

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

Giovanna Sarto

**APARECIDA:
SIMBOLOS RELIGIOSOS, HISTÓRIAS ESTRANHAS E DISSIDÊNCIA SEXUAL E
DE GÊNERO**

**Juiz de Fora
2026**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Giovanna Sarto

Tese de Doutorado a ser apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF, para a área de Concentração: Religião, Sociedade e Cultura, como requisito para a obtenção do grau de Doutora em Ciência da Religião.

Orientação: Andrea Musskopf

Coorientação: Marilú Rojas Salazar

FICHA CATALOGRÁFICA

FOLHA DE APROVAÇÃO**Giovanna Sarto****APARECIDA:
SIMBOLOS RELIGIOSOS, HISTÓRIAS ESTRANHAS E DISSIDÊNCIA SEXUAL E
DE GÊNERO**

Tese de Doutorado a ser apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF, para a área de Concentração: Religião, Sociedade e Cultura, como requisito para a obtenção do grau de Doutora em Ciência da Religião.

Aprovada em (dia) de (mês) de 2026

BANCA EXAMINADORA

Titulação. Nome e sobrenome – Orientação
Universidade Federal de Juiz de Fora

Titulação. Nome e sobrenome – Co-Orientação
Instituição

Titulação. Nome e sobrenome
Instituição

Titulação. Nome e sobrenome – Pessoa Orientadora
Universidade Federal de Juiz de Fora

Titulação. Nome e sobrenome
Instituição

Titulação. Nome e sobrenome
Instituição

GIOVANNA SARTO

APARECIDA:
SIMBOLOS RELIGIOSOS, HISTÓRIAS ESTRANHAS E DISSIDÊNCIA SEXUAL E DE
GÊNERO

Juiz de Fora
2026

AGRADECIMENTOS

Esta Tese é resultado de um caminhar que jamais foi solitário. Ao longo do doutorado, fui sustentada por vínculos econômicos, sociais, acadêmicos, pessoais, amorosos e políticos que tornaram possível a realização desta pesquisa e a minha permanência, resistência e amadurecimento no caminho.

Começo essa seção agradecendo à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo apoio financeiro que tornou possível a realização desta pesquisa, bem como à Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR), pelo ambiente institucional e acadêmico ancorado no tripé ensino-pesquisa-extensão, que acolheu e sustentou esta produção acadêmica e tantos outros momentos da minha jornada durante os últimos 7 anos.

Agradeço, de modo especial, à minha orientadora, profa. Dra. Andrea Musskopf, pela paciência generosa nas inúmeras reuniões de orientação, seminários, palestras, pela indicação criteriosa de referências bibliográficas e pela leitura atenta das versões deste texto, enviadas e reenviadas desde muito antes do início formal do doutorado. Sua escuta rigorosa e cuidadosa foi fundamental para que este trabalho encontrasse forma, densidade e coerência.

À minha coorientadora, profa. Dra. Marilú Rojas Salazar, agradeço pela disponibilidade em acolher este projeto “nos 45 do segundo tempo”, pela presença ativa e pelas provocações teóricas e metodológicas que deslocaram e aprofundaram meus incômodos, abrindo novos horizontes de reflexão.

Sou profundamente grata à profa. Dra. Ivone Gebara, cuja trajetória, pensamento e generosidade pessoal e intelectual atravessam este trabalho e toda a minha vida, de forma direta e indireta, ensinando-me que rigor acadêmico, carinho, acolhimento e compromisso ético podem – e devem – caminhar juntos. Também faço destas palavras meu agradecimento às profas. Dra. Ana Ester Pádua Freire e Dra. Elisa Rodrigues, cujas conversas, leituras e contribuições constantes jamais me deixaram caminhar sozinha – inclusive pra além da academia. Me sinto extremamente privilegiada por caminhar ao lado de referências acadêmicas tão brilhantes. Ao professor Marcelo Camurça, que me acompanhou no final da minha primeira graduação, em 2017, e aceitou com gentileza e profunda disponibilidade fazer parte da banca de avaliação nesse momento final do meu caminhar na UFJF, agora na defesa da tese de doutorado.

Agradeço também o diálogo sul-sul crítico e construtivo com a profa. Dra. Charlene Van der Walt, bem como as trocas e reflexões compartilhadas com as colegas e companheiras de caminhada do Grupo de Pesquