em que Maria Polenta tornou-se, em um processo complexo que será discutido neste trabalho, uma santa popular em Curitiba. Um dos sinais desse desenvolvimento são os ex-votos deixados por devotos em agradecimento às suas

³ Os relatos não possuem uma data certa, eles fazem parte da obra *Quatro Famílias Tortato: siamo tutti parenti* desenvolvida pela professora Adriana Tortato Tadra.

bênçãos. Essas ofertas são evidências tangíveis do desenvolvimento de uma devoção popular e da crença na intercessão de Maria Polenta.

Os ex-votos relacionados à benzedeira geralmente incluem, com mais intensidade, placas de agradecimento, e em uma quantidade menor, velas e flores, não contendo nenhuma representação ortopédica como braços, pernas e outras partes do corpo que teriam sido curadas com a ajuda da sua intercessão, citamos isso pois é comum que haja representações materiais do milagre alcançado (cadeiras de rodas, partes do corpo feito de algum material, objetos pessoais entre outros).

Os ex-votos não apenas simbolizam a gratidão dos devotos, mas também servem como provas materiais dos milagres atribuídos à sua intercessão, esses elementos transformam o que seria um local ordinário em um espaço sagrado (túmulo), carregado de significado e memória coletiva. Desse modo, os ex-votos funcionam como agentes ativos na construção e perpetuação da devoção popular, criando uma rede contínua de reconhecimento e reafirmação da santidade de Maria Polenta. Assim, a devoção pode ter sido sustentada por meio desses registros materiais e virtuais, que conectam o passado e o presente, fortalecendo a memória e a importância religiosa da figura de Maria Polenta na comunidade.

Diante desse cenário, partimos das seguintes hipóteses, a memória, em registros escritos, desempenhou um papel essencial na transformação de sua figura em santa popular, e a presença dos ex-votos, sejam eles placas de agradecimento ou comentários em redes sociais, pode ter possibilitado a manutenção e o desenvolvimento da devoção a Maria Polenta ao longo dos anos, mesmo sem o suporte de algum grupo organizado ou instituição formal. Tendo isso em vista, a presente pesquisa foca nas dinâmicas que sustentam e alimentam a devoção popular em torno de Maria Polenta no Cemitério Municipal do Água Verde. A investigação aqui proposta pretende discutir e responder à seguinte problemática: o que mantém e alimenta a devoção a Maria Polenta na ausência de uma organização ou estrutura formal? Para isso, analisamos os ex-votos materiais, digitais e periódicos, buscando compreender como essas manifestações individuais e coletivas contribuem para a continuidade dessa devoção popular.

1.2 RECORTE ESPAÇO-TEMPORAL

O recorte espacial da pesquisa está concentrado na cidade de Curitiba, mais especificamente no Cemitério Municipal do Água Verde, localizado no bairro do Água Verde, e o temporal concentra-se a partir de 1959 até os dias atuais. Este recorte faz-se necessário, primeiro porque todas as expressões de fé dedicadas a Maria Polenta estão concentradas em

seu túmulo na quadra 177 do Cemitério, e segundo porque não conseguimos identificar o ano certo do início da devoção à sua imagem, fato que vamos discutir à frente, devido a isso o recorte faz referência à data do seu falecimento.

Ainda não se tem conhecimento ou evidência de qualquer local, além do Cemitério Municipal, ou particular dedicado a ex-votos em gratidão a Maria Polenta, mesmo em locais em que há a presença de algum objeto que faça referência à italiana, como, por exemplo, o busto de bronze feito por Erbo Stenzel, a rua que leva seu nome e até mesmo o local onde se localizava sua residência, nenhum apresenta algum tipo de ex-voto.

Neste ponto, é possível aferir a importância do cemitério neste processo, pois podemos dizer que se configura como o lugar da consolidação do culto a Maria Polenta. Michael de Certeau (1982) chama atenção para a importância do lugar de culto na consolidação das hagiografias cristãs. Um lugar “geográfico” qualquer que, ao ser associado à hagiografia de um santo, adquire sentido religioso, tornando-se lugar fundador ou lugar litúrgico. O autor discute também a tradição cristã de associar a hagiografia ao calendário litúrgico, aos períodos voltados às solenidades junto às sepulturas dos mártires. O lugar sagrado e a comemoração dos santos são, por assim dizer, suportes hagiográficos.

O local do sacrifício, antes homogêneo e ordinário, ao ser associado a este evento se torna palco das manifestações do sagrado. Como Marcel Mauss (2003) observou, os mortos precisam do culto para "se manterem vivos" na memória da comunidade. É através dos gestos e solenidades dos vivos que são lembrados e permanecem inseridos nos sistemas de trocas, em que os vivos realizam ritos visando os benefícios que esses ritos podem proporcionar.

Durante a pesquisa, realizamos 3 visitas a outro local onde o culto a Maria Polenta poderia ter se iniciado. O objetivo era verificar se havia vestígios nesse local como "marco zero" da devoção, como por exemplo algum ex-voto. O local era sua antiga residência na rua Ângelo Sampaio, o número da casa aparece com algumas divergências nos jornais de época que noticiaram sua morte, alguns colocam 2337 outros 968, no bairro do Água Verde, o fato é que a residência não existe mais, e de acordo como a matéria da Gazeta do Povo (2011), mencionada anteriormente, hoje um condomínio residencial ocupa o terreno. Durante a visita, não encontramos nenhum vestígio de devoção à italiana na região.

Mesmo a casa sendo palco de memórias sobre as curas e benfeitorias, quando falamos de devoção e principalmente da sua manutenção, o Cemitério do Água Verde ainda continua sendo associado ao evento fundador de Maria Polenta como uma santa, ou seja, "um começo tão impossível de reencontrar quanto de esquecer" (Certeau, 1982, p. 57), atuando como um lugar religioso e de memória.

Nesse sentido, Maurice Halbwachs (1990) escreve que a memória religiosa é sustentada por três elementos principais: lugares, pessoas e acontecimentos. Desses, os lugares têm a maior capacidade de se apresentar de forma concreta e duradoura. As pessoas e os acontecimentos são transitórios e, embora possam ser imitados, jamais se repetem de maneira idêntica. As pessoas, por exemplo, podem contribuir com seus relatos para fixar uma lembrança ao longo de suas vidas, mas, a existência, é limitada no tempo.

Por outro lado, os lugares, ao contrário das pessoas e dos acontecimentos, oferecem à memória uma certa estabilidade. Mesmo após os acontecimentos e na ausência das pessoas, o lugar mantém uma materialidade que os outros elementos não possuem. Embora o lugar possa mudar ao longo do tempo, essas mudanças ocorrem muito mais lentamente em comparação com a fugacidade dos acontecimentos e a breve duração da existência humana.

É possível que haja expressões muito particulares e residenciais por parte de algumas pessoas, fato difícil de averiguar, pois tal iniciativa requer outra metodologia e até direcionar o foco da pesquisa para aquele que não nos compete no momento.

1.3 FONTE E METODOLOGIA

Neste tópico, apresentaremos as fontes e o referencial metodológico que orientaremos o segundo capítulo, “O caso Maria Polenta: Memória e Devoção”, e o terceiro capítulo, “‘Grato Maria Polenta’: a manutenção da devoção à santa benzedeira de Curitiba”, nos quais aprofundaremos a temática desta dissertação.

Parte significativa das nossas fontes é composta por ex-votos (placas) de agradecimento a Maria Polenta, localizada em seu túmulo no Cemitério Municipal da Água Verde. Foram fotografadas 42 placas durante os anos de 2023 e 2024. Devido à semelhança de teor entre muitos desses ex-votos, selecionamos 17 placas para análise. Além disso, realizamos registros fotográficos durante o Dia de Finados nos anos correspondentes, buscando captar a relação e a ação da população junto ao túmulo de Maria Polenta. Esta fonte será analisada sob a perspectiva dos estudos sobre religião material, entendendo que os objetos e práticas não apenas ilustram, mas também moldam o comportamento religioso e a construção de sujeitos (Hazard, 2019; Vásquez, 2011).

Além dos ex-votos materiais, outra fonte que será analisada no decorrer da pesquisa, e que julgamos como um material importante para perceber a manutenção da devoção a Maria Polenta são os comentários em uma foto de Maria Polenta na rede social *Meta*, antigo *Facebook*. A foto em questão foi publicada em um grupo chamado “Antigamente em Curitiba”,

no dia 23 de maio de 2019, que tem como propósito, descrito na própria página, a troca e o resgate de lembranças e a preservação de bens históricos de Curitiba. Na descrição da postagem o autor, Rauhen Felipe, escreve um pouco sobre a história e sobre a fama de Maria Polenta, conhecida como benzedeira e, em alguns casos, curandeira. A postagem possui 82 comentários, porém, o que nos interessa são aqueles que fazem referência aos dons de Maria Polenta. Muitos afirmam terem sido curados por sua intercessão ou relatam conhecer alguém que recebeu sua ajuda. Outros comentários assumem um caráter devocional, trazendo agradecimentos por graças alcançadas ou pedidos de intercessão para alguma causa, tudo isso registrado na rede social. Entre os 82 comentários, identificamos que pelo menos 44 mencionam os dons de Maria Polenta, sendo que metade deles, cerca de 23, possui um tom devocional.

Para nos auxiliar na análise das fontes mencionadas, optamos por utilizar os estudos do historiador Peter Burke, sobretudo a os conceitos de sua obra “Testemunha Ocular: O uso de imagens como evidência histórica”. Neste estudo, Burke (2017) nos alerta sobre o cuidado necessário ao interpretar imagens, ressaltando que, apesar de serem “testemunhas mudas”, elas carregam uma riqueza de significados que, embora não possam ser capturados integralmente por palavras, oferecem uma perspectiva única sobre a realidade social. Por isso, segundo Burke (2017), é fundamental reconhecer que as representações visuais tendem a distorcer a realidade mais do que a refletir. No entanto, essa distorção não deve ser vista como uma falha, mas como uma oportunidade de revelar aspectos sutis dos processos históricos que podem passar despercebidos em fontes textuais.

Assim, nesta pesquisa, ao aplicar essa perspectiva metodológica, buscamos compreender não apenas o que é explicitamente mostrado, mas também o que é sugerido ou omitido. As imagens, placas de agradecimento e comentários na *Meta*, tornam-se uma extensão do sagrado, oferecendo ao historiador uma janela para entender a profundidade da fé e da experiência religiosa em seu contexto.

Para embasar a nossa análise referente às dinâmicas entre Maria Polenta e os devotos, sejam nas redes sociais ou nas manifestações no túmulo da benzedeira, recorreremos ao conceito de Poder Simbólico (1989) do sociólogo Pierre Bourdieu. Aplicado à devoção a Maria Polenta, o poder simbólico nos ajuda a compreender como a figura da santa popular é reconhecida e legitimada na comunidade, mesmo fora das estruturas oficiais da Igreja Católica. Acreditamos que os ex-votos e outras manifestações devocionais funcionam como símbolos dessa relação de poder, reforçando a autoridade e a relevância de Maria Polenta para seus devotos. Isso revela os processos sociais e simbólicos que sustentam a construção de sua imagem e memória coletiva.

Neste sentido, apoiamos, também, nos conceitos de Mikhail Bakhtin e Carlo Ginzburg para compreender a circularidade cultural e o diálogo contínuo entre a devoção popular e o catolicismo institucional. Esses teóricos nos ajudam a entender como os discursos sobre Maria Polenta circulam entre diferentes camadas sociais e são ressignificados ao longo do tempo, refletindo o diálogo contínuo entre a devoção popular e as estruturas religiosas oficiais.

Para fundamentar a análise dos comentários encontrados na *Meta*, adotamos o conceito de novas mídias propostas pela antropóloga Birgit Meyer, que explora a adoção dessas tecnologias em contextos religiosos. Outro conceito fundamental é o de *folkcomunicação*, desenvolvido pelo jornalista Luis Beltrão (1965). Consideramos essa definição importante, pois destaca os ex-votos como um meio autêntico de comunicação, uma perspectiva com a qual concordamos. Os trabalhos de Luís Erlin, sobre ex-votos, reforçam essa abordagem e servirão como referência teórico-metodológica para a análise das fontes. Além disso, adotaremos o conceito de ciber-religião, proposto pelo historiador Jorge Miklos (2010) em sua tese de doutorado. Miklos argumenta que as transformações sociais provocadas pelas tecnologias digitais também impactaram as experiências religiosas, um ponto que dialoga com a nossa abordagem.

No objetivo de aprofundar a compreensão acerca da imagem e da memória de Maria Polenta após sua morte, reunimos, algumas fontes primárias de grande relevância. Entre elas, destacam-se os recortes jornalísticos encontrados na Hemeroteca Digital sobre o falecimento da benzedeira, 10 no total, publicado no jornal *Diário da Tarde. Paraná Esportivo e O Dia*.

Por se tratar de documentos com teor político e jornalístico, que refletem tanto impressões individuais dos autores quanto orientações institucionais, é fundamental que a análise dos discursos problematize esses textos, considerando também os interesses e contextos específicos da época em que foram produzidos.

Para isso, na análise dos discursos presentes nestes jornais, recorreremos às ideias de Michel Foucault (1996), especialmente no que se refere às relações de poder e à construção das narrativas discursivas, visto que, é necessário que a nossa análise esteja ajustada com o que o jornal, na época, buscava comunicar para os seus leitores, evitando anacronismos e suposições. A partir dessa perspectiva, os textos serão examinados não apenas pelo que dizem explicitamente, mas também pelas estruturas de poder e pelos objetivos implícitos que moldaram suas narrativas e escolhas discursivas

Na discussão sobre Memória, inevitável no contexto desta pesquisa, utilizaremos as contribuições de Maurice Halbwachs sobre Memória Coletiva (1990). A memória coletiva em torno de Maria Polenta reflete um conjunto de narrativas construídas pela sociedade curitibana,

há quem se recorde da benzedeira como um parteira tradicional⁴, embora esta nunca tenha realizado esse tipo de atividade; apenas como uma senhora bondosa, e há aqueles que nem a conheceram, mas nutrem algum tipo de memória sobre ela.

Considerando este contexto, baseando-se na problemática já apresentada, esta dissertação irá investigar a relação dos ex-votos presentes no Cemitério Municipal do Água Verde com a construção e manutenção da devoção a Maria Polenta. O objetivo é compreender como esses ex-votos em suas formas materiais, digitais e periódicas podem ter contribuído para perpetuar a memória e a devoção à benzedeira, transformando o espaço do cemitério em um local sagrado e fortalecendo os laços entre os devotos ao longo do tempo.

1.4 O TRABALHO: ESTRUTURA E DIVISÕES

A pesquisa está organizada em três capítulos. O primeiro, intitulado “Base Teórica e Perspectivas: Conceitos Essenciais”, aborda o estado da arte e algumas metodologias de pesquisa, além de conceitos fundamentais relacionados à problemática investigada e ao referencial teórico que embasou as análises. Isso envolve discussões sobre catolicismo popular; religião vivida; *folkcomunicação* e ciber-religião e ex-votos, além dos caminhos metodológicos e teóricos alicerçados na História Cultural.

O capítulo dois, intitulado “O caso Maria Polenta: Memória e Devoção” dá início a uma das principais discussões deste trabalho. Como o nosso objetivo é abordar como e o que proporcionou a manutenção, ou, “sobrevivência”, da devoção à Maria Polenta, levantamos alguns tópicos que consideramos importantes para entender este processo, como por exemplo, a percepção criada na sociedade sobre Maria Polenta; o reconhecimento de seus dons; o papel dos ex-votos e dos cemitérios na construção de santos(as) populares e a influência dos quais sob a memória de Maria Polenta na cidade de Curitiba, e, por fim, o papel da oralidade, sobretudo nas redes sociais. No terceiro e último capítulo, intitulado "Grata Maria Polenta: a manutenção da devoção à santa Maria Polenta", discutiremos como os ex-votos, tanto materiais quanto imateriais, e as mídias sociais, aliados à memória afetiva e histórica de Maria Polenta, contribuíram de forma significativa para o processo de manutenção e perpetuação da devoção popular à benzedeira. Analisaremos como essas práticas e ferramentas atuaram como elementos catalisadores, fortalecendo os laços entre os devotos e a figura de Maria Polenta, mesmo na ausência de uma estrutura institucional formal que promovesse sua devoção.

⁴ O Ministério da Saúde define como parteira tradicional aquela que presta assistência ao parto domiciliar baseada em saberes e práticas tradicionais e é reconhecida pela comunidade como parteira. (Ministério da Saúde, 2010)

A escolha desta temática e a abordagem adotada na presente pesquisa tiveram suas origens durante uma pesquisa acerca dos símbolos religiosos presentes no Cemitério Municipal do Água Verde, em Curitiba. Durante esse processo, tive contato com o túmulo de Maria Polenta, figura conhecida pela população local, porém ausente na produção acadêmica. Esse contato inicial despertou minha atenção para a carência de estudos sobre a benzedeira e as práticas religiosas e devocionais que a envolvem, especialmente em termos de representações e significados atribuídos pela comunidade.

2 BASE TEÓRICA E PERSPECTIVAS: CONCEITOS ESSENCIAIS

2.1 O CATOLICISMO POPULAR, A RELIGIÃO VIVIDA E AS SUAS PRÁTICAS

O estudo das religiões como área de pesquisa e teorias surge na segunda metade do século XIX, sob influência do orientalismo, da filologia e da secularização da sociedade ocidental. Este movimento fez com que a área ocupasse espaços dentro das universidades europeias e americanas, avançando em teoria e pesquisa.

Tal ascensão sobre a área permitiu uma maior discussão sobre o conceito e entendimento do que é religião, deixando de defini-la apenas como algo de “caráter institucional, congregacional, normativo, ilusório e socializador das religiões” (Siqueira; Lima, 2003), mas agora, ao “romperem” com estes parâmetros, também como uma área entretecida a outros campos do conhecimento “perdendo em nitidez, mas ganhando em complexidade” (Silva, 2018, p.65).

É importante salientar que, embora a tentativa de explicar a religião em termos científicos possa enfraquecer seu papel fundamentador da sociedade (Julia, 1976), isso não elimina as complexidades inerentes ao estudo da religião enquanto objeto de investigação acadêmica. A relação entre história e religião, portanto, não se estabelece de forma linear ou simples, mas sim envolve uma série de desafios teóricos e metodológicos. Essas dificuldades persistem porque, ao retirar da religião seu *status* de verdade absoluta, abre-se espaço para novas interpretações e abordagens que, ao invés de resolverem as confusões epistemológicas, muitas vezes as ampliam.

No Brasil, segundo Eliane Moura da Silva (2012), professora aposentada do departamento de História da Unicamp, tal movimento ainda não aconteceu de uma maneira efetiva, até um período bastante recente, os estudos sobre religião estavam vinculados a seminários teológicos ou instituições confessionais. Na área acadêmica, esteve atrelado a áreas como a sociologia e a antropologia.

Todavia, este cenário vem sofrendo algumas mudanças devido ao avanço de estudos sobre religiões realizados no país que estão dando abertura para debates historiográficos, criando um terreno fértil para a discussão de novas definições conceituais e teóricas. Neste sentido, o estudo da história das religiões necessita de um olhar que busque discutir e identificar conjuntos de práticas, crenças, ideias, instituições confessionais, produções artísticas e literárias, ao longo de um determinado período de tempo (Silva, 2012)

Tendo isso em vista, esta dissertação será desenvolvida a partir da perspectiva traçada por esse movimento teórico e historiográfico que vem contribuindo para o estudo das religiões. Com base na evolução histórica da área e nas discussões sobre o rompimento com visões institucionalizadas da religião, nossa pesquisa buscará explorar as práticas e manifestações religiosas populares, com foco na devoção a Maria Polenta. Sob essa ótica, a religião é vista não apenas como um sistema normativo, mas também como uma prática vivida e entrelaçada a outras dimensões sociais e culturais, tal como proposto por estudiosos contemporâneos.

Ao seguir essa abordagem, a dissertação se alinha à expansão do campo de estudos religiosos, que vai além do viés confessional, incorporando aspectos materiais, midiáticos e vivenciais da fé. É nesse contexto que a análise dos ex-votos materiais e virtuais será realizada, com o intuito de desvendar como esses elementos refletem e constroem a religiosidade popular. Assim, essa perspectiva teórico-metodológica será a base que sustentará as discussões ao longo do trabalho, permitindo um olhar mais profundo e crítico sobre a religião em sua vivência cotidiana e sua inserção no espaço público e comunitário.

2.1.1 O Catolicismo Popular: Uma síntese

A religiosidade popular tem sido, ao longo das últimas décadas, objeto de estudo de inúmeros pesquisadores. Diversos trabalhos têm explorado as manifestações, celebrações e práticas religiosas, com especial foco no catolicismo popular e suas variações, descrevendo e inventariando essas expressões. No entanto, ainda há uma produção científica limitada no que diz respeito às dimensões identitárias dos protagonistas dessa religiosidade. Para os fins da nossa pesquisa, é essencial realizar um estado da arte do conceito de catolicismo popular, a fim de compreendermos suas múltiplas definições e abordagens existentes. Somente após essa análise detalhada podemos inserir nossa proposta de investigação, que busca entender a alteração da imagem religiosa de Maria Polenta, na cidade de Curitiba através dos ex-votos.

O catolicismo popular abrange uma ampla gama de práticas e crenças que se desenvolvem à margem das orientações oficiais da Igreja. Essas práticas geralmente são caracterizadas por devoções a santos, rituais de agradecimento, promessas, peregrinações e festas religiosas. Embora mantenha vínculos com o catolicismo institucional, através da ideia proposta por Bakhtin de uma “dualidade na percepção do mundo e da vida humana” (1987, p. 05) caracterizada pela ideia de circularidade entre essas duas camadas, o catolicismo popular reflete a maneira como os fiéis as reinterpretam, adaptando essas práticas religiosas às suas necessidades e experiências. Atualmente, o estudo dessas manifestações tem se expandido, com

pesquisas voltadas para entender como essas expressões populares moldam a identidade comunitária, a memória religiosa e o espaço público, revelando uma relação dinâmica entre fé, cultura e sociedade.

O catolicismo chegou ao Brasil junto com os primeiros portugueses e se manifestou inicialmente de duas maneiras distintas. A primeira é o catolicismo da elite portuguesa, conhecida como catolicismo patriarcal. Este era caracterizado pela estreita relação entre a Igreja e o Estado, em que bispos e padres tinham fortes vínculos com a coroa portuguesa. Esse sistema, chamado de Padroado, significava que a Igreja Católica recebia apoio financeiro do Estado, que, em troca, mantinha controle sobre a religião e suas instituições (Azzi, 1977).

Nesse contexto, houve um encontro entre o catolicismo e a(s) religiões(s) dos nativos e, posteriormente, com as dos africanos. No entanto, ao manter um monopólio religioso tanto no período colonial quanto no imperial, a Igreja Católica acabou se acomodando em relação à conversão desses grupos. Essa postura levou ao "esquecimento" ou à negligência das classes populares⁵, que foram deixadas à margem do processo de integração religiosa católica (Cruz, 2017).

Essas três matrizes étnicas exercem, sem dúvida, um papel fundamental no modo como o brasileiro vivencia a religiosidade. Entretanto, a chegada de imigrantes de inúmeras culturas e tradições ampliou essa mistura, moldando a cultura nacional em um verdadeiro mosaico de símbolos e interpretações. A respeito, Bosi (1992) destaca que

Há imbricações de velhas culturas ibéricas, indígenas e africanas, todas elas também polimorfais, pois já traziam um teor considerável de fusão no momento do contato interétnico. E há outros casamentos, mais recentes, de culturas migrantes, quer externa (italiana, alemã, síria, judaica, japonesa...), quer internas (nordestina, paulista, gaúcha ...), que penetram fundo em nosso cotidiano material e moral. (p. 7-8)

Esse cenário, de acordo com Azzi (1977), da origem a uma segunda forma de catolicismo, o popular tradicional, que foi trazida pelos portugueses de classes baixas, se espalhando principalmente nas áreas rurais, tornando-se, com o tempo, a forma de catolicismo mais comum no país. Segundo DaMatta (1986), o catolicismo é um dos pilares que moldaram a sociedade brasileira e desenvolveu uma maneira pessoal e íntima de relacionar os devotos

⁵ Na dissertação intitulada "Entre religiosidade, emoção e gênero: a crença nos dons de Dona Nilda benzedeira e sua festa de São Cosme e São Damião em Matinhos/PR (1992-2016)", Cruz (2017) aponta que um dos fatores responsáveis pelo afastamento das classes populares, em sua maioria compostas por indígenas, negros e mestiços, da Igreja Católica foi a percepção de sua conivência com a prática da escravidão. Esse contexto gerou um distanciamento afetivo em relação à instituição, favorecendo a adoção de práticas religiosas populares em detrimento das oficiais.

com os santos, criando uma conexão que, muitas vezes, se aproxima de um vínculo familiar.

Estas classes por sua vez acabaram adotando práticas religiosas que se distanciaram da oficialidade católica, seja porque não recebiam instruções o suficiente em relação aos dogmas ou por não frequentarem regularmente as cerimônias religiosas em detrimento do trabalho. Devido a isso, os grupos populares foram desenvolvendo uma postura de indiferença em relação à instituição católica (Cruz, 2017), e a obrigatoriedade de cumprir ritos como batismo, casamento e funeral contribuiu para a consolidação dessa indiferença. Essa situação resultou em posturas como a dos "católicos nominais" ou popularmente conhecidos como "católicos não praticantes" (Bellotti, 2011).

Até o final do século XIX, embora o Brasil fosse oficialmente católico, ainda existia uma grande dificuldade do clero em se fazer presente em todo o território, dada a escassez de sacerdotes, desta forma era comum que parte dos rituais católicos passassem a ser conduzidos por pessoas da própria comunidade, que devido à liberdade que dispunham em relação às práticas religiosas da época, algumas formas de crenças com poucas restrições acabaram surgindo ou se acentuando.

De acordo com Euclides Marchi, esta

mistura de ritos sagrados com festas profanas, práticas sacramentais e procissões, círios e festas do arraial construíram espaços de convivência entre o sagrado e o profano sem oposições, sem constrangimentos, sem riscos e sem penalidades. (2005, p. 51)

Isto é, houve uma mescla entre práticas clericalizadas e ações do cotidiano dessas pessoas, também chamadas de sincretismo, e devido à grande ausência de autoridades religiosas atreladas à Igreja Católica, essa hibridação de ritos acabava por ser “normalizada” e não punida, todavia, isso mudou com a romanização da Igreja⁶.

A partir desses processos de hibridação das práticas oficiais com as populares ao longo da história, “cria-se” uma religião católica do povo, que necessariamente não precisa da intervenção do clero para legitimar suas práticas e sua fé devocional. Nesse contexto inicial, marcado pela influência cristã, porém permeado por elementos considerados pagãos pela Igreja, o catolicismo se desenvolveu, entrelaçando-se com as diversas formas religiosas presentes no período colonial do Brasil.

⁶ De acordo com Ribeiro (2013), o processo de romanização na Igreja católica, intensificado no papado de Pio IX, teve como objetivo reafirmar a hierarquia dentro da Igreja e seus dogmas, valorizando os sacramentos e o controle eclesiástico sobre os fiéis e suas manifestações devocionais. A ação clerical procurou combater o misticismo das formas populares de religiosidade, consideradas como distorções do sentido de fé que a Igreja pretendia implantar. O combate aos desvios da fé, a busca pela moralização do clero e a afirmação da hierarquia religiosa, condenando as lideranças leigas em festas e atos litúrgicos, consistiram nas principais ações reformistas no Brasil.

Ainda no primeiro século de vida, a colônia veria proliferarem em seu solo as santidades sincréticas, misturas de práticas indígenas e católicas. O catolicismo de origem europeia continuaria, na colônia, a se mesclar com elementos estranhos a ele, multifacetados, muitas vezes, como a própria religião africana transmigrada. [...]. Conforme avança o período, os traços se esfumam, se interpenetram, e começa a surgir um só corpo de crenças sincréticas. (Souza, 1994, p. 94-96)

Tal mistura de práticas, em um primeiro olhar, parece ter formado apenas aquilo que conhecemos como catolicismo popular ou a expressão da religiosidade popular, entretanto, o encontro entre as variadas formas de relação com o sagrado acabou por gerar uma dinâmica densa e complexa. Um exemplo dessa complexidade foi o “surgimento” de ex-votos diferentes daqueles já utilizados pela Igreja, o que, como já citado, possibilitou a criação de uma “igreja do povo”. Com o surgimento desses ex-votos, a Igreja acabou por realizar algo que vinha fazendo durante séculos, a incorporação de alguns ritos não oficiais e a sua sacralização, visando não perder o controle.

Segundo Lourival Andrade Junior,

As romarias, culto a santos e almas, utilização de relicário como amuletos de proteção, oficialização de festas e homenagens aos mortos (Dia de Finados), procissões, festas que misturavam cultos e atos profanos (incluindo jogos, bebidas alcoólicas, devoção a objetos e lugares), são algumas das práticas religiosas que foram incorporadas e sacralizadas pela Igreja Oficial de Roma. (2008, p.84)

Desta forma, surgiram algumas características em comum entre o catolicismo oficial e o popular, como por exemplo a importância dos sacramentos, a aceitação de dogmas básicos, a relação de liderança e subordinação que existe dentro da Igreja e o culto aos santos (Süss, 1979), o uso de ex-votos que vão além de terços, medalhas ou imagens, mas que agora incorpora os mais variados objetos.

É importante destacar que o catolicismo popular passou por transformações ao longo do tempo, influenciado por mudanças internas na Igreja Católica, como as reformas litúrgicas e pastorais, e também pelo impacto das novas tecnologias de comunicação e informação. Essas tecnologias contribuíram para criar diferentes formas de manifestação da religiosidade, ampliando as possibilidades de expressão devocional e interação entre fiéis na sociedade brasileira contemporânea.

2.1.2 Perspectivas e Abordagens nas Pesquisas Atuais sobre Catolicismo Popular

No artigo intitulado “Produção Científica sobre Catolicismo Popular no Brasil: Alguns Apontamentos”, Souza e Santos (2021) realizaram um levantamento de trabalhos acadêmicos sobre o catolicismo popular e catolicismo popular sertanejo, com o objetivo de analisar como esses temas foram abordados nos estudos.. O levantamento identificou 13 trabalhos acadêmicos, entre teses e dissertações, produzidos entre 2017 e 2021, que tratam de forma direta ou indireta do tema do catolicismo popular. No entanto, duas dessas obras não estavam disponíveis para leitura ou *download*, e uma foi descartada por não apresentar aderência ao tema investigado. Dessa forma, a análise se concentrou em 10 teses que foram efetivamente incluídas na pesquisa. (Souza; Santos, 2021)

Esse levantamento realizado foi fundamental para a construção do estado da arte sobre o catolicismo popular, pois nos ofereceu um panorama geral dos trabalhos acadêmicos mais recentes sobre o tema. Através dessa pesquisa, foi possível identificar as principais abordagens e tendências nos estudos voltados para o catolicismo popular e catolicismo popular sertanejo, que mesmo não sendo nosso foco contribui para algumas discussões.

Tendo isso em vista, vamos agora discutir alguns dos trabalhos identificados, apresentando aqueles que mais se relacionam diretamente com a nossa pesquisa. Essas obras contribuem para a construção de uma base sólida para aprofundarmos nosso entendimento sobre o tema e estabelecer conexões com nossa proposta de investigação.

Os questionamentos que orientam esta etapa se dão em torno do catolicismo popular e suas práticas: como se formou o catolicismo popular? Quais são suas características? Existe apenas um catolicismo popular? O que os diferencia?

Antes de adentrarmos nas definições mais recentes sobre o tema, apresentamos as definições de catolicismo popular já propostas há algum tempo por três autores. Queiroz (1973) refere-se ao "catolicismo rústico", caracterizado por um esquema religioso básico, composto por ritos, crenças, cultos aos santos e uma hierarquia de "agentes do culto". Brandão (2004), por sua vez, utiliza o termo "catolicismo popular" e destaca que ele possui características em comum com o catolicismo institucional. Já Rosendahl (2005), também utilizando o conceito de "catolicismo popular", chama atenção para a liderança religiosa exercida por leigos, que atuam em contextos onde há ausência de padres e bispos.

Aqui já identificamos que não há uma única conceituação sobre o tema do catolicismo popular, o que revela a diversidade de abordagens adotadas pelos autores. Essa pluralidade de definições aponta para a complexidade da discussão, mostrando que o fenômeno não pode ser

reduzido a um conceito único ou homogêneo. Ao contrário, ele envolve diferentes interpretações, que variam de acordo com contextos históricos, culturais e sociais, tornando o debate em torno do catolicismo popular complexo.

Segundo Dias (2017), autor da tese “Cosme e Damião: aproximações e tensões no campo religioso brasileiro”, pesquisa que investiga a distribuição de balas e doces na celebração aos santos nas cidades de Igarassu (PE) e Salvador (BA) e como esta tradição se constitui no catolicismo popular, nas religiões afro-brasileira e no neopentecostalismo, o catolicismo popular é fruto de

Diferentes sincretismos católicos: o catolicismo guerreiro trazido pelos colonizadores portugueses, o catolicismo patriarcal vivido nos engenhos e nas regiões de minério e o catolicismo popular, uma interpretação original do catolicismo efetuada por negros, índios e mestiços. (p.94)

Embora o catolicismo popular não seja o foco central da tese, o autor não deixa de abordar certos conceitos relacionados ao tema, sugerindo que ele surge como um desdobramento do sincretismo religioso (Souza; Santos, 2021). O autor ainda aborda brevemente algumas características do catolicismo popular, mencionando, como uma explicação para a devoção a Cosme e Damião, a prática de pagar promessas aos santos e estabelecer vínculos de obrigação com as figuras santificadas (Dias, 2017).

Gama (2019) oferece uma definição mais sólida de catolicismo popular em sua tese intitulada “‘Por uma religião nacional’: a separação entre Igreja e Estado e a disputa religiosa entre católicos e protestantes em Belém do Pará (1889-1931)”. A pesquisa explora a tentativa de estabelecer o cristianismo como religião nacional, destacando os conflitos entre catolicismo e protestantismo ao longo desse processo.

O historiador define catolicismo popular como

um conjunto de crenças e práticas que fazem parte de um catolicismo pluralizado. Práticas socialmente reconhecidas como católicas, de que partilham sobretudo os não especialistas do sagrado, quer pertençam as classes subalternas ou às classes dominantes, mas que não são inicialmente vinculadas à Igreja Católica como instituição. (Gama, 2019, p. 25)

O autor observa que o movimento pentecostal adotou elementos do catolicismo popular como estratégia para se conectar com a população paraense, que, de acordo com o mesmo, é predominantemente católica. Entre os aspectos incorporados, destaca-se a ênfase na sobrenaturalidade, que se manifesta em práticas como a cura divina, o “falar em línguas” e a

capacidade de realizar “milagres”. Segundo o autor, essa adaptação dos elementos sobrenaturais é uma tentativa deliberada de ressoar com as crenças e expectativas do público local. (Gama, 2019).

Monteles (2020) também identifica essa característica ao descrever como se dá o acesso aos altares de santos nas casas de coreiras do tambor de crioula⁷. Ele observa que há uma fusão entre o catolicismo popular e o catolicismo eclesial, um processo claro de circularidade já salientado anteriormente, e que essa mistura inclui elementos de histórias ocultas. Dessa forma, a prática do catolicismo popular permite a coexistência de tradições explícitas e implícitas. (Monteles, 2020). Todavia, a autora não se detém na discussão sobre catolicismo popular, mas sim no conceito de catolicismo negro.

Outro autor que trabalha o conceito de catolicismo popular é o cientista da religião Martins Filho (2019). Em sua tese “Música e identidade no catolicismo popular em Goiás: um estudo sobre a Folia de Reis e a Romaria ao Divino Pai Eterno”, apresenta um panorama conceitual e histórico do catolicismo popular, com o objetivo de investigar e delinear um perfil identitário específico dessa vertente religiosa, tomando a música como um de seus elementos constitutivos centrais. A análise proposta na tese busca compreender como a música, enquanto expressão cultural e espiritual, desempenha um papel fundamental na construção e na manutenção das práticas religiosas do catolicismo popular, diferenciando-o do catolicismo oficial, ligado às hierarquias e às normas eclesiásticas.

Para o autor, a tensão que existe entre o catolicismo oficial e o catolicismo popular é um ponto chave para entender o fenômeno do catolicismo não-oficial. Enquanto o primeiro é marcado por uma institucionalização rígida e por dogmas estabelecidos pela Igreja, o segundo surge das bases populares, sendo moldado pelas vivências, tradições locais e interpretações culturais específicas. É justamente nessa dualidade que se encontra a riqueza da prática religiosa popular, em que a música emerge como uma linguagem simbólica que expressa a fé, os anseios e as identidades comunitárias.

essa é a raiz de interpretação para as demais definições por nós encontradas, sempre assinaladas por uma lógica binominal. [...] No mesmo sentido, outros binômios utilizados são: “catolicismo vulgar” versus “catolicismo erudito”, “catolicismo iletrado” versus “catolicismo letrado”, “catolicismo rural” versus “catolicismo urbano”. (Martins Filho, 2019, p. 18,19)

⁷ Manifestação cultural típica do Maranhão, reconhecida Patrimônio Imaterial Brasileiro desde 2007, em que as mulheres (coreiras) realizam uma dança de movimentos circulares enquanto os cantadores e tocadores, com suas vozes e seus tambores (crivador, meio e grande), ditam o ritmo da celebração.

A característica essencial, segundo o autor, que define o catolicismo popular é o elemento que gera essa forma de fé, o próprio povo, as camadas populares, que adotam a fé como uma parte intrínseca de suas vidas e práticas cotidianas. (Martins Filho, 2019). Essas comunidades, longe das elites e das estruturas hierárquicas da Igreja oficial, assumem a fé de maneira autêntica, fazendo dela algo próprio, uma construção viva e significativa. O povo, assim, não apenas participa da fé, mas a molda e a transforma de acordo com suas necessidades, contextos e tradições, tornando o catolicismo popular uma expressão dinâmica e enraizada na cultura. (Martins Filho, 2019).

Martins Filho (2019) identifica três traços principais que caracterizam esse catolicismo popular.

estreita relação entre o céu e a terra reforçada pela ênfase na devoção aos santos e à Virgem Maria, o uso de representações e imagens que dão vazão à imaginária popular e, por fim, a festa como espaço privilegiado para o exercício da religiosidade, numa constante alternância entre os ditames do sagrado e do profano." (p.108)

Desta forma, segundo o autor, tais características do catolicismo popular acusam para uma conexão imediata entre o divino e o humano, sendo os santos considerados como mediadores entre Deus e as necessidades cotidianas das pessoas. Entre essas figuras, a Virgem Maria ocupa um lugar especial, reverenciada como mãe protetora e intercessora. A devoção intensa a ela e aos santos reforça a ideia de que o sagrado não está distante, mas sim próximo e acessível no cotidiano, criando uma ponte contínua entre o mundo terreno e o celestial. Esse vínculo entre o sagrado e a vida diária é uma das marcas que diferenciam o catolicismo popular, permitindo que a fé se enraíze profundamente nas práticas e crenças comunitárias.

A materialização dessa fé ocorre também através do uso de imagens, ícones e esculturas, segundo traço apresentado pelo autor, que não são apenas decorativos, mas objetos de veneração e comunicação com o divino. As representações visuais tornam o sagrado palpável, facilitando a expressão religiosa de forma simbólica e acessível. A imaginação popular, ao moldar e adaptar essas representações, permite que o sobrenatural seja percebido de forma concreta e íntima, refletindo a vivência cultural das comunidades. Assim, a fé se manifesta não apenas no discurso religioso, mas também nas formas visíveis que se cria e sustenta.

Por outro lado, as festas populares oferecem um espaço privilegiado para a manifestação dessa religiosidade. Muitas vezes dedicadas a santos padroeiros ou a celebrações religiosas específicas, elas promovem a união da comunidade em torno de uma expressão coletiva de fé. Nessas ocasiões, a devoção se mistura com elementos culturais, como música, dança e

gastronomia, demonstrando a alternância entre o sagrado e o profano. A festa não só reforça a fé, mas também fortalece a coesão social, transformando-se em um espaço em que as tradições religiosas e culturais se encontram de maneira dinâmica e criativa. Essa interação constante entre o religioso e o cotidiano ressalta a flexibilidade do catolicismo popular, que incorpora diferentes aspectos da vida comunitária e espiritual, refletindo seu caráter inclusivo e adaptável.

Outro trabalho analisado por Souza e Santos (2021) é a tese de Aerton Alexandre de Carvalho Silva, professor do Instituto de Filosofia e Teologia da Arquidiocese de Olinda e Recife, intitulada “A construção de um taumaturgo: a prática missionária de Frei Damião de Bozzano no nordeste brasileiro (1931-1997)”, essa pesquisa examina a construção da imagem do frade capuchinho como santo, com base em registros e memórias de seus devotos. O autor aborda o conceito de catolicismo popular, focando especificamente na região do Nordeste.

Tendo um panorama geral sobre as pesquisas relacionadas ao catolicismo popular, incluímos agora a nossa proposta de pesquisa, que busca explorar uma figura ainda não trabalhada na academia, Maria Polenta. Propomos um estudo que se diferencia pela análise da materialidade da devoção, inserida no contexto das novas mídias. O objetivo central é compreender como se deu a manutenção da imagem religiosa de Maria Polenta, e qual o papel dos rituais, práticas tradicionais e das plataformas digitais, como a *Meta*, onde comentários devocionais oferecem uma nova camada de interação e manifestação religiosa.

Como citado anteriormente, não há nenhuma produção acadêmica sobre Maria Polenta, o que faz com que nossa pesquisa apresente uma contribuição ao campo. A materialidade da devoção envolve o uso de objetos devocionais, como velas, flores e placas, até a forma como essas práticas se transportam para o ambiente virtual. O uso de imagens de Maria Polenta em postagens online, por exemplo, revela um novo meio de veneração, onde a fé ganha uma nova forma de circulação e adaptação às dinâmicas atuais.

Outro diferencial da nossa proposta é a ênfase nas novas mídias como *locus* de expressão religiosa. A devoção a Maria Polenta se materializa não apenas em altares físicos, mas também nas interações digitais dos devotos. O estudo dos comentários devocionais na *Meta* revela como essas interações funcionam como uma extensão da fé popular, permitindo que devotos compartilhem experiências de milagres, promessas e gratidão, estabelecendo um espaço comunitário que transcende o físico e reforça os laços religiosos de forma digital. Esse fenômeno das novas mídias, ainda pouco explorado nos estudos sobre religião popular, abre novos caminhos para a análise de como as crenças e práticas religiosas são ressignificadas na era da comunicação digital.

As interações digitais, por exemplo, funcionam como novas formas de mediação entre o sagrado e ordinário, onde o espaço virtual atua como um canal para a vivência da devoção. Nesse sentido, a *Meta* não é apenas uma plataforma social, mas se transforma em um espaço ritualístico, onde a fé é praticada, compartilhada e fortalecida, transformando-a muitas vezes em um canal de manutenção da religiosidade.

2.1.2.1 O Popular e o Oficial: Dinâmicas de Tensão e Aproximação

Uma das características presentes em todas as discussões sobre catolicismo popular, em particular na vivência popular da fé, é a figura central que o santo ocupa. A visão popular dos santos vai além da definição formal da Igreja. Eles são considerados seres humanos que, mesmo habitando o céu ao lado de Deus e possuindo poderes sobrenaturais, permanecem próximos da terra por meio de suas imagens, que são vistas como representações vivas do próprio santo (Oliveira, 1983). Para os devotos, os santos são figuras humanas que podem ouvir suas preces e intervir em suas vidas (Passos, 2002).

Por isso, a relação entre o fiel e a imagem do santo é profundamente pessoal, os devotos conversam com as imagens, as adornam, acendem velas e expressam sua gratidão pelos milagres recebidos. As imagens dos santos também participam ativamente da vida comunitária, sendo levadas em procissões e visitas, sempre ocupando um lugar de destaque no culto popular. (Tavares, 2013).

A relação entre santos oficiais e populares, este último não reconhecido oficialmente pela Igreja segundo as regras de declaração do estado de santidade e autorização para a realização de culto pelas autoridades eclesiais, segundo as normas do Direito Canônico (Bejamin, 2021) não é necessariamente excludente, muitas vezes, há uma combinação e até apropriação da devoção aos santos oficiais com a devoção aos santos populares.

Em sua tese de doutorado “Os santos da igreja e os santos do povo: devoções e manifestações de religiosidade popular” a historiadora Vera Irene Jurkevics (2004) discute esta relação de distanciamento e aproximação da Igreja em relação às devoções populares, apontando o importante papel que os santos desempenham na manutenção do catolicismo, seja ele institucionalizado ou não. A autora argumenta que, a partir do Concílio Vaticano II⁸, a

⁸ Convocado no dia 25 de dezembro de 1961 pelo Papa João XXII, e iniciado por ele mesmo em 11 de outubro de 1962, o Concílio do Vaticano II pode ser definido como uma série de reuniões de bispos com o intuito de alinhar as normas da Igreja Católica com os “novos tempos”. A ideia central desse Concílio era modernizar a Igreja, reconectá-la com os seus féis, que vinham, pouco a pouco, se afastando. (WOLFART; ROSA, 2012)

religiosidade popular passou a ser valorizada institucionalmente, no entanto, ressalta que existem também devoções aos santos que ocorrem fora dos templos católicos e que nem sequer são reconhecidas pela autoridade da Igreja. Essas devoções não são restringidas pela Igreja porque ela não reconhece a sua existência.

Neste sentido, Jurkevics (2004) ainda mostra que existe uma relação de poder desigual (ou assimétrica) entre a Igreja e as práticas religiosas do povo. Por conta desse desequilíbrio, há uma “apropriação” das expressões populares de fé pela oficial (clerical). Em outras palavras, as formas de devoção formuladas pela instituição religiosa acabam exercendo forte influência sobre como o povo construiu a imagem e o culto aos santos.

Isso significa que, embora a religiosidade seja popular, ela não está completamente “livre” para se desenvolver apenas pela vontade e pela criatividade das comunidades. A Igreja, ao propor modelos de devoção considerados corretos ou legítimos, acaba fazendo disposições (ou “referências”) que moldam e orientam as práticas religiosas do povo. Dessa forma, surge uma espécie de “mão dupla”, de um lado, o povo mantém sua fé e devoções próprias, de outro, absorve (às vezes sem perceber) os formatos impostos pela estrutura clerical, consolidando a influência do clero sobre a religiosidade popular.

Entretanto este processo de influência também ocorre de forma inversa, como aponta o antropólogo Oscar Calavia Sáez (2009), sugerindo que o "trabalho simbólico" presente no culto aos santos, que envolve elementos como literatura, arte sacra e rituais públicos suntuosos, também pode ser observado nos cultos improvisados a pessoas falecidas, que são praticamente desconhecidas ou anônimas. Em outras palavras, tanto o culto aos santos reconhecidos pela igreja quanto os cultos improvisados, as pessoas compartilham características vividas e rituais que expressam devoção e veneração, embora possam ocorrer em contextos diferentes e com diferentes níveis de reconhecimento oficial, ou seja, o poder simbólico oficialmente reconhecido tem suas raízes nas margens da sociedade. Os santos são descobertos e "domesticados" ao longo do tempo pela Igreja, na medida do possível, mas não são instituídos por ela, como destaca Calavia (2010).

Isso significa que os santos populares não são criados ou nomeados pela própria Igreja, mas em alguns casos são reconhecidos e incorporados em seu sistema de crenças e práticas religiosas. A origem e a devoção em relação aos santos muitas vezes emergem de contextos populares e marginais, e só depois são assimilados e adotados pela estrutura e autoridade eclesiástica.

A discussão sobre a interação entre a cultura popular e a oficial/erudita ganha destaque quando a dicotomização entre os termos começa a ser questionada, sobretudo por teóricos como Mikhail Bakhtin, Carlo Ginzburg, Chartier e demais historiadores culturais.

Neste sentido, o historiador Roger Chartier aponta que,

deixou de ser sustentável estabelecer correspondências estritas entre clivagens culturais e hierarquias sociais, relacionamentos simples entre objetos ou formas culturais particulares e grupos sociais específicos. Não parece ser possível identificar a absoluta diferença e a radical especificidade da cultura popular a partir de textos, de crenças de códigos que lhe seriam próprios. Todos os materiais, portadores de práticas e dos pensamentos da maioria são sempre mistos, combinando formas e motivos, invenção e tradições, cultura letrada e base folclórica. A posição macroscópica entre popular e letrado, perdeu a sua pertinência. (1994, p. 121).

Assim, é importante destacarmos que, no campo religioso, por trás das aparentes unidades formadas por dogmas, discussões e ritos, manifesta-se um amplo conjunto de experiências diversas. Em certos momentos, essas experiências se complementam mutuamente, em outros, fazem surgir conflitos e controvérsias. Essa constatação evidencia um cenário multifacetado, no qual as práticas e expressões de fé são permeadas por dinâmicas históricas, sociais e culturais, tornando-se insuficiente qualquer visão que pressuponha homogeneidade ou linearidade na vivência religiosa.

O túmulo de Maria Polenta localizado no Cemitério Municipal do Água Verde é um exemplo desse “trabalho simbólico”, visto que dispõe de uma materialidade da fé demonstrada nas placas fixadas em seu túmulo, o fato de ser um dos túmulos mais visitados em dia de finados em que rezas, pedidos e velas são deixadas, evidencia um ritual público de agradecimento, devoção e popularidade, todos estas ações também estão presentes em locais onde há uma veneração a um santo oficial, seja dentro de algumas igrejas que possuem locais para ex-votos, imagens do santo que recebem agradecimento ou devoção, entre outros.

Outro exemplo dessa dinâmica é a beatificação⁹ pela Igreja Católica de alguns santos populares como a de Benigna Cardoso da Silva e de Isabel Cristina, ambas assassinadas após uma tentativa de assédio sexual, e que já nutriam uma devoção popular anterior ao processo. A beatificação de Benigna Cardoso da Silva e Isabel Cristina são dois casos em que a devoção popular é apropriada pela Igreja que, frequentemente nestes casos, envolvem figuras institucionalizadas que se aproximam mais da perspectiva católica oficial. (Aparecida, 2010).

⁹ Beatificação Uma declaração do papa de que uma pessoa falecida levou uma vida santa e agora está no céu e é digna da veneração pública de forma limitada (não universal) na igreja. A esse ato geralmente segue um processo, no qual a vida, virtudes, fama pela santidade, sacerdócio e escritos da pessoa são intensa e minuciosamente examinados pela igreja. Aqueles que são beatificados são chamados “beatos”. (LOWERY, 1999, p.28)

Vale aqui uma ressalva feita pela análise de Jurkevics (2004) de que existe a probabilidade de que alguns destes santos populares não sejam arregimentados pela Igreja e continuem não sendo reconhecidos, principalmente aqueles que se distanciam das virtudes consideradas pela oficialidade católica, como é o caso de prostitutas, criminosos entre outros.

O não reconhecimento de alguns santos populares pela Igreja, demonstra que a circularidade cultural, instaurada entre o popular e oficial, não ocorre de maneira linear, pois mesmo havendo aproximações, há momentos em que surgem movimentos de tensão, conflito e até enfrentamento.

À vista disso, é necessário entender alguns processos que levam ao surgimento desses santos populares, e qual a proximidade dessas características com a dos santos oficiais. Neste sentido, Coluccio (1994) nos oferece uma clara ordenação dos atributos para a produção de santos populares, tendo esta divisão estruturada em duas categorias:

a dos iluminados e a das vítimas de abandono, violência ou injustiça. A primeira delas seria composta por “pessoas especiais” que dedicaram a vida às atividades de caridade e defesa dos pobres. A segunda categoria, mais heterogênea, desdobrar-se-ia em outras três subcategorias: 1) Anjos, categoria reservada às crianças mortas vítima da negligência ou do abandono; 2) Vítimas inocentes, categoria utilizada para adolescentes e adultos espancados, estuprados e assassinados por motivações perversas ou banais; e 3) Pessoas de “vida errada”, categoria usada para criminosos e prostitutas que se arrependeram na hora da morte e obtiveram perdão dos pecados.” (Coluccio, 1994 *apud* Aparecida, 2010).

Conforme a tipologia proposta por Coluccio, santos populares como Isabel Maria da Conceição, o Menino Zézinho, Maria Judith de Barros, a Cigana Sebinca Christo, a “Santinha de Curitiba” Maria Bueno¹⁰, “tornam-se objeto de devoção popular, não somente porque foram vítimas de morte violenta” (Aparecida, 2010, p.183), mas também porque esse tipo de morte “traz uma carga simbólica em que qualifica até aqueles que, a rigor, não levaram uma vida compatível com os padrões de santidade católica. Deriva daí uma longa lista de mortes violentas que outorgaram santidades” (Aparecida, 2010, p.183).

A vida sofrida ou a morte violenta está ligada à crença dos devotos de que há uma compreensão por parte do santo em relação aos problemas dos vivos, que também está ligada com o sofrimento, angústia entre outros, portanto, agora no mundo dos mortos, o santo pode

¹⁰ Isabel Maria da Conceição em Guaraciaba do Norte, conhecida como “A santa para as mulheres espancadas, traídas”; o Menino Zézinho, vítima de maus tratos; Maria Judith de Barros, sepultada no Cemitério da Consolação em São Paulo, sofria de uma doença degenerativa e era vítima de violência doméstica; a Cigana Sebinca Christo, em Lages, Santa Catarina, há várias narrativas sobre as causas de sua morte, alguns apontam que foi assassinada, fato disseminado por seus seguidores, já os familiares dizem que a cigana morreu devido aos seus problemas de saúde; a “Santinha de Curitiba” Maria Bueno, morta, quase degolada por seu algoz.

utilizar a experiência acumulada durante a vida para ajudar os seus devotos a resolverem seus problemas de forma mais rápida e eficaz (Andrade, 2008). Neste sentido, tais características aproximam-se de certa maneira com alguns santos oficiais, para citar alguns: São Jorge (decapitação); São Expedito (decapitação); São Sebastião (espancamento); São Bartolomeu (esfolamento); São Francisco de Assis (vida sofrida); assim como os santos populares, que muitas vezes alcançam a santidade através de um processo que envolve uma morte violenta ou uma vida de sofrimento, os santos oficiais muitas vezes emergem de um contexto parecido, revelando não necessariamente um padrão, mas, em certos momentos, uma aproximação, que pode resultar em conciliação e, em alguns casos, até mesmo em cooptação (Jurkevics, 2005).

O caráter da morte violenta se relaciona com a produção do santo popular na medida em que em face do fato os vivos buscam criar um afastamento desse evento maléfico uma vez que “com a morte, a violência contagiosa penetra na comunidade e os vivos devem proteger-se” (Aparecida, 2010, p.70). É aí que ocorre, através de várias práticas de purificação do local como rezas entre outros, o que René Girard descreve como “a purificação e expurgo da violência maléfica” (1990, p. 319), prática esta que contribui não somente na constituição do lugar de culto, que seria um lugar qualquer que associado a vida de um santo adquire um status religioso (Certeau, 1982), mas também na própria construção do status religioso da pessoa que ali morreu, pois através dos ritos empreendidos em torno do fato, acredita-se em um processo de metamorfose do espírito do falecido. É nesse contexto que os indivíduos que praticam a religiosidade independentemente das decisões oficiais atribuem valor aos milagreiros ou santos não-oficiais.

2.1.2.2 O Santo e o Devoto: Memória, Oralidade e Devoção

A religiosidade popular, em especial no contexto do catolicismo popular, constitui um fenômeno complexo, no qual práticas, narrativas e símbolos se articulam para criar e sustentar relações de fé e poder. Nesse cenário, as práticas, a memória e a oralidade desempenham papéis centrais, atuando como veículos de transmissão e preservação das tradições religiosas e de poder simbólicos, especialmente em contextos onde a escrita e a institucionalização são limitadas.

Para Bourdieu (1989), o poder simbólico é exercido por meio de discursos, rituais e representações que, ao serem reconhecidos como legítimos, reforçam estruturas de dominação e autoridade. No caso das devoções populares, os rituais, a memória e as narrativas orais

funcionam como mecanismos simbólicos que legitimam a autoridade dos santos e a dependência dos devotos, criando um ciclo de reciprocidade e reconhecimento mútuo.

O crescimento dessas devoções se deve, principalmente, à oralidade empregada em prol do transcendente e das manifestações dos devotos, expressas por meio de ex-votos, procissões, romarias e festas em agradecimento às graças alcançadas. Neste sentido Steil (2001) aponta que lendas, mitos e narrativas místicas “são recursos importantes dos quais os grupos sociais lançam mão para guardar a memória do passado e prescrever comportamentos.” (p.30), ou seja, “se o santo faz milagres, o devoto não apenas o recebe, mas também retribui difundindo através do discurso os feitos do santo, de modo que um não existe sem o outro” (Steil, 2001, p.30), aí o papel fundamental da memória na manutenção do *status* de santo popular.

A intercessão feita pelo santo é uma expressão clara da relação de troca entre o devoto e a divindade, seja com o apoio de uma igreja, de mediadores humanos ou sobrenaturais. Essa dinâmica é frequentemente simbolizada pelos ex-votos, objetos oferecidos em agradecimento pelos milagres alcançados. Em muitas comunidades, grande parte dos momentos de oração, seja pessoal, familiar ou comunitária, é dedicada a pedir ou agradecer milagres. (Brandão, 1980). Os santos desempenham um papel crucial ao longo da vida dos indivíduos, sendo sua proteção invocada especialmente em momentos de transição.

Nesse sentido, Zaluar (1983) escreve que

no parto, no batismo, no casamento, na doença e na morte, ocasiões em que a pessoa atravessava um período de transição de um estado socialmente definido para outro, durante o qual deixava de operar o controle da sociedade. Ao estabelecer essas fases “liminares” como áreas sob o controle dos santos, tentava-se ordenar a experiência dentro delas (p.91).

Assim, diversas são as formas de cultuar ou celebrar algum santo, estes podendo ser públicos ou domésticos. Os domésticos caracterizam-se muito pela sua simplicidade e intimidade com o santo, permitindo que essa relação seja feita da forma que o devoto considera necessária, aqui experimenta-se uma vivência singular. Os cultos públicos já envolvem um número maior de pessoas, são visíveis em romarias e festas dos santos, como por exemplo, as procissões de São Sebastião, da Visitação de Santa Isabel, de Corpus Christi, a Folia de Reis, a festa do Divino, o Círio de Nazaré entre outras¹¹. (Jurkevics, 2005).

¹¹ Existiam ainda as convocadas pela Igreja em cumprimento às Ordens Régias, como por exemplo as procissões da Semana Santa que, segundo Jurkevics (2005), tinham uma finalidade instrutiva, ensinar à população os sofrimentos de Jesus e de Maria e a história da Salvação. Eram elas, a procissão de Cinzas, que abria a Quaresma e lembrava sobre a brevidade da vida e a necessidade de penitência; a procissão do Encontro, que revivia a Paixão de Cristo e seus encontros com Maria e Verônica; a procissão do fogaréu, que recordava os sofrimentos de Cristo no Jardim das Oliveiras; e a Procissão do Enterro, que simbolizava o sepultamento de Cristo.

Normalmente, o culto doméstico acontece em um oratório presente nas casas, ou, em alguns casos, em uma pequena capela familiar. Esses espaços são dedicados à devoção da família, onde se realiza a forma mais simples de culto aos santos, a oferta de um dom (Tavares, 2013). Esse dom pode ser algo material, como enfeites ou velas, ou algo simbólico, como uma oração. Os oratórios ou capelinhas são cuidadosamente adornados em homenagem aos santos, com estampas coloridas, enfeites, fotografias e velas acesas para louvor ou durante as orações.

Os dons oferecidos ao santo quase sempre vêm acompanhados de uma oração. Segundo Cascudo (1985), as orações se dividem em dois tipos, as familiares e as tradicionais. As orações familiares incluem aquelas do cotidiano cristão, como o Padre-Nosso, a Ave-Maria e o Credo, além de preces dirigidas aos santos ou a Deus, pedindo por alguma graça, agradecendo ou expressando fé. Já as orações tradicionais são fórmulas reservadas e comumente usadas, não ensinadas pela Igreja, mas voltadas a solicitar proteção divina contra males, através de súplicas poderosas. Essas orações tradicionais são frequentemente recitadas sem necessidade de leitura, transmitindo eficácia pela devoção sincera. (Cascudo, 1985).

A oferta do dom está intimamente ligada às promessas feitas aos santos. Essas promessas representam um acordo entre o devoto e o santo, em que ambos têm responsabilidades a cumprir. Este sistema que se expande ou se retrai a partir de uma tripla obrigação coletiva de doação, de recebimento e devolução de bens simbólicos e materiais, foi estudado pelo antropólogo Marcel Mauss em sua obra “Ensaio sobre a Dádiva” publicado pela primeira vez em 1925, e que versa sobre os métodos de troca nas sociedades entendidas pelo autor como primitivas.

O conceito de "dar" pode ser entendido como o ato de oferecer algo a outrem de forma gratuita, sem a expectativa imediata de reciprocidade. Este gesto envolve aspectos de generosidade e altruísmo, além de ser fundamental para a construção, neste contexto, de um vínculo entre o devoto e o santo. Exemplos desse conceito podem ser observados nas ações virtuosas atribuídas a esses santos, como a prática da bondade e da caridade, ou ainda por meio da intercessão em favor de pedidos feitos pelos devotos.

Nesse sentido,

o guarda-chuva conceitual da dádiva abrigaria, segundo Mauss, uma série de referências de natureza imaterial e material espalhadas pelo mundo: alimentos, mulheres, homens, filhos, títulos honoríficos, prêmios, talentos, conhecimentos, palavras, sorrisos, visitas, festas, sexo, abstinência, bens móveis e imóveis, talismãs, solo, trabalho, serviços, ofícios sacerdotais, funções, favores, sangue, tributos, destruição de riquezas, lutas, tempo, espaço etc. (Braga, 2017, p.9)

A relação entre o devoto e o santo popular, sob a ótica da teoria de Mauss (1974) sobre a dádiva, pode ser analisada como um ciclo de trocas simbólicas que envolve poder e dependência. O devoto, ao oferecer promessas, orações e rituais, espera a intercessão do santo. Quando o devoto recebe a graça ou a bênção, uma dívida simbólica é criada, pois o dom recebido exige uma retribuição, algo nem sempre possível de ser devolvido em igual medida. Nesse contexto, os ex-votos desempenham um papel central como uma das formas de "pagar" essa dívida.

Os ex-votos simbolizam a retribuição do devoto, ainda que parcial, por um dom que nunca pode ser totalmente equilibrado. Dessa forma, os ex-votos funcionam tanto como uma tentativa de saldar a dívida, quanto como uma demonstração pública da gratidão do devoto. Adicionalmente, os ex-votos também contribuem para o aumento do *mana* do santo, conceito que Mauss utiliza para descrever o prestígio e o poder simbólico acumulado pelo doador. Cada ex-voto deixado, reforça o prestígio do santo, ampliando sua reputação entre os devotos e na comunidade religiosa. O acúmulo dessas oferendas materializa a devoção e o poder de intercessão do santo, aumentando seu status no imaginário popular e, conseqüentemente, o vínculo de dependência entre o devoto e a figura sagrada. As graças pedidas nas promessas e as formas de cumpri-las podem variar bastante, mas há uma certa correspondência entre o pedido e o sacrifício, “quanto mais difícil a graça, maior será o sacrifício prestado pelo devoto” (Tavares, 2013, p.39).

Outras maneiras de cumprir essas promessas são participando de uma romaria ou levando um ex-voto ao santuário, vestir-se de maneira especial durante a procissão, divulgar a devoção ao santo, dar o nome do santo a um filho, participar como organizador ou folião nas festas dedicadas ao santo, ou mesmo doar dinheiro para essas celebrações. Outra prática comum é promover uma reza em casa. (Tavares, 2013).

A devoção a Maria Polenta é um exemplo significativo dessa dinâmica, uma santa popular cujo túmulo se tornou um local de peregrinação e agradecimento. Ex-votos em forma de placas de agradecimento são encontrados ao redor de seu túmulo, representando a gratidão dos devotos por graças alcançadas. Além disso, uma nova forma de ex-voto tem surgido com a era digital, os ex-votos virtuais. Comentários de agradecimento na antiga foto de Maria Polenta na *Meta* são uma manifestação moderna dessa devoção, onde os fiéis expressam sua fé e gratidão através das redes sociais, configurando-se como uma nova mídia de devoção. (Meyer, 2022).

2.1.2.3 Religião Vivida e as Experiências Cotidianas no Catolicismo Popular

Conforme apontam Hoornaert (1974) e Souza (2000), o sincretismo se destaca como elemento fundamental para entender a expressão religiosa no Brasil, mesmo que o termo não seja tão utilizado atualmente na historiografia contemporânea. Para Hoornaert (1974)

o sincretismo (...) como ‘a coexistência de elementos - entre si estranhos- dentro de uma religião’. Estes elementos podem ser introduzidos como provenientes de outra religião (por exemplo, o culto de Maria - o culto de Iemanjá), ou de estruturas sociais (por exemplo: a imagem do Pai segundo a revelação bíblica – a imagem do patriarca na cultura dos engenhos de açúcar). Existem sincretismos externos (por exemplo: catolicismo europeu – candomblé africano) e sincretismos internos (já assimilados por uma determinada religião, por exemplo: sincretismo entre a mensagem cristã e as filosofias do mundo greco romano como estoicismo, neo-platonismo, sincretismos elaborados e analisados pelos padres da igreja num imenso esforço missionário durante diversos séculos da história da igreja). (Hoornaert, 1974, p. 23)

De acordo com Souza (2000, p.88), o sincretismo que se desenvolveu entre brancos, negros e indígenas “refundiu espiritualidades diversas num todo absolutamente específico e simultaneamente multifacetado”. Segundo Mendes (2007) esta característica é muito importante “a qualquer pesquisador que se debruce sobre assuntos ligados à religiosidade e cultura popular, já que é necessário entender as dinâmicas existentes dentro da cultura” (p.35). Os autores demonstram que o sincretismo não é fruto de escolhas casuais e aleatórias, pelo contrário, revelam uma lógica própria existente no interior dos grupos, e que muitas vezes escapa aos olhos do pesquisador (Mendes, 2007).

Todavia, as escolhas são feitas por sujeitos históricos, por isso também não podem ser interpretadas apenas como decisões conscientes ou definidas como indispensáveis à participação em suas manifestações originais (Mendes, 2007). Em vez disso, há uma lógica que foge a definições mais rígidas, a qual Souza (2000) chama de “vivência”. Em outras palavras, é no dia a dia, por meio das práticas cotidianas, que elementos inicialmente estranhos são incorporados aos rituais de determinado grupo.

Sobre esses rituais, a autora afirma: “não eram permanentes ou definitivos [...] toda a multiplicidade de tradições pagãs, africanas, indígenas, católicas, judaicas não pode ser compreendida como remanescente, como sobrevivência” (Souza, 2000, p.98). Ou seja, em vez de meros vestígios de tradições passadas, tais elementos eram constantemente ressignificados e contribuía ativamente para a formação de novas expressões religiosas.

Cabe ressaltar que esses processos não levaram os envolvidos a acreditar que estivessem criando novas práticas religiosas ou uma nova religião em si. Ao contrário, apesar das trocas

e imbricações culturais, muitos continuaram identificando-se como parte da Igreja Católica, onde suas práticas se originaram. (Mendes, 2007).

Em entrevista concedida ao Instituto Humanitas Unisinos (2012), o teólogo Frei Carlos Susin descreve a religiosidade popular como uma prática que está “profundamente entrelaçada com as vivências do dia a dia, especialmente nos momentos em que a vida se manifesta de forma mais intensa e vibrante”, como por exemplo, no nascimento, aniversários e na morte. São nesses períodos em que ela se manifesta de uma maneira mais clara, mas sempre ligada às expressões da vida familiar, econômica e social. Essas características, segundo Susin (2012), formam aquilo que denominamos de “sacramentos da religiosidade popular”, divididos em quatro, são eles: nascer, crescer, engajar-se e morrer. Tais “sacramentos” coincidem com a tradição cristã católica, no exemplo do batismo, primeira comunhão (não todas), casamento e funeral. Ou seja, os ritos de passagem são os momentos em que se pode perceber, primeiro, aquilo que já citamos, a comunicação e influência mútua entre o oficial e o popular, e, aquilo que se apresenta como um conceito importante para entender o “palco” em que a religiosidade popular se manifesta, a religião vivida, visto que são muitas vezes nos ritos que vemos a fé popular “colada” na vida.

A categoria da religião vivida tem gerado debates importantes nas ciências sociais, especialmente no que diz respeito às suas origens e desenvolvimento conceitual. O termo é frequentemente associado a Robert Orsi (1985), que analisou as práticas do catolicismo no Harlem, em Nova Iorque, entre 1880 e 1950. Em seu estudo, Orsi percebeu que as práticas religiosas dos imigrantes italianos não se encaixavam em categorias convencionais, como a religiosidade¹². Dessa forma, ele denominou essas práticas de "religião vivida", que, de fato, compartilha similaridades com o que estudiosos latino-americanos já vinham chamando de religiosidade popular (Ameigeiras 1994; Ameigeiras; Seibold 1998).

Outro marco relevante foi o workshop organizado por David D. Hall na *Harvard School of Religion*, em 1994, cujo resultado foi publicado em 1997. Hall (1997), citado por Pereira Arena e Morello (2022), propôs o conceito de religião vivida como um ponto de partida para pensarmos a religião de forma dinâmica, vinculada às práticas em contextos sociais específicos. Entre os participantes desse encontro estava a socióloga¹³ francesa Danielé Hervieu-Léger, uma figura central para muitos estudiosos latino-americanos (Pereira Arena; Morello, 2022).

¹² Nos Estados Unidos, o termo "religiosidade popular" não era utilizado para descrever práticas religiosas, sendo mais associado à cultura pop, incluindo fenômenos como OVNI's, Elvis Presley entre outros (Pereira Arena; Morello, 2022).

¹³ Segundo Pereira Arena e Morello (2022), na sociologia, o termo começou a ser incorporado a partir do início do terceiro milênio, com autores como Dillon (2003) e Ammerman (2006), que exploraram o conceito de

Na América Latina, a categoria começou a ser utilizada no campo teológico, especialmente em estudos sobre a distância entre a religião institucional e as práticas dos setores populares (Negre Rigol, 1968). Para Hallet (2002), a religião popular é a "religiosidade vivida pelas multidões, sem preocupação com vozes dogmáticas", refletindo a desconexão entre o que a instituição propõe e o que é efetivamente praticado pelos fiéis. Nos últimos anos, a pesquisa sobre religião vivida na América Latina expandiu-se para além do catolicismo popular, refletindo a diversidade contemporânea da religiosidade na região (De La Torre, 2013).

Estudos recentes têm investigado diversos aspectos dessa religiosidade cotidiana, incluindo as práticas dos católicos latino-americanos, o papel do corpo nas crenças religiosas, como em tatuagens de crentes e a experiência de crentes não afiliados e não crentes (Morello 2020; Morello 2021; Rabbia E Gatica 2017; Lecaros 2017; Da Costa 2020 *apud* Pereira Arena; Morello, 2022). Além disso, Smilde e Pérez Hernáiz (2021) têm discutido a relevância do conceito de religião vivida para entender a religiosidade em contextos pós-seculares, destacando os desafios que práticas religiosas persistentes apresentam às sociedades seculares (Pereira Arena; Morello, 2022).

Essa trajetória demonstra como o conceito de religião vivida passou a articular uma série de transformações no campo dos estudos religiosos, oferecendo uma nova perspectiva sobre as práticas de fé no cotidiano.

Os estudos citados por Pereira Arena e Morello (2022) entendem o conceito de "religião vivida" como práticas religiosas cotidianas das pessoas comuns em suas tentativas de se conectar com o sagrado ou com poderes supra-humanos. Em vez de focar exclusivamente nas instituições religiosas e seus dogmas, a religião vivida coloca ênfase nas experiências pessoais e práticas que emergem no dia a dia, escolhidas dentro de um repertório cultural disponível. Essas práticas podem incluir a corporeidade, a materialidade e o uso de símbolos religiosos, variando conforme o contexto social e cultural (Pereira Arena; Morello, 2022).

O conceito se diferencia de abordagens anteriores, como a teoria da secularização, que previam a diminuição da religião com o avanço da modernidade. Em vez disso, a religião vivida revela que, longe de desaparecer, as práticas religiosas estão em constante transformação, adaptando-se aos contextos modernos, especialmente na América Latina (Pereira Arena;

religiosidade cotidiana. Posteriormente, Meredith McGuire (2008) consolidou o termo ao utilizá-lo como título de seu livro. Juntamente com Nancy Ammerman (2014, 2021), McGuire contribuiu para uma mudança de olhar no estudo do fenômeno religioso, que passou a focar mais nas práticas cotidianas das pessoas comuns, integrando discurso, narrativa e ritual (Edgell 2012). Esse enfoque emergiu no contexto em que a sociologia debatia a secularização, mas vozes como a de Ammerman (2014) destacavam a relevância da religião na vida cotidiana, convidando-nos a olhar para a forma como ela é vivida.

Morello, 2022). Nesse sentido, ela dialoga com práticas religiosas populares, como as *animitas*¹⁴, procissões, altares domésticos e outras formas de devoção.

De acordo com Pereira Arena e Morello (2022), a vivência da religiosidade entre os indivíduos é marcada pela complexidade, diversidade e um ecletismo que se manifesta em uma variedade de práticas. Nessas práticas, os crentes mobilizam tanto seus corpos, quanto suas emoções. Embora muitas vezes essas ações derivem de tradições religiosas estabelecidas, elas são constantemente adaptadas, modificadas, recriadas e mescladas pelas pessoas, como apontado por Ammerman (2021).

Há um consenso de que a modernidade transforma o religioso, o que exige novas categorias de análise para compreender essas mudanças (Pereira Arena; Morello, 2022). A abordagem da religiosidade vivida permite investigar o cotidiano das pessoas, identificando padrões de presença ou ausência da religião em seu ambiente social, utilizando métodos tradicionais, como entrevistas em profundidade, histórias de vida e etnografias, bem como técnicas inovadoras, como fotoelicitação, elicitación de objetos e estudos sobre práticas em redes sociais, um dos tópicos desta pesquisa (Pereira Arena; Morello, 2022).

Os autores apontam que, ao privilegiar tais práticas, essa abordagem oferece uma ferramenta valiosa para investigar, tanto os setores populares quanto os de elite, abrangendo os indivíduos afiliados a comunidades de fé e aqueles que, embora não vinculados formalmente a religiões, se identificam como "espirituais" ou "crentes". A análise das práticas cotidianas permite focalizar aspectos importantes, como a narrativa, o espaço-tempo, os objetos materiais envolvidos nas relações com o sagrado, as emoções ligadas a essas práticas e o corpo humano, que atua, tanto como objeto, quanto meio em práticas sagradas. Considerar essas dimensões, segundo Pereira Arena e Morello (2022), é essencial para reconhecer a humanidade que permeia a experiência religiosa.

A abordagem da religiosidade vivida expande a noção de lugares e tempos sagrados. Ela permite explorar uma variedade maior de espaços e momentos considerados sagrados, além

¹⁴ A palavra *animita* vem da palavra chilena *ánima*, em português, alma. De acordo com algumas crenças populares, as almas dos mortos que perderam suas vidas em circunstâncias trágicas vagam pela área onde foram mortos. Devido a isso, familiares e amigos criam pequenas casas onde os entes queridos podem colocar uma vela acesa para a pessoa que morreu. Pessoas que não são parentes da pessoa falecida podem oferecer uma oração na *animita*; *Animitas* são mais comuns onde pessoas morreram em acidentes de trânsito, todavia, também pode haver *animitas* para trabalhadores que foram mortos em uma mina, criminosos e políticos executados e vítimas de estupro que foram assassinadas, entre outros. Por esse motivo, a Igreja Católica não reconhece oficialmente *animitas* como parte de seu sistema oficial de santos. No entanto, as pessoas comuns não reconhecem essa diferença e continuam a prática de estabelecer *animitas* como uma tradição aceita (Jørgen, 2015).

dos locais tradicionais (McGuire, 2007). Isso inclui áreas menos estudadas, como casas, ruas, cemitérios, locais de trabalho e espaços de trânsito.

As dimensões corporal, material e emocional são fundamentais na experiência religiosa. McGuire (2008) questiona a separação entre espiritualidade e materialidade, sugerindo que as ciências sociais da religião se beneficiariam ao considerar seriamente a dimensão material da vida humana, o mesmo valendo para a importância das emoções na maneira como as pessoas narram e vivenciam o religioso.

A interseção entre o conceito de religião vivida e o de catolicismo popular evidencia uma conexão entre as práticas religiosas informais e populares, como os ex-votos e outras formas de devoção. No contexto da devoção a Maria Polenta, representada nas placas de agradecimento e pelos comentários nas redes sociais, essas manifestações refletem a adaptação contínua de tradições religiosas aos novos meios e formas de comunicação, um aspecto central da religião vivida, que reconhece a capacidade dos fiéis de modificar e reinterpretar suas práticas religiosas conforme seu cotidiano e seus contextos sociais.

Ao abordar o processo de devoção a Maria Polenta, discutimos como os ex-votos funcionam como formas de comunicação entre os devotos e o sagrado, sendo uma materialização de sua fé. Seja nas placas físicas de agradecimento ou nos comentários online, essas expressões revelam o modo como as novas mídias se tornaram um espaço importante para a devoção popular, ampliando o alcance e a materialidade dessas práticas. A abordagem da religião vivida nos oferece a chave para entender como essas práticas se adaptam aos tempos modernos, mantendo sua relevância.

2.1.3 Ex-votos: Contratos Espirituais na Religiosidade Popular

Na obra “Comunicação (i)material com as divindades: tipos e formas de ex-votos na religiosidade popular”, Luís Erlin Gomes Gordo (2019) escreve que, com o passar do tempo, o termo voto, do latim, *votum* (singular) ou *vota* (plural), que tem como significado a promessa feita a uma divindade, foi ganhando outras conotações, embora seja uma expressão tipicamente religiosa. (Gordo, 2019). O autor cita alguns exemplos como o fato de utilizarmos a termo votar no sentido de depositar confiança em algum candidato, assemelhando-se às práticas dos soldados romanos que faziam “*vota* de obediência aos seus superiores [...] prometendo-lhe fidelidade.”. (Gordo, 2019, p.75).

O autor também propõe uma definição de voto, mas agora explicando seu sentido a partir da sua concepção religiosa, não delimitando a análise a uma crença, mas discutindo, como ele mesmo define, “esse ‘contrato’ que o fiel busca estabelecer com suas divindades” (Gordo, 2019, p.75). O autor faz essa discussão em sua obra intitulada “Ex-votos: A saga da comunicação perseguida”, apontando que

No caso religioso, existem vários tipos de votos feitos pelos fiéis ao divino. O voto expressa que estamos sob a tutela de algum ser que no nosso entender, ou do fiel, é maior do que nós. Faz-se um voto ou uma promessa por vários motivos, um deles é o enriquecimento espiritual na busca de perfeição, as pessoas que creem desejam que seus pecados, ou aquilo que os separa da divindade seja atenuado, por isso fazem votos de serem pessoas melhores, de viverem essa ou aquela virtude. Também se fazem votos na busca de cura dos males físicos, doenças e enfermidades. Outra forma de voto é o pedido de proteção divina. O voto sempre pressupõe uma resposta do fiel para com a benevolência do “se eu receber isso, eu faço aquilo”. Seria quase que uma “barganha” espiritual. (Gordo, 2015, p.31)

Posteriormente, a palavra voto foi empregada pela Igreja Católica para designar a consagração religiosa de pessoas que buscavam viver a configuração com Cristo, ou seja, os religiosos faziam votos de pobreza, castidade e obediência. (Gordo, 2019). Dessa forma, percebemos que, apesar de muitas formas de ser empregada e apresentada, a palavra ainda permanece com a mesma essência, fazendo referência a um “contrato”, e agora com o ex-voto esta concepção de contrato é destacada. (Gordo, 2019).

O ex-voto é o cumprimento de uma promessa, quando o fiel faz um voto a uma divindade, ele faz um contrato de cumprimento, caso a divindade o atenda. Uma vez a graça alcançada através do intermédio da divindade, o devoto cumpre sua parte no acordo internalizando o agradecimento (Gordo, 2019). Aqui chegamos ao entendimento do “ex” no conceito, que significa “pôr para fora”, dessa forma, entende-se que a verdadeira definição de ex-voto é o cumprimento externo, pelo devoto, do compromisso feito com o sagrado.

Em consonância com a discussão de Gomes Gordo (2019), é possível aprofundar a compreensão do conceito de ex-voto ao trazer a perspectiva etimológica apresentada por Primiano (2012). O autor explica que ex-voto tem origem no latim, sendo uma abreviação de *ex voto suscepto*, que significa "a partir do voto feito" ou "de acordo com a promessa realizada". A tradução literal sugere que "ex" refere-se a "por causa" ou "de acordo com", enquanto "voto" remete à oferta, oração ou desejo. Dessa maneira, o ex-voto pode ser entendido como uma oferta visível, feita em gratidão a uma divindade, seja Jesus, a Virgem Maria ou um santo, em reconhecimento a uma solicitação atendida.

Outro autor que discorre sobre uma definição de ex-voto é o historiador Luís da Câmara Cascudo (2000), que na mesma esteira das definições anteriores, escreve que

Do latim *votum*, coisa prometida. “O que se promete deve ser pago”, diz o ditado. Ex-voto é o que se promete ao santo de devoção para se receber a graça, ou o que se oferece por tê-la alcançado. Não é exclusivo do mundo católico; encontra-se em toda parte, tendo sido registrado desde a Antiguidade, entre os assírios. O ex-voto reflete tudo o que tem afligido ou exaltado o ser humano ao longo dos séculos. (p.200)

Essa análise etimológica reforça a essência de "contrato" discutida anteriormente, destacando que o ex-voto é a externalização de um compromisso espiritual. Assim, tanto Gordo (2019) quanto Primiano (2012) e Cascudo (2000), convergem na ideia de que o ex-voto é a concretização de um pacto simbólico, o devoto, ao ser agraciado, cumpre a promessa de gratidão, tornando visível seu agradecimento por meio de uma oferta. Esse gesto público não apenas simboliza o cumprimento do acordo, mas também representa a devoção e o reconhecimento do poder divino.

Nesse sentido, os ex-votos assumem diversas formas, materiais ou imateriais. Os materiais são frequentemente encontrados em santuários, igrejas ou cemitérios onde são exibidos como testemunhos visíveis da fé dos devotos. (Primiano, 2012). Esses objetos podem incluir placas com textos, pinturas de milagres, arranjos florais, cera trabalhada ou representações de partes do corpo curadas. Em muitos locais de peregrinação é comum encontrar ex-votos em grande quantidade refletindo a devoção dos fiéis e a crença na eficácia das intercessões dos santos. No Brasil, essa tradição se manifesta de maneira particularmente intensa em santuários como o de Nossa Senhora Aparecida, onde milhares de ex-votos são deixados pelos devotos em agradecimento por graças alcançadas. Essa prática está dentro da lógica, discutida anteriormente, de que “quando o fiel faz um voto a uma divindade, ele faz um contrato de cumprimento, caso a divindade faça sua parte em entendê-lo. Depois de alcançar a graça, por intermédio da divindade de sua devoção, o devoto cumpre a sua parte no acordo, que é externar o agradecimento”. (Gordo, 2019. p.76).

De acordo com Jorge González (1981), os ex-votos podem ser classificados em diferentes categorias, como os "figurativos", que representam a graça alcançada por meio de objetos como partes do corpo, figuras humanas ou animais. Há também os "representativos", que metonimicamente simbolizam um aspecto ou elemento relacionado ao milagre, como martelos representando trabalho, diplomas para o sucesso escolar ou muletas indicando a recuperação da saúde. Já os "discursivos" descrevem os milagres por meio de textos escritos, como bilhetes e cartas. Temos ainda os "midiáticos", que consistem em anúncios divulgados em jornais,

revistas ou outros meios de comunicação. Por último, os ex-votos "pictóricos", que são quadros pintados em madeira ou outros materiais, retratando milagres por meio de imagens, símbolos e palavras (Melo, 2008).

O ex-voto, segundo Aragão (2011), pode ser compreendido como uma forma de linguagem não verbal, capaz de comunicar histórias, emoções e necessidades da comunidade que o utiliza. Através dos objetos, muitas vezes com valor estético, os devotos expressam sua gratidão ou suas dores, seja por meio de peças produzidas por eles mesmos ou compradas para serem depositadas em locais sagrados (Aragão, 2011).

O jornalista Luiz Beltrão, em seus estudos sobre os meios comunicacionais das populações que não desenvolveram plenamente a cultura alfabética, identificou nos ex-votos uma poderosa ferramenta de comunicação¹⁵. Cada objeto depositado carrega uma carga simbólica significativa, revelando publicamente eventos marcantes e desafios vividos pelos devotos. No artigo "O Ex-voto Como Veículo Jornalístico" (1965), Beltrão analisa diversos tipos de ex-votos, como fotografias e peças zoomorfas, destacando que cada item conta uma história sobre as dificuldades e insatisfações enfrentadas pelas pessoas.

Segundo o autor, além de expressarem agradecimento a Deus, os ex-votos, na sua "ingênua exageração dos milagres", muitas vezes também funcionam como uma forma de protesto contra as injustiças sociais, refletindo as condições precárias da maioria da população brasileira (Beltrão, 2004). Entretanto, esses objetos votivos não seguem um padrão rígido; eles variam de acordo com a realidade de cada grupo e as experiências que os inspiram. Enquanto algumas peças, como pernas e cabeças de madeira, são mais comuns e amplamente encontradas em salas de milagres, outras são profundamente personalizadas, refletindo acontecimentos específicos que marcam a vida de um determinado devoto. (Aragão, 2004).

Os ex-votos, mais do que simples objetos, são verdadeiras mensagens carregadas de significado, representando as crenças, dificuldades e esperanças de um povo. Cada peça traz em si múltiplas vozes, histórias e pedidos, aguardando serem compreendidos pelo observador.

¹⁵ A jornalista Magali do Nascimento Cunha (2021) explorou no artigo "Os ex-votos como transmissões na transmissão e preservação na preservação da memória social" o caráter comunicativo da memória religiosa, focando na articulação entre experiências vívidas e aprendizagens transmitidas. Baseado em estudos de Folkcomunicação, com destaque para as teorias de Luiz Beltrão e a noção de memória cultural religiosa de Jan Assmann, o artigo interpreta os ex-votos como veículos de transmissão e preservação de memórias locais e temporais. A autora ainda apresenta a ampliação das tipologias dos ex-votos como uma proposta metodológica para a análise da preservação da memória social em diferentes contextos.

Iury Parente Aragão (2011) também discutiu o caráter comunicativo dos ex-votos no artigo intitulado "A Construção Histórica dos Símbolos ao 'Motorista Gregório'". O autor explora como a água se tornou símbolo do santo não-canônico, com ênfase na capacidade dos ex-votos de transmitir mensagens simbólicas. As garrafas de água como ex-votos destacam-se por sua comunicação "ruidosa", refletindo o imaginário dos devotos e a relação com a sede e o santo.

Ao olhar para essas oferendas, o receptor é convidado a decodificar as experiências e emoções transmitidas por aqueles que, através de sua devoção, expressam suas preces e gratidões. Assim, o ex-voto se transforma em uma linguagem simbólica, esperando ser interpretada e compreendida em toda a sua profundidade. (Aragão, 2004).

A prática de devotar possui um papel crucial na canonização popular, atuando como testemunhos materiais de milagres e intervenções divinas. Eles ajudam a construir narrativas de santidade e a comunicar a devoção popular e os milagres do (a) santo (a). A análise dos ex-votos revela como a fé e a gratidão dos devotos contribuem para a criação de santos populares, e como o vínculo entre o santo e o devoto é solidificado através desses objetos, que simbolizam, tanto um pedido, quanto um agradecimento por uma intervenção milagrosa.

2.1.3.1 Os ex-votos e a materialidade

A relação entre religião e materialidade tem sido historicamente marcada por um antagonismo, resultado de uma tradição que alinha diversas oposições, como espírito e matéria, crença e ritual, mente e corpo (Toniol, 2022). Essa visão relegou a religião a uma esfera predominantemente simbólica, definida por princípios abstratos e transcendentais, o que fortaleceu uma perspectiva antimaterial. No entanto, essa dicotomia entre o transcendente e a materialidade começa a ser desafiada por novas abordagens nos estudos religiosos.

Metodologias tradicionais, especialmente aquelas baseadas em textos e raízes na filologia, teologia e filosofia, apresentavam a religião como algo interno, abstrato e mental, cujos elementos materiais serviam apenas para ilustrar ou exemplificar conceitos religiosos (Hazard, 2019). Entretanto, o reconhecimento da materialidade como parte integrante e geradora de práticas religiosas abre novos caminhos de compreensão. Estudos recentes defendem uma "virada material", que reconhece que o uso e a relação com objetos, práticas e até elementos naturais, não apenas ilustram, mas também moldam o comportamento religioso e a construção de sujeitos (Hazard, 2019; Vásquez, 2011).

Essa nova perspectiva sugere que o estudo das religiões deve considerar tanto as fontes textuais quanto as materiais em pé de igualdade, já que muitas práticas religiosas, sobretudo aquelas originadas em culturas orais ou pré-cristãs, têm na materialidade e nas práticas rituais seu centro (Hazard, 2019; Souza, 2019). Ao reconhecer a importância da materialidade, é possível entender como o sagrado se manifesta também através das "coisas", e não apenas de conceitos abstratos. Assim, a dicotomia entre espírito e matéria, transcendente e concreto, começa a ser superada, possibilitando uma compreensão mais ampla e relacional da religião.

Todavia, ao abordarmos nesta pesquisa, especialmente nos próximos capítulos, os ex-votos deixados no túmulo de Maria Polenta, tanto na forma de placas, quanto nos comentários de agradecimento pelas graças alcançadas em sua foto na rede social *Meta*, propomos tratar a religião e a materialidade de maneira relacional, e não antagônica. Assim como a relação entre religião e materialidade tem sido tradicionalmente marcada por oposições, como espírito e matéria, crença e ritual, nosso enfoque busca superar essa dicotomia, reconhecendo que os objetos e as práticas materiais, sejam eles físicos ou digitais, também participam ativamente da construção do sagrado. Ao considerar ex-votos, tanto no espaço físico, quanto no ambiente virtual, mostramos que as "coisas" e os gestos devocionais, longe de serem somente suportes de crenças transcendentais, são elementos geradores de experiências religiosas, demonstrando que a materialidade é tão central quanto os conceitos religiosos na vivência do sagrado.

Essa proposta se faz necessária, sobretudo, porque analisar a transformação religiosa de Maria Polenta, problemática desta pesquisa, passa por uma análise e discussão daquilo que atesta a existência da sua devoção, os ex-votos, e este, por sua vez, em partes, são materiais. Além disso, é necessário considerar as coisas não só como agentes atestadores da devoção, mas também como recursos que fazem parte de todo esse processo, visto que não há como compreender a santa popular Maria Polenta sem seus ex-votos, sem a materialidade que a cerca. Desta forma, o processo de transformação religiosa aqui discutido, também é material, pois o mágico vem através dele, o tornando indissociável do todo.

Essa percepção sobre a materialidade pode levar, por vezes, à interpretação de que, ao darmos ênfase ao objeto, acabamos por negligenciar o humano. Todavia, é um erro pensar que a abordagem em questão coloca em oposição o humano e o material, erro relativamente comum e que pode ser atribuído, segundo Toniol (2022), a “uma confusão dos princípios que sustentam a própria perspectiva em questão”. Segundo autor,

A religião material está marcada por seu diálogo com a fenomenologia, valendo-se dela para destituir todas as formas de oposição entre mente e corpo, espírito e matéria, sujeito e mundo. Falar de matéria, portanto, é também – e necessariamente – falar daquela que a percebe como não um agente externo, mas como um agente na própria constituição da coisa. É por isso que, no campo da religião material, a atenção aos sentidos é parte de um procedimento metodológico necessário, uma vez que, longe de ser simplesmente um aparato de recepção de estímulos, eles são um princípio ativo no engajamento do corpo no mundo e, ao mesmo tempo, de produção de mundo. (2022, s.p.)

Neste sentido, a religião material emerge como uma forma de repensar essas dualidades, trazendo à luz a interdependência entre o humano e o material no processo de constituição do

sagrado. Não se trata, portanto, de uma simples inversão de valores, em que a materialidade assume um protagonismo isolado, mas de uma reconfiguração aonde o material e o espiritual se entrelaçam de maneira intrínseca. Nesse sentido, os ex-votos, as imagens, os objetos de devoção, não são apenas elementos periféricos, mas sim centrais na prática religiosa. Eles constituem, em si mesmos, a mediação do sagrado, agindo como veículos de crenças, desejos e experiências espirituais que só podem ser plenamente compreendidas em sua relação com o mundo material.

Ao abordar a materialidade como parte integrante da experiência religiosa, desloca o foco da análise para uma dimensão em que o corpo, os sentidos e o mundo material participam ativamente na construção do sagrado. Isso significa que a devoção a Maria Polenta, expressa por meio dos ex-votos, das placas de agradecimento e até mesmo das interações nas redes sociais, reflete uma forma de religiosidade que não pode ser separada da materialidade. Cada objeto, cada palavra gravada, cada comentário postado, é uma manifestação tangível de uma fé que se realiza no mundo sensível, ao mesmo tempo em que o transcende.

Essa transformação envolve tanto a criação de novos significados quanto a reinterpretação de objetos e rituais já existentes, tudo isso dentro de um contexto aonde o humano e o material se co-constituem. Compreender Maria Polenta como santa popular requer uma leitura atenta ao modo como o sagrado se manifesta no mundo, não como uma essência etérea e distante, mas como algo que se faz presente através das coisas, das práticas e dos sentidos que nos conectam ao divino.

Adotar esta perspectiva, exige uma reflexão mais aprofundada sobre o papel que a materialidade desempenha na experiência religiosa. Ao adotar essa abordagem, reconhecemos que a religião não é somente um fenômeno de crença ou de adesão a um conjunto de princípios espirituais, mas um campo complexo em que o humano e o transcendente interagem através de mediações concretas e tangíveis. A religião, nesse sentido, segundo Meyer (2019), pode ser vista como um esforço contínuo para superar a distância entre os seres humanos e uma força transcendente ou espiritual, uma distância que, paradoxalmente, a própria religião estabelece e tenta, de diversas maneiras, superar.

Essa superação ocorre, principalmente, através de práticas de mediação, em que o material e o simbólico se entrelaçam de forma indissociável. As práticas religiosas, portanto, não se limitam ao plano abstrato das ideias ou das crenças, mas se realizam de maneira concreta, por meio de rituais, objetos, espaços sagrados e outras formas de materialidade que atuam como intermediários entre o humano e o divino.

2.1.3.2 Folkcomunicação, Ciber-religião e Ex-votos Midiáticos: Interfaces entre o Sagrado Popular e as Mídias Digitais

No catolicismo popular, o devoto encontra formas próprias de manifestar sua fé, muitas vezes distantes da ortodoxia da Igreja. Os ex-votos expressam essa verdade ao materializar a gratidão por milagres e graças alcançadas, através de representações simbólicas que podem variar de acordo com as tradições regionais e culturais. (Oliveira, 2009). Esses objetos sagrados, como esculturas, pinturas ou simples artefatos, vão além da formalidade ritualística, revelando uma religiosidade vivida, espontânea e profundamente enraizada no cotidiano. A fé popular, nesse sentido, se manifesta como um diálogo direto entre o devoto e o divino, sem a mediação estrita das normas clericais, mas carregada de simbolismos próprios e pessoais. (Oliveira, 2009).

De acordo com Gordo (2016), quando pensamos em Comunicação Social, é comum que nossa mente se volte, quase automaticamente, para as grandes mídias, como televisão, rádio e jornais. No entanto, ao fazer isso, muitas vezes deixamos de reconhecer a importância da comunicação popular. Essa forma de comunicação, presente em manifestações culturais, ex-votos, folhetos e conversas cotidianas, desempenha um papel fundamental na transmissão de saberes e valores dentro de comunidades. A comunicação popular reflete a voz dos grupos marginalizados, reforçando identidades, preservando tradições e criando espaços de resistência social, política e cultural que muitas vezes não encontram espaço nas mídias de massa.

Segundo o autor, foi em 1965, com a publicação do artigo “O ex-voto como veículo jornalístico” na revista Comunicação e Problemas, que Luiz Beltrão trouxe à luz uma forma de comunicação profundamente enraizada na cultura popular. Ao fazê-lo, ele abriu espaço para que manifestações culturais, frequentemente marginalizadas pelos modelos de comunicação vigentes, pudessem ser reconhecidas e legitimadas (Gordo, 2016). A obra de Beltrão foi pioneira ao não apenas dar visibilidade a essas expressões, mas também ao destacar a relevância dos ex-votos como um meio autêntico de comunicação. Ele desafiou as visões tradicionais ao conferir valor e credibilidade a formas culturais que, até então, eram consideradas inferiores ou apenas folclóricas, distantes do circuito midiático predominante. Assim, Beltrão redefiniu a maneira de entender a comunicação popular, ao posicioná-la no centro dos debates sobre mídia e cultura (Gordo, 2016).

A partir dessa reflexão, surge a teoria da *folkcomunicação*, um conceito que nasce da percepção de Beltrão sobre o potencial híbrido do ato de comunicar no contexto da cultura popular (folclore) e sua interseção com os meios de comunicação de massa. Ele enxergou a

folkcomunicação como uma ferramenta poderosa, capaz de conectar a tradição oral e simbólica do povo com a modernidade dos veículos midiáticos, dando voz àqueles que tradicionalmente estavam excluídos do circuito comunicacional hegemônico. A relevância desse conceito reside na sua capacidade de valorizar as narrativas populares e de transformar o entendimento sobre como as culturas periféricas também são produtoras de sentido e informação. (Gordo, 2016).

A *Folkcomunicação* passou a ser vista como disciplina que analisa as produções entre duas culturas, uma elitizada, massiva, e outra do povo, do espontâneo, seja das vias urbanas ou rurais (Oliveira, 2009). O campo de estudo da *Folkcomunicação* situa-se na interseção entre o Folclore e a Comunicação de Massa. Para José Marques de Melo (2007, p.21), "Folclore é o resgate e interpretação da cultura popular, enquanto Comunicação de Massa é a difusão industrial de símbolos, por meio de veículos mecânicos ou eletrônicos, voltados para audiências amplas, anônimas e heterogêneas".

O campo da *Folkcomunicação*, como colocado por Melo (2007), ao se situar entre o Folclore e a Comunicação de Massa, permite um olhar sobre as placas de ex-votos tradicionais e os comentários devocionais nas redes sociais sobre figuras religiosas, como Maria Polenta, não como meios que existem unicamente para os devotos expressarem sua gratidão por uma graça, mas atuam também como agentes comunicadores desse poder do santo devotado, atestando sua eficácia, expandindo, muitas vezes, a sua devoção.

As placas de ex-votos tradicionais são uma forma de comunicação devocional que remonta a práticas culturais mais antigas. Elas representam uma expressão pública de gratidão por um milagre recebido, estabelecendo um diálogo entre o fiel e a divindade, além de perpetuar essas histórias nas comunidades. No entanto, com o avanço da tecnologia e a transformação das formas de comunicação, essas práticas também migraram para novos meios, como as redes sociais, criando uma espécie de "ex-voto digital".

Os comentários devocionais sobre figuras como Maria Polenta nas redes sociais podem ser vistos como uma atualização contemporânea dessas práticas. Nesse ambiente, a "cultura popular" se expressa não mais por meio de objetos físicos, como placas de ex-voto, mas por meio de textos e imagens compartilhados online. Essas manifestações são dirigidas a uma audiência ampla, anônima e heterogênea, tal como descrito por Melo (2007) ao comentar sobre a Comunicação de Massa.

Assim, a devoção a Maria Polenta, expressa em *posts*, comentários ou compartilhamentos, funciona como um "ex-voto eletrônico", em que os fiéis continuam a divulgar seus agradecimentos e preces de maneira pública, agora mediada por plataformas digitais. A mediação entre a cultura de massa e a cultura dos grupos religiosos marginalizados,

um conceito central na *Folkcomunicação* de Luiz Beltrão (Melo, 2007), ocorre nesse espaço digital. A tradição do ex-voto, que antes era uma prática restrita a templos e espaços físicos, se adapta ao ambiente virtual, conectando devotos de diferentes localidades e permitindo que suas expressões de fé sejam amplificadas pelas redes sociais.

Melo ainda define o termo "*Folk*", expandindo a compreensão original de Luiz Beltrão¹⁶, que buscava explicar o processo de mediação entre a cultura de massa e a cultura de grupos marginalizados. Assim, escreve que:

o folclore compreende formas interpessoais ou grupais de manifestação cultural protagonizadas pelas classes subalternas, a folkcomunicação caracteriza pela utilização de mecanismos artesanais de difusão simbólica para expressar em linguagem popular, mensagens previamente veiculadas pela indústria cultural. (Melo, 2007, p.21)

Ou seja, o que se torna popular passa a ser apropriado e, mesmo modificado, usado para novas construções, com significados que se tornam tradição entre comunidade e ganham difusão, conseqüentemente, expansão.

Nesse sentido,

A religião ancorada nesta corrente cultural produz inúmeras formas de manifestações populares corroborando a forma de se comunicar de um povo. Muitas dessas expressões influenciaram as artes, a literatura, a vestimenta, a culinária, enfim... a vida cotidiana, de modo especial na América Latina. Algumas dessas manifestações culturais estão ligadas ao folclore. Luiz Beltrão compreende a força da comunicação no fiel-devoto que encontra formas criativas de comunicar as suas crenças e conseqüentemente sua própria vida. Dentro do imaginário religioso, o devoto que consegue um milagre, sente-se no dever, como que em dívida de externar e anunciar o benefício divino recebido. Os ex-votos são a expressão máxima do pagamento de tal 'dívida'." (Gordo, 2016, p.135)

Por esses fatores o ex-voto adentra no campo das comunicações, por ser uma forte mídia que torna pública a voz do romeiro, do peregrino, enfim, do crente (Oliveira, 2009).

Nesse contexto, a figura de Maria Polenta e a devoção expressa a ela nas redes podem ser vistas como uma continuidade simbólica da cultura popular, agora atravessada pela dinâmica da comunicação em massa. Essa transição do ex-voto físico para o ex-voto digital,

¹⁶ Vale ressaltar, que a *Folkcomunicação* tem amparo teórico também nas teses do neomarxista de Edison Carneiro, em especial na pesquisa "dinâmica do folclore" (Melo, 2007, pág. 23). Além dos estudos de Câmara Cascudo e Edison Carneiro, a teoria da *Folkcomunicação* foi buscar referências para o seu aporte em teorias norte-americanas de comunicação de massa. Um dos desdobramentos se constituiu na hipótese dada por Lazarsfeld e Katz - *two step flow of communication* [teoria do fluxo comunicacional em duas etapas] para refutar a ideia dominante da onipotência midiática (Melo, 2014, p.13).

exemplifica a forma como as práticas tradicionais se reinventam e permanecem vivas no espaço mediado pela tecnologia, mantendo sua essência enquanto expandem seu alcance.

Esse processo faz parte de uma discussão que vem se solidificando desde 2010 no que alguns pesquisadores e teóricos denominam ciber-religião. Na tese "A construção de vínculos religiosos na cibercultura: a ciber-religião", defendida em 2010, o historiador Jorge Miklos argumenta que as transformações na sociedade provocadas pelas tecnologias digitais também impactaram as experiências religiosas.

Atualmente, muitas pessoas, ligadas ou não a instituições religiosas, utilizam meios de comunicação eletrônicos interativos, como computadores e outras tecnologias em rede, como forma de mediação para vivências religiosas. Elas recorrem à Internet para participar de velórios virtuais, acender velas para fazer pedidos e promessas, além de compartilhar orações em terços virtuais (Miklos, 2010).

Um exemplo dessa adaptação são as estratégias multimidiáticas do Santuário de Nossa Senhora Aparecida¹⁷, estudo desenvolvido na linha Informação e Tecnologia do PPGCI/UNESP/Marília, sob a orientação da Doutora Maria José Vicentini Jorente, onde diversas práticas religiosas podem ser acessadas por meio de plataformas digitais. A imagem a seguir (Figura 1) mostra a interface do site do santuário onde os fiéis, de qualquer lugar do mundo, conseguem participar de missas ao vivo, acender velas virtuais e realizar suas promessas através de sistemas online oferecidos pelo santuário. Além disso, a presença nas redes sociais permite a partilha de orações, reflexões e eventos religiosos em tempo real, promovendo uma conexão entre os devotos e a fé, independentemente de sua localização geográfica.

¹⁷ O estudo explora as estratégias multimidiáticas do Santuário de Nossa Senhora Aparecida. Ele examina como o santuário utiliza a tecnologia e as estruturas de interatividade tanto no espaço físico quanto no digital para alcançar e envolver crentes, sejam presenciais ou internautas. Desde 2010, essas práticas têm sido interpretadas como parte do fenômeno da "Ciber-religião". O objetivo da pesquisa em questão não é aprofundar nas questões teológicas ou religiosas, como crenças e liturgias, mas sim concentrar-se na comunicação e na disseminação da informação dentro da Instituição Católica. O foco está em analisar como os meios digitais são utilizados para atrair e engajar um número crescente de fiéis, evidenciando o papel da tecnologia na expansão e interação religiosa. O progresso da pesquisa pode ser acompanhado no site Santuários Digitais <https://projetoex-votosdobrasil.net/santuarios-digitais/>.

FIGURA 1 - SITE DO SANTUÁRIO DE APARECIDA/SP



FONTE: Site Aparecida (2024).

A integração das tecnologias digitais com as práticas religiosas evidencia como a ciberreligião, descrita por Miklos (2010), transforma e amplia as formas de vivência da fé. Ao utilizar esses meios interativos, os devotos encontram novas maneiras de fortalecer sua espiritualidade, sem a necessidade de estarem fisicamente presentes nos locais sagrados. Dessa forma, o Santuário de Nossa Senhora Aparecida oferece uma experiência religiosa acessível, conectando os fiéis em uma rede de devoção que transcende as barreiras tradicionais da prática religiosa¹⁸.

Nesse contexto, as mídias e as tecnologias de representação, entendidas aqui de forma ampla como quaisquer meios que possibilitem a expressão e a comunicação do sagrado, desempenham um papel crucial. Elas não são meros veículos neutros de transmissão de ideias religiosas, mas componentes ativos que moldam e são moldados pela prática religiosa.

Sobre as mídias, Meyer (2019, p.61) escreve que a “visão das mídias como mediadores coloca em perspectiva a adoção de mídias tipicamente modernas pela religião, e alerta contra uma visão determinista das mídias modernas como tecnologias que atuam por si mesmas.”, ou seja, é importante reconhecer que as mídias não são agentes autônomos capazes de moldar a religiosidade de maneira unilateral, mas sim ferramentas que são apropriadas e ressignificadas dentro de contextos religiosos específicos. No caso de Maria Polenta, por exemplo, os comentários na *Meta* revelam como os devotos utilizam essas plataformas para expressar e

¹⁸ Miklos (2010) traz um relato emblemático em sua tese. Em 2007, Ana Maria Chiarella Dykes, moradora do Tennessee, EUA, ao enfrentar a suspeita de câncer de mama, seguiu o conselho de uma amiga católica e recorreu ao site oficial de Frei Galvão para acender velas virtuais e fazer orações, já que não tinha acesso às pílulas do santo. Após alguns dias, recebeu o resultado dos exames que indicavam a ausência da doença. O site do santo brasileiro registra mais de 500 relatos semelhantes de graças recebidas e, em cinco meses, contabilizou mais de 520.000 visitas.

compartilhar suas experiências religiosas, transformando as mídias sociais em espaços de vivência e construção coletiva da memória religiosa. Esses comentários não apenas perpetuam a devoção, mas também moldam e renovam as tradições em um ambiente digital, demonstrando que a tecnologia serve mais como um canal mediador do que como um agente determinante no processo religioso.

Tal perspectiva implica considerar as diversas formas de mediação que a constituem. Isso inclui não apenas as mídias tradicionais, como textos sagrados, imagens, e rituais, mas também as novas tecnologias digitais que hoje desempenham um papel crescente na religiosidade contemporânea. Cada uma dessas formas de mediação contribui para a construção de uma ponte entre o mundo humano e o transcendental, permitindo que a força espiritual, que por natureza é inacessível diretamente, se torne presente e operante na vida dos fiéis.

Entretanto, Meyer (2019) afirma que

essa abordagem também implica que o transcendental não seja concebido como uma entidade autoreveladora, e sim como algo sempre afetado por processos de mediação, já que as mídias e suas práticas invocam (e até mesmo “produzem”) o transcendental de uma maneira específica. (p.61)

Essa perspectiva nos leva a entender que as mídias, ao invés de simplesmente transmitir o sagrado, têm um papel ativo na sua construção e interpretação. O sagrado, portanto, não é algo estático ou imutável, mas é constantemente renegociado e reinterpretado através das práticas mediadoras. Assim, religião e mídia devem ser compreendidas como complementares (Meyer, 2019).

faz pouco sentido afirmar que há uma essência religiosa que existe prévia e independentemente do meio através do qual essa essência é subsequentemente expressa (ver também Mazzarella, 2004). Como o conteúdo não pode existir sem a forma, uma mensagem é sempre mediada. É formada pelas tecnologias através das quais se expressa. (p.62)

Por exemplo, no culto a Maria Polenta, não há como separar a devoção das formas midiáticas através das quais ela se manifesta, seja nas velas acesas em seu túmulo, nas placas de agradecimento, ou nos comentários nas redes sociais. Cada uma dessas formas não apenas veicula a devoção, mas também a molda. As interações nas redes sociais, por exemplo, não são apenas reflexos da fé, mas contribuem ativamente para a construção da própria experiência religiosa, demonstrando que o sagrado, nesse contexto, não está separado das tecnologias e práticas que o expressam.

As postagens nas redes sociais se destacam como uma fonte contemporânea e instantânea de interação devocional. Devotos buscam, através dos comentários, uma conexão direta com Maria Polenta, expressando gratidão e solicitando intervenções sobrenaturais. A natureza pública dessas interações proporciona uma visão imediata e acessível da devoção, revelando a dimensão social e participativa dessa prática.

Por outro lado, os ex-votos no túmulo representam uma manifestação mais tangível e tradicional da devoção, ancorada em rituais físicos e na presença física de objetos sagrados. Esses objetos, muitas vezes simbolizando agradecimentos por graças recebidas, adicionam uma camada de materialidade à devoção a Maria Polenta.

A interação entre essas fontes mostra a adaptabilidade da devoção, que transita entre o virtual e o físico, o contemporâneo e o tradicional. As postagens nas redes sociais podem ser interpretadas como uma extensão moderna das práticas de deixar ex-votos, proporcionando um canal de comunicação imediato e global para os devotos expressarem suas devoções.

Essa relação das fontes de pesquisa tradicionais e modernas evoca uma questão que deve ser considerada na discussão metodológica, o choque que as novas mídias podem causar nesse universo dos ex-votos. Meyer (2019) aponta que “as mídias em geral só se tornam um problema quando são novas e a possibilidade de adotá-las está sendo considerada” (p.65), isso levanta uma instigante questão metodológica sobre como essas novas mídias se relacionam, se adequam, reforçam, desafiam as práticas tradicionais mediação?

A incorporação de novas mídias, como as postagens em redes sociais de devotos de Maria Polenta, no universo dos ex-votos, representa um ponto de interseção entre o tradicional e o contemporâneo. A discussão metodológica surge ao considerar como essas novas formas de expressão podem afetar as práticas tradicionais de devoção. Meyer aponta corretamente para a importância de entender como as novas mídias se relacionam, se adaptam ou desafiam práticas estabelecidas. Discutir como essas novas mídias impactam as formas sensoriais e os estilos estéticos estabelecidos é uma questão importante para entender a transformação da imagem de Maria Polenta, problemática desta pesquisa.

A recepção entre as mídias, quando bem compreendida, pode ter implicações significativas na formação de sujeitos e comunidades. A interação entre práticas tradicionais e novas mídias pode tanto reforçar quanto desafiar as formas sensoriais estabelecidas. Por exemplo, a acessibilidade global das mídias sociais pode ampliar a comunidade devocional, mas ao mesmo tempo, a ausência do ritual físico pode impactar a “intensidade” da experiência sensorial.

Neste sentido, Meyer aponta que

A disponibilidade de novas mídias, portanto, pode resultar em deliberações decisivas acerca de seu potencial para gerar e sustentar experiências e formas de autoridade autênticas no quadro de tradições religiosas existentes. Assim, a tecnologia nunca “se oferece em uma forma ‘puramente’ material ou instrumental – como possibilidade tecnológica bruta a serviço da imaginação religiosa” (Van de Port, 2006, p.23), mas é incorporada a esta última por meio de um processo de negociação muitas vezes complicado em que as estruturas de autoridade estabelecidas podem ser desafiadas e transformadas. (p.66-67)

Dessa forma, o encontro entre as tecnologias contemporâneas e as práticas religiosas tradicionais promove um campo de tensão onde o novo e o antigo dialogam, nem sempre de maneira harmoniosa¹⁹. As novas mídias, ao se inserirem nesse contexto, tornam-se não apenas ferramentas de divulgação, mas também de reconfiguração simbólica e ritualística. O processo de negociação mencionado por Van de Port (2006) revela-se complexo, pois envolve não apenas a aceitação ou rejeição de uma inovação tecnológica, mas também uma reavaliação das próprias bases de autoridade e autenticidade dentro da tradição religiosa.

Esse processo pode resultar em transformações significativas, em que práticas religiosas são ressignificadas ou mesmo reinventadas para se adequarem ao novo ambiente midiático. A autoridade religiosa, tradicionalmente ancorada em figuras ou textos específicos, é, então, desafiada a adaptar-se a uma nova lógica, em que o acesso à informação e a capacidade de influenciar são mais democratizados. Em alguns casos, essa democratização pode levar a uma fragmentação da autoridade, com a emergência de novos líderes religiosos que utilizam as mídias para construir suas próprias comunidades de fé, desafiando as hierarquias estabelecidas.

Por outro lado, as próprias tradições religiosas podem se apropriar dessas novas tecnologias para reforçar e expandir sua influência, utilizando as mídias não apenas como canais de comunicação, mas como ferramentas de reinterpretação doutrinária, adaptando as antigas práticas às exigências do mundo contemporâneo. Esse fenômeno sublinha a flexibilidade das tradições religiosas em se reinventarem, mantendo, ao mesmo tempo, um diálogo contínuo com suas raízes históricas e culturais.

¹⁹ Exemplo disso é a crítica que se tem à carência de uma linha orientadora ou de critérios claros que organizem a vasta quantidade de informações disponíveis, tampouco oferece garantias quanto à veracidade do conteúdo, apresentando-se como um ambiente relativamente caótico, sem assegurar a credibilidade das informações fornecidas. Outro ponto é o fato de que a fé cristã, tradicionalmente marcada pela vida comunitária, na internet, a comunidade se dissolve, e a prática da fé torna-se individualizada. O indivíduo busca, interpreta e utiliza informações sem controle, abrindo espaço para leituras unilaterais e incompreensões. Esse contexto digital fortalece o individualismo, influenciando a vivência da fé na sociedade atual. Apesar disso, a experiência de fé online não é totalmente negativa. As interações virtuais criam novas formas de comunidade, onde o cristão se conecta para compartilhar sua vida de fé. Embora sem a presença física do outro ou de um espaço de culto, surge uma nova configuração comunitária virtual. (Barbosa Filho, 2008)

Essa reflexão destaca a complexidade metodológica em explorar a interseção entre o tradicional e o moderno, aonde a coexistência de algumas mídias na prática devocional de Maria Polenta requer uma abordagem sensível para compreender as implicações culturais, estéticas e sociais dessa interação. A análise metodológica cuidadosa se faz essencial para capturar as nuances dessa dinâmica e suas ramificações.

Desta forma, a religião pode ser entendida como um sistema dinâmico de práticas de mediação, em que a materialidade é central para a experiência do sagrado. O estudo da religião, então, não pode se limitar a uma análise das crenças e dos símbolos, mas deve englobar também as formas concretas pelas quais esses elementos são vividos e experienciados. Em última instância, a religião material nos convida a reconsiderar a própria natureza do sagrado, não como uma realidade distante e inatingível, mas como algo que se manifesta no mundo através das coisas, dos corpos, e das práticas humanas.

2.1.4 A perspectiva cultural na Devoção a Maria Polenta

Uma das correntes mais significativas no campo da História das Religiões na Europa é a Escola Italiana, que teve sua origem há cerca de oitenta anos sob a liderança de Raffaele Pettazzoni (1883-1959). Pettazzoni, por meio de um compromisso profundo com a pesquisa acadêmica e um currículo focado em estudos filológicos, etnológicos e bibliográficos, introduziu uma nova perspectiva teórico-metodológica que rompeu com as tradições da época (Nunes, 2011).

Seu trabalho foi amplamente baseado em pesquisas de campo intensivas e em debates acadêmicos e políticos em um contexto italiano que, devido à herança do liberalismo pós-renascentista e à filosofia historicista de Benedetto Croce, se mostrava resistente a estudos sobre religião. Croce, por sua vez, rejeitava a ideia de que o fenômeno religioso pudesse ser entendido como uma categoria autônoma, tratando-o como uma simples expressão da ética, filosofia e estética.

O desenvolvimento da Escola Italiana se deu ao longo de mais de três décadas, com contribuições significativas de alunos e sucessores de Pettazzoni, como Angelo Brelich, Ernesto De Martino, Dario Sabbatucci e Vittorio Lanternari, que continuaram a expandir e refinar os conceitos introduzidos por ele. Outros acadêmicos, incluindo Ugo Bianchi, Marcelo Massenzio, Gilberto Mazzoleni, Adriano Santemma e Nicola Maria Gasbarro, também desempenharam papéis importantes no aprofundamento desses estudos. O legado de Pettazzoni se revela na maneira como seus *insights* foram desenvolvidos de forma desigual por diferentes

estudiosos, refletindo o caráter visionário de suas propostas, que somente se tornaram plenamente evidentes ao fim de sua carreira, quando ele revisitou sua trajetória intelectual intensa. (Nunes, 2011).

Sobre isso, Pettazzoni escreve que tais discussões

não me foram sempre assim claros em mente como o são agora. Nem eu os apreendi inicialmente em nenhuma escola. Aliás, eles foram se esclarecendo e se desenvolvendo gradualmente no curso do próprio trabalho. E desse progressivo delinear-se de um pensamento experimentado e vivido são visíveis as marcas no complexo dos meus escritos, até este último que vê agora à luz como coroação de uma pesquisa começada há muitos anos. (1955, p.10-11)

Para conseguir implementar o ensino de História das Religiões no currículo das universidades italianas, Pettazzoni enfrentou grandes desafios. Ele teve que lidar tanto com os defensores de um historicismo radical, que era uma herança do positivismo que permeou a academia europeia desde o Iluminismo, quanto com os seguidores do marxismo clássico, que viam a religião como algo a ser superado no processo ideológico de transformação da sociedade capitalista.

Agnoli aponta que

Neste sentido, desde seu nascimento a —Escola Italiana de História das Religiões encontrou-se instalada, epistemológica e historicamente, no entrelaçamento entre as disciplinas da Antropologia e da História, tendo que encarar, conseqüentemente, a polêmica aberta e crítica com a Filologia, com a Fenomenologia e com todas as outras escolas de pensamento que, de fato, privilegiavam abordagens não-históricas ou, quando pior, des-historicizantes. (2008, p.10)

Pettazzoni alcança a cátedra de História das Religiões na Universidade de Roma em 1924 e “introduz, na Itália, uma disciplina que buscava superar as rejeições aos estudos históricos da religião por todas essas correntes citadas” (Nunes, 2011, p.11).

Em linhas gerais, o pensamento de Pettazzoni apresenta algumas afirmações metodológicas que deixam claro sua abordagem sobre as religiões. A primeira é que o italiano não define religião como a partir de uma religião em sentido absoluto, ao contrário, para ele o conceito deveria ser amplo o suficiente para compreender, em sua totalidade, todas as formas particulares, “operar em um domínio conotado pela pluralidade dos sistemas religiosos, não pode permanecer ancorado em um modelo específico, mas deve ser reformulado de maneira que possa constituir a chave de acesso a todos os sistemas religiosos existentes, não excluindo nenhum.” (Massenzio, 2005, p.149).

Neste sentido, Pettazzoni observa que

Para cumprir sua função, isto é, a formação de uma consciência histórica-religiosa, longe de restringir o conceito de uma determinada religião assumida como a religião em sentido absoluto, deve, ao contrário postular um conceito bastante Largo de religião que compreenda na sua universalidade todas as formas particulares, resolvendo-se concretamente nisso a própria universalidade da investigação histórico-religiosa ao invés de uma quimérica história Universal das religiões. (1955, p.144)

Tais obstáculos para o desenvolvimento de pesquisas acadêmicas acerca da religião puderam ser contornados a partir do momento em que ela passou a ser trabalhada em uma perspectiva cultural, ou seja, percebida como algo historicamente construído, este olhar constata que todas as religiões existentes fazem sentido dentro de seus respectivos contextos históricos. Trabalhar segundo essa perspectiva, exigiu um conceito de religião que se aplicasse ao estudo das mais diferentes manifestações religiosas, sem que se projetasse sobre essas os símbolos e as discussões da tradição ocidental judaico-cristã (em que ter religião significa acreditar em Deus ou em um sagrado identificado por locais, símbolos e lugares de poder bem definidos) e sem que se buscasse uma essência comum a todas as religiões existentes. Diante dessa necessidade, o historiador Ângelo Brelich propôs uma noção mais abrangente de religião, objetivando contemplar também o não ocidental:

Um traço comum às manifestações religiosas conhecidas seria a crença, relativa a seres sobre-humanos historicamente determinados, que representariam aspectos vitais e humanamente ingovernáveis e que estariam suscetíveis ao controle por meio de cultos ou ritos; e/ou que possuiriam uma função protetora do grupo humano em situações extraordinárias da vida. Além da função controladora, as crenças serviriam para atribuir sentido à vida, à morte, aos seres humanos e sobre-humanos, às contingências; por meio dos ritos, os fenômenos de importância existencial estariam inseridos em um sentido cultural dentro de uma determinada ordem humana. (Brelich, 1989 *apud* Massenzio, 2005, p. 181-183).

Neste sentido, toda religião seria um produto histórico, culturalmente condicionado pelo contexto e capaz de condicionar o próprio contexto. As diferenças religiosas podem ser compreendidas através de mudanças econômicas, políticas, sociais nas mais diferentes estâncias históricas, desta forma, “a pluralidade das religiões remeteria à pluralidade das histórias e vice-versa” (Silva, 2012, p.178).

A partir da década de 1990, os apontamentos feitos por Huizinga, Marc Bloch e Pettazzoni, de “compreender o fenômeno religioso a partir do lugar de onde ele emana, sem julgá-lo como inferior ou superior segundo pretensões evolucionistas do fenômeno religioso” (Peters, 2015, p.94), “ganharam força sob uma nova roupagem denominada pelos especialistas de História Cultural das Religiões” (Peters, 2015, p.95).

A partir dessa perspectiva, conceitos como representação, poder simbólico e apropriação foram incorporados ao estudo histórico das religiões, enriquecendo o campo com novas formas de análise. Essas novas ferramentas metodológicas permitiram que o conceito de “religião” fosse repensado. Deixou de ser tratado como uma noção singular, tradicionalmente associada ao cristianismo, passando a ser visto no plural, reconhecendo uma variedade de manifestações e práticas religiosas que antes eram marginalizadas ou consideradas inferiores às formas oficiais.

Assim, o historiador deve ter o cuidado de não restringir o entendimento de religião a uma visão única e limitada, mas sim reconhecer a diversidade de expressões religiosas que coexistem dentro do campo social. Essa abordagem permite uma análise mais abrangente e inclusiva da religião, inserindo-o nas dinâmicas sociais que o influenciam e, ao mesmo tempo, o transformam.

O campo religioso e o social estão profundamente entrelaçados, de modo que qualquer mudança observada no primeiro deve ser analisada à luz das transformações no segundo (Peters, 2015, p.95). Essa abordagem é fortalecida pelo conceito de História Cultural das Religiões, que propõe investigar o fenômeno religioso a partir da sua relação com o contexto social e cultural em que está inserido. Para tanto, noções como "representação" e "apropriação", baseadas nos estudos do historiador francês Roger Chartier, são essenciais para compreender como grupos constroem suas práticas e discursos religiosos, moldando-os com base em suas vivências e expectativas futuras (Chartier, 2002).

A análise dessas práticas, especialmente no que diz respeito ao catolicismo popular, problematiza a antiga dicotomia entre "erudito" e "popular", questionando a noção de que práticas religiosas não oficiais, como as irmandades brasileiras (Borges; Mata, 2011), são inferiores ou desprovidas de fé. Conforme discutido por Borges e Mata (2011), o chamado "excesso de teatralidade"²⁰ nessas práticas populares não indica falta de religiosidade, mas sim formas distintas de expressão da fé, que convivem ao lado do catolicismo oficial, sem serem necessariamente inferiores. Essas abordagens demonstram que, tanto as práticas religiosas oficiais, quanto as populares são respostas singulares às necessidades de seus respectivos grupos sociais, e, por isso, ambas devem ser compreendidas como parte de um amplo espectro de vivências católicas.

²⁰ Termo popular frequentemente associado a atividades religiosas que se opõem à religião oficial, caracterizada por uma rigorosa adesão às normas da Igreja Católica. Essa associação tende a apresentar as práticas populares como desprovidas de manifestações concretas de fé.

Esse entendimento é particularmente útil em nossa pesquisa sobre Maria Polenta, uma vez que a devoção a Maria Polenta emerge como uma apropriação única das tradições religiosas católicas, refletindo tanto o contexto histórico e social em que seus devotos estavam inseridos, quanto suas necessidades espirituais particulares. Ao problematizarmos e discutimos os ex-votos presentes na devoção à italiana, podemos perceber como as práticas em torno dessa figura revelam a pluralidade das experiências religiosas e a constante interação entre o campo social e o religioso.

Ao situar nossa pesquisa dentro da História Cultural das Religiões, podemos aplicar os conceitos de Chartier para entender como essa santa popular foi apropriada e reapropriada pelos seus devotos, refletindo tanto os anseios de seu tempo quanto as mudanças sociais em curso. Assim, investigamos as representações simbólicas que cercam sua devoção e como essas práticas se modificam ao longo do tempo, mantendo, no entanto, um profundo significado religioso para aqueles que a cultuam. Essa perspectiva evita categorizar o culto a Maria Polenta unicamente como uma manifestação de religiosidade popular, e, em vez disso, revela como essa devoção está imbuída de significados complexos e históricos.

A escolha da História Cultural como abordagem metodológica para o estudo da devoção a Maria Polenta justifica-se pelas ferramentas que ela oferece para analisar as relações entre o oficial e o popular, bem como a dinâmica de circulação e ressignificação de práticas e símbolos religiosos. Essa perspectiva permite compreender como os ex-votos, tanto materiais quanto midiáticos, não são meras expressões de fé, mas elementos que revelam a complexa interação entre o institucional e o espontâneo, o sagrado e o profano. A História Cultural possibilita explorar como práticas religiosas são construídas, negociadas e transformadas em diferentes contextos, destacando a circularidade dos significados e o papel ativo dos devotos na construção da devoção. Ao focar nas representações e nas mediações culturais, essa abordagem revela como a fé popular é uma construção dinâmica, marcada por trocas e reinterpretações constantes entre o oficial e o popular, o material e o simbólico.

Essa perspectiva nos permite explorar as apropriações e ressignificações que a devoção a Maria Polenta adquire em diferentes contextos, como o uso de placas físicas e os comentários na *Meta*, sem desconsiderar a importância do tempo e do espaço, na construção dessas práticas religiosas.

3 O CASO MARIA POLENTA: MEMÓRIA E DEVOÇÃO

Maria Polenta faleceu em 22 de abril de 1959, aos 79 anos, na cidade de Curitiba. Consideramos esse dado um marco fundamental para nossa análise, pois é a partir desse evento que podemos identificar as primeiras declarações sobre a figura da italiana. A morte de Maria Polenta inaugura um processo de construção de memória coletiva que, ao longo das décadas, acreditamos, contribuiu para a sua elevação à condição de santa popular, recorrente nas práticas religiosas populares.

Neste capítulo, analisaremos como a memória em torno de Maria Polenta foi construída e consolidada no imaginário curitibano. Partimos da hipótese de que essa memória, em registros escritos, desempenhou um papel essencial na transformação de sua figura em santa popular. Para desenvolver essa discussão, utilizaremos uma abordagem interdisciplinar, recorrendo a ex-votos, tanto materiais quanto digitais, como elementos-chave para compreender essa construção simbólica e recortes jornalísticos da época, que documentaram os primeiros movimentos de construção da memória da italiana.

Outro ponto que será discutido neste capítulo é o papel do cemitério no processo de santificação popular de Maria Polenta. O cemitério Municipal do Água Verde, local de seu sepultamento, não se restringiu a um espaço de despedida, mas foi transformado em um local de manifestação de fé popular. É a partir desse espaço que surgem as primeiras práticas devocionais em torno de sua figura, fortalecendo seu vínculo com a comunidade e impulsionando a construção de sua santidade popular.

Assim, ao longo deste capítulo, buscaremos compreender as múltiplas camadas de significados que envolvem a figura de Maria Polenta, desde a mulher imigrante italiana com dons utilizados para ajudar as pessoas que a procuravam, até a santa popular venerada por muitos, em uma narrativa que entrelaça história, memória e devoção.

3.1 A MEMÓRIA DE MARIA POLENTA EM CURITIBA PÓS 1959

Mulher conhecida na cidade de Curitiba, sobretudo na região do Água Verde, Maria Polenta provavelmente não passaria despercebida, mesmo se não houvesse cultos religiosos e narrativas de milagres a seu respeito. Esse argumento justifica-se por algumas matérias publicadas nos jornais da época do seu falecimento que demonstram sua popularidade na cidade, os jornais são: Diário da Tarde (1959), A Tarde (1959) e Jornal Esportivo (1959).

Antes de iniciarmos a análise do primeiro jornal, *Diário da Tarde*, cabe fazermos uma discussão sobre as características desse veículo de imprensa.

O *Diário da Tarde*, foi um jornal que circulou em Curitiba entre 1899 e 1975, foi um veículo de comunicação que refletiu as tensões e transformações sociais, políticas e religiosas da capital paranaense ao longo de boa parte do século XX. Fundado por Estácio Correia com o objetivo de ser uma "folha imparcial", o jornal buscava distanciar-se das disputas políticas fervorosas da época, embora não fosse imune a influências ideológicas e sensacionalistas. Ao longo de sua trajetória, o periódico foi administrado por diferentes figuras, como Arthur Obino, e, a partir de 1951, passou a ser bancado pela *Gazeta do Povo*, consolidando-se como um dos principais veículos de comunicação do Paraná. (Rubini, 2011)

A orientação política do jornal pode ser caracterizada como conservadora, alinhada aos interesses das elites locais e ao projeto de modernização urbana que Curitiba vivia na virada do século XIX para o XX. A cidade passava por um processo de urbanização acelerado, impulsionado pela exportação de erva-mate e madeira, e pela tentativa de dissolver práticas consideradas "atrasadas" ou "boêmias", como o curandeirismo e a feitiçaria. O jornal, portanto, refletia e reforçava os valores da classe dominante, que buscava consolidar uma identidade urbana moderna e civilizada, distanciada das práticas populares e pagãs.

No campo religioso, operava em um contexto de forte influência católica, mas também de disputas simbólicas entre diferentes correntes ideológicas, como positivistas, maçons, espíritas e anticlericais. A Igreja Católica, majoritária em Curitiba, tinha uma penetração significativa no cotidiano das famílias, atuando não apenas na esfera espiritual, mas também na assistência social, médica e educacional.

O editorial do dia 22 de abril de 1959, data do falecimento de Maria Polenta, o jornal *Diário da Tarde*²¹ publica o texto "Maria Polenta" (de autoria desconhecida) sobre o falecimento da italiana.

"MARIA POLENTA"

A cidade de Curitiba, Capital do Estado do Paraná, acaba de perder uma de suas figuras mais admiráveis e sublimes, aquela que era conhecida por "Maria Polenta" e cujas mãos, de fada, tinham a magia da massagem cujo coração a beleza das virtudes cristãos que tanto a recomendariam. Maria Trevizan Tortato, a "Maria Polenta" dos curitibanos, foi, antes de tudo, uma figura rara de mulher, capaz de fazer o bem sem olhar a quem e sua vida foi um paradigma de virtudes, onde o coração avultou e o bem se destacou, em tantos anos de atividades. "Maria Polenta" morreu. Seu corpo,

²¹ O jornal circulou de 1899 a 1951 sob administração independente, e até o seu fechamento, em 1975, foi bancado pela *Gazeta do Povo*. (Rubini, 2011)

acompanhando o derradeiro jazigo, jaz na terra fria. Porém, sua alma tecida de luz, vive no coração de cada um, que grava, saudoso, o bem que ela espalhou pelo mundo. A Maria morta é sobre o seu túmulo simples depositaram hoje uma lágrima, uma dócil, uma saudade, flores do coração espargidas do bem que eu pude ser boa e justa. (Diário da Tarde, 1959, p.1)

Neste trecho, observam-se alguns pontos importantes para a construção de uma percepção pública em torno de Maria Polenta. A primeira é de uma referência a seus dons “mágicos” de massagem, fato que caracterizou a benzedeira como uma figura extraordinária.

É importante destacar que, os dons de Maria Polenta, partindo dos estudos sobre a dádiva de Marcel Mauss (1974), não se restringem a um ato de generosidade ou a uma troca econômica meramente utilitária. Ao contrário, ele instaura uma rede de obrigações mútuas, a de dar, receber e retribuir, que consolida laços sociais e cria significados simbólicos. Quando Maria Polenta oferece seu dom, ela não apenas proporciona a solução de um problema físico ou espiritual, mas também desperta outras a obrigações, como a de consideração e retribuição desse ato, seja por meio de presentes, de favores ou mesmo do reconhecimento de sua importância. É nessa dinâmica que se fortalece sua imagem pública e se constrói uma “estima social”, a comunidade passa a enxergar Maria Polenta como uma figura de prestígio e autoridade, cuja prática de cura, amparada por valores simbólicos e morais, sustenta e reafirma seu lugar de destaque, até após a sua morte. Dessa forma, o dom se transforma em um elemento crucial na consolidação de sua confiança.

Assim sendo, é possível dizer que, embora a postura bondosa de Maria Polenta seja um fator importante para que ela seja lembrada, a intensidade da sua memória do contexto curitibano ultrapassa essa característica, estando muito mais fundamentado em suas práticas de benzimento.

O segundo ponto a ser considerado no editorial do jornal é a construção da figura de Maria Polenta como um modelo de virtude e comportamento ideal, enquadrada em um contexto que exalta suas qualidades cristãs. Essa representação não é casual, mas reflete um esforço deliberado de moldar sua memória de acordo com valores morais e religiosos vigentes na Curitiba da época. Para compreender essa construção, é fundamental recorrer à obra *Clotildes ou Marias: Mulheres de Curitiba na Primeira República* (1996), de Etelvina Maria de Castro Trindade. A autora analisa o papel feminino na vida pública de Curitiba, destacando como diferentes grupos ideológicos, maçons, positivistas, anticlericais, espíritas e católicos, buscavam atrair as mulheres para legitimar suas agendas. Nesse cenário, as “Clotildes”, inspiradas em Clotilde de Vaux, musa do positivismo de Auguste Comte, representavam a

liderança moral e intelectual, enquanto as “Marias” encarnavam o ideal da mulher cristã, zeladora da fé e da moral familiar. Maria Polenta, em sua representação jornalística, parece personificar justamente esse arquétipo da “Maria” descrito por Trindade.

A narrativa construída em torno de Maria Polenta reflete, portanto, os esforços da sociedade para associá-la a valores cristãos, como bondade, caridade e sacrifício. Essa construção não é neutra, mas carregada de intencionalidade política e social. Como afirma Foucault (1996), “o poder de nomear e de tomar para si e para os outros a 'verdade' também é poder de influência, é poder político, pois não existe discurso neutro” (p.43). O jornal *Diário da Tarde*, ao exaltar as virtudes cristãs de Maria Polenta, não apenas relata sua história, mas também contribui para a construção de uma memória coletiva que a transforma em um exemplo a ser seguido. Essa memória, cristalizada no imaginário social, reforça os atributos de retidão, sacrifício e fé, perpetuando-os para as gerações posteriores.

Nesse processo, é importante destacar o papel da memória coletiva, conforme discutido por Halbwachs (1990). Para o autor, uma memória individual só adquire sentido dentro do contexto de um grupo social. No caso de Maria Polenta, a notícia de seu falecimento não se limita a relatar um fato, mas destaca sua figura popular, conhecida como “Maria Polenta”, que ocupava um lugar significativo na vida cotidiana de Curitiba. A construção de sua memória coletiva surge, assim, do reconhecimento público de sua atuação, transcendendo a memória individual daqueles que a conheceram diretamente. O jornal, nesse sentido, serve como um veículo que oficializa e perpetua essa memória, reforçando seu papel na história da cidade. Halbwachs (1990) argumenta que “a memória coletiva é fortalecida quando os indivíduos de um grupo reúnem as mesmas lembranças”, e o relato jornalístico sobre Maria Polenta contribui diretamente para a fixação dessas lembranças na consciência coletiva de Curitiba.

A memória de Maria Polenta também está conectada a uma tradição popular, destacada no jornal e associada à medicina popular. A notícia lamenta não apenas a perda de uma figura importante, mas também o desaparecimento de uma prática popular de tratamento de doenças. A menção ao desaparecimento feita pelo jornal pode estar relacionada ao crescimento que o bairro da Água Verde vivenciou, especialmente no que diz respeito aos hospitais e à ampliação do acesso da população a esses serviços.

Segundo Boschilia (1982, p.28), “do início da colonização até a década de 20, aproximadamente, não havia, no bairro, médicos, farmácias e hospitais” e somado às distâncias que separavam o bairro da região central, apresentavam-se como sérios obstáculos para a população. Dessa forma, para casos mais simples e imediatos os moradores recorriam à medicina popular existente no bairro, representada por benzedadeiras, parteiras entre outras, e

que, segundo Boschilia (1982), baseada nos depoimentos coletados na pesquisa, Maria Polenta se destacava como a mais popular.

Esse cenário começou a ser superado com o surgimento de alguns hospitais e maternidades, como o Hospital e Maternidade Victor Ferreira do Amaral (1914) e o Hospital César Pernetta (1922), hoje vinculado ao Hospital Pequeno Príncipe (1971), além disso, outros fatores que contribuíram para a mudança de cenário da região foram a melhoria das estradas e a chegada da energia elétrica.

A modernização do bairro segue o mesmo ritmo da cidade e seus arredores, em um processo que, segundo a historiadora Maria Ignês Mancini Boni (1998, p. 48), pode ser descrito como "despotismo sanitário." Esse termo se refere a um conjunto de medidas voltadas para "higienizar" a cidade, abrangendo não apenas a ampliação de ruas, a canalização de rios e o aterramento de áreas pantanosas, mas também a remoção das classes marginalizadas das regiões centrais. O projeto visava expulsar a "população pobre, suja e feia" (Boni, 1998, p.49), incluindo trabalhadores informais, pessoas em situação de rua, vendedores ambulantes, menores abandonados, meretrizes e outros grupos que causavam desconforto às elites curitibanas. Nesse cenário, práticas populares, como as exercidas por Maria Polenta, vista como parte dessa cultura marginalizada, progressivamente, foram diminuindo, sendo ocupadas por práticas mais "modernas" e institucionalizadas, refletindo as mudanças impostas pelo novo modelo urbano. Assim, o jornal já faz referência à diminuição de práticas populares devido ao avanço "modernizador" na cidade, e destaca Maria Polenta como uma das últimas expoentes dessa medicina popular mais rústica.

Nesse trecho, nos deparamos com um aspecto intrigante da atuação do Diário da Tarde, a forma como o jornal tratava as práticas populares e as figuras associadas a elas. Por um lado, o periódico frequentemente "demonizava" práticas como o curandeirismo, a feitiçaria e a cartomancia, associando-as a forças malignas e ao atraso cultural. Personagens como Anna Formiga, uma curitibana acusada de bruxaria, eram retratadas de forma sensacionalista e difamatória, com seus nomes e endereços publicados em matérias que reforçavam estereótipos negativos. O jornal parecia alimentar um imaginário coletivo que via essas práticas como uma ameaça à ordem social e religiosa da cidade.

Por outro lado, o Diário da Tarde publicou, como já citado, editoriais elogiosos sobre Maria Polenta, uma católica praticante da medicina popular, após seu falecimento. A benzedeira era descrita como uma mulher virtuosa, caridosa e dotada de dons especiais, uma figura que, embora envolvida em práticas populares de cura, estava alinhada aos valores cristãos e à moral católica. Essa aparente contradição pode ser explicada por alguns fatores.

Maria Polenta, ao contrário de figuras como Anna Formiga, não representava uma ameaça à ordem religiosa estabelecida. Suas práticas de benzeção eram vistas como uma extensão da fé católica, e não como uma forma de paganismo ou feitiçaria. Dessa forma, o *Diário da Tarde* poderia exaltá-la sem correr o risco de minar os valores hegemônicos da sociedade curitibana. Além disso, Maria Polenta era uma figura popular e respeitada, conhecida por sua bondade e caridade. Ao publicar editoriais elogiosos sobre ela, o jornal não apenas enaltecia suas ações, mas também reforçava sua própria imagem como um veículo que reconhecia e valorizava as contribuições de figuras públicas alinhadas aos valores da comunidade.

Nesse sentido, o jornal parecia estabelecer uma distinção entre as práticas populares que eram aceitas e aquelas que eram condenadas. Enquanto o curandeirismo e a feitiçaria eram frequentemente retratados como ameaças à ordem social e moral, as práticas de benzeção, quando associadas à fé católica, eram toleradas e até celebradas. Essa diferenciação refletia a posição de valores vigentes na sociedade curitibana, que privilegiava o cristianismo e marginalizava as manifestações religiosas consideradas pagãs ou heréticas.

Além disso, o *Diário da Tarde* pode ter visto na figura de Maria Polenta uma oportunidade para explorar uma narrativa mais emotiva. Ao exaltar seus dons e virtudes, o jornal captava a atenção do público sem recorrer à difusão, mantendo-se dentro dos limites da moralidade cristã. Assim, sua narrativa reforçou tanto os valores religiosos quanto o prestígio do próprio jornal, consolidando a imagem de Maria Polenta como um exemplo de virtude dentro do imaginário curitibano.

Neste sentido, não podemos deixar de pontuar que Curitiba recebeu um grande número de imigrantes italianos, poloneses, ucranianos e alemães. Esses grupos contribuíram para que a formação religiosa da cidade fosse predominantemente cristã, com forte influência da Igreja Católica Apostólica Romana. Essa tradição permitiu à Igreja uma presença significativa no cotidiano das famílias curitibanas e na imprensa local. (Rubini, 2011, p.3)

Esse tipo de discurso pode ser entendido como uma forma de controle da memória pública. Foucault (1996) discute como o poder, ao controlar os discursos sobre as pessoas, estabelece o que deve ser lembrado e o que deve ser esquecido.

Outro aspecto relevante desta análise é o retrato de um “tipo de mulher” na sociedade curitibana da época, tal como refletido no artigo. Maria Polenta é retratada como um “paradigma de virtudes”, que corresponde ao ideal da mulher submissa, altruísta e maternal, não há menção a quaisquer aspectos de sua vida que possam ser considerados transgressores ou inadequados aos padrões morais da época.

Este tratamento da figura de Maria Polenta é de acordo com a maneira como muitas mulheres populares que desempenharam papéis significativos na vida social e comunitária foram transformadas em exemplos de virtude e humildade após suas mortes, mesmo que suas vidas tenham sido complexas e desafiadoras²². Assim, o jornal participa ativamente na construção e difusão dessa narrativa, consolidando uma identidade que atende aos valores e expectativas sociais de Curitiba daquela época.

Nesse sentido, Stuart Hall (1996) argumenta que a identidade não é algo fixo ou essencial, mas sim construída continuamente através de discursos, sendo moldada pelo contexto histórico, social e institucional em que está inserida. Ou seja, a maneira como Maria Polenta foi descrita está intimamente ligada aos discursos e práticas da sociedade.

Judith Butler (2008) desenvolve a ideia de "performatividade", que sugere que certas afirmações ou práticas repetidas não apenas descrevem uma realidade, mas acabam criando essa realidade. Um exemplo é a frase "João é pouco inteligente" (Silva, 2005, p.93). Embora pareça apenas uma descrição, sua repetição pode, com o tempo, fazer com que essa característica seja percebida como um fato, independentemente de ser verdade ou não. Butler (2008) também explora como essas práticas performativas podem classificar identidades como "abjetas", ou seja, excluídas ou marginalizadas. Ao definir categorias como "homem" e "mulher" ou "pessoa de família" e "cristã", a sociedade estabelece o que é considerado "normal" e, conseqüentemente, quem está fora dessa norma, reforçando a exclusão de quem não se enquadra nessas categorias.

Exemplo desse processo é o caso de Maria Bueno, analisado pela antropóloga Conceição Aparecida dos Santos (2010). Na época de seu assassinato, Maria Bueno foi considerada pelos jornais como uma "mulher de vida alegre", um eufemismo para prostituta. No entanto, com o passar do tempo, "Maria Bueno galgou importância social" (Santos, 2010, p.84). Tanto é que, às vésperas do 41º aniversário de sua morte, em artigo detalhado por Santos (2010), o jornal *Gazeta do Povo* dedicou uma página inteira "à vida e ao martírio da vítima da sanha assassina de Inácio Diniz, o criminoso que pagou com a vida pelo mal praticado", Subtítulo da matéria (de autoria desconhecida) publicada em 18 de janeiro de 1934".

Santos (2010) aponta que Maria Bueno passa a ser retratada como uma mulher excepcional, dotada de humildade, simpatia, dedicação e um caráter irrepreensível,

²² Para citar alguns exemplos desse processo, a Beata Maria de Araújo (1862-1914), conhecida ao lado do padre Cícero no famoso "Milagre de Juazeiro"; Francisca de Paula de Jesus (1808-1895), também conhecida como Nhá Chica, foi uma ex-escravizada que se dedicou a caridade; Margarida Maria Alves (1933-1983), líder sindical, defensora dos direitos humanos, lutou pelos direitos trabalhistas de trabalhadores rurais.

características atribuídas provavelmente por seus devotos, que já a transformaram em uma figura sagrada. Essas virtudes foram construídas em oposição à imagem de seu algoz, Inácio Diniz, cuja conduta violenta e descontrolada reforçou a narrativa de sua vilania. O jornal o descrevia como um homem ciumento, egoísta, dissimulado e ignorante, contrastando-o com a figura idealizada de Maria Bueno.

Tal narrativa, contribuiu no processo de construção de um discurso hagiográfico à moda clerical (Santos, 2010), isso é,

no contexto católico, a canonização de determinado indivíduo está sujeita ao ajustamento da sua biografia (trajetória de vida, temperamento, comportamento e méritos) aos modelos hagiográficos: seja aquele que privilegia o martírio e o testemunho de fé; ou o que se baseia nas *virtudes* e no comportamento asceta. Ao selecionar certas narrativas, mantendo outras à margem. (Santos, 2010, p.85)

Todavia, não foi apenas em jornais de maior circulação, como o Diário da Tarde, que o falecimento de Maria Polenta foi noticiado. Jornais menores como A Tarde, O Dia e o Paraná Esportivo, também dedicaram um trecho do editorial do dia para noticiar a morte da benzedeira.

O jornal A Tarde, no dia 23 de abril de 1959, noticiou o falecimento de Maria Polenta da seguinte maneira:

FALECEU MARIA POLENTA: — Grande repercussão teve ontem em nossa cidade, a notícia do falecimento da sra. Maria Trevisan Tortato, figura popular de toda a população curitibana conhecida pelo cognome de "MARIA POLENTA". Há mais de 50 anos, vinha D. Maria curando acidentados, graças a sua longa prática em engessar e curar vítimas de membros quebrados, os que atendia ela sempre solícita e prestimosa. Várias gerações de paranaenses foram socorridos pela bondosa e popular "Maria Polenta".

A extinta era esposa do sr. José Tortato e deixa dois filhos e grande número de netos. Seu sepultamento, realizou-se hoje, às 10 horas da manhã, saindo o féretro, da rua Ângelo Sampaio, 968, para o Cemitério da Água Verde. Na foto, flagrante do guardamento, ontem, em sua residência. (A Tarde, 1959, p.1)

O jornal O Dia, na data 23 de abril de 1959, também publica um noticiário com o mesmo teor:

Repercutiu dolorosamente nesta Capital, o falecimento, ocorrido ontem, da sra. Maria Trevisan Tortato, figura popular e benquista por toda a população curitibana, conhecida pela alcunha de "Maria Polenta". Há mais de 50 anos, D. Maria vinha curando acidentados, especialista e prática em engessar e curar vítimas de membros quebrados, a quem com sua bondade, era solicitada até pelos médicos, dada a sua perícia nesse mister. Várias gerações de paranaenses foram socorridas pela bondosa e popular "Maria Polenta". A extinta era esposa do sr. José Tortato e deixa dois filhos e grande número de netos. Seu sepultamento realizar-se-á hoje, às 10 horas da manhã, saindo o féretro, da rua Ângelo Sampaio, 968, para o Cemitério da Água Verde. Na

foto, flagrante do guardamento, colhido, ontem, em sua residência. (O DIA, 1959, p.1)

Os detalhes sobre o velório e sepultamento sugerem que sua despedida foi um evento público, acompanhado por um número significativo de pessoas. A documentação visual do velório, por meio de uma fotografia²³, comuns no século XIX e início do XX como forma de eternizar a memória dos falecidos, aponta para a relevância histórica desse momento.

FIGURA 2 – VELÓRIO MARIA POLENTA



FONTE: A TARDE (2023).

O jornal *Paraná Esportivo*, publica nos dias 23 e 24 de abril de 1959 dois textos sobre a morte de Maria Polenta. O enfoque dado pelo jornal, é explicado em grande parte pelo caráter das práticas dos dons de Maria Polenta, o de tratar torções, fraturas e outras lesões, segundo alguns relatos, ela era muito procurada por jogadores de futebol.

FALECIMENTO:
Sra. Maria Tortatto (Maria Polenta)

²³ As fotografias post-mortem eram comuns no século XIX e início do XX para preservar a memória dos falecidos e permitir que familiares evocassem lembranças. Além de simbolizar o amor e o vínculo emocional com o ente querido, essas imagens serviam como um rito de passagem no processo de luto. Elas ajudavam a externalizar a dor da perda e reafirmavam a presença do falecido na dinâmica familiar. Essa prática refletia a valorização crescente da afetividade nas relações familiares da época. Assim, a fotografia era um meio de eternizar a lembrança e demonstrar cuidado com aqueles que partiram.

PARANÁ ESPORTIVO registra com vivo pesar o desaparecimento, ontem, da veneranda Sra. Maria Tortatto, mais conhecida por Maria Polenta. Tendo me [sic] dedicado toda sua vida a fazer o bem, ligado-se, profundamente, às coisas e à própria vida do esporte coetâneo, não tendo exagero na afirmação de que atendeu alguns dos maiores "azes" do futebol paranaense, prestando-lhes, nas horas incertas, admirável trabalho profissional. O fato, doloroso, portanto, que se lamenta, repercutirá em todas as nossas manifestações esportivas, que acha-se assaz minguadas com a ausência dessa senhora da família enlutada. O seu sepultamento verificar-se-á no dia de hoje, saindo do cortejo da sua residência, às 10,00 horas da manhã. As condolências especiais do "Paraná Esportivo" e, obviamente, de todo o pessoal da "casa". (Paraná Esportivo, 1959, p.1)

No noticiário do dia 24 de abril de 1959 do mesmo jornal, essa proximidade com a área esportiva é ressaltada.

Um registro a mais: O Desaparecimento de Maria Polenta
Ainda cabe mais um registro, relativamente ao desaparecimento de Maria Polenta. Ou, como se chamou em vida, Maria Tortatto. Porque tanto se ligou à vida dos curandeiros da cidade, como uma das mais famosas curandeiras da cidade, que o seu passamento, doloroso e muito sentido ainda é assunto nos Jornais. "A Mãe da Desportiva" não poderá faltar com mais duas linhas, para este assunto, e a sua mensagem humilde e reverente de respeito e de saudade. Justa, justíssima a última manifestação dos curitibanos que insistiram no desejo de levar à veneranda senhora o seu último adeus. Uma demonstração de que os bons sentimentos ainda não estão sepultados no nosso íntimo. Bem vívidos são os dias de tantas contradições e de tantos paradoxos. Maria Polenta desaparecerá para sempre. Mas a sua lembrança ficará para todo o sempre. Que descanse em paz! (Paraná Esportivo, 1959, p.1)

Os dois trechos destacados revelam que as práticas de Maria Polenta, embora talvez não fossem plenamente aceitas pela sociedade e pela Igreja, não eram vistas por esses veículos de imprensa como algo errado ou condenável. Pelo contrário, os textos exaltam sua figura e a apresentam como uma personalidade de destaque na comunidade curitibana, ressaltando sua dedicação ao bem-estar das pessoas e sua conexão com o meio esportivo.

O conteúdo dos jornais *A Tarde*, *O Dia* e *Paraná Esportivo* revelam uma narrativa comum que reforça a identidade de Maria Polenta como uma figura virtuosa, respeitada e essencial para a comunidade. Apesar de suas diferenças em termos de circulação e público, esses veículos compartilham uma abordagem que destaca suas virtudes e seu papel como curadora popular, evitando qualquer insinuação de marginalização ou condenação de suas práticas. A escolha de palavras como "veneranda" e "admirável" para descrever Maria Polenta demonstra um tom de respeito e reconhecimento, reforçando a ideia de que ela era uma figura amplamente aceita e valorizada pela sociedade da época. Essa construção narrativa reflete um contexto histórico em que práticas populares de cura ainda coexistiam com a medicina convencional, muitas vezes de forma colaborativa, como evidenciado pelo trecho do jornal *O Dia*.

A historiografia sobre a medicina no século XIX e XX destaca que a profissionalização da medicina foi um processo longo, repleto de tensões entre o saber acadêmico e as práticas tradicionais. Segundo Michel Foucault, em *O Nascimento da Clínica* (1963), a medicina moderna passou a monopolizar o discurso sobre a saúde, tentando deslegitimar outras formas de cuidado. No entanto, apesar da tentativa de hegemonia da medicina convencional, práticas populares de cura continuaram a ser amplamente utilizadas, especialmente em regiões onde o acesso aos médicos era limitado.

Foi somente a partir da década de 1930, a medicalização da sociedade brasileira alcança mais efetividade, com uma estrutura jurídica que “deu” a medicina uma capacidade maior de controlar práticas ditas “charlatanistas” (Maggie, 1992). Todavia, antes disso, no limiar do século XX, até as discussões jurídicas sobre o que poderia ser considerado verdadeiro e correto, ou não, as tensões entre medicina e as práticas mais tradicionais ainda ocorriam.

Em sua dissertação de mestrado²⁴ sobre saúde, religiosidade e práticas curativas na Comarca de Piracicaba (1897-1925), Marçal (2024) discute sobre uma visão distorcida de que a sociedade era completamente medicalizada, omitindo a permanência cotidiana de práticas terapêuticas e saberes populares que coexistiam com o aparato médico oficial.

Tal visão se opõe a uma historiografia especializada que antes não levava em consideração as práticas curativas e as interpretações sobre saúde e doença da população, mas tão somente as ações médicas vinculadas ao controle da população, ao contrário de uma parte da historiografia especializada, sendo focada em aparatos de controle médico, sanitário e social sobre corpos específicos, como prostitutas e operários, deixando de notar que antigas formas de práticas curativas e terapêuticas permaneceram nas relações cotidianas da população, formatando, assim, uma ideia de uma sociedade totalmente medicalizada. (p.36)

Entretanto, Marçal (2024), com base nos estudos de Weber (1999) sobre a compreensão da população rio-grandense em relação a saúde, experiência essa que a autora classifica como “não particular dos gaúchos”, sugere que ainda era possível identificar vestígios de práticas de saúde não científicas tanto no comportamento cotidiano da população quanto nas atitudes dos próprios profissionais da saúde.

Mesmo com os esforços institucionais para consolidar um saber médico pautado na racionalidade científica, a realidade era marcada por sobreposições, resistências e negociações entre diferentes formas de compreender e tratar o corpo e a doença. As Santa Casas de

²⁴ Intitulada “*Sem medicina, nem operação*”: o “*curandeirismo*” e os olhares sobre a saúde e a doença na comarca de Piracicaba durante a Primeira República (1897-1925), o autor analisa processos criminais para entender o significado social e cultural das práticas populares de cura, criminalizadas após o Código Penal de 1890, destacando também as relações entre medicina, curandeirismo e crenças em feitiçaria no período.

Misericórdia, fundadas sob forte influência da Igreja Católica, exemplificam essa ambivalência: ao mesmo tempo em que representavam espaços de atendimento médico, eram também centros onde a religiosidade permeava os cuidados com a saúde. Em muitos casos, os próprios padres atuavam como curandeiros, receitando remédios e indicando práticas de cura aos fiéis, o que gerava incômodo entre os médicos legalmente reconhecidos, que viam nesses religiosos uma concorrência não autorizada. (Marçal, 2024).

Por outro lado, não eram apenas os representantes religiosos ou os terapeutas populares que desafiavam os limites do saber médico institucionalizado. Os próprios médicos, em diversas ocasiões, demonstravam crenças que escapavam à racionalidade científica, incorporando elementos religiosos ou espirituais em suas práticas. A relação entre pajelança e medicina nas regiões amazônicas, como analisado por Figueiredo (2003), revela como os curadores populares, mesmo diante do avanço da medicina oficial, buscaram estratégias para manter sua legitimidade, como no caso da publicação do folhetim *Pajés Científicos* em Belém, que utilizava a linguagem científica para defender a validade de seus saberes. Essa apropriação do discurso médico por parte dos curadores populares escancara que, naquele período, a medicina não era uma autoridade incontestável. (Figueiredo, 2003). A saúde era entendida em sua dimensão ampla, física, espiritual e social, e o monopólio científico sobre o corpo ainda estava longe de ser plenamente consolidado.

Essa convivência conflituosa evidencia que o discurso médico, por mais respaldado institucionalmente, não conseguiu desarticular de forma definitiva o sistema de crenças e práticas já estabelecido entre a população. A noção de cura seguia imersa em um universo simbólico no qual o sagrado, o mágico e o popular tinham papéis fundamentais. Assim, o período da Primeira República não pode ser lido como uma etapa de plena medicalização da sociedade, mas sim como um momento de disputas, negociações e resistências entre múltiplas formas de cuidar da saúde. (Marçal, 2024).

É possível que os jornais da época tenham evitado mencionar diretamente as práticas de benzimento e curanderismo exercidas por Maria Polenta justamente pelo avanço e pela crescente autoridade da medicina formal a partir da década de 1930. Ao final dos anos 1950, período de publicação das matérias, o discurso médico-científico já havia conquistado maior legitimidade institucional, ainda que sua consolidação como única forma legítima de cuidado com a saúde estivesse longe de ser absoluta, especialmente em contextos populares. Nesse cenário, o silêncio dos periódicos pode ter sido uma forma estratégica de preservar a imagem de Maria Polenta, que era amplamente reconhecida pela comunidade, evitando colocá-la em conflito direto com o modelo biomédico dominante. No entanto, o tom reverente adotado pelos

jornais, que a descrevem com adjetivos como “veneranda” e “admirável”, sugere que essas práticas não eram vistas com desdém, mas com aceitação tácita, revelando que, mesmo diante da hegemonia crescente da medicina convencional, os saberes populares ainda encontravam respaldo no imaginário coletivo. Isso evidencia que a medicina científica demorou para se consolidar plenamente como autoridade exclusiva sobre o corpo e a saúde, convivendo por muitos anos, em tensão, sobreposição e negociação, com práticas ancestrais, espirituais e religiosas que seguiam sendo fundamentais para o cuidado cotidiano da população.

As tensões entre a medicina convencional e as práticas populares, portanto, não se davam apenas no plano institucional, mas também no campo simbólico, onde se disputa o poder de nomear, classificar e legitimar os saberes sobre o corpo, a saúde e a cura. Pierre Bourdieu (1989), em *O Poder Simbólico*, argumenta que as representações sociais não apenas refletem o mundo, mas o constroem, e a medicina, nesse sentido, buscava impor sua autoridade sobre as demais formas de conhecimento, deslegitimando saberes locais, religiosos e populares por meio da criação de distinções simbólicas entre o “científico” e o “supersticioso”, o “legítimo” e o “charlatão”. A tentativa de silenciar as práticas de Maria Polenta nos jornais, ao mesmo tempo em que se exalta sua figura como mulher virtuosa, pode ser lida como uma forma de moldar sua imagem de maneira a ajustá-la aos parâmetros da moral e da ciência vigentes, apagando o que não cabia no discurso médico-institucional, ainda que tais práticas fossem amplamente reconhecidas e utilizadas pela comunidade.

Roger Chartier (2002), ao discutir as representações em *À Beira da Falésia*, afirma que elas atuam simultaneamente como presença e ausência, tornam algo presente ao mesmo tempo em que ocultam outros aspectos. No caso de Maria Polenta, a imagem construída pelos jornais não é neutra, mas resultado de uma escolha representacional que evidencia algumas facetas, como a bondade, o altruísmo, a maternidade espiritual, e silencia, por vezes, outras, como sua atuação como benzedeira e curandeira. Essa seleção narrativa corresponde a uma disputa por sentido e visibilidade, em que as representações são elaboradas segundo interesses simbólicos que buscam ordenar o mundo social.

A concepção de Bourdieu sobre os *campos sociais* permite ainda compreender que a medicina, a religião e o jornalismo operavam em esferas distintas, mas interligadas por disputas simbólicas e interesses de classe, gênero e poder. A imagem de Maria Polenta, ao ser cuidadosamente narrada sem a menção às suas práticas de cura, reforça uma estratégia de adaptação simbólica, uma forma de preservar sua legitimidade pública sem confrontar abertamente o discurso médico dominante. Como destaca Chartier (1990), é necessário “discernir a posição de quem fala” para compreender as lutas pelas representações, e, nesse

caso, os jornais agiram como mediadores entre o saber popular e os valores hegemônicos da época, filtrando o que poderia ou não ser dito.

Assim, a maneira como Maria Polenta é representada no *Paraná Esportivo* não apenas reflete os valores da época, mas também age sobre a realidade, reafirmando e reproduzindo concepções normativas sobre gênero, religiosidade e legitimidade dos saberes populares. As representações, como destacam Chartier e Bourdieu, são construções históricas e sociais, fundamentadas em relações de poder e em disputas simbólicas que moldam a percepção do mundo e dos sujeitos nele inseridos. No caso de Maria Polenta, elas operam como dispositivos de controle simbólico que, ao mesmo tempo que reconhecem sua importância, limitam os sentidos possíveis de sua atuação, inscrevendo-a em um modelo de virtude e cuidado aceitável à lógica dominante.

O apreço pela figura de Maria Polenta, demonstrado nos editoriais analisados até aqui, é ressaltado em outra matéria do jornal *Paraná Esportivo*, na data 4 de agosto de 1959, quase 4 meses após o falecimento da italiana. O trecho diz respeito à campanha em prol da construção de um busto de Maria Polenta.

Desportistas devem colaborar com esta

"*Paraná Esportivo*" recebeu e coloca à disposição dos desportistas que desejem colaborar para a campanha que visa à construção de um busto em homenagem a Maria Tortato (Maria Polenta), a lista, na qual está aceitando contribuições. Está é uma das mais justas campanhas já feitas dentro do esporte do Paraná, porque, a homenagem postuma visa uma pessoa que em vida, jamais negou a ninguém o seu auxílio, a sua colaboração, como uma das mulheres que mais entendia de massagens, evitando que muitos jogadores ficassem inativos, e que muitos voltassem aos seus treinos, combates com as dores decorrentes de uma torção ou de uma contusão.

VAMOS COLABORAR

Lançamos assim o apêlo aos nossos leitores. Vamos colaborar senhores. Maria Polenta merece a nossa homenagem e devemos erigir o monumento que será uma maneira de lembrar aquela que não deve jamais ser esquecida pelos desportistas do Paraná. Indústria e comércio estão colaborando e todos devem cooperar. (PARANÁ ESPORTIVO, 1959, p.6)

Ao apresentar Maria Polenta como “uma das mulheres que mais entendia de massagens”, o texto desloca sua atuação do campo simbólico-religioso para uma competência física, quase técnica. A expressão “massagens”, em vez de “rezas” ou “benzeções”, representa uma tentativa de enquadrar sua prática dentro de um vocabulário aceitável do ponto de vista do saber médico-científico ou, no mínimo, do senso comum mais racionalizado. Maria Polenta aparece, assim, como uma espécie de “massagista popular”, valorizada não pela sacralidade de seus gestos, mas por sua eficiência empírica no tratamento de lesões musculares e torções.

O busto de Maria Polenta foi inaugurado no dia 02 de novembro de 1960, um ano e seis meses após seu falecimento, denotando um esforço para uma rápida construção do monumento, caracterizando talvez uma tentativa de não deixar a imagem de Maria Polenta ser “apagada”.

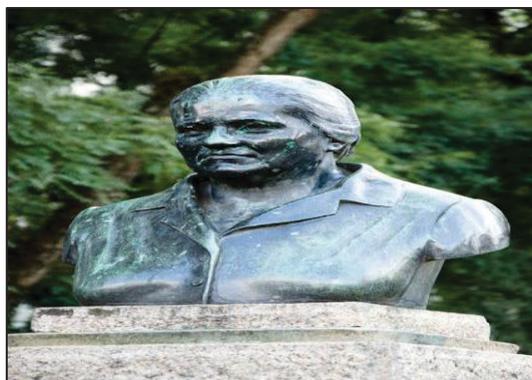
O monumento é obra do escultor Erbo Stenzel, e esteve instalado em uma praça que leva o nome de Maria Polenta, localizado entre a avenidas República Argentina, Getúlio Vargas e a rua Carneiro Lobo. Em 24 de janeiro de 2018, a Prefeitura de Curitiba retirou cerca de 40 bustos e monumentos, incluindo o de Maria Polenta, de locais públicos após furtos. As peças foram levadas ao Memorial de Curitiba onde permanecem até os dias atuais. Hoje os bustos encontrados nos lugares públicos são réplicas. Sobre o busto de Maria Polenta, não conseguimos aferir ao certo como seu deu o seu financiamento, o jornal Paraná Esportivo, citado anteriormente, sugere que houve uma campanha popular para a arrecadação de fundos para a sua construção, todavia, ainda não temos informações concretas sobre isso.

FIGURA 3 – INAUGURAÇÃO DO BUSTO DE MARIA POLENTA



FONTE: O DIA (2023).

FIGURA 4 - BUSTO DE MARIA POLENTA



FONTE: WASHINGTON CÉSAR TAKEUCHI (2018).

O texto que acompanha a imagem (Figura 3), descreve como foi a inauguração do busto de Maria Polenta.

Na manhã de ontem, na praça situada na confluência da av. Rep. Argentina com Carneiro Lobo, foi inaugurado o busto de Da. Maria Tortato, conhecida por Maria Polenta, figura que permanece ainda viva na gravação do povo curitibano, por sua dedicação no atendimento dos que solicitavam seus serviços. O ato contou com a presença de numeroso público, falando, na ocasião, o Sr. Manoel Albino dos Santos, enaltecendo a figura da homenageada e agradecendo, em nome da população, a obra do escultor **Francisco Spanicciati**. (grifo meu). No belíssimo monumento, ontem publicado, lê-se a mensagem de reconhecimento: “A MARIA POENTA, Exemplo de caridade e humildade, a gratidão do povo paranaense”. (O Dia, 1960, p. 1)

O trecho apresenta uma discrepância quanto à autoria do busto, atribuindo sua criação a Francisco Spanicciati. No entanto, a ampla maioria das fontes consultadas, só para citar alguns, Acervo do Museu Oscar Niemeyer (MON), Casa da Memória de Curitiba e o livro *Monumento de Curitiba: Inventário do Patrimônio Material em Logradouros Públicos*, do pesquisador Gehad Ismail Hajar, apontam Erbo Stenzel como o verdadeiro autor do monumento. Além disso, não há qualquer registro sobre Francisco Spanicciati em outros jornais ou na internet, sendo que buscas pelo nome não resultaram em nenhuma informação. A única exceção identificada até o momento é este trecho do jornal O Dia.

A apresentação do busto de Maria Polenta pode ser interpretada como o ápice de um processo contínuo de contribuições de sua memória curitibana, marcando o reconhecimento definitivo de suas qualidades, especialmente sua bondade e caridade. Situado em um espaço público de grande visibilidade, o monumento se torna um marco de longa duração, imortalizando uma figura que já era lembrada no imaginário coletivo pelo serviço voluntário e pelo cuidado com os necessários.

Nesse sentido, o busto representa o "*grand finale*" de um processo de construção e consagração de sua imagem como uma figura virtuosa. Mais do que um simples tributo, o monumento atua como um instrumento de preservação da memória coletiva, consolidando a transição de Maria Polenta de uma lembrança individual para um ícone comunitário, torna-se então um lugar de memória. Até o momento não conseguimos encontrar nenhum documento oficial sobre o processo de construção do busto.

Sobre isso, Nora (1993) define lugar de memória

como pertencente a dois domínios, que a tornam interessante, mas também complexa: simples e ambíguos, naturais e artificiais, imediatamente oferecidos à mais sensível experiência e, ao mesmo tempo, sobressaindo da mais abstrata elaboração. São lugares, com efeito nos três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional,

simultaneamente, somente em graus diversos. Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é lugar de memória se a imaginação o investe de uma aura simbólica. Mesmo um lugar puramente funcional, como um manual de aula, um testamento, uma associação de antigos combatentes, só entra na categoria se for objeto de um ritual. Mesmo um minuto de silêncio, que parece o exemplo extremo de uma significação simbólica, é ao mesmo tempo o recorte material de uma unidade temporal e serve, periodicamente, para uma chamada concentrada da lembrança. Os três aspectos coexistem sempre. Trata-se de um lugar de memória tão abstrato quanto a noção de geração? É material por seu conteúdo demográfico; funcional por hipótese, pois garante, ao mesmo tempo, a cristalização da lembrança e sua transmissão; mas simbólica por definição visto que caracteriza por um acontecimento ou uma experiência vividos por um pequeno número, uma maioria que deles não participou. (p. 21-22)

Nesse sentido, o busto de Maria Polenta não se limita a ser uma representação física de sua imagem, mas assume o papel de um verdadeiro "lugar de memória", conforme a definição de Nora (1993). Ele se insere em um contexto de significação coletiva, transformando-se em um ponto de convergência da memória popular. O busto, ao ser interpretado como um símbolo de caridade e bondade, investe-se de uma "aura simbólica", como descrito por Nora (1993), transcende sua função material e assume um papel de perpetuação da lembrança de Maria Polenta para as gerações futuras.

De acordo com Nora (1993), um lugar de memória pode ser simples e ao mesmo tempo ambíguo, pois combina aspectos naturais e artificiais. O busto é um exemplo dessa dualidade, é um objeto físico, mas carrega um significado abstrato que vai além de sua forma. O monumento serve como um espaço em que a comunidade revisita e reafirma o legado de Maria Polenta, realizando, dessa forma, uma "chamada concentrada da lembrança", tal como exposto por Nora (1993).

Além disso, o busto atua não apenas como um marco comemorativo, mas como um símbolo que cristaliza a memória de Maria Polenta. Ele se torna um ponto de referência para a transmissão de valores e ideais, garantindo que sua figura permaneça viva na memória coletiva. A transformação de Maria Polenta em um ícone comunitário não apenas reflete a importância de seu papel histórico, mas também a forma como a comunidade local escolhe lembrá-la, resignificando sua imagem e sua bondade como valores atemporais. Dessa forma, o monumento adquire um caráter simbólico por definição, não apenas pela vivência daqueles que a conheceram, mas por sua relevância contínua, mesmo para aqueles que não participaram diretamente de sua história, como aponta Nora ao discutir a noção de lugar de memória.

Essa conferência, portanto, não deve ser vista isoladamente, mas como parte de um movimento mais amplo de valorização de sua figura, em que a materialização de sua imagem

no espaço público simboliza a permanência de seu legado moral. O busto, nesse sentido, atua como um dispositivo que legitima e cristaliza sua memória no espaço público, oferecendo uma narrativa visual de sua retenção, que, ao ser perpetuada em um monumento de caráter permanente, reforça sua transformação em um mito popular.

Em consonância com esse pensamento, a análise de Chartier (2002) sobre as representações sociais como ferramentas carregadas de estratégias de poder se conecta diretamente à forma como a imagem de Maria Polenta foi construída e perpetuada na memória coletiva. A sua representação como uma figura bondosa e extraordinária, sustentada por discursos públicos e homenagens, não é apenas uma expressão de admiração, mas também o resultado de uma luta simbólica dentro de uma comunidade que buscou legitimar sua importância. Essa construção discursiva reflete uma "capacidade de fazer crer", no sentido da análise de Chartier (2002), impondo uma concepção de mundo que valoriza a figura de Maria Polenta como um ícone social.

É nesse cenário que o busto, como lugar de memória, adquire um significado ainda mais profundo, pois materializa e consolida essa narrativa simbólica em um espaço público. Assim, ao associar as contribuições de Chartier (2002) com as reflexões de Nora (1993) sobre os "lugares de memória", percebemos como a imagem de Maria Polenta se cristaliza, tanto através das práticas discursivas, quanto por meio de monumentos que legitimam e perpetuam sua memória na cultura local.

3.1.1 A memória digital

As referências a Maria Polenta como uma mulher virtuosa não se limitam aos jornais da época, mas continuam a surgir em meios de comunicação contemporâneos. Na rede social *Meta*, antigo *Facebook*, é possível encontrar depoimentos e comentários que reforçam sua imagem de bondade e caridade, mostrando como sua imagem se consolidou com o tempo. Esses comentários evocam frequentemente relatos de pessoas que, direta ou indiretamente, foram beneficiadas por suas práticas em vida ou que acreditam na sua intercessão.

Tais referências exemplificam a dinâmica contemporânea de preservação e disseminação de memórias, evidenciando como as plataformas digitais, como a *Meta*, atuam como espaços de produção e circulação de narrativas coletivas. No caso específico de Maria Polenta, os comentários e interações online abordam a afirmação de sua imagem como figura bondosa e com dons de cura, reforçando as representações históricas associadas ao seu papel na comunidade local. Nesse sentido, Van Dijck (2007) defende que as redes sociais digitais

desempenham um papel fundamental na constituição de memórias ao proporcionarem um ambiente em que experiências individuais são compartilhadas, tornando-se parte de uma memória coletiva dinâmica e acessível.

Na mesma esteira teórica, podemos citar novamente a teoria de Maurice Halbwachs, em que, segundo o qual a memória individual é, na verdade, uma construção social que depende de suas interações com o grupo. Halbwachs (1990) afirma que “se pode falar de memória coletiva quando evocamos um fato que teve lugar na vida de nosso grupo” (p. 41). Nesse contexto, os relatos e lembranças compartilhadas online sobre Maria Polenta se inserem nesse processo de construção coletiva, em que as interações entre membros da comunidade, muitos dos quais talvez não tenham vivido diretamente com Maria Polenta, continuam a moldar e fortalecer sua imagem como um ícone local. Essa interação constante reforça o pertencimento social e a identidade do grupo, criando uma narrativa legitimadora que posiciona Maria Polenta como uma figura central na memória coletiva curitibana.

A transição do analógico para o digital, como observada por Goulart e Perazzo (2015), transformou radicalmente a forma como as memórias são construídas e mantidas. No caso de Maria Polenta, o ambiente digital possibilita não apenas a perpetuação de sua memória, mas também a ampliação do alcance de sua influência simbólica. A publicação de postagens, homenagens e comentários sobre sua vida e ações na rede social atua como um mecanismo de reforço contínuo de sua imagem pública, consolidando sua posição como uma pessoa “diferente”, dentro do imaginário coletivo. Além disso, o impacto das redes digitais no desenvolvimento de práticas comunicativas mediadas favorece a formação de uma memória digital que transcende os limites temporais e espaciais, possibilitando a construção de narrativas identitárias em torno de sua figura, conforme sugerido por Goulart e Perazzo (2015).

Ao se considerar a preservação da memória de Maria Polenta no contexto digital, observe que as redes sociais possibilitam a criação de um arquivo de memórias compartilhadas, de caráter permanente, como argumentam Goulart e Perazzo (2015). Esse processo não apenas facilita o acesso a essas memórias, mas também promove uma análise contínua de sua relevância. Dessa forma, a memória de Maria Polenta é constantemente reavaliada e reinterpretada, o que permite a manutenção de sua figura. Assim, a construção de sua memória nas redes sociais complementa e amplia os esforços de preservação de sua história no mundo físico, simbolizados, primeiro, pelos editoriais citados e, segundo, pelo busto, proporcionando um acesso mais amplo e democratizado ao seu legado cultural e social.

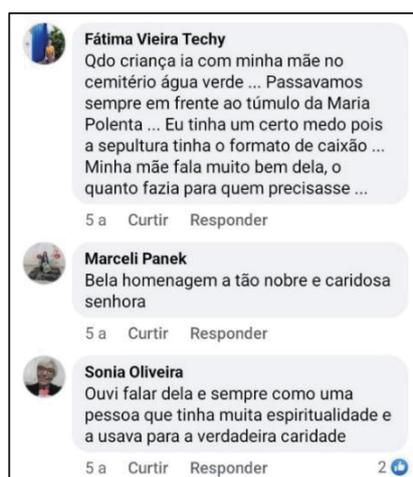
As imagens analisadas a seguir fazem parte de uma postagem no grupo “Antigamente em Curitiba”, grupos memorialista sobre a cidade, feita por Rauem Felipe, no dia 23 de maio de 2019, em que um texto sobre Maria Polenta é postado junto de uma foto sua.

FIGURA 5 – POSTAGEM SOBRE MARIA POLENTA NO GRUPO “ANTIGAMENTE EM CURITIBA”



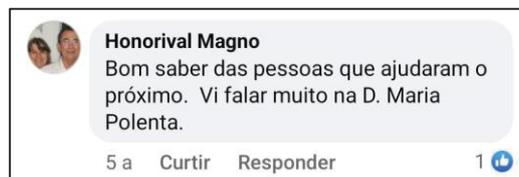
FONTE: Meta (2023).

FIGURA 6 – COMENTÁRIOS SOBRE AS VIRTUDES DE MARIA POLENTA



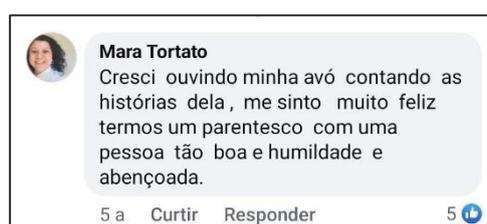
FONTE: Meta (2023).

FIGURA 7 – COMENTÁRIOS SOBRE AS VIRTUDES DE MARIA POLENTA



FONTE: Meta (2023)

FIGURA 8 – COMENTÁRIOS SOBRE AS VIRTUDES DE MARIA POLENTA



FONTE: Meta (2023).

Os discursos apresentados nas imagens (Figuras 5, 6 e 7), assim como nos jornais analisados, reforçam a construção da imagem de Maria Polenta como uma figura caridosa e "diferenciada". Esse adjetivo, "diferenciada", aparece não apenas para destacar suas ações de caridade, mas também para sublinhar sua singularidade sobre questão espiritual. É importante observar como os relatos se repetem ao longo do tempo. Sob essa perspectiva, a repetição constante de discursos que enaltecem Maria Polenta como uma figura "caridosa e diferenciada" não é apenas uma descrição de suas ações, mas um ato, como abordado por Butler (2008), performativo que efetivamente a transforma nessa figura. Essa construção discursiva, ao longo do tempo, cria uma realidade social na qual Maria Polenta passa a ocupar um lugar de reconhecimento dentro da memória coletiva

Um dos pontos importantes que a fonte nos mostra é a presença da oralidade, esta que assume um papel importante na manutenção da memória de Maria Polenta. A oralidade, como meio de transmissão de histórias e valores, desempenha um papel crucial na perpetuação de sua imagem como uma figura caridosa e "diferenciada". Os comentários presentes na imagem refletem narrativas que circulam entre as pessoas, muitas vezes baseadas em relatos pessoais ou em histórias ouvidas de gerações anteriores. Esses relatos orais, ao serem compartilhados e

repetidos, reforçam e atualizam a memória de Maria Polenta, mantendo-a viva no imaginário coletivo.

A oralidade, nesse contexto, não apenas complementa os discursos escritos e midiáticos, mas também os amplifica, pois permite que as histórias sobre Maria Polenta se adaptem e se transformem conforme são transmitidas. Essa dinâmica de transmissão oral contribui para a construção de uma memória mais orgânica e afetiva, na qual a figura de Maria Polenta é constantemente reafirmada como alguém que transcende o comum, tanto por suas ações de caridade quanto por sua espiritualidade singular.

Além disso, a oralidade permite que a memória de Maria Polenta alcance públicos que hoje são mais atuantes no meio digital. Dessa forma, a imagem compartilhada na *Meta*, com seus comentários e relatos, funciona como um espaço de convergência entre a tradição oral e a cultura digital, onde a memória de Maria Polenta é perpetuada e ressignificada.

Nos jornais, a narrativa de Maria Polenta vai além de simples reportagens de fatos, alcançando um tom quase hagiográfico, colocando-a em uma posição de exemplo moral para a comunidade. A maneira como sua história é contada nos veículos de comunicação ajuda a solidificar seu lugar na memória popular, construindo uma figura sempre relacionada à bondade e à caridade.

A imagem apresentada pelas fontes de Maria Polenta, como uma mulher virtuosa e com um dom de cura, apresenta-se como um fator crucial no processo de construção da sua imagem como santa popular, visto que contribui, posteriormente, para o desenvolvimento de uma narrativa hagiográfica, nesse momento, baseada em suas virtudes.

Seguindo o pensamento de Certeau (1982, p.172), "a virtude é a epifania da ordem estabelecida", as virtudes atribuídas a Maria Polenta, como sua bondade e seu dom de curar, simbolizam a aceitação e a consolidação de seu papel dentro da ordem social curitibana. Essas virtudes não só reforçam seu lugar na memória coletiva, como também refletem os valores da sociedade local.

Todavia, como podemos compreender a inferência das virtudes atribuídas a Maria Polenta no processo de devoção da sua imagem como santa popular? Primeiro, é importante destacar que a devoção a Maria Polenta foi fomentada por uma combinação de fatores, entre os quais se destacam seus dons de cura e, em paralelo, os atributos virtuosos associados à sua figura. Conforme Baczkó (1985), os imaginários sociais são fundamentais para que uma coletividade construa e mantenha representações de figuras emblemáticas, atribuindo-lhes papéis específicos. No caso de Maria Polenta, sua imagem foi moldada a partir de valores cristãos, nos quais sua dedicação, compaixão e sacrifícios foram reinterpretados como virtudes

exemplares. Essas virtudes contribuíram significativamente para uma aceitação mais ampla por parte dos veículos de mídia e da população, que viram nela uma figura digna de admiração e respeito. No entanto, o que realmente atraiu a população de forma mais contundente foram seus dons de cura e sua capacidade de intervir em situações de sofrimento, elementos que a diferenciaram como uma figura singular e dotada de poderes espirituais.

De acordo com Stoll (1998), a noção de santidade no cristianismo está profundamente ligada à ideia de sofrimento e sacrifício, mas também à capacidade de realizar milagres ou intercessões. Maria Polenta, por meio de seus dons de cura e de sua habilidade em auxiliar os necessitados, foi progressivamente transformada em uma figura de devoção. A população, ao buscar soluções para problemas concretos, como doenças, dificuldades financeiras ou desespero, via nela uma intermediária capaz de oferecer ajuda imediata e tangível. Assim, embora suas virtudes cristãs, como a caridade e a compaixão, tenham sido amplamente celebradas e tenham facilitado sua aceitação por parte da mídia e da sociedade, foram seus dons que a tornaram uma figura atraente e reverenciada no imaginário popular.

A repetição constante dessas narrativas ao longo do tempo, tanto nos jornais quanto na oralidade, contribuiu para a fixação de sua imagem como uma figura “santa” e intercessora. A ausência de versões contraditórias ou críticas sobre sua vida e obra reforçou essa construção, criando uma memória coletiva uniforme e idealizada. Os jornais da época, como veículos de comunicação que moldavam e refletiam as percepções da sociedade, desempenharam um papel crucial nesse processo, destacando suas virtudes e, principalmente, seus milagres. As virtudes de Maria Polenta atuaram como um elemento facilitador para que a mídia e a população a aceitassem como uma figura digna de admiração, mas foram seus dons de cura que consolidaram sua posição como uma figura de devoção.

Além disso, a oralidade, presente em relatos transmitidos de geração em geração e, mais recentemente, em comentários nas redes sociais, como evidenciado nas imagens (6, 7 e 8), ajudou a manter viva a devoção a Maria Polenta, adaptando suas histórias às necessidades e expectativas do público. Os editoriais, o busto e os comentários analisados reforçam a imagem de Maria Polenta como uma figura caridosa e espiritualmente elevada, mas é importante destacar que o que realmente atraiu a população foram seus dons de cura e sua capacidade de interceder em favor dos necessitados. Embora suas virtudes cristãs tenham sido fundamentais para sua aceitação por parte da mídia e da sociedade, argumentamos que tais atributos, por si só, não são suficientes para conferir a alguém o status de santidade, isso porque há numerosos exemplos de indivíduos com trajetórias marcadas por virtudes como a dedicação ao próximo, sem que tenham sido reconhecidos como santos, mas foram seus dons que a tornaram uma

figura de devoção e reverência. Essa combinação de dons e virtudes, aliada à repetição constante de narrativas positivas, solidificou sua imagem como uma “santa popular”, perpetuando sua memória no imaginário curitibano.

3.2 MEMÓRIA E DEVOÇÃO: OS CEMITÉRIOS

O cemitério, especialmente os cemitérios do século XIX, funcionou como um espaço onde se reproduziram simbolicamente os valores culturais da sociedade da época. Nele, estabelece-se uma relação direta entre os mortos e a memória. A memória pode ser vista como um conjunto de lembranças e imagens associadas a representações que carregam valores e normas de comportamento, muitas vezes construídas ou reinventadas. (Moreira, 2007). Segundo Paul Ricoeur, ao comparar memória e imaginação, esta última evoca o ausente como algo irreal, enquanto a memória traz o passado à tona, dando-lhe uma dimensão de verdade (Ricoeur, 1992). Assim, mesmo que a morte remeta ao não-ser, é na memória dos vivos que os mortos ganham uma espécie de existência. As imagens geram lembranças pela garantia dessa continuidade.

Dessa forma, o cemitério ocidental se transforma em um espaço simbólico, onde os signos e símbolos escondem o vazio existencial da morte e sugerem uma imortalização através da preservação do corpo. Isso faz do cemitério um local que convida à lembrança e nega o esquecimento, como discutido por Etlin (1991). O símbolo funerário, portanto, funciona como uma metáfora do corpo, e o cemitério se torna um lugar que objetiva os desejos de eternidade dos vivos, que não querem ser esquecidos após a morte. (Moreira, 2007).

Nesse sentido, o cemitério não é apenas um destino final para os falecidos, mas um "lugar de memória", conforme definição de Pierre Nora (1993). Nele, as lembranças e os sentimentos são continuamente ressignificados pela comunidade que o frequenta. Através de rituais fúnebres e da prática diária de visitação e veneração dos túmulos, o espaço transcende sua função original de sepultamento, tornando-se um ponto de interseção entre o passado e o presente. Nesse ambiente, as histórias individuais dos que ali se relacionam, se misturam à narrativa histórica e cultural da cidade.

Além disso, o cemitério revela um terreno fértil para a produção da devoção popular. Esses espaços frequentemente se transformam em locais de culto e peregrinação, em que certas figuras sepultadas são ressignificadas pela comunidade e passam a ser vistas como intercessoras divinas. Maria Polenta é um exemplo claro dessas características. Sua trajetória transcende o âmbito familiar e assume uma dimensão coletiva, sendo compreendida como uma figura

mediadora entre o divino e os devotos. Seu túmulo no Cemitério da Água Verde se converteu em um ponto de encontro de fiéis que buscam proteção, graças ou curas.

A devoção em torno de Maria Polenta é alimentada por uma narrativa construída ao longo dos anos, inicialmente transmitida por relatos orais e, acredita-se, por ex-votos, e mais recentemente amplificada pelas redes sociais digitais. Assim, o Cemitério da Água Verde deixa de ser apenas um lugar de sepultamento, para se tornar um cenário em que a memória se transforma em devoção, onde a figura de Maria Polenta assume o papel de uma santa popular para a comunidade.

Dessa forma, o cemitério cumpre uma função dupla, como espaço de memória e como espaço de culto. A memória dos mortos não é apenas preservada, mas reinterpretada pela comunidade, que atribui novos significados àqueles que, como Maria Polenta, se tornam símbolos populares na sociedade.

Dessa forma, nos próximos tópicos discutiremos o nascimento dos cemitérios, o seu papel como um local de memória, sobretudo a religiosa, e a sua posição como um local de construção de devoção e práticas da religiosidade popular, dando ênfase no caso de Maria Polenta, objeto da nossa pesquisa.

3.2.1 O cemitério: nascimento e secularização

Enquanto na antiguidade cada família possuía seu próprio túmulo, geralmente localizado próximo à casa, “onde os seus membros repousariam um após o outro” (Coulanges, 1990, p.52), os cristãos iniciaram suas práticas de sepultamento nas catacumbas. Após a consolidação do Cristianismo, no início do século IV, os enterramentos em zonas de sepulturas coletivas, chamadas de “cemitérios”, tornaram-se uma prática significativa. Isso marcou a transição entre a necrópole antiga e o cemitério cristão (Lauwers, 2015, p.14). Além do novo significado atribuído ao sepultamento, o agrupamento dos mortos em espaços públicos, com a presença dos cemitérios nas cidades, representou uma mudança profunda nas tradições funerárias da antiguidade. (Lauwers, 2015).

Além disso, os cemitérios se tornaram um local de distinção social e religiosa, a atribuição da terra cemiterial como local santo, daí o termo “campo santo”, consolidou o espaço como estritamente cristão, ou seja, “a partir de então, judeus, mulçumanos e cristãos não puderam partilhar do mesmo ambiente de inumação” (Lauwers, 2015, p.14), agora, mais importante que os ritos de passagens, era o local onde se era sepultado.

Nos cemitérios cristãos não havia individualização das sepulturas, ponto importante para os antigos, que viam a necessidade de derramar oferendas aos mortos. Essa falta de individualização fez com que a terra cemiterial fosse revirada sempre quando necessária, ou seja, quando havia a necessidade de sepultar mais pessoas.

Sobre isso, Lauwers (2015) escreve que os cemitérios

tinham aparência de terrenos mais ou menos vastos, nos quais se encontravam enterrados de maneira geralmente indiferenciada, os corpos dos defuntos. A terra dos cemitérios era frequentemente revirada, trabalhada, e, de maneira regular, ossos eram extraídos delas a fim de dar lugar a novos corpos, destinados a se misturarem no seio do espaço funerário. (p.19)

Estar no espaço cemiterial era mais importante do que receber oferendas cotidianas, ser sepultado neste local expressava que era pertencente a uma comunidade politicamente hegemônica, que, como aponta Lauwers (2015) “se estendia da terra ao céu, incluindo os vivos e os mortos” (p.14). Eram então concebidos como locais de repouso após a morte, uma espécie de dormitório até a ressurreição. A ideia de cemitério como dormitório começou a ser superada quando uma nova etimologia começou a ser desenvolvida por um clérigo, gramático e lexicógrafo italiano chamado Pápias.

Em meados do século XI, para dar conta da realidade dos sepultamentos, Pápias encontrou uma nova etimologia para a palavra latina *cimiterium*. O termo que havia servido, em épocas precedentes, como definição para diferentes tipos de lugares funerários (sepulcros, mausoléus, tumbas, etc.) acabou por remeter às áreas de inumação coletivas, devido a isso, o clérigo italiano substituiu a ideia de dormitório, ou repouso na morte, pela ideia de “cinzas” dos mortos, derivando o vocábulo *cimeterium* de *cinis-terium* (Lauwers, 2015). Essa etimologia buscou dar sentido às formas de sepultamentos, que acabavam sendo explicados no momento em que a etimologia, desenvolvida por Pápias, trazia a percepção de que os mortos ao retornarem ao estado de cinzas, estariam sob o controle da terra.

A ideia dos cemitérios como locais em que os corpos voltavam ao estado de cinzas se difundiu de uma forma muito intensa, tanto que no século XII surgiu a noção de “terra cemiterial”, fazendo referência tanto à realidade física, quanto a social do local, visto que assim como os corpos voltavam ao estado de cinza, “o poder do dominantes, senhores, clérigos e leigos, jazia sobre o controle da terra e dos homens que nele habitavam.” (Lauwers, 2015, p.20)

Desta forma, os cemitérios acabaram se constituindo como espaço social envolvente, em que

fornos, oficinas, ceramistas ou açougueiros com suas mesinhas armazéns, celeiros e habitações se encontravam instalados nas proximidades das sepulturas, enquanto a população se reunia, com frequência, na área do cemitério por ocasião de assembleias de justiça, para concluir um acordo, para registrar atos por escrito ou para validá-las. Mercados e feiras, espetáculos, jogos e divertimentos faziam do campo funerário um lugar de sociabilidade e de encontros para os vivos. (Lauwers, 2015, pp.20)

O caráter livre e protegido dos cemitérios, localizados no coração das cidades, certamente contribuiu para essas práticas, entretanto, o fato da população ir até o cemitério, essa forte atração exercida pelo local, também significava que a população o queria ali.

O espaço cemiterial também era o local de repouso dos ancestrais de uma sociedade coletiva, em que a população inspirava suas ações. Os mortos davam garantia aos julgamentos dos vivos, presidiam suas trocas, sejam elas materiais ou simbólicas. (Lauwers, 2015). Essa função social dos defuntos encontrava seu fundamento no fato de que, estando estes “insumados na ‘terra cemiterial’ eram automaticamente identificados à comunidade espiritual de todos os fiéis que formavam a igreja”. (p.21).

Com um corpo social igual ao da Igreja e com a mediação dos clérigos, essa relação entre os vivos e os mortos acabaram construindo uma sociedade em que, futuramente, em um processo complexo, os cemitérios se tornaram, assim como as igrejas, em um local sagrado, possibilitando o surgimento de práticas que ao longo da história foram sendo marginalizadas pela Igreja.

A mudança de comportamento de muitas pessoas em relação aos sepultamentos se deve muito à fé cristã, a valorização dos cultos aos mártires, por exemplo, constituiu-se com um elemento de significado importante, incentivado pelas instituições eclesiais, que atraíam pessoas de lugares distantes. O sepultamento dos mortos próximo à sepultura de mártires dava um status diferente ao corpo, uma vez que os cristãos estavam convencidos “que só ressuscitariam os que tivessem uma sepultura adequada” (Grassi, 2016, p.19). Ter o corpo sepultado próximo a de um santo e ainda dentro do espaço sagrado da Igreja, certamente daria uma proteção ao físico e ao espiritual. Esse foi o motivo principal dos sepultamentos *ad sanctos*, sendo esse pensamento fundamentado na crença de que os santos possuem lugar garantido no paraíso.

Os sepultamentos dentro das cidades e nas igrejas continuavam proibidos, sendo praticados nas basílicas cemiteriais, entretanto, como aponta Grassi (2016) “Um afrouxamento entre a convivência de mortos e vivos se iniciou”, fazendo com que as práticas de sepultamento em solo sagrado fosse ampliada e desta forma muitos cemitérios em espaços abertos deixaram de ser utilizados, passando a se localizar próximos às igrejas e, tempos depois, devido a diversos

fatores, em seus pátios externos, ao lado ou no fundo das igrejas. Essa flexibilização das práticas de inumação, criou, gradativamente, uma sociedade em que a coabitação entre mortos e vivos se tornou algo natural.

É importante ressaltar que o sepultamento dentro das igrejas (*ad sanctos*) ou no seu entorno (*apud ecclesiam*) eram restritos somente aos cristãos, fora da cidade mantiveram-se os cemitérios em campos abertos pelos bárbaros (Grassi, 2016) e, somente destinados aos cristianizados em tempos de peste. Segundo Le Goff (1998), o cristianismo acabou por introduzir os mortos na urbe, e da mesma forma, acabou por transformar os cemitérios em um local de sociabilidade e de encontros.

Ao final do século XVIII, a Europa entrou em um período de questionamentos acerca dos sepultamentos dentro das igrejas, já que o debate girava, naquele momento, em torno de medidas que se amparassem a saúde pública. As autoridades médicas e sanitárias apontavam como causadores de muitas doenças e epidemias, os miasmas e gases exalados pela matéria em decomposição, considerados como uma fonte de contaminação. Assim, médicos e higienistas, baseados nas teorias que relacionavam a doença com o meio ambiente, propuseram a medicalização do espaço e da sociedade (Costa, 2013), sugerindo normas de comportamento e de organização das cidades.

Enquanto na Europa alguns países já adotaram a construção de cemitérios fora das cidades devido às questões de saúde pública, no Brasil a união entre Império e Igreja, fez com que os sepultamentos dentro e no entorno das igrejas continuassem a ser praticados por mais algum tempo, quando essa situação começou a ser discutida no final do século XVIII. Somente em 1801, foi proibido, através de uma Carta Régia, o sepultamento nas igrejas, determinando, desta forma, a construção de cemitérios, entretanto o antigo sistema de inumação se manteve por algum tempo (Grassi, 2016).

Anos mais tarde, em 1825, legitimando todas as iniciativas em torno de novas práticas de sepultamento, uma portaria alegou insalubridade no interior dos templos, mesmo com os túmulos devidamente fechados, solicitando, em definitivo, “o “estabelecimento de um cemitério”, com ajuda das autoridades eclesiásticas” (Rodrigues, 1997, p. 90, apud Grassi, 2016, p. 25). Em 1828, um decreto colocou todas as medidas apontadas sob a responsabilidade das Câmaras Municipais junto às autoridades eclesiásticas locais. Mas foi em 1832, com o novo Código de Posturas, que os sepultamentos passaram a ser normalizados, exigindo atestado de óbito, profundidade das covas, tempo de fechamento e a proibição dos sepultamentos nos templos (*Ibid*, p. 26).

Com esses parâmetros estabelecidos, na década de 1830, iniciou-se a criação dos primeiros cemitérios públicos nas principais cidades do Brasil, como em Salvador, Florianópolis e Recife. Na década de 1850, foram inaugurados os cemitérios da Santa Casa, em Porto Alegre, o da Consolação, na capital paulista e, em Curitiba, foi fundado em 1854, o Cemitério Municipal São Francisco de Paula, o primeiro cemitério extramuros desta cidade e, somente em 1886, o Cemitério Municipal do Água Verde, o segundo mais antigo do município.

O Cemitério do Água Verde, fundado em 1886 na antiga Colônia Dantas, teve sua administração inicialmente sob a Capelania Curada até 1927, quando passou à responsabilidade da Prefeitura de Curitiba. Ao longo do tempo, a crescente demanda levou a diversas ampliações, como em 1930, 1935 e 1940, quando o município adquiriu mais de 3 mil metros quadrados para expandir o cemitério (Serviço Funerário Municipal de Curitiba, 2021). Reformas posteriores, como as realizadas na gestão do prefeito Cássio Taniguchi em 1997, aumentaram o número de capelas de 2 para 4.

A necrópole abriga diversos tipos de túmulos, como sepulturas simples, mausoléus e jazigos monumentais, muitos adornados por símbolos cristãos que expressam a fé predominante entre os sepultados e seus familiares. Assim como o Cemitério São Francisco de Paula, do Água Verde destaca-se pela presença de manifestações religiosas populares, sendo um espaço de expressão simbólica e de memória cultural.

3.2.2 Local de Memórias

No contexto da construção da memória, o cemitério desempenha um papel fundamental como local da sua construção, tanto para os indivíduos quanto para a coletividade. Enquanto no período de secularização o cemitério passou a ser tratado como um espaço de salubridade e ordem pública, ele também preservou uma função simbólica importante. O cemitério não é apenas um lugar inumação, mas sim um espaço em que as memórias dos mortos se entrelaçam com as práticas culturais e sociais dos vivos. As sepulturas, os túmulos monumentais, ex-votos e as oferendas são manifestações materiais de preservação da memória, que permitem a continuidade de vínculos espirituais e identitários. Ao mesmo tempo, a dinâmica cotidiana, que transforma esses locais em pontos de sociabilidade e encontros, reforça o caráter do cemitério como um espaço vivo, onde a memória é continuamente reavivada. No caso de figuras populares, como Maria Polenta, o cemitério não apenas abriga seu corpo, mas torna-se um centro de veneração e um símbolo de identidade comunitária, reforçando o papel desses espaços na perpetuação de narrativas históricas e religiosas.

Segundo Ariès (1990), os túmulos desempenham um papel crucial no estudo da História e da Memória, especialmente porque os sepulcros antigos guardam objetos e documentos que nos ajudam a entender sociedades passadas. Ao longo do tempo, as sociedades sempre demonstraram preocupação com a preservação dos mortos, e o túmulo atua como uma afirmação do direito à memória e à imortalidade na terra (Bastianello, 2010).

O cemitério, nesse sentido, vai além de ser apenas um local de descanso final. Segundo Nora (1993, p.27), ele é um "lugar de memória" que, embora fechado sobre si mesmo e sobre a identidade do falecido, abre-se a significações múltiplas, refletindo uma tentativa constante de imortalizar a morte. Os monumentos funerários não só lembram os mortos, mas também expressam as diversas maneiras como os vivos enfrentam a finitude da vida.

Para Pierre Nora (1993), a criação de "lugares de memória" nasce da necessidade de preservar aquilo que, espontaneamente, seria esquecido. A construção do túmulo e a adição de ex-votos e outros objetos, são, portanto, caminhos de dar forma à memória, de garantir que a existência do falecido não se dissolva no esquecimento. Como Abreu (1996) sugere, as homenagens póstumas moldam a identidade do falecido, atribuindo-lhe um novo significado.

O cemitério pode ser visto como um verdadeiro lugar de memória, já que os símbolos presentes ali refletem as crenças, valores e cultura de diferentes grupos ao longo do tempo, destacando a memória coletiva. A memória individual, por sua vez, está fortemente ligada à memória coletiva, de modo que, ao lembrar de um ente querido falecido, a pessoa também revive pensamentos e sentimentos compartilhados pela comunidade.

Os símbolos, nesse contexto, são objetos que representam e expressam conceitos, sentimentos e crenças. No caso dos cemitérios, os monumentos sobre os túmulos, assim como as fotografias, ex-votos e epitáfios, são considerados símbolos funerários. Eles comunicam ideias e revelam a forma como lidamos com a morte e com os que se foram. Esses elementos simbólicos permitem preservar a lembrança dos papéis desempenhados por certas famílias ou figuras ilustres que marcaram a história local, seja econômica, política ou religiosa.

Um exemplo dessa dinâmica pode ser observado na figura de Maria Polenta, cuja imagem é frequentemente representada em ex-votos. Esses artefatos não apenas testemunham a imortalização simbólica da falecida, mas também reafirmam a importância de preservar sua memória social e religiosa por meio de gestos materiais. Cada placa ou objeto deixado em seu túmulo funciona como um investimento simbólico, cujo objetivo é manter viva a presença de Maria Polenta na memória coletiva, recriando continuamente sua imagem conforme as expectativas e desejos da comunidade que a venera (Le Goff, 1990).

No caso específico de Maria Polenta, os ex-votos não apenas celebram sua vida, mas também reforçam sua imagem como uma santa popular, eternizando-a através de narrativas que transcendem o tempo e o espaço. Essas homenagens materiais, ao mesmo tempo que celebram sua memória, contribuem para a construção de uma identidade sagrada, consolidando-a como figura de devoção e intercessão. Dessa forma, os túmulos, além de cumprirem a função prática de marcar o local de descanso dos corpos, assumem uma carga simbólica profunda, que ultrapassa a mera identificação física (Nora, 1993).

A prática de depositar ex-votos nos túmulos, como ocorre no caso de Maria Polenta, revela uma dinâmica complexa entre memória individual e coletiva. Esses objetos funcionam como mediadores simbólicos, que não apenas perpetuam a lembrança do falecido, mas também reafirmam valores e crenças compartilhadas pela comunidade. Assim, os cemitérios transformam-se em espaços de memória viva, onde a materialidade dos objetos e a imaterialidade das lembranças se entrelaçam, criando um legado que se renova constantemente (Halbwachs, 1990).

Compreender o papel desses símbolos é fundamental para entender como o morto é lembrado. A lápide, por exemplo, funciona como um arquivo de pedra, registrando a memória através dos objetos funerários. Esses símbolos são acionadores da lembrança da identidade do falecido e de sua trajetória de vida, proporcionando uma forma de imortalidade simbólica.

Nesse sentido, segundo Debray (1992), o signo da pedra tumular não serve apenas para marcar o local onde está o corpo, mas também carrega uma série de significados sobrepostos. Esses significados podem estar presentes em diversos elementos, como o ex-voto, o epitáfio, esculturas ou fotografias. Esses elementos sugerem, de forma simbólica, a ideia de que o corpo não está sujeito à dúvida, elevando-o a um status de permanência (Debray, 1992). Em outras palavras, cada um desses significados dados ao corpo cria uma “máscara” para enfrentar o vazio da morte. A construção simbólica desses elementos reforça o processo de permanência, alimentando a ilusão de que o corpo não desaparecerá por completo. (Thomas, 1980).

Os túmulos a seguir foram fotografados durante uma visita de campo ao Cemitério Municipal do Água Verde no dia de finados em 2021 como parte do processo de coleta de fontes para o projeto de monografia intitulado “Nós que aqui estamos por vós esperamos”: um olhar sobre as representações simbólicas nas sepulturas do cemitério municipal do Água Verde”.

FIGURA 9 – JAZIGO FAMÍLIA LAZZAROTTO



FONTE: O Autor (2021)

O jazigo da família Lazzarotto (Figura 08), onde o desenhista curitibano Poty Lazzarotto está sepultado, é um exemplo desse trabalho simbólico. O jazigo traz uma arte desenvolvida pelo próprio Poty, a temática, São Francisco, gravada em cerâmica e as oito gavetas em concreto representando outros santos católicos, trazem à tona Poty como artista e não somente como pessoa falecida, a memória que reafirma essa identidade, ou seja, esses signos são, então, oferecidos como uma forma de indenização ilusória, em que quanto mais significados se acrescentam, mais se afirma a existência do ser, e menos se pensa no vazio da morte. Por meio das palavras, gestos, imagens ou monumentos, sendo as sepulturas um exemplo dessa lógica há uma transformação do nada em algo ou em alguém (Certeau, 1990).

A presença material de determinados objetos não apenas atesta a sua existência física, mas também reforça a construção da identidade e da memória social de indivíduos e grupos. Nesse sentido, a imagem em questão ilustra essa relação ao apresentar uma flâmula do clube Athletico Paranaense, alusiva à conquista do título internacional da Copa Sul-Americana de 2019, disposta junto a uma cruz. Essa justaposição sugere a ressignificação do objeto esportivo dentro de um contexto memorial, possivelmente vinculando-o a uma devoção pessoal ou a uma homenagem póstuma.

FIGURA 10 – TÚMULO COM FAIXA DO ATHLETICO PARANAENSE



FONTE: O Autor (2021)

Todos os objetos presentes nos túmulos ou deixados para os mortos representam um conjunto de homenagens, motivados pelas lembranças que cada pessoa tem do falecido. De acordo com Halbwachs (1990), os objetos materiais carregam simultaneamente a marca de quem os oferece, refletindo nossa cultura e os gestos que realizamos ao escolher e dispor desses itens nos espaços em que vivemos. As lembranças individuais são fortemente influenciadas pelos quadros sociais de memória, ou seja, pelos contextos culturais e simbólicos nos quais os sujeitos estão inseridos. (Halbwachs, 1990). No caso da imagem, a flâmula não é apenas um vestígio de uma conquista esportiva, mas um elemento que reforça uma identidade afetiva e social, articulando-se à construção de uma narrativa que vai além do futebol, inserindo-se em um espaço simbólico de registro e pertencimento.

Assim, a composição da imagem sugere a coexistência de dimensões materiais e simbólicas, nas quais a memória do ser se afirma por meio da presença desses artistas. A cruz, tradicionalmente associada a um contexto religioso e funerário, somada à flâmula, evoca um processo de sacralização da memória esportiva, uma manifestação recorrente em culturas onde o futebol assume um papel central na construção das identidades coletivas.

Nos cemitérios do século XIX e XX, os túmulos formam um conjunto significativo que articula duas dimensões: o “invisível”, que está sob a terra, e o “visível”, que está acima dela. Em 1868, na Revista dos Monumentos Sepulcrais, foi destacado que o túmulo pode ser entendido como uma estrutura situada na fronteira entre dois mundos. A parte invisível desempenha uma função essencialmente higiênica, enquanto a camada visível, ou semiótica, tem a responsabilidade de ocultar o corpo e comunicar, por meio de símbolos, a identidade do

falecido, assegurando assim sua representação perante os vivos. Por isso, pode-se falar da linguagem dos cemitérios como uma "poética da ausência" (Rodrigues, 1995, p. 35).

Os ex-votos, como manifestações de devoção e gratidão, ampliam o sentido simbólico dos cemitérios ao estabelecer uma conexão entre o mundo dos vivos e dos mortos. Essa prática ritual reforça a presença contínua do falecido na vida dos que o reverenciam, conferindo novos significados à "poética da ausência". Tal poética, como expressa na organização dos túmulos, também reflete uma relação entre o visível e o invisível.

Assim como os ex-votos representam as experiências e as esperanças dos vivos (Gordo, 2015), os túmulos do século XIX e XX articulam essas duas dimensões, a função higiênica do invisível, que preserva o corpo, e o papel semiótico do visível, que individualiza o morto e perpetua sua memória. Esse conjunto de símbolos e rituais comunica de forma eloquente a continuidade entre os mundos, oferecendo uma leitura visual e espiritual da relação entre morte e memória.

3.2.3 Local de devoção

Os cemitérios, além de serem locais de sepultamento, atuam também como locais de memória, preservando identidade tanto individual como coletiva. Além disso, os cemitérios são também espaços de devoção popular, sendo parte importante na dinâmica de construção de um santo popular, mesmo que nem toda devoção popular tenha seu altar no cemitério, ainda há uma presença considerável dessa devoção marginalizada dentro dos "campos santos"²⁵.

Embora a função higiênica de afastar o cadáver seja preservada, os cemitérios muitas vezes não permitem que os rituais e símbolos associados à lembrança dos falecidos sejam plenamente realizados, especialmente no que se refere às expressões de passagem e memória para os familiares e entes queridos (Ariès, 1975). No entanto, em diversas culturas, esses espaços são carregados de uma dimensão sagrada, o que tem sido objeto de amplo estudo historiográfico no Brasil.

Um dos pioneiros nessa área, o sociólogo Clarival do Prado Valadares, em sua obra clássica *Arte e Sociedade nos Cemitérios Brasileiros* (1973), destacou a transferência de crenças místicas dos mortos, antes restritas a padres, para pessoas comuns, com a laicização dos cemitérios. Essa sacralização espontânea de determinadas sepulturas, atribuída a figuras

²⁵ Alguns exemplos dessas devoções foram discutidos no tópico 2.1.2.1 O Popular e o Oficial: Dinâmicas de Tensão e Aproximação deste trabalho.

com qualidades místicas ou almas "santas", ocorre em diferentes épocas e lugares, abrangendo desde criminosos até crianças, vítimas de doenças, epidemias ou violência. As manifestações de devoção são igualmente variadas, desde placas e alimentos até ex-votos.

Essas práticas populares de devoção, como explica Maia (2019), revelam uma vasta gama de promessas e crenças no poder do "milagreiro", independentemente de sua vida ou aprovação por instituições religiosas. A relação entre o devoto e o milagreiro é profundamente pessoal e emocional, estabelecendo um vínculo íntimo (Andrade Júnior, 2008). Assim, os cemitérios se tornam mais do que simples locais de repouso dos mortos, eles são cenários de fé, crenças e devoções, onde a religiosidade popular encontra expressão concreta e diversificada.

Como citado anteriormente, nem toda devoção popular tem seu nascimento no cemitério, pois, muitas vezes o culto a determinado santo, inicia-se em outros locais e somente depois são transferidos para os cemitérios²⁶. Essa transferência se dá por situações diversas, uma delas, por exemplo, é o adensamento populacional que geralmente produz conflitos sociais, étnicos, de gênero e religiosos.

Nesse sentido, DaMatta (2000) nos ensina que não é preciso grande esforço para compreender as diferentes valências atribuídas aos espaços urbanos. Alguns são vistos como eternos, símbolos de ordem e civilidade. Na sociedade, tudo relacionado ao poder político é conotado como duradouro ou eterno, consolidado por monumentos e registros históricos. Entretanto, existem outros espaços, como argumenta Foucault (1984), que são considerados transitórios e problemáticos, jamais denotando continuidade. Diferentemente dos espaços que representam o poder constituído e institucionalizado, como igrejas, templos e palácios, esses espaços "problemáticos" são vistos como indesejáveis, provisórios e de passagem. São lugares liminares, associados simbolicamente a fronteira, confusão, ambiguidade e desordem (Santos, 2010).

Enquanto os espaços do poder se mantêm intactos, simbolizando que cidades como Curitiba se desenvolveram dentro de um sistema fixo de valores e poder (DaMatta, 2000), o espaço da devoção popular foi relegado ao cemitério. Este território liminar, onde a opulência das sepulturas e ornamentos não consegue disfarçar a desordem representada pela morte, reflete uma tensão constante entre o desejo de permanência e a inevitabilidade do fim (Santos, 2010). Assim, o cemitério, com sua beleza e alegorias, torna-se uma representação paradoxal de ordem

²⁶ O culto a Maria Bueno, santinha de Curitiba, teve seu ponto de devoção inicial localizado na rua Vicente Machado, local em que o crime que tirou a sua vida ocorreu. O culto só foi transferido para o cemitério devido à expansão urbana do centro da cidade, visto que a região onde Maria Bueno foi assassinada, na época, ainda era considerada uma região rural.

e caos, vida e morte, sacralidade e liminaridade. É assim que os cultos encontram os cemitérios como espaços férteis para o desenvolvimento dessa devoção.

A definição de santidade envolve uma série de nuances. Segundo André Vauchez (1986 *apud* Gaeta, 1999), nas principais religiões, a santidade é vista como uma separação da condição humana comum, sendo marcada pela proximidade com o divino. Nesse contexto, a santidade se expressa na capacidade sobrenatural de interceder pelas pessoas e comunidades, refletindo a ideia de que "alguns indivíduos foram escolhidos, ou seja, não são comuns, mas qualitativamente diferentes" (Gaeta, 1999, p.59).

No catolicismo, o santo é visto como o elo entre o mundo terreno e o divino. Para Karnal e Fernandes (2017, p.11-12), os santos "percorreram o mesmo caminho neste mundo, o que os torna especialmente compreensíveis para seus fiéis. [...] O segredo dos santos reside na junção entre o humano e o divino". Além disso, o antropólogo Hugo Ricardo Soares (2007, p.1) enfatiza que "a santidade surge de uma vida dedicada ao cumprimento rigoroso dos mandamentos e é fruto de uma manifestação pessoal da fé".

Apesar da mediação eclesial no reconhecimento de santos, especialmente nas canonizações, "a população inventa, em sua prática cotidiana, os seus próprios santos" (Gaeta, 1999, p.63). Esses santos populares são forjados tanto pelas virtudes demonstradas em vida quanto pelos relatos cuja vidas foram marcadas por sacrifícios, privações, uma morte trágica ou prematura, esses relatos passam por adaptações litúrgicas que os transformam em figuras de devoção (Melero, 2021). Assim, essa santidade marginal, fora da estrutura oficial da Igreja Católica, é composta por uma diversidade de pessoas, como prostitutas, bandidos, deficientes, pobres, benzedeadas, crianças entre outros.

Esses indivíduos compartilham o altar simbólico com santos consagrados, como Santo Antônio, São Sebastião e Santa Luzia, destacando um contraste entre a doutrina canônica e o imaginário popular. Como Maués aponta,

de um lado, o povo marginalizou a doutrina canônica que nunca conseguiu aprender e seguir totalmente, o mesmo de certo modo fazendo com o aspecto sacramental e, de outro, criativamente, reelaborou um rico repertório de práticas devocionais, fundamentado num fértil imaginário mítico (1981, p.308).

Os cemitérios, conforme Soares (2007, p.120), são locais privilegiados para se rezar "para as almas benditas, para as almas em geral e para os santos não canonizados pela Igreja". Nesses espaços, os santos populares surgem como mediadores entre os vivos e o divino. O santo popular, muitas vezes, é alguém que viveu uma vida de bondade e virtudes ou de sofrimento,

marcada por dificuldades ou pecado, mas que encontrou redenção na morte, muitas vezes trágica (Soares, 2007, p.21). No imaginário popular, esse sofrimento vivido confere ao morto uma aura de santidade, permitindo que ele interceda pelos que também sofrem e necessitam de ajuda. Bandidos e prostitutas, por exemplo, após a morte, são vistos como redimidos por seu martírio, seus pecados perdoados, e tornam-se capazes de alcançar a graça divina (Vieira, 2018, p.130).

Dessa forma, os santos de cemitério são idealizações populares que nascem de um contexto sociocultural e espiritual. O sagrado, nesses casos, não depende de reconhecimento oficial nem de objetos materiais específicos, mas de um processo de ressignificação contínua. Túmulos e cemitérios, como aponta Soares (2007), tornam-se lugares onde os santos populares são socialmente produzidos. Os jazigos sacralizados são adornados com flores, velas e ex-votos, e tornam-se espaços de devoção contínua, reforçados pela fé e prática dos fiéis que os visitam e celebram. Assim, o cemitério pode ser compreendido como um local de intersecção entre o sagrado e o profano, onde o mundo dos vivos e o dos mortos coexistem, e onde a devoção popular frequentemente se expressa de forma tangível (Melero, 2021).

De acordo com Gaeta (1999, p.63), os santos populares venerados em cemitérios "nunca farão parte do santoral oficial nem chegarão a um processo canônico, mas são reconhecidos e legitimados pelos seus devotos". Esses santos, embora à margem do reconhecimento institucional, adquirem relevância pela fé e devoção que inspiram. Dessa forma, os corpos que repousam nas sepulturas carregam histórias de sacrifícios, sofrimentos e privações, que "se transformaram em fontes de vida, bênçãos e curas para as aflições de outros corpos" (Gaeta, 1999, p.64). Assim, os cemitérios tornam-se espaços de devoção espontânea, em que as experiências de vida desses santos populares se metamorfoseiam em alívio e esperança para aqueles que os procuram.

Assim, as santidades populares dependem

única e exclusivamente dos devotos para assim serem reconhecidas e seus poderes justificados. A relação de pertencimento entre o milagreiro e seu devoto é expresso em sua dedicação em divulgar seus poderes e demarcar o território devocional de forma a não deixar dúvidas de seus poderes: o túmulo se torna o altar não oficial da devoção e da demonstração dos agradecimentos (Andrade Júnior, 2012, p. 84).

Em sua tese, Lourival Andrade Júnior (2008) defende que o cemitério passou a ser um local de múltiplas vivências, mas mantém sua função primordial como a morada dos mortos, seu espaço de descanso permanente. É na necrópole que os vivos se encontram com os mortos

e, dependendo de sua relação com o sagrado, podem interagir com eles. Existe uma conexão simbólica entre os dois mundos, mediada pelo túmulo, que serve como uma ponte entre vivos e mortos. Segundo o conceito de hierofania de Eliade (2008), a sepultura, através da devoção dos fiéis, transforma-se em um lugar sagrado.

Nesse contexto, o cemitério é o local onde o túmulo se sacraliza, reverenciado por devotos que, por meio de sua fé, enxergam no morto e em seu local de sepultamento um acesso às "graças atendidas" e aos "pedidos realizados". Para muitos, é exatamente essa sacralização dos mortos que os torna desejados no mundo dos vivos, estabelecendo uma dinâmica entre o terreno e o transcendente.

Especificamente em relação ao nosso objeto de estudo, Maria Polenta, os ex-votos desempenham um papel fundamental como intermediários entre o ordinário e o sagrado. É por meio deles que acreditamos que se evidencia e se reforça a devoção à figura de Maria Polenta. Esses objetos materiais, deixados como agradecimento por graças alcançadas ou pedidos realizados, não apenas simbolizam a fé dos devotos, mas também representam um elo tangível entre o mundo dos vivos e o místico. Através dos ex-votos, observa-se como os devotos percebem Maria Polenta como uma intercessora poderosa, alguém que continua a atuar sobre a realidade daqueles que recorrem a ela. Cada ex-voto, seja uma placa de agradecimento, um objeto pessoal ou um símbolo de cura, carrega consigo uma narrativa de fé e transformação, revelando a sacralização desse espaço e a força do culto popular.

Algumas imagens coletadas em nossa visita de campo no Dia de Finados em 2023, demonstram o “poder” dos ex-votos na transformação do local de sepultamento de Maria Polenta, deixando de ser um espaço ordinário para um local sagrado. Ao chamar a atenção dos que passavam em frente ao túmulo, os ex-votos atestavam a santidade de Maria Polenta, consolidando-a no imaginário daqueles que passavam, paravam, olhavam e pensavam que ali jaz não somente uma pessoa “comum”, mas uma santa “eficaz”.

FIGURA 11 – POPULARES OBSERVANDO O TÚMULO DE MARIA POLENTA. DIA DE FINADOS 2023



FONTE: O Autor (2023)

FIGURA 12 – DEVOTOS NO TÚMULO DE MARIA POLENTA. DIA DE FINADOS 2023



FONTE: O Autor (2023)

As duas imagens que retratam devotas em momentos distintos diante do túmulo de Maria Polenta permitem uma reflexão mais aprofundada sobre as práticas de devoção popular e a construção social do sagrado. Os gestos aparentemente simples, como depositar um vaso de flores ou orar diante do túmulo, são, na verdade, atos carregados de simbolismo e significado religioso. Essas ações não apenas homenageiam Maria Polenta postumamente, mas também revelam uma crença profundamente enraizada em sua capacidade de intercessão espiritual,

característica que a eleva ao status de santa popular, mesmo na ausência de reconhecimento formal pela Igreja institucional.

A prática de deixar flores ou rezar diante do túmulo pode ser interpretada como uma manifestação do que Pierre Bourdieu (2007) chamaria de "economia simbólica" do sagrado, na qual os fiéis investem em gestos e rituais que reforçam a legitimidade e o poder espiritual de Maria Polenta. Esses atos não são meramente individuais, mas possuem uma dimensão coletiva, comunicando aos demais membros da comunidade a eficácia e a santidade atribuídas a ela. Ao fazerem isso, os devotos não apenas afirmam sua fé, mas também contribuem para a perpetuação da memória e do culto a Maria Polenta, consolidando sua imagem como uma figura sagrada eficaz.

Além disso, a presença de ex-votos no túmulo de Maria Polenta reforça ainda mais essa dinâmica. Como aponta William A. Christian Jr. (1981) em seu estudo sobre a religiosidade popular, os ex-votos funcionam como testemunhos materiais da eficácia divina ou santoral, servindo como provas tangíveis de milagres e graças alcançadas. No caso de Maria Polenta, a combinação de gestos devocionais e ex-votos cria uma narrativa visual e simbólica que comunica sua santidade e poder de intercessão, mesmo que essa santidade não seja oficialmente reconhecida pela Igreja.

Assim, essas práticas devocionais não apenas refletem a percepção de Maria Polenta como uma santa popular, mas também atuam como mecanismos de construção e manutenção de sua autoridade espiritual. Elas evidenciam a capacidade das comunidades locais de criar e sustentar suas próprias formas de religiosidade, independentemente das estruturas eclesiásticas formais. Nesse sentido, o túmulo de Maria Polenta torna-se um espaço liminar, onde o sagrado e o profano se encontram, e onde a fé dos devotos se materializa em gestos concretos que reforçam a crença em sua intercessão.

Segundo Gordo (2015), em uma leitura de Luiz Beltrão (1965), um dos aspectos da comunicação nos ex-votos que devem ser destacados é a comunicação entre os fiéis.

Primeiro – a comunicação de fiel com outros fiéis. Existe uma linguagem comum que os devotos entendem e decodificam entre si. O fato de aqueles objetos votivos estarem expostos em lugares considerados sagrados dispensa explicação; eles acabam falando por si, o devoto vê e entende. (p.61)

Gordo (2015) ainda escreve que a exposição dos ex-votos

é uma forma de comunicar-se já instituída entre seus membros, a oferenda de um ex-voto é justamente estabelecer esse elo de comunicação entre o fiel e a divindade, e também do fiel com os seus, sendo que ele se transforma em propagandista do poder miraculoso do santo. (p. 61)

Dessa forma, os ex-votos servem não apenas como uma expressão de devoção individual, mas como uma narrativa visual e simbólica que reafirma e perpetua a santificação de Maria Polenta. Contudo, o impacto dos ex-votos vai além do simples agradecimento por uma graça alcançada; eles desempenham um papel fundamental na construção de uma memória coletiva e no fortalecimento de uma cultura devocional. Cada ex-voto exposto no túmulo de Maria Polenta não é unicamente um símbolo de fé, mas um testemunho visível e público do poder intercessor atribuído ao santo popular. Esses objetos, carregados de significado pessoal, colaboram para a narrativa de eficácia milagrosa e ajudam a legitimar o culto em torno de sua figura.

Além disso, a presença dos ex-votos no cemitério transforma o espaço físico em um local sagrado, onde o cotidiano e o transcendente se encontram. Os devotos que visitam o túmulo não estão apenas realizando um ato de devoção, mas também reafirmando a santidade daquele local, que passa a ser visto como um ponto de contato com o divino. Como mencionado, o cemitério, tradicionalmente um espaço liminar entre a vida e a morte, adquire um novo significado ao se tornar palco de manifestações religiosas e cultos populares. Dessa forma, ele deixa de ser apenas um local de luto e de repouso dos mortos e passa a ser um cenário vivo de fé e de produção de devoção.

Sendo assim, os ex-votos servem não apenas como uma expressão de devoção individual, mas também como uma narrativa visual e simbólica que reafirma e perpetua a santificação de Maria Polenta. Contudo, é importante destacar que essa prática vai além da manifestação de fé pessoal, ela construiu um elo coletivo que fortalece a memória e o culto do santo no imaginário popular. Como mencionado anteriormente, cemitérios são espaços liminares, onde o sagrado e o profano se encontram, criando um ambiente propício para o surgimento e desenvolvimento de santos populares. O túmulo de Maria Polenta, adornado com ex-votos e outras manifestações devocionais, se transforma em um altar não oficial, um lugar onde a fé se materializa e os devotos reafirmam sua crença no poder milagroso da santa. Assim, o cemitério deixa de ser apenas um local de sepultamento, tornando-se também um cenário fundamental na construção e perpetuação da devoção popular.

4. GRATO MARIA POLENTA: A PERENIDADE DO SAGRADO NA DEVOÇÃO A SANTA MARIA POLENTA

Até o presente momento, essa dissertação dedicou-se a explorar os processos históricos e sociais que contribuíram para a construção e consolidação da figura de Maria Polenta como uma santa popular. Analisamos os mecanismos que permitiram a emergência de sua imagem no imaginário coletivo, bem como os fatores que conferiram concretude à sua devoção na sociedade curitibana. Um dos elementos centrais discutidos foi o papel desempenhado pela imprensa local, que, ao noticiar sua morte, destacou atributos valorizados pela sociedade da época, tais como bondade, altruísmo e habilidades de cura, ampliando sua aceitação e legitimidade como figura sagrada.

Além disso, examinamos, de uma maneira pontual, como as redes sociais, enquanto espaços contemporâneos de interação e comunicação, reconfiguraram as formas de relação com o sagrado popular, permitindo que a devoção a Maria Polenta transcendesse os limites geográficos e temporais. Essas plataformas não apenas facilitaram a disseminação de suas histórias e milagres, mas também proporcionaram novas maneiras de internalizar e expressar a gratidão pelas graças atribuídas à benzedeira. Esse fato será discutido com mais profundidade a seguir.

Outro aspecto relevante abordado foi a maneira como as práticas de Maria Polenta, enraizadas em tradições católicas como o uso da Bíblia e a reza, foram reinterpretadas e legitimadas tanto pela imprensa quanto pela Igreja. Esse processo evidencia uma dinâmica de circularidade cultural, na qual elementos da religiosidade popular são absorvidos, ressignificados e, posteriormente, reinseridos no contexto institucional, criando um fluxo contínuo de trocas simbólicas.

As práticas de Maria Polenta, inicialmente associadas ao universo da devoção popular, foram reinterpretadas pela imprensa e pela Igreja como expressões de uma fé autêntica e exemplar. Essa ressignificação não apenas as tornou "aceitáveis", mas também as integrou a uma narrativa mais ampla que harmonizava o sagrado institucional com o sagrado popular. Nesse sentido, a circularidade cultural permite compreender como práticas marginalizadas ou informais ganham legitimidade ao serem apropriadas e reinterpretadas por instâncias de poder, como a Igreja e a mídia, que as reinserem no imaginário coletivo com novos significados.

Esse fenômeno não é unilateral, mas dialético, ao mesmo tempo em que a Igreja e a imprensa ressignificam as práticas de Maria Polenta, elas também são influenciadas por essas expressões de religiosidade popular, que desafiam e expandem os limites do sagrado

institucional. Assim, a devoção a Maria Polenta não apenas se beneficia dessa legitimação, mas também contribui para a transformação e a adaptação das estruturas religiosas tradicionais, evidenciando a fluidez e a permeabilidade das fronteiras entre o popular e o institucional.

Neste capítulo, propomos nos dedicar à problemática central levantada pela pesquisa, que não se restringe à construção da figura de Maria Polenta como santa popular, aspecto amplamente discutido até aqui, mas avança para uma reflexão crítica sobre os fatores materiais e imateriais que contribuíram para a perenidade de sua devoção até os dias atuais. Trata-se de investigar como práticas, objetos, narrativas e representações simbólicas se articularam ao longo do tempo para manter viva a devoção a Maria Polenta, transcendendo gerações e adaptando-se a novos contextos sociais e culturais.

Ao explorar essa questão, buscamos compreender não apenas os mecanismos que consolidaram sua imagem como intercessora poderosa, mas também as dinâmicas que permitiram sua permanência no imaginário coletivo, mesmo em um mundo marcado por rápidas transformações religiosas e tecnológicas. Dessa forma, este capítulo se propõe a iluminar os pilares que sustentam a devoção a Maria Polenta, destacando a complexa interação entre o material e o imaterial, o tradicional e o contemporâneo, na construção de uma santidade que resiste ao tempo.

4.1 SANTIFICAÇÃO ESPONTÂNEA: HIEROFANIAS, EMOÇÃO E MEDO

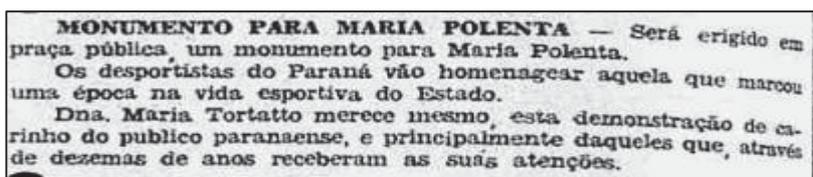
A busca por entender todo o processo de devoção em torno de Maria Polenta passa por um processo turbulento de falta de documentação que discuta com mais intensidade as suas práticas de benzimento, como ocorriam e como eram recebidas. Devido a isso, nos agarramos, nessa primeira etapa, ao que há de registrado, os noticiários sobre a sua morte, em que a relação de Maria Polenta com a sociedade curitibana, bem como suas práticas de benzimento ganham um caráter mais público.

Todavia, em toda a documentação consultada, não encontramos registros, seja em jornais, documentos públicos, arquivos históricos entre outros, que falem desse período pós morte da benzedeira, que traga informações relevantes sobre a postura da sociedade em relação a Maria Polenta depois da sua partida. Ou seja, a falta de fontes relacionadas a esse período, pós 1959, cria uma lacuna da compreensão de quando e como a devoção a Maria Polenta iniciou.

Os últimos registros relacionados a Maria Polenta após sua morte, são dos anos de 1959 e 1960, todos relacionados ao busto erigido em sua homenagem. Os principais noticiários são

dos jornais Diário da Tarde e Paraná Esportivo. Especificamente o jornal Paraná Esportivo fala sobre a ação de alguns cooperados do extinto time de futebol Esporte Clube Água Verde, na coordenação de arrecadação de fundos para a construção do monumento. A ação, parece ter se estendido para outras pessoas e instituições, à medida que veículo como o próprio jornal Paraná Esportivo passou a incentivar a colaboração da população. A seguir, deixamos 3 editoriais do ano de 1960 que demonstram tal movimentação para a construção do monumento na capital.

FIGURA 13 – MONUMENTO PARA MARIA POLENTA



FONTE: Paraná Esportivo 30 de abril de 1959

FIGURA 14 - CAMPANHA PARA CONTRIBUINTES 1



FONTE: Paraná Esportivo 04 de agosto de 1959

FIGURA 15 - CAMPANHA PARA CONTRIBUINTES 2



FONTE: Paraná Esportivo 14 de janeiro de 1960

Após a inauguração do busto na data de 1º de novembro de 1960, os jornais não apresentaram nenhuma notícia que mantivesse essa relação mais próxima de Maria Polenta e a sociedade de Curitiba. Em consulta a Hemeroteca Digital, buscamos informações sobre o Cemitério Municipal do Água Verde entre o ano de 1959 e 1970, através das palavras-chaves como Maria Polenta, devoção, milagres, santa popular, mas não obtivemos nenhum resultado que se relacionasse com o nosso objeto.

Partindo desse cenário, é possível compreender que o início da devoção a Maria Polenta constituiu-se como um processo orgânico, fruto de uma construção social e cultural. Tratava-se de uma mulher que desfrutava de amplo reconhecimento em sua comunidade, não apenas por suas habilidades terapêuticas, como as massagens e o benzimento, mas também por um dom que transcendia o cotidiano, sendo legitimado tanto pela sociedade. Esse capital simbólico, acumulado em vida, não se dissipou com sua morte. Pelo contrário, o falecimento de Maria Polenta parece ter consolidado sua imagem como uma figura sagrada, capaz de interceder diretamente junto ao divino. Para a população, ela tornou-se uma mediadora entre o terreno e o celestial, ampliando sua atuação para além dos limites da vida terrena.

Essa dinâmica de santificação popular, ajuda a compreender como a construção de santos populares emerge de um processo coletivo de atribuição de significados sagrados a indivíduos que, em vida, já eram vistos como portadores de qualidades extraordinárias. A morte muitas vezes opera como um catalisador desse processo, transformando figuras carismáticas em intercessores divinos, cujas histórias e milagres são perpetuados pela memória e pela devoção comunitária. Dessa forma, a trajetória de Maria Polenta enquadra-se nesse fenômeno de santificação espontânea, no qual a fé popular e a necessidade de conexão com o sagrado desempenham papéis centrais, estamos diante de uma fé espontânea, subjetiva e puramente emocional que se legitima sem quaisquer formalidades.

Esse processo é um fenômeno que transcende as estruturas formais da Igreja, emergindo de uma dinâmica comunitária profundamente enraizada na experiência emocional e espiritual das pessoas. Para compreender esse processo, que chamamos de "santificação espontânea", é necessário recorrer a autores que exploram as interseções entre o sagrado, a cultura popular e a autonomia religiosa. Mircea Eliade (1992), em *O Sagrado e o Profano*, oferece uma base teórica interessante ao discutir como o sagrado se manifesta no mundo profano através de hierofanias, momentos em que o divino irrompe no cotidiano, transformando pessoas, objetos ou lugares em portadores de significados transcendentais. No caso de Maria Polenta, sua vida carismática e sua morte catalisaram uma hierofania, elevando-a à condição de santa aos olhos de sua comunidade, sem a necessidade de um processo formal de canonização. Essa transformação

não foi apenas um ato de devoção, mas uma resposta coletiva à necessidade de conexão com o sagrado, alimentada por uma fé emocional e subjetiva que encontrou em Maria Polenta uma manifestação direta do divino. Durante sua vida, Maria Polenta já era vista como uma figura extraordinária, dotada de qualidades que a distinguiam dos demais. Sua bondade, sabedoria e dons de cura eram interpretados como sinais de uma conexão especial com o sagrado. Para a comunidade, ela não era apenas uma pessoa, mas uma pessoa que transcendia o ordinário, um canal através do qual o divino se revelava. Essa percepção de Maria Polenta como uma figura carismática já continha os elementos de uma hierofania, pois sua vida era vista como uma manifestação concreta do sagrado no mundo profano. Eliade argumenta que o sagrado não é uma abstração distante, mas algo que se revela de forma tangível, e Maria Polenta encarnava essa ideia de maneira palpável para sua comunidade.

No entanto, foi sua morte que consolidou sua transformação em uma figura sagrada. A morte de uma pessoa carismática muitas vezes opera como um ponto de ruptura, onde o sagrado se manifesta de forma ainda mais intensa, transformando a pessoa em um símbolo permanente de conexão com o divino. A morte de Maria Polenta não representou o fim de sua presença, mas o início de uma nova fase em que ela passou a ser venerada como uma intercessora divina. A comunidade, ao enfrentar a perda de uma figura que oferecia consolo, proteção e esperança, reagiu santificando-a espontaneamente, transformando-a em um refúgio espiritual que transcendia a vida terrena.

Nesse sentido, a dimensão emocional e subjetiva da devoção popular, como explorada por Robert Orsi (1985) em *The Madonna of 115th Street*, e a relação entre religiosidade e medo, discutida por Jean Delumeau (1983) em *O Pecado e o Medo*, oferecem algumas reflexões para compreender como a morte de Maria Polenta pode ter gerado inseguranças e incertezas em sua comunidade, impulsionando o processo de santificação espontânea. A morte de uma figura carismática e protetora como Maria Polenta não representava apenas a perda de uma pessoa, mas também o desaparecimento de um refúgio espiritual, de um amparo tangível e de dons extraordinários que eram vistos como essenciais para a comunidade. Nesse contexto, a santificação espontânea pode ser entendida como uma resposta coletiva ao medo e à incerteza gerados por essa perda, uma forma de preservar simbolicamente a presença e os poderes de Maria Polenta, transformando-a em uma intercessora divina.

Robert Orsi (1985) argumenta que a devoção popular surge, em grande parte, como uma resposta emocional às incertezas e ao sofrimento da vida cotidiana. Sendo assim, a morte de Maria Polenta pode ter deixado um vazio profundo em sua comunidade, especialmente por ser vista como uma figura protetora, alguém que oferecia consolo, orientação e até mesmo curas

através de suas mensagens. A santificação espontânea, nesse sentido, pode ser interpretada como uma tentativa de preencher esse vazio, mantendo viva a conexão com Maria Polenta e seus dons extraordinários. Ao transformá-la em uma santa, a comunidade não apenas preserva sua memória, mas também garante que sua proteção e amparo continuem disponíveis, agora em um plano espiritual. Essa dinâmica reflete a profunda necessidade emocional de manter um elo com o sagrado, especialmente em momentos de crise ou perda.

As práticas populares muitas vezes emergem como uma resposta ao medo e à insegurança (Delumeau, 2003), a morte de Maria Polenta pode ter exacerbado esses sentimentos em sua comunidade, especialmente se ela era vista como uma figura central de apoio e proteção. A santificação espontânea, nesse contexto, pode ser vista como uma reação ao medo de perder definitivamente o amparo que ela representava. Ao santificá-la, a comunidade não apenas mitiga esse medo, mas também transforma Maria Polenta em uma figura ainda mais poderosa, capaz de interceder diretamente junto ao divino. Dessa forma, a santificação espontânea não apenas preserva sua memória, mas também a eleva a um status que transcende a morte, garantindo que sua ajuda e proteção continuem acessíveis, mesmo que de forma simbólica e espiritual.

Essa dinâmica é particularmente relevante no caso de Maria Polenta, cuja morte pode ter representado uma ruptura na estrutura de apoio emocional e espiritual de sua comunidade. A santificação espontânea, portanto, não é apenas um ato de devoção, mas também uma estratégia coletiva para lidar com a insegurança e o medo gerados por sua ausência. Ao transformá-la em uma santa, a comunidade não apenas honra sua memória, mas também reafirma sua presença como uma fonte de consolo e esperança. Essa prática reflete a capacidade das comunidades de criar respostas simbólicas e religiosas para lidar com as incertezas, transformando figuras carismáticas em intercessores divinos que continuam a oferecer proteção e amparo, mesmo após a morte.

4.2 MANUTENÇÃO MATERIAL: A FUNÇÃO COMUNICACIONAL DOS EX-VOTOS

Ao publicar o artigo “*O ex-voto como veículo jornalístico*” em 1965, Luiz Beltrão propôs um deslocamento fundamental no modo de pensar os meios comunicacionais. Sua intenção, conforme destaca Gordo (2019), era romper com o senso comum da academia sobre comunicação e então abrir novas possibilidades de análise multidisciplinar. Beltrão não se contentava em abordar o ex-voto apenas em termos de sua estética ou dimensão cultural já

reconhecida, seu objetivo era compreender o que esses objetos comunicavam, ou seja, o que diziam para além de sua materialidade e de sua função devocional imediata (Gordo, 2019).

Essa perspectiva se mostra relevante na análise dos ex-votos relacionados a Maria Polenta. Para além da demonstração explícita de fé individual, os objetos que lhe são dedicados constituem mecanismos de manutenção e propagação de sua sacralidade na memória coletiva. Levar em consideração as mensagens implícitas nesses objetos, e não apenas sua aparência ou função ritualística, permite perceber como até mesmo aqueles que talvez não se reconheçam como devotos diretos de Maria Polenta contribuem para consolidar seu status de santa popular. A materialidade dos ex-votos, nesse sentido, ultrapassa a expressão individual de gratidão e opera como instrumento de legitimação comunitária do poder miraculoso atribuído à benzedeira.

Beltrão (1965) identifica duas formas principais de comunicação associadas aos ex-votos. A primeira refere-se à comunicação de fiel para fiel, uma linguagem explícita, facilmente decifrada por aqueles inseridos em determinado universo sociocultural. Os ex-votos, expostos em espaços sagrados, igrejas, capelas, cemitérios, altares, “falam por si”, como explica Gordo (2015, p. 61). A decodificação desses objetos é instantânea, pois se apoia em códigos partilhados entre os integrantes da mesma comunidade de fé. A oferenda votiva, nesse sentido, não apenas estabelece um elo entre o devoto e a divindade, mas também atua como propaganda do poder milagroso do santo, reforçando coletivamente a crença no sagrado.

Essa primeira conceituação nos obriga a pensar o ex-voto não apenas como testemunho pessoal de fé, mas como artefato comunicacional carregado de significados compartilhados. Ao serem depositados em espaços públicos de devoção, esses objetos se tornam mensagens acessíveis a todos os que partilham dos mesmos códigos simbólicos, ampliando, assim, o alcance da experiência do milagre para além do indivíduo que o testemunha. O ex-voto é, portanto, tanto uma oferenda quanto um discurso materializado que reafirma o poder do santo perante a comunidade.

Entretanto, a análise dos ex-votos não se esgota em sua função comunicacional imediata. Beltrão propõe ainda uma segunda forma de comunicação, de caráter mais profundo e simbólico.

A segunda forma refere-se à carga simbólica intrínseca aos objetos ofertados, especialmente no que diz respeito à sua capacidade de expressar “as características de uma época e os traços mais enigmáticos de uma sociedade ou grupo” (Gordo, 2019, p.166). Nessa perspectiva, o ex-voto transcende a dimensão da fé individual para tornar-se um documento cultural, um artefato portador de sentidos coletivos e históricos.

Essa dimensão simbólica amplia consideravelmente o campo de interesse dos ex-votos enquanto objeto de pesquisa, permitindo sua análise a partir de olhares diversos, Sociologia, Antropologia, História, Teologia, entre outros, cada qual revelando aspectos distintos, mas complementares, das sociedades que os produziram. O ex-voto, assim, é simultaneamente expressão íntima de uma experiência pessoal e registro material de uma cosmovisão compartilhada.

Nessa linha de interpretação, Câmara Cascudo (1965) contribui de maneira decisiva ao classificar os ex-votos como verdadeiras vozes da cultura popular, capazes de atravessar o tempo e o espaço com a mesma importância e valor documental atribuídos a objetos arqueológicos. Para o folclorista, os ex-votos não apenas refletem práticas religiosas particulares, mas constituem testemunhos autênticos da vida social, das angústias, esperanças e crenças de comunidades inteiras.

Assim, ao serem preservados, seja em contextos religiosos, museológicos ou acadêmicos, os ex-votos oferecem aos pesquisadores uma chave interpretativa fundamental para compreender não apenas práticas devocionais, mas também o imaginário social, as relações de poder simbólico e as formas de representação do sagrado que moldaram e ainda moldam as culturas populares.

A análise das funções comunicacionais dos ex-votos, conforme propõe Luiz Beltrão, oferece uma chave interpretativa valiosa para pensar o papel desses objetos no contexto da devoção a Maria Polenta. Como visto, os ex-votos podem operar tanto como instrumentos de comunicação explícita entre fiéis quanto como portadores de uma carga simbólica mais ampla, reveladora de práticas sociais e valores culturais.

No caso da devoção a Maria Polenta, os vestígios materiais encontrados em seu túmulo, no Cemitério Municipal de Curitiba, sugerem a presença dessas duas dimensões comunicativas. Os ex-votos ofertados podem indicar tanto expressões individuais de fé quanto a construção de uma memória coletiva em torno da figura da benzedeira. Tais elementos, ao ocuparem o espaço, atuam como testemunhos visíveis de experiências de fé e reconhecimento público, comunicando-se não apenas com aqueles que se consideram devotos, mas também com visitantes ocasionais que, mesmo sem vínculo devocional explícito, são convidados a interpretar esses sinais materiais.

Essas observações iniciais levam a reflexão de que o túmulo de Maria Polenta, mais do que um simples local de memória pessoal, possa ter se constituído, ao longo do tempo, em um espaço de comunicação pública e simbólica, contribuindo para a consolidação de sua imagem como santa popular no imaginário curitibano.

Partindo dessas reflexões preliminares, torna-se pertinente investigar de que maneira os ex-votos, em sua materialidade e disposição, podem ter atuado, ou ainda atuam, na manutenção e renovação da devoção a Maria Polenta.

4.2.1. As placas votivas na manutenção da devoção a Maria Polenta

Até a última visita ao túmulo de Maria Polenta, realizada no dia 2 de novembro de 2024 (Dia de Finados), foram identificados 42 ex-votos em forma de placas de agradecimento por graças alcançadas. Não encontramos outros tipos de objetos votivos no local, como representações de membros do corpo (pernas, braços, muletas, entre outros), o que seria esperado em espaços devocionais associados a santos populares tradicionalmente ligados à cura física. Essa ausência chama a atenção, sobretudo porque, em vida, Maria Polenta era reconhecida, de modo específico, por seus dons de curar quebras e fraturas.

Esse cenário sugere que, após sua morte, o campo de atuação simbólica de Maria Polenta expandiu-se. A benzedeira, antes associada a um dom específico, passa a ser invocada para a cura e auxílio em diversas situações, tornando-se, assim, uma santa popular para “todas as dores”, não apenas aquelas relacionadas às habilidades que a distinguiram em vida.

Essa transformação pode ser pensada a partir da reflexão de Émile Durkheim. O autor, ao discutir a separação entre corpo e alma, ressalta que a morte evidencia de maneira mais clara a independência da alma, “enquanto o corpo deixa de existir e dele não restam mais traços visíveis, a alma continua a viver, num mundo à parte, ela leva uma existência autônoma” (Durkheim, 2003, p.254). Ou seja, a identidade espiritual do indivíduo se desprende das limitações físicas e biográficas que o definiram em vida.

Durkheim ainda sublinha que essa nova existência da alma, embora conserve os traços da personalidade do indivíduo seu humor, suas boas e más qualidades, representa também uma transformação, “ela tornou-se um ser novo. A partir de então, começa para ela uma nova existência” (Durkheim, 2003, p.256). Assim, compreende-se que, no imaginário devocional popular, Maria Polenta não é mais apenas a curadora de ossos e ferimentos, a “nova existência” atribuída a sua alma lhe confere um estatuto mais amplo, capaz de abarcar diferentes dores, sofrimentos e pedidos.

As placas votivas no túmulo de Maria Polenta não apresentam muitas informações sobre seu caráter curativo específico. Como demonstrado na Tabela 1 a seguir, a maioria delas limita-se a expressões de agradecimento genéricas pela “graça recebida”, sem detalhar o tipo de favor alcançado ou a natureza do pedido inicial. À primeira vista, essa simplicidade poderia sugerir

um empobrecimento do discurso devocional, no entanto, é possível reconhecer nesses pequenos gestos materiais um potencial comunicativo de grande alcance.

TABELA 1 – INFORMAÇÕES NOS EX-VOTOS (PLACAS) TÚMULO DE MARIA POLENTA

Data	Escrito	Material
05/2014	AGRADEÇO A MARIA POLENTA A GRAÇA RECEBIDA E.R.	
11/2014	AGRADEÇO A MARIA POLENTA A GRAÇA RECEBIDA I.A.B.	
03/2013	AGRADEÇO A GRAÇA RECEBIDA TELMA	
05/2014	AGRADEÇO A MARIA POLENTA A GRAÇA RECEBIDA E.K.R.P.	
Maior/2016	AGRADEÇO A GRAÇA RECEBIDA D.G.JR	
Sem data	AGRDECIDA	placa metálica antiga
Sem data	AGRADECIDA	placa esmaltada enferrujada
Sem data	AGRADECIDA C.I.D.	
Sem data	AGRADEÇO B.S.A	
Sem data	AGRADEÇO J.L.L.	
Sem data	AGRADECIDA N.B.	
Sem data	AGRADECIDA	placa preta simples
Sem data	AGRADEÇO	placa metálica pequena e gasta)
Sem data	UM DEVOTO AGRADECIDO	
Sem data	AGRADECIDO E.A.	
Sem data	AGRADECIDA	placa simples em mármore branco
Sem data	AGRADECIDA (placa de mármore, inscrição gasta)	placa de mármore, inscrição gasta

Fonte: o autor (2025)

A prática religiosa popular muitas vezes se expressa através de formas comunicativas que dispensam a complexidade narrativa para privilegiar a força do gesto, do símbolo e da repetição. A placa votiva no túmulo de Maria Polenta, ainda que silenciosa em sua literalidade, cumpre uma função performativa, ela afirma publicamente o reconhecimento da graça, estabelece um elo de reciprocidade entre o devoto e a santa popular, e reforça a eficácia simbólica da intercessão. Não é necessariamente a extensão do relato, mas o simples ato de fixar a placa no túmulo que comunica a experiência da fé e da gratidão.

Os ex-votos, ao serem depositados e fixados de forma visível no túmulo, ultrapassam a esfera privada da gratidão pessoal e se transformam em mensagens coletivas. A comunicação cultural popular é frequentemente marcada por formas não verbais de expressão, que se tornam ainda mais poderosas justamente por sua capacidade de transmitir significados compartilhados de maneira imediata. Nesse caso, o ex-voto exposto no cemitério atua como uma prova material

da presença do sagrado no cotidiano, legitimando e perpetuando a devoção de maneira pública e contínua.

O espaço do cemitério, por sua vez, acrescenta camadas de sentido a essa comunicação. Longe de ser um espaço neutro, o cemitério é carregado de simbolismo, é o local onde se sepultam os corpos, mas também onde se cultuam memórias, se renovam vínculos afetivos e se reatualizam experiências de fé. Como propõe Maurice Halbwachs (1990), a memória coletiva se ancora em espaços físicos, e o cemitério, nesse contexto, funciona como um poderoso suporte material da memória devocional de Maria Polenta. Cada ex-voto ali fixado reforça não apenas a história individual de um milagre atribuído, mas também a permanência simbólica da benzedeira como santa popular.

Além disso, a exposição dos ex-votos em um local de circulação pública amplia o alcance da devoção. Mesmo aqueles que não são devotos diretos, ao passarem diante do túmulo adornado de placas de agradecimento, são interpelados pela materialidade da fé alheia. A visão reiterada dos ex-votos, somada à tradição oral transmitida de geração em geração, relatos familiares que recontam histórias de curas, de favores alcançados, de promessas cumpridas, faz com que a imagem de Maria Polenta como santa popular se consolide socialmente. O processo de reconhecimento não se dá apenas entre os devotos, mas também entre aqueles que, mesmo sem a experiência direta da fé, reconhecem no túmulo ornamentado um sinal de santidade legitimado pela comunidade.

A combinação entre a materialidade dos ex-votos, a força simbólica do cemitério e a persistência da oralidade popular configura, assim, uma dinâmica de comunicação e memória que fortalece continuamente a figura de Maria Polenta. A religião popular se estrutura em torno de práticas simbólicas que reatualizam, em cada gesto e em cada palavra transmitida, a experiência do sagrado. No caso de Maria Polenta, essa reatualização se opera cotidianamente, a simples presença dos ex-votos, vista e revista por todos que circulam pelo cemitério, reforça e amplia a crença em sua capacidade de interceder pelas dores humanas, mantendo viva a sua devoção para além das fronteiras da experiência individual.

Essa dinâmica evidencia que a construção da santidade popular não se dá apenas pela memória do que foi vivido em vida, mas sobretudo pela persistência de gestos concretos e públicos que reatualizam, dia após dia, a presença simbólica da benzedeira no imaginário coletivo.

Além de comunicar a imagem de Maria Polenta como uma santa popular aos não devotos, os ex-votos desempenharam uma função essencial na manutenção e fortalecimento da devoção ao longo do tempo. Mesmo sem um suporte institucional formalizado, os ex-votos funcionaram

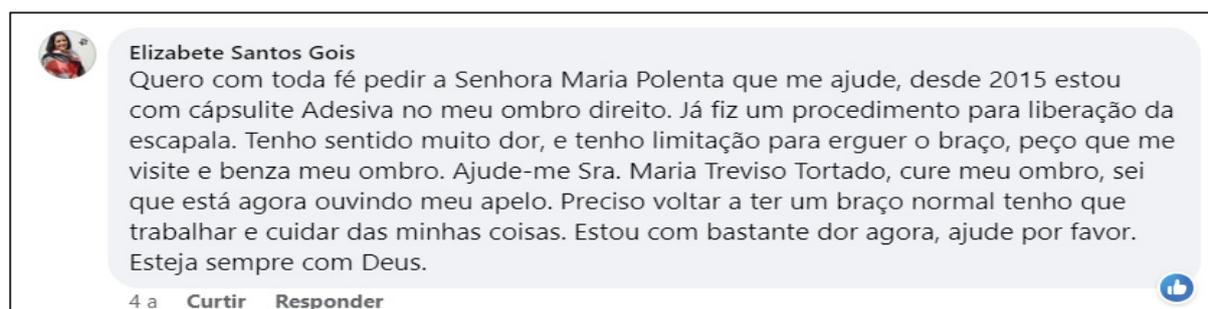
como marcos visíveis e tangíveis da eficácia espiritual atribuída a Maria Polenta, criando uma espécie de rede informal de testemunhos. Essa rede informal ajudou a reforçar continuamente sua relevância religiosa e cultural através de gerações, estabelecendo uma tradição baseada na oralidade, na memória afetiva das famílias e nas trocas simbólicas realizadas por meio dessas manifestações devocionais públicas. Assim, os ex-votos operam como importantes elementos de comunicação simbólica, renovando continuamente a figura de Maria Polenta no imaginário popular.

4.2.2 Ex-votos digitais: novos espaços de manutenção da devoção a Maria Polenta

A migração dos ex-votos para o ambiente *online* insere a devoção a Maria Polenta na lógica das “redes de participação” (Jenkins; Green, 2014), nas quais cada usuário pode atuar simultaneamente como produtor e difusor de conteúdos. Diferentemente das placas físicas, cujos efeitos comunicativos dependem da presença corporal diante do túmulo, os comentários em redes sociais potencializam a devoção através de alguns mecanismos.

Um desses mecanismos é a imediatez e alcance global, ou seja, a publicação de um agradecimento ou pedido pode ser feita em segundos, sem restrições de espaço ou horário. Algoritmos de recomendação, *hashtags* e recursos de compartilhamento ampliam a visibilidade exponencialmente, projetando a figura de Maria Polenta para além dos limites geográficos de Curitiba. Assim, testemunhos antes circunscritos a círculos locais tornam-se disponíveis a uma audiência potencialmente mundial, convertendo-se em aquilo que Nora (1993) chamaria de lugares de memória, neste caso, digitais, acessíveis 24 horas por dia.

FIGURA 16 – PEDIDO DE GRAÇA



FONTE: Meta (2023)

O teor do comentário da figura 16 confirma, de forma quase didática, o que já apontamos sobre a imediatez e o alcance global das redes, em poucos segundos, a devota transforma a

caixa de comentários em um altar virtual e, diante de uma audiência potencialmente ilimitada, dirige-se a Maria Polenta com a mesma confiança que antes exigia a visita física ao Cemitério Municipal. Ao expor publicamente seu sofrimento, “estou com bastante dor agora”, e suplicar que a santa “visite e benza” o ombro lesionado, a devota reinscreve na esfera digital a lógica do ex-voto tradicional, há uma calamidade concreta, um pedido de intervenção sobrenatural e, subentendida, a promessa de retorno em forma de agradecimento. A diferença decisiva é que, agora, a performance devocional não requer deslocamento, compra de placa nem espera pela abertura do cemitério, basta o gesto de digitar, ter fé e publicar.

Esse registro explicita ainda outro fenômeno central para a análise historiográfica, a normalização, no espaço público *online*, do reconhecimento de Maria Polenta como santa popular. Ao interpelá-la diretamente “Ajude-me Sra. Maria Treviso [sic] Tortado, cure meu ombro”, a autora do comentário confirma, diante de todas as conexões da rede, a autoridade milagrosa da benzedeira curitibana. Nesse sentido, a própria forma textual do pedido funciona como oração escrita, tornando visível o que antes se falava no túmulo ou no interior das casas. O *feed*, portanto, converte-se num “lugar de memória” (Nora, 1993), agora digital, onde as súplicas permanecem arquivadas, podendo ser “curtidas” ou compartilhadas anos depois, o que renova o ciclo de legitimação coletivo apontado por Halbwachs (1990).

A rapidez com que esse testemunho circula, quatro anos depois ainda disponível, ilustra a substituição prática da intermediação institucional. Já não é necessário que uma paróquia homologue milagres nem que jornais noticiem graças alcançadas, o próprio comentário acumula capital simbólico à medida que recebe “curtidas” e respostas solidárias, seguindo a lógica bourdieusiana de validação pelo reconhecimento social. Dessa forma, a devoção se mantém viva porque se alimenta da visibilidade e da reciprocidade oferecidas pela plataforma, cada novo pedido público reforça a reputação milagrosa de Maria Polenta, e cada manifestação de apoio amplia o repertório de relatos que atestam sua eficácia.

Se, nos ex-votos digitais, a devoção a Maria Polenta já se expande e se renova pela circulação das narrativas de graça alcançada, é nas redes sociais que essa potência se consolida de modo ainda mais profundo. A ausência de uma instância eclesiástica que centralize ritos ou homologue milagres não gera vácuo institucional, ao contrário, ela dá lugar a uma organização rizomática, na qual cada usuário atua como nó produtor e difusor de fé. Clay Shirky (2008) descreveu esse fenômeno como “organização sem organizações”, a legitimidade nasce de baixo para cima, no acúmulo público de relatos, curtidas e compartilhamentos que funcionam como votos de confiança simbólica. Quanto maior o engajamento, maior o capital de credibilidade atribuído à santa popular, em perfeita sintonia com a lógica de “*crowdsourcing*” do sagrado.

A infraestrutura técnica das plataformas substitui, assim, o papel logístico do local físico. O *feed* algorítmico, com seus lembretes de “memórias” e recomendações personalizadas, age como uma liturgia invisível que convoca os fiéis ciclicamente, pontuando o cotidiano com recordações e pedidos de oração. Nesse contexto, a economia que sustenta a devoção é regida menos por dogmas que por reciprocidades afetivas. Cada postagem agradecendo a intercessão de Maria Polenta é um dom oferecido à comunidade, a reação em forma de comentário ou compartilhamento é o retorno desse dom, instaurando o ciclo exposto por Marcel Mauss (1974). Trata-se de uma liturgia de reconhecimento mútuo, o valor simbólico se materializa em métricas visíveis, quantos comentaram e se dizem tocados. Etienne Wenger (1998) chamaria tais agrupamentos de “comunidades de prática”, pois desenvolvem regras tácitas, moderadores voluntários e um sentido coletivo de missão, tudo isso sem estatuto ou organograma.

Por fim, a própria arquitetura participativa das plataformas produz um tipo de “governança distribuída” da fé. Assim, a rede não apenas comunica milagres, ela institui e administra uma religiosidade autogerida, na qual a santidade de Maria Polenta se mantém porque vive no fluxo incessante das trocas simbólicas que os fiéis, agora também curadores, realizam cotidianamente. A vitalidade dessa devoção mostra que, em pleno universo digital, a fé pode prescindir de muros de pedra sem jamais abrir mão de sua força agregadora.

Esse processo de autogestão da fé digital, no entanto, não ocorre de forma isolada das tradições anteriores. Pelo contrário, ele se ancora em um rico tecido de memórias familiares, práticas orais e narrativas herdadas que continuam a desempenhar um papel central na construção da devoção. Mesmo no ambiente das redes, a palavra contada, passada de avó para neto, de sogra para nora, mantém sua potência fundadora. É a oralidade, em sua forma mais íntima e afetiva, que alimenta a permanência simbólica de Maria Polenta como santa popular, fazendo com que a memória daqueles que a conheceram, ou ouviram sobre ela, continue ecoando, agora também sob a forma de testemunho digitalizado.

FIGURA 17 - TESTEMUNHO 1

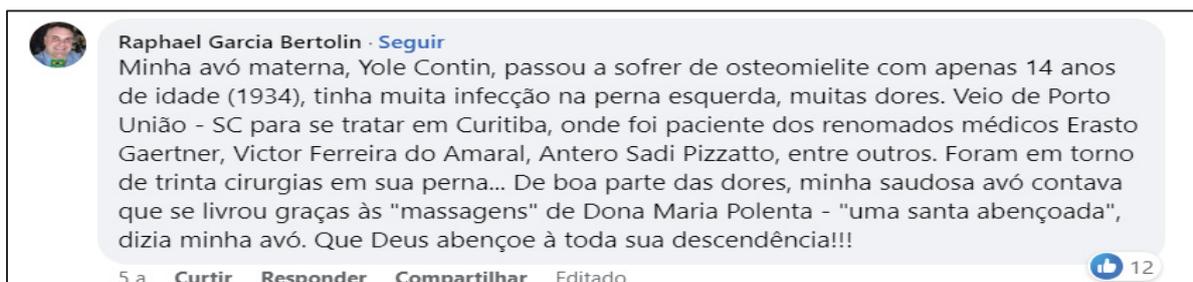
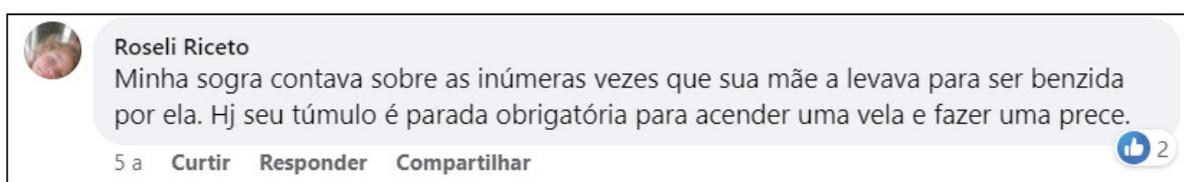
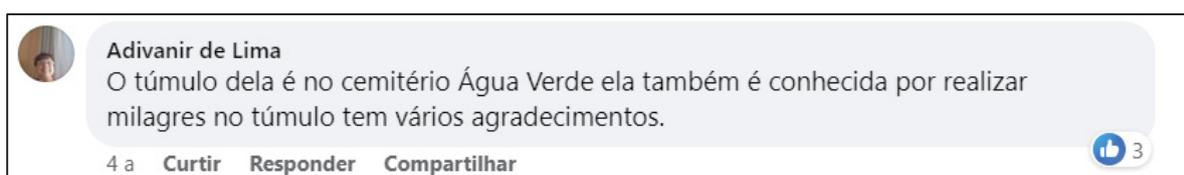


FIGURA 18 – TESTEMUNHO 2



FONTE: Meta (2023)

FIGURA 19 – TESTEMUNHO 3



FONTE: Meta (2023)

As fontes apresentadas são exemplares na demonstração de como a devoção a Maria Polenta é sustentada por um circuito contínuo de testemunhos transmitidos oralmente e posteriormente reinscritos no espaço digital. Ambas as narrativas não partem de experiências diretas dos comentaristas, mas sim da memória de outros, a avó, no caso do primeiro comentário, e a sogra, no segundo. No entanto, a força do relato é tão vívida e afetiva que se aproxima da experiência pessoal, uma característica essencial do que Paul Ricoeur (2007) chama, citando Halbwachs, de “memória emprestada”, ou seja, aquela que, mesmo herdada, passa a fazer parte constitutiva do repertório identitário do sujeito.

A primeira fonte (figura 17) relata a história de uma avó, acometida por osteomielite em 1934, cuja cura parcial é atribuída não apenas à medicina formal, representada por grandes nomes da história médica de Curitiba, mas sobretudo às “massagens” de Maria Polenta. O uso das aspas nesse trecho sinaliza a reverência e a crença familiar, trata-se de um gesto corporal que transcende a técnica, investido de valor sagrado. O adjetivo “abençoada” complementa esse processo de sacralização popular, reiterando que, na narrativa oral familiar, a intervenção de Maria Polenta não é apenas lembrada, ela é celebrada como milagre. A evocação dessa memória não serve apenas como registro de um passado, ela se torna um argumento vivo que reforça o status da santa popular e sua eficácia espiritual, mesmo décadas após sua morte.

A segunda fonte (figura 18), por sua vez, rememora o relato da sogra de quem comenta, sobre as visitas frequentes à benzedeira durante a infância. Aqui, o que emerge é a repetição ritual, “inúmeras vezes” sugere uma frequência que, por si só, confere legitimidade à figura de

Maria Polenta como referência de cura e proteção. A evocação do túmulo como “parada obrigatória” também é significativa, ela inscreve o espaço físico na cartografia devocional da cidade, reforçando a ideia de um santuário popular legitimado não por decreto eclesiástico, mas pela prática constante dos fiéis. Essa recorrência espontânea, herdada e ensinada entre gerações, é a própria definição do que Halbwachs (1990) chamou de “memória coletiva”, ou seja, uma memória sustentada por grupos sociais e transmitida por práticas comuns.

A terceira fonte (figura 20) direciona o olhar para o túmulo de Maria Polenta no Cemitério Água Verde, identificando-o como local de milagres e de “vários agradecimentos”. O comentário funciona quase como um guia devocional, situa o fiel, indica o local exato do santuário e reafirma a presença tangível de ex-votos de gratidão. Ao enfatizar o acúmulo de agradecimentos, o autor reforça a performatividade do milagre, não basta crer, é preciso registrar publicamente a graça recebida. O túmulo, assim, converte-se em eixo físico de circulação de favores e narrativas, demonstrando como o espaço mortuário pode, paradoxalmente, ser fonte de vitalidade religiosa.

Nos três testemunhos analisados, a oralidade é o eixo central da preservação e atualização da devoção. Trata-se de uma fala que atravessa gerações e, ao ser inscrita no ambiente digital, adquire uma nova forma de permanência, o comentário torna-se uma espécie de ex-voto narrativo, um testemunho textual que substitui a placa, mas cumpre a mesma função simbólica. Essa continuidade entre o oral, o físico e o digital é central para compreender a permanência da devoção a Maria Polenta.

Do ponto de vista historiográfico, essas fontes desafiam a primazia do documento escrito oficial como centro da análise. Elas mostram que o testemunho afetivo, mesmo mediado por redes sociais, carrega camadas complexas de significação, especialmente quando se enraíza em tradições orais. O que está em jogo não é apenas a lembrança de um evento, mas a reafirmação pública de uma fé compartilhada, que resiste ao esquecimento justamente porque se conta, e se reconta, como verdade vivida. Assim, a oralidade não apenas preserva a memória de Maria Polenta, mas continua moldando seu culto, legitimando-a como santa não por canonização, mas por aclamação contínua.

Se, até aqui, enfatizamos a cadeia testemunhal que mantém viva a devoção, um fio de memórias emprestadas que atravessa gerações e se renova no comentário digital, o próximo passo exige deslocar o olhar do como se recorda para o que se devolve à santa popular depois da graça recebida, em outras palavras, passamos da rememoração à retribuição. Nessa nova perspectiva, o léxico da cura assume protagonismo, pois a insistência da expressão como “cura”, não apenas revela as enfermidades evocadas, mas também inaugura uma gramática de

reconhecimento público que transforma cada agradecimento em prova viva da eficácia de Maria Polenta.

Paralelamente, desponta um segundo fenômeno, as redes sociais convertem-se em palco de um “ex-voto digital”, capaz de oferecer um grau de detalhamento do milagre que os suportes materiais raramente comportam. Nessas plataformas, fiéis descrevem a doença e, muitas vezes, narram a intervenção da santa situando o desfecho, ampliando a visibilidade da devoção e convocando novos interlocutores. Assim, o espaço do milagre deixa de ser apenas o túmulo no Cemitério Água Verde ou a pracinha que ostenta seu nome e se expande para as redes, onde cada usuário desempenha o papel de cronista, curador e difusor da fé.

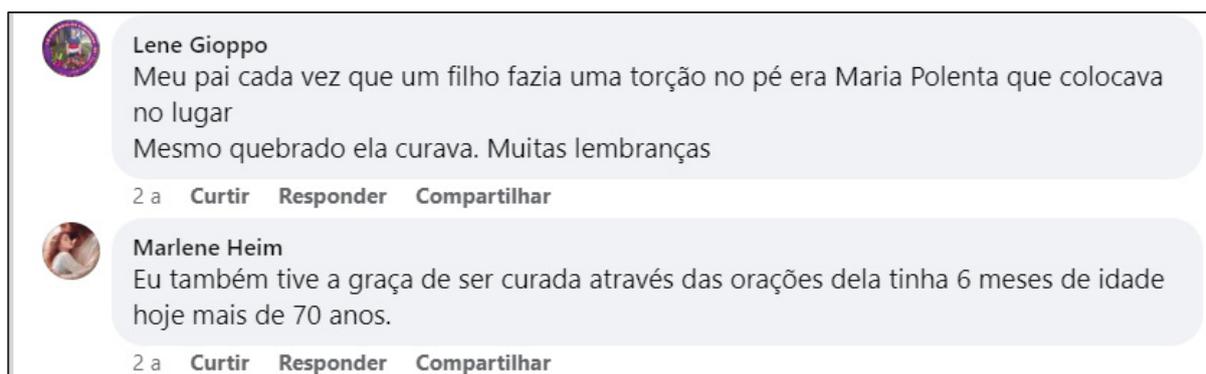
A conjugação desses dois eixos, o vocabulário da cura e a arquitetura participativa das redes, abre caminho para compreender como linguagem, testemunho e tecnologia se imbricam na manutenção contemporânea do culto a Maria Polenta.

FIGURA 20 - AGRADECIMENTO POR UMA CURA 1



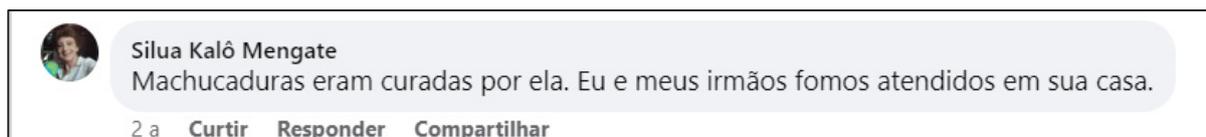
FONTE: Meta (2023)

FIGURA 21 - AGRADECIMENTO POR UMA CURA 2



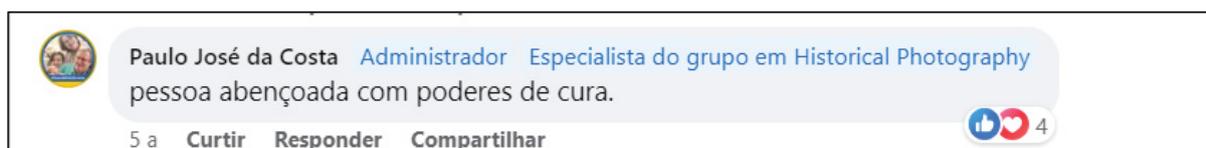
FONTE: Meta (2023)

FIGURA 22 – AGRADECIMENTO POR UMA CURA 3



FONTE: Meta (2023)

FIGURA 23 – AGRADECIMENTO POR UMA CURA 4



FONTE: Meta (2023)

FIGURA 24 – AGRADECIMENTO POR UMA CURA 5



FONTE: Meta (2023)

As postagens analisadas mostram que o verbo “curar” funciona como prova do poder de intercessão de Maria Polenta. Frases curtas como “ela curou meu ombro” ou “fui com o pé virado mancando, voltei andando” atuam como pequenos ex-votos digitais, em poucas palavras, apresentam problema, intervenção e resultado, criando um “certificado” de milagre.

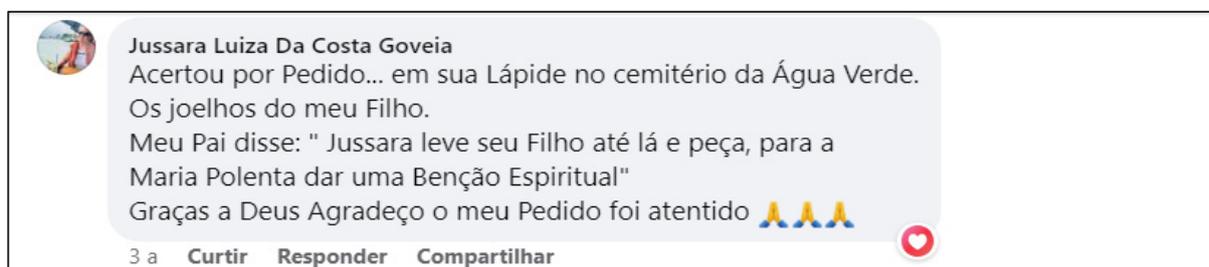
Do ponto de vista historiográfico, essas falas revelam três aspectos principais. Primeiro, reforçam a ideia de “carisma curativo”, na qual a santidade se manifesta na cura do corpo do outro. Ombro, pé ou machucaduras tornam-se prova viva de um poder que vai além da medicina formal. Segundo, transformam a memória corporal em evidência histórica, ao ligar a cura à infância ou a episódios de décadas passadas, os comentaristas ampliam a profundidade temporal da devoção, sugerindo eficácia contínua. Terceiro, colocam o milagre em circulação pública, ao publicar no *feed*, os devotos falam tanto para crentes quanto para céticos, e a soma desses relatos tende a criar verossimilhança coletiva.

O comentário “pessoa abençoada com poderes de cura” resume bem essa dinâmica. Ao reconhecer “poderes”, legitima a lógica tradicional do intercessor carismático, mas, ao fazê-lo em ambiente digital, convida o público a reagir e compartilhar, tornando a devoção participativa. Nesse cenário, a palavra “cura” deixa de ser simples agradecimento privado e passa a ser argumento público que atravessa diferentes grupos, mesmo quem não é devoto é exposto a uma série de narrativas de dor e alívio que despertam curiosidade sobre Maria Polenta.

Em síntese, as redes, as redes, possibilitam um “novo” tipo de ex-voto na devoção a Maria Polenta, curto, público e fácil de replicar. Ao condensar a experiência de cura em frases diretas, esses relatos reforçam a autoridade da santa popular, criam memória distribuída e garantem que o milagre, antes limitado ao espaço doméstico ou ao túmulo, alcance um público potencialmente ilimitado, transformando a rede em espaço contínuo de propagação e validação do seu poder curativo.

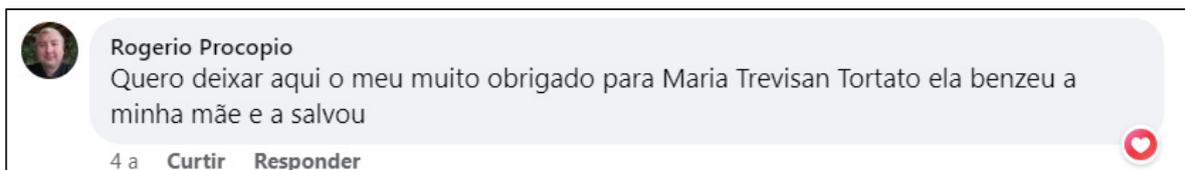
Essa dinâmica de circulação devocional, porém, não se esgota na proclamação do milagre. O mesmo ambiente digital que facilita a difusão dos relatos de cura também acolhe o momento seguinte do ciclo votivo, o reconhecimento público da graça obtida. É nesse ponto que o ex-voto digital assume plenamente sua função de retribuição simbólica, pois além de narrar o poder curativo de Maria Polenta, os fiéis também usam às plataformas para registrar o agradecimento, reafirmando o pacto entre devoto e intercessora e expandindo, uma vez mais, o alcance de sua fama milagrosa. É a esse gesto de gratidão online, análogo às placas fixadas no túmulo, que voltamos agora, a fim de demonstrar como o ato de agradecer se reinventa nas redes e contribui para a manutenção contemporânea do culto a Maria Polenta.

FIGURA 25– AGRADECIMENTO POR UMA CURA 6



FONTE: Meta (2023)

FIGURA 26– AGRADECIMENTO POR UMA CURA 7



FONTE: Meta (2023)

As duas postagens constituem evidências diretas de que, na devoção contemporânea a Maria Polenta, o ato de agradecer por uma graça agora também utiliza além das placas fixadas no túmulo para a arena pública das redes sociais, sem perder o caráter votivo que sustenta o culto. No primeiro comentário (figura 23), a devota narra o percurso até a lápide no Cemitério Água Verde, orientada pela voz do pai, que a aconselha a levar o filho para pedir “uma benção espiritual”. O enredo retoma a lógica clássica do voto, há um pedido, a cura dos joelhos do menino, um deslocamento ritual ao espaço sagrado, a súplica dirigida à benzedeira e, por fim, a gratidão pública quando o favor é alcançado. A frase “Graças a Deus agradeço” e os *emojis* de oração funcionam como selos visuais de devoção, análogos à iconografia das placas votivas. Ao registrar o trajeto físico e a eficácia espiritual, o comentário reforça a centralidade do túmulo como polo de milagre e, simultaneamente, transfere esse testemunho para o *feed*, multiplicando o alcance do ex-voto.

O segundo comentário (figura 24), preserva o mesmo circuito de reciprocidade, nomeia a santa (“Maria Trevisan Tortato”), explicita a ação benfazeja (“benzeu a minha mãe e a salvou”) e converte o *post* em oferenda textual ao declarar “quero deixar aqui o meu muito obrigado”. A plataforma arquiva e torna replicável esse agradecimento, fazendo com que o milagre ultrapasse o círculo familiar e alcance potenciais novos devotos.

Esses exemplos comprovam a continuidade ritual do ciclo pedido promessa graça agradecimento, mesmo após a migração de suporte, mostram ainda como a publicização ampliada das redes transforma cada agradecimento em propaganda devocional que reforça a reputação milagrosa da santa, e evidenciam um detalhamento narrativo que raramente encontramos nas placas físicas, pois os comentários digitais contextualizam quem pediu, para quem, onde e com qual resultado, intensificando a verossimilhança e fortalecendo a memória coletiva.

Quanto mais se agradece publicamente, mais se legitima a santidade, mais se convidam novos pedidos e, por consequência, mais ex-votos virtuais se acumulam, perpetuando a

devoção para além dos limites do cemitério e inscrevendo-a no espaço ilimitado das redes sociais.

O último parágrafo desta dissertação sugeriu que os comentários publicados na *Meta* funcionam como ex-votos textuais que prolongam, no espaço digital, a economia ritual já observada nos mármores do túmulo de Maria Polenta. A pergunta que ficou em suspenso, será essa memória transmissível às gerações que não frequentam mais o “muro” da *Meta*?

A virada material proposta por Toniol (2019) lembra-nos de que o sagrado não se opõe à matéria, ele se faz na e pela matéria. Ao deslocarmos o olhar dos ex-votos gravados para os comentários acompanhados de *emojis* e fotografias, não deixamos de trabalhar com “coisas”: apenas trocamos o mármore durável por pixels fugidios.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao concluir esta dissertação, cabe retomar os objetivos centrais que nortearam nossa investigação e refletir sobre como as hipóteses iniciais se confirmaram ou se transformaram ao longo do percurso. Propusemo-nos a compreender como a devoção a Maria Polenta, cuja memória está ancorada no túmulo do Cemitério Municipal do Água Verde, persistia e se reinventava também em ambiente digital, notadamente na plataforma *Meta*.

Nesse contexto final, torna-se pertinente recuperar o título da pesquisa, “Com dois a devoção se vê, com três a fé se tece”, que reaparece como síntese do percurso analítico desenvolvido. A metáfora proposta no início não se restringiu a um recurso de estilo, mas funcionou como chave interpretativa para compreender o modo como a devoção a Maria Polenta se manifesta e se perpetua. Ver os sinais exteriores, flores, velas, ex-votos, comentários digitais, foi o ponto de partida. Reconhecer a tessitura da fé, no entanto, exigiu um olhar adicional, atento às práticas, memórias e mediações que sustentam essa experiência religiosa.

Essa leitura possibilitou confrontar as hipóteses formuladas na introdução, especialmente a de que a memória coletiva, articulada por meio de ex-votos materiais e textos virtuais, desempenha papel decisivo na consolidação de Maria Polenta como santa popular. Partindo da hipótese de que a memória coletiva, articulada por meio de ex-votos materiais e textos virtuais, exercia papel decisivo na consolidação de Maria Polenta como santa popular, desenvolvemos uma análise que mostrou ser viável articular as esferas física e virtual dessa devoção sem depender de respaldo institucional. A coleta e interpretação de 42 placas de agradecimento no túmulo, das quais dezessete foram analisadas em maior detalhe, e de 44 comentários devocionais registrados em uma única postagem de maio de 2019 no grupo “Antigamente em Curitiba”, sendo dezessete analisados, confirmaram que existe um ciclo híbrido de promessa, graça e agradecimento que atravessa tanto o espaço físico do cemitério quanto o espaço imaterial da rede social.

Em diálogo com Pierre Nora (1984), identificamos o túmulo de Maria Polenta como um “lugar de memória”, terreno onde o passado se inscreve e se projeta no presente através das placas de ex-votos, que funcionam como marcadores tangíveis de um pacto religioso e social. Nora (1984) nos lembra que, quando as sociedades perdem a continuidade de sua transmissão oral e simbólica, certos espaços físicos acabam assumindo o papel de guardiões da lembrança coletiva. No caso de Maria Polenta, o túmulo não é apenas um ponto geográfico no cemitério, ele carrega em si a força de uma narrativa compartilhada, elemento central para a formação de

identidades locais. À medida que cada placa é depositada, não só se perpetua a devoção à benzedeira, mas também se reconta, de forma silenciosa, a eficácia da sua intercessão.

Essa mesma dimensão memorial é enriquecida pela perspectiva de Maurice Halbwachs (1990), que nos mostra como a memória coletiva se mantém viva quando indivíduos, comunidades e espaços se articulam para manter acesa a lembrança de um evento ou de uma figura. Para Halbwachs (1990), a memória não existe “solta” na mente de uma pessoa, mas sim na teia de relações sociais, diante de uma mesma experiência, grupos diferentes vão reter e reinterpretar as lembranças conforme seus interesses e práticas. No caso do túmulo de Maria Polenta, as placas depositadas não apenas reafirmam, em cada inscrição gravada, que o devoto reconhece a intercessão da benzedeira, elas também revelam como, em seu conjunto, formam um mosaico de narrativas, cada agradecimento ou pedido se soma a uma rede de significados que transcende o indivíduo e fortalece o sentimento de pertencimento.

Quando olhamos para o cemitério como um *locus* de memória, percebemos que ele está longe de ser um espaço estático de luto. Em vez disso, torna-se um ponto de encontro em que o sagrado se materializa. Ao visitar o túmulo, os devotos não podem somente evocar suas próprias histórias de cura ou esperança, mas podem dialogar de uma forma implícita com as experiências dos que vieram antes, e com aquelas que virão depois. Esse diálogo intergeracional se dá por meio das placas, das orações sussurradas, das rezas e até mesmo dos pequenos gestos de recolhimento diante do túmulo. É por meio dessa lente que percebemos como a memória coletiva se constrói, não apenas por um ato de rememoração individual, mas pela soma de práticas ritualizadas que reforçam, continuamente, o valor social de uma pessoa.

Para além dos mármore, os “lugares de memória” se estendem ao entorno do túmulo, ao caminho que leva até ali, às conversas que ocorrem nas proximidades, aos terços rezados, às velas acesas e as flores deixadas. Todo esse conjunto de práticas faz do cemitério um campo aberto para a produção de uma memória compartilhada. Em cada visita, o espaço deixa de ser um local de lamento puramente privado e se transforma num palco público de reconhecimento, os devotos reconhecem uns aos outros como partes de uma mesma comunidade que busca, por meio de Maria Polenta, socorro para seus problemas.

Nesse sentido, o conceito de “lugar de memória” ultrapassa a mera demarcação geográfica, ele perpassa a experiência subjetiva de cada indivíduo, que relembra e reinterpreta. Simultaneamente, reforça o sentido coletivo de pertencimento a um grupo que compartilha valores, narrativas e práticas religiosas.

Portanto, o túmulo de Maria Polenta, esse espaço de mármore, placas e testemunhos, funciona como um ponto de convergência entre memória individual e memória coletiva. É ali

que passado e presente se entrelaçam, cada ex-voto traz consigo uma vida inteira de crenças, medos, esperanças e reparações. A partir dos olhares de Nora (1984) e Halbwachs (1990), entendemos que os lugares de memória não existem somente para preservar relíquias ou documentos, eles se consolidam na medida em que as pessoas continuam a narrar suas próprias histórias, mantendo viva uma herança simbólica que, sem o mediador material, tenderia ao esquecimento. Nesse diálogo permanente entre espaço físico e memória social, podemos afirmar que o túmulo de Maria Polenta não apenas remete a uma figura exemplificada pela prática da benzedeira, mas também sustenta as bases de uma memória compartilhada que ultrapassa limites de gerações, regiões e tempos.

Ao trazermos nossa análise para o ambiente digital, evidenciamos que as plataformas de redes sociais funcionam como extensão dos “lugares de memória” que antes se restringiam ao âmbito físico. Percebemos que os comentários, imagens e reações na *Meta* se configuram como ex-votos virtuais, mesmo sem discurso falado, esses vestígios silenciosos carregam sentidos de fé e gratidão, retroalimentando o ciclo promessa, graça e agradecimento. Cada publicação relacionada a Maria Polenta atua, assim, como um marcador de memória que, ao ser curtido ou compartilhado, não apenas registra o testemunho individual, mas reforça um sentimento coletivo de devoção.

Essa dimensão imaterial ganha ainda mais densidade ao pensarmos, a partir de Jorge Miklos (2010), na ideia de ciber-religião. Na interface híbrida da *Meta*, as narrativas de cura e agradecimento não se limitam ao túmulo nem ao espaço físico, elas se dispersam em conversas e testemunhos que muitas vezes partem de memórias orais passadas de geração em geração, configurando uma memória coletiva digital em constante mutação. É nesse palco virtual que percebemos como os devotos, ao interagirem uns com os outros, ativam laços comunitários além dos limites geográficos, projetando a experiência devocional para uma escala mais ampla.

Dessa forma, entendemos que o túmulo de Maria Polenta e suas plurais manifestações online não são domínios separados, mas componentes de um mesmo processo memorial. Se, por um lado, o cemitério se ergue como ponto de convergência entre passado e presente, abrindo espaço para a materialização do sagrado, por outro, as redes sociais estendem esse *locus* para o universo digital, onde a memória coletiva se constrói a partir de testemunhas mudas que, juntas, garantem a perenidade da devoção.

Ao considerarmos a legitimação espontânea de Maria Polenta pela comunidade, percebemos como o poder simbólico se forma a partir de práticas diárias que, muitas vezes, escapam ao controle institucional da Igreja. As placas de ex-voto, depositadas no túmulo, e os depoimentos virtuais, publicados nas redes sociais, convertem-se em formas de capital

simbólico que atribuem à benzedeira uma autoridade espiritual não formalizada pela hierarquia eclesiástica (Bourdieu, 1989). Cada gesto de gratidão, seja gravado em placa ou postado como comentário, reafirma a experiência individual de cura e, ao mesmo tempo, fortalece o reconhecimento coletivo, gerando um movimento que flui “de baixo para cima”, não é a instituição religiosa que confere o status à figura de Maria Polenta, mas os próprios devotos, que ao construírem narrativas de fé, estabelecem e sustentam sua relevância.

Essa dinâmica se insere num campo cultural mais amplo onde as tradições eruditas dialogam com as práticas folclóricas, criando um fenômeno sincrético que dilui distinções rígidas entre o sagrado e o profano. As demonstrações de devoção no túmulo encontram eco nas interações digitais, comentários que contam experiências pessoais e curtidas que atestam solidariedade. Nesse processo, as vozes dos fiéis circulam de modo semelhante ao carnaval de linguagens que Mikhail Bakhtin (1987) descreveu, em que diferentes estratos sociais e culturais se entrelaçam em “carnavalização” simbólica, o que antes seria considerado heresia ou simples devoção popular é incorporado, recriado e reapropriado em múltiplos formatos de expressão. Simultaneamente, Roger Chartier (1994) mostra que o livro impresso e as práticas de leitura comunitária transformaram-se em instâncias de construção de sentido que escapam ao controle dos detentores oficiais do saber. Do mesmo modo, as ex-votos e as postagens online tornam-se “textos” que circulam num espaço público híbrido, onde o valor religioso é objeto de negociações constantes entre instâncias eruditas e práticas populares.

Por fim, ao tecer as considerações conclusivas, observamos que a força simbólica depositada pela comunidade em Maria Polenta confere-lhe uma legitimidade profunda e multifacetada. Não se trata apenas de registrar histórias de milagres, é um processo no qual a memória coletiva e a produção de significado acontecem de forma simultânea no cemitério e nas interfaces digitais. Cada agradecimento escrito, cada relato compartilhado e cada símbolo gráfico postado cria, em conjunto, uma trama de afetos e crenças que escapa a qualquer chancela formal. Ao combinarem rituais tradicionais com inovações tecnológicas, os devotos não só preservam a memória da benzedeira, mas também expandem seu alcance, projetando a devoção para além dos limites geográficos. Em última instância, a autoridade espiritual de Maria Polenta se firma na capacidade de unir diferentes registros de memória, oral, material e digital e, assim, cristaliza-se em um fenômeno social que questiona e redefine continuamente a relação entre instituições oficiais e práticas populares de fé.

Do ponto de vista empírico, observamos que o túmulo de Maria Polenta se configura como um ponto fundador (Certeau, 1982) de um circuito devocional que se estende até a plataforma *Meta*, revelando uma dinâmica híbrida em que práticas presenciais e virtuais se

alimentam reciprocamente. Assim, a memória de Maria Polenta permanece viva em um movimento que nunca se encerra, alimentado pela circulação de imagens, relatos e reações, mas sem perder a centralidade do ponto de partida, o lugar físico onde seu corpo repousa e onde a fé popular se consolidou.

Quando comparamos esse fenômeno curitibano com estudos sobre santos populares em outras regiões do Brasil, percebemos diferenças marcantes na forma de consolidação do culto. A devoção a Frei Damião ou ao Padre Cícero, embora tenham tido enorme adesão popular, contou em momentos decisivos com mediações institucionais posteriores, como a promoção de festas pela diocese ou o reconhecimento oficial por parte da Igreja. Já no caso de Maria Polenta, a consolidação do culto ocorreu quase inteiramente por meio de iniciativas leigas, são os fiéis que construíram, passo a passo, o imaginário de santidade em torno de sua figura, depositando ex-votos, compartilhando testemunhos e criando narrativas sem depender de nenhum aval eclesiástico. Isso demonstra como as práticas possuem capacidade de gerar autoridade simbólica própria, capaz de prosperar em um contexto urbano e tecnologicamente conectado, sem precisar se guiar exclusivamente por instituições religiosas formais.

Não obstante os resultados alcançados, é imprescindível reconhecer as limitações que moldaram nosso alcance. Em primeiro lugar, embora 42 placas tenham sido fotografadas no túmulo, a análise mais detalhada concentrou-se em apenas dez delas, pois grande parte continha padrões de texto semelhantes. Além disso, a volatilidade do ambiente digital impôs desafios, pois muitos comentários coletados em 2019 deixaram de estar acessíveis em 2024 devido a exclusões de perfil ou modificações no grupo “Antigamente em Curitiba”. Apesar de termos salvo algumas cópias locais, permanece a incerteza sobre a permanência desses registros, comprometendo a avaliação de mudanças qualitativas nos depoimentos ao longo do tempo. No âmbito documental, a escassez de estudos acadêmicos sobre Maria Polenta representou um desafio significativo, pois não foi possível acessar ou confirmar algumas informações essenciais, como dados sobre a confecção de seu busto, detalhes de seu velório e um panorama mais completo de sua vida cotidiana. Muitos aspectos, sobretudo relativos às suas práticas de benzimento e à percepção eclesiástica acerca da devoção a Maria Polenta, poderiam ser melhor investigados por meio da história oral. Entretanto, ficou evidente que a dissertação não disporia de tempo hábil para desenvolver essa metodologia de forma adequada.

Diante dessas limitações, abrem-se vários caminhos para pesquisas futuras. Em Curitiba, ainda há oportunidades para aprofundar o estudo da devoção a Maria Polenta em novas direções. Por exemplo, vale investigar até que ponto esse culto se mantém ativo na rede *Meta*, especialmente considerando que muitos usuários dessa plataforma são de faixas etárias

mais avançadas. Além disso, embora já exista alguma produção acadêmica sobre Maria Bueno, esse processo devocional continua oferecendo terreno fértil para pesquisas adicionais. O mesmo se aplica a manifestações devocionais mais recentes, como os ex-votos depositados no túmulo da médica Zilda Arns, no Cemitério do Água Verde, que revelam desdobramentos interessantes do fenômeno da fé popular em contextos urbanos.

Para além de Curitiba, estudos comparativos na região dos Campos Gerais também se mostram promissores. No Parque do Monge, na cidade da Lapa, por exemplo, o culto ao monge João Maria revela um paredão repleto de objetos votivos que poderiam ser analisados tanto materialmente quanto em registros orais dos fiéis. Já em Ponta Grossa, a devoção a Corina Portugal, sepultada no Cemitério Municipal São José, oferece outro caso rico de observação, suas práticas populares, ancoradas em testemunhos de milagres e ex-votos, permitem compreender como rituais locais dialogam com memórias coletivas regionais.

Em síntese, este trabalho mostra que a devoção a Maria Polenta se renova incansavelmente diante das transformações sociais e tecnológicas, seja em mármore, inscrito em placas de ex-voto, seja em *pixels*, gravado em comentários virtuais, permanece viva a memória de uma benzedeira que, embora aparentemente reúna um perfil mais homogêneo de devotos, mantém aceso o elo entre passado e presente, o individual e o coletivo. Ao articular teoria e método para dar conta desse fenômeno híbrido, provocamos uma expansão dos limites tradicionais da história do catolicismo popular, lançando bases para que novas pesquisas continuem a trabalhar as mensagens das placas votivas e o espaço do ambiente virtual como ambiente de intermédio religioso.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Regina. **A Fabricação do Imortal**. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

ABREU, Regina. **Entre a nação e a alma**: quando os mortos são comemorados. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 07, nº 14, 1994, p. 205-230.

AGNOLIN, Adone. **Debate entre História e Religião em uma breve História da História das Religiões**: Origens, endereço italiano e perspectivas de investigação. In: REVISTA PROJETO HISTÓRIA: HISTÓRIA E RELIGIÕES – Nº. 37. São Paulo, PUC-SP, julho/dezembro/2008. p.10.

AMEIGEIRAS, Aldo; SEIBOLD, Jorge. 1998. “**Identidade cultural e religiosidade popular**: “A devoção do Senhor de Mailín e seu contexto sociocultural.” Revista CIAS. Centro de Investigação e Acção Social 47 (473): 211-230.

ARAGÃO, Iury. **Construção histórica dos símbolos**: caso "motorista gregório". Recife, XXXIV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2011.

ARIÈS, Philippe. **O Homem Diante da Morte**. Vol. II, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

AZZI, Riolando. “**Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil**”.in: Religião e Sociedade n.1, 125-149, 1977.

BACZKO. Bronislaw. **Imaginação social**. In: Enciclopédia Einaudi. Antropos-Homem. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1985, p. 296-332.

BAKHTIN, Mikhail. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. São Paulo/Brasília: Hucitec/Editora Universidade de Brasília, 2008.

BARBOSA FILHO, André. **Comunicação digital**: educação, tecnologia e novos comportamentos . São Paulo: Paulinas, 2008.

BASTIANELLO, Elaine Maria Tonini. **O Cemitério como um Lugar para a Memória**. Anais Do IV Encontro Da Associação Brasileira De Estudos Cemiteriais - ABEC. Piracicaba, 20 a 23 de Julho de 2010, 2010.

BELLOTTI, Karina Kosicki. História das religiões: **conceitos e debates na era contemporânea**. História: Questões e debates, Curitiba, n. 55, 2011.

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação**: a comunicação dos marginalizados . São Paulo: Cortez, 1980.

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação**: teoria e metodologia. São Bernardo do Campo: UMESP, 2004.

BELTRÃO, Luiz. **O ex-voto como veículo jornalístico**. Comunicação & Problemas , Recife: INCINFORM/Universidade Católica de Pernambuco, v. 2, 1965.

BELTRÃO, Luiz. **O ex-voto como veículo jornalístico**. Comunicação & Problemas. Recife: INCINFORM/Universidade Católica de Pernambuco, v.1, n.2, 1965.

BOLETIM INFORMATIVO DA CASA ROMÁRIO MARTINS. **Água Verde, o bairro na história da cidade**. Curitiba: Fundação Cultural de Curitiba, 1982, nov. SBRAVATI, Myriam; BOSCHILIA, Roseli; GUELF, Wanirlei Pedroso. v.9, n.68.

BONI, Maria Ignês. **“O espetáculo visto do alto”**. Curitiba: Ed. Aos Quatro Ventos, 1998.

BORGES, Célia Maia. **As Representações Religiosas, as Práticas Culturais e os Símbolos Sagrados: os Irmãos do Santíssimo Sacramento da Colônia**. In: OLIVEIRA, Camila Aparecida Braga; MODELO, Helena Miranda; BUARQUE, Virgínia Albuquerque de Castro (orgs). Caderno de resumos & Anais do 5º. Seminário Nacional de História da Historiografia: biografia & história intelectual. Ouro Preto: EDUFOP, 2011.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 9. ed. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BRAGA, Emanuel Oliveira. **A Dádiva de Mauss: revisitando o conceito e suas perspectivas teóricas contemporâneas**. Revista de Antropologia, João Pessoa, v. 2, n. 2, jan. / jun. 2016.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os Deuses do Povo: um estudo sobre a religião popular**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

BURCHARDT, Jørgen. **Os Mortos na Estrada: Animitas no Chile: Lembrando os mortos, do folclore à ação política**. Newsletter. Associação Internacional para a História do Transporte, Tráfego e Mobilidade, 2015.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

BURKE, Peter. **História social da mídia: de Gutenberg à Internet**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

BURKE, Peter. **Testemunha ocular: o uso de imagens como evidência histórica**. São Paulo, Editora Unesp, 2017.

CALAVIA SAEZ, Oscar. **O que os santos podem fazer pela antropologia?** Religião & Socieda-de. vol.29 no.2 Rio de Janeiro, 2009.

CÂMARA CASCUDO, Luiz da. **Dicionário do folclore brasileiro**. 9ªed. São Paulo: Global Editora, 2000.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Superstição no Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1985.

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Carta sobre o ex-voto**. Comunicação & Problemas, Recife: INCINFORM/Universidade Católica de Pernambuco, v. 2, 1965.

CASTELLS, Manuel. **Comunicação e poder**. Tradução de Klauss Brandini Gerhardt. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Rio de Janeiro: Vozes, 1990. V. I

CERTEAU, Michel. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. **A Beira da Falésia: a História entre certezas e inquietudes**. Rio Grande do Sul: EDUFRS, 2002.

CONNERTON, Paul. **How societies remember**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

COSTA, Maria Clelia Lustosa. **O Discurso Higienista definindo a cidade**. Mercator – Revista de Geografia da UFC. 2013.

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2009.

CRUZ, Aline Suzana Camargo da Silva. **Entre Religiosidade, Emoção e Gênero: A crença nos dons de Dona Nilda Benzedeira e sua Festa de São Cosme e São Damião em Matinhos/Pr (1992-2016)**. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós Graduação em História. Curitiba, 2017.

DAMATTA, Roberto. **Uma religião democrática**. In: Explorações: ensaios de sociologia interpretativa. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DE LA TORRE, Renée. **Religiosidad popular: encrucijada de nuevas formas de religiosidad y tradición contemporánea (el caso de México)**. Ponto Urbe, n. 12, 2013.

DEBRAY, Régis. **Vida e Morte da Imagem: uma história do olhar no Ocidente**. Paris: Gallimard, 1992.

DIAS, Júlio César Tavares. **Cosme e Damião: aproximações e tensões no campo religioso brasileiro**. Tese (Doutorado em Ciência da Religião), Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERREIRA, A. B. H. **Minidicionário da Língua Portuguesa**. 3. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.

GAMA, Rafael da. **Por uma religião nacional: a separação entre igreja e estado e a disputa religiosa entre católicos e protestantes em Belém do Pará (1889-1931)**. Tese (Doutorado em História), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

GENNEP, Arnold Van. **Os Ritos de Passagem**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1960.

GIRARD, René. **A violência e o Sagrado**. São Paulo: Terra e Paz, 1990.

GONZÁLEZ, Jorge A. **Exvotos y retablitos: religión popular y comunicación social en México**. Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, v. esp. 1. Colima: Universidad de Colima, 1986.

GORDO, Luís Erlin Gomes. **Comunicação (i)material com as divindades: tipos e formas de ex-votos na religiosidade popular**. 2018. Tese (Doutorado em Comunicação Social) – Escola de Comunicação, Educação e Humanidades, Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2018.

GORDO, Luís Erlin Gomes. **Ex-Voto: uma saga da comunicação perseguida**. São Paulo: AveMaria, 2015.

GOULART, Elias Estevão.; PERAZZO, Priscila F. **HiperMemo: a hipermídia e a memória no mundo digital**. Liinc em Revista, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, 2015.

GRASSI, Clarissa. **Memento Mortuorum: inventário do Cemitério Municipal São Francisco de Paula**. Curitiba: Edição do Autor, 2016.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Laurent Léger. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2006.

HALBWACHS, Maurício. **Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice/Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HALL, David D. **Lived religion in America: toward a history of practice**. Princeton: Princeton University Press, 1997.

HALLET, Carlos. **Religiones y sectas**. Santiago de Chile: Paulinas, 2002.

HAZARD, Sonia. **Two ways of thinking about new materialism**. Material Religion, v. 15, n. 5, 2019.

JENKINS, Henry; GREEN, Joshua; FORD, Sam. **Spreadable media: creating value and meaning in a networked culture**. New York: New York University Press, 2013.

JULIA, Dominique. **A religião: história religiosa**. In: LE GOFF, J.; NORA, P. História: novas abordagens. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976. p.106-131.

JURKEVICS, Vera Irene. **“Os Santos da Igreja e os Santos do Povo”**: devoções manifestações de religiosidade popular. UFPR: Curitiba, 2004 (tese de doutorado).

JURKEVICS, Vera Irene. **Festas religiosas: a materialidade da fé**. História: Questões e debates. Curitiba, n.43, p.73-86, 2005.

LAUWERS, Michel. **O nascimento do Cemitério: lugares sagrados e terra dos mortos no ocidente medieval**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2015.

LE GOFF, Jacques. **O Deus na Idade Média**: conversas com Jean-Luc Pouthier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LE GOFF, Jacques. **Por amor às cidades**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

MARCHI, Euclides. **O sagrado e a religiosidade**: vivências e mutualidades. História: Questões & Debates, Curitiba, n. 43, p. 33-53, 2005.

MARQUES DE MELO, José. **Mídia e cultura popular**. São Paulo: Paulus, 2008.

MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe. **Música e identidade no catolicismo popular em Goiás**: um estudo sobre a Folia de Reis e a Romaria ao Divino Pai Eterno. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2019.

MASSENZIO, Marcello. **A História das religiões na cultura moderna**. São Paulo, HEDRA, 2005.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. In: Sociologia e antropologia. São Paulo/SP: Edusp, 1974.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. Tradução de Pedro Albano. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 2003. (Obra original publicada em 1925).

MAUSS, Marcel. **Esboço de uma teoria geral da magia**. in: Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MCGUIRE, Meredith. **Embodied practices**: negotiation and resistance. In: Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives, p. 187–200. New York: Oxford University Press, 2007.

MELO, José Marques de. **Folkcomunicação**. In: GADINI, Sérgio Luiz, WOITOWICZ, Karina Janz. (Orgs). Noções básicas de Folkcomunicação: uma introdução aos principais termos, conceitos e expressões. Ponta Grossa, Editora UEPG, 2007.

MEYER, Birgit. **Como as coisas importam**. Uma abordagem material da religião. GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo (Org.) Porto Alegre: Religion, 2019.

MIKLOS, Jorge. **A construção de vínculos religiosos na cibercultura**: a ciber-religião. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

MIMESSE, Eliane. **Bombini Brasiliani**: A infância das Crianças Italianas e Ítalos-Brasileiras. Jundiaí, Paco Editotial: 2013.

MONTELES, Nayara Joyse Silva. **Ecossonâncias**: o protagonismo da mulher no tambor de crioula. Tese (Doutorado em Performances Culturais), Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.

MOORE, Deborah Dash (Ed.). **Vernacular Religion**: collected essays of Leonard Norman Primiano . New York: New York University Press, 2022.

MORELLO, Gustavo. **I've got you under my skin**: Tattoos and religion in three Latin America cities. Social Compass, 2020.

MORELLO, Gustavo. **Una modernidad encantada**: la religión vivida en América Latina. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2020.

NASCIMENTO, Milton; BRANT, Fernando. **Maria, Maria**. In: CLUBE DA ESQUINA 2, 1978 (disco). Em: *Clube da Esquina 2*. Lançado em 1978. Álbum com Milton Nascimento. Faixa 22.

NEGRO RIGOL, Pedro. **El trabajador y la ciudad**. Barcelona: Ediciones Ariel, 1968.

NORA, Pierre. **Entre memória e história**: a problemática dos lugares. In: NORA, Pierre. *Os lugares da memória*. Tradução de Yara Aun Khoury. Projeto História, São Paulo, n. 10, p. 7-28, 1993.

NUNES, Elton de Oliveira. **A Escola Italiana de História das Religiões**: a constituição de um campo historiográfico. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História - ANPUH. São Paulo, jul. 2011.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. **Religiões Populares**. In: Oscar Beozzo (org). Curso de Verão II. São Paulo, Paulinas, 1988.

OLIVEIRA, José Cláudio Alves de. **“Das salas de milagres ao Museu Digital”**: Os Ex-votos como mídia folk comunicacional”. Trabalho apresentado no XI Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste, na Divisão Temática de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. Teresina, PI, maio de 2009.

OLIVEIRA, Marcelo Pires de. **Prólogo**. In: OLIVEIRA, José Cláudio Alves de (Org.). *Ex-votos das Américas: comunicação e memória social* . Curitiba: Editora CRV, 2017.

ORSI, Robert Anthony. **The Madonna of 115th Street**: faith and community in Italian Harlem, 1880–1950. New Haven: Yale University Press, 1985.

PETERS, José Leandro. **A História das Religiões no contexto da História Cultural**. In: *Faces de Clio*. Juiz de Fora, UFJF, vol. 1, nº 1, 2015.

PREFEITURA MUNICIPAL DE CURITIBA. **Serviço Funerário Municipal**. Cemitérios Municipais. Disponível em: <https://obituarios.curitiba.pr.gov.br/publico/cemiterios.aspx>.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereria de. **O catolicismo rústico no Brasil**. O campesinato brasileiro. *Ensaio Questões e debates*, Curitiba, n. 43, 2005.

RABBIA, Hugo; GATICA, Lucas. **Ser católico romano en un contexto de diversidad religiosa**: una exploración de la religión vivida entre católicos en Córdoba, Argentina. *Visioni Latinoamericane*, v. 38, p. 38–64, 2017.

RABELLO, Rodrigo; CASTRO, Virgínia Ferreira da Silva. **Intermediação da informação e preservação da memória digital**. Ciência da Informação, Brasília, v. 41, n. 1, 2012.

REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo, Cia. das Letras, 1991.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain Mouzat. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. **Tempo narrativa**. Estudos históricos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992.

RODRIGUES, Cláudia. **Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997. 276 p. (Coleção Biblioteca Carioca; v. 43. Série Publicação Científica). Prêmio Carioca de Monografia 1995, 2º prêmio.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu da Morte**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

RUBINI, Tiago. **O jornalismo paranaense e o contraste pago: um estudo de caso do Diário da Tarde**. In: INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. XXXIV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Recife, 2011.

SANTOS, Conceição Aparecida dos. **Como nascem os santos: o caso Maria Bueno**. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Curitiba, 2010.

SHIRKY, Clay. **Here comes everybody: the power of organizing without organizations**. New York: Penguin Press, 2008.

SILVA, Aerton Alexander de Carvalho. **A construção de um taumaturgo: a prática missionária de Frei Damião de Bozzano no nordeste brasileiro (1931 - 1997)**. 2019. 309 f. Tese (Doutorado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Doutorado em Ciências da Religião, 2019.

SILVA, Ana Rosa Clochet da. **A abordagem histórica nos estudos de religião: ambiguidades estruturais e desafios contemporâneos**. In: Como Estudar as religiões: metodologia e estratégias. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2018. p.65-97.

SILVA, Eliane Moura da. **A fenomenologia de Mircea Eliade, a escola romana de história das religiões e a história cultural: questões teóricas e metodológicas**. In: Religiões e Identidades. Dourados: Editora UFGD, 2012. p.171-186.

SIQUEIRA, Deis; LIMA, Ricardo Barbosa. **Sociologia das adesões: Novas religiosidades e a busca pelo místico-esotérica na capital do Brasil**. Rio de Janeiro/Goiânia: Garamond/Vieira, 2003.

SMILDE, David; HERNÁIZ, Hugo Pérez. **Pós-secularismo e religião vivida: contribuições da sociologia qualitativa norte-americana**. Caracas: Universidade Católica Andrés Bello. 2021.

SOUZA, Jadir; SANTOS, Márcia Guena dos. **Produção científica sobre Catolicismo Popular no Brasil**: alguns apontamentos. *Comsertões: Revista de Comunicação e Cultura no Semiárido*, Juazeiro, v. 10, n. 1, p. 77-94, ago. 2021.

SOUZA, Laura de Melo e. **O Diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade no Brasil colonial. São Paulo: Companhia da Letras, 1994.

SOUZA, Patrícia Rodrigues de. **Religião Material**: o estudo das Religiões a partir da Cultura Material. Tese de Doutorado em Ciência da Religião. São Paulo: PUCSP. 2019.

STOLL, Sandra J. **A apropriação cultural do espiritismo no Brasil**. In: *História: questões & debates*. Curitiba, Ed. UFPR, nº 28, 1998.

SÜSS, Günter Paulo. **Catolicismo popular no Brasil**: tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida. São Paulo: Loyola, 1979.

TADRA, Adriana Tortato. **Quatro famílias**: Siamo Tutti Parenti. Florianópolis. Becon. 2019

TAVARES, Thiago Rodrigues. **A religião vivida: expressões populares de religiosidade**. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 10, n.2, p. 35-47, jul-dez/2013.

THOMAS, Louis Vincent. **O cadáver. Da biologia à antropologia**. Paris: Complexe, 1980.

TRINDADE, Etelvina M. **Clotildes e Marias, Mulheres de Curitiba na Primeira República**. Tese de Doutorado. USP, 1992.

VAN DIJCK, José. **Mediated Memories in the Digital Age**. Stanford University, Oxford University Press, 2007.

VASQUEZ, Manuel A. **More Than Belief: A Materialist Theory of Religion**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

WENGER, Etienne. **Communities of practice: learning, meaning, and identity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

ZALUAR, Alba. **Os Homens de Deus**: Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro(RJ): Zahar, 1983.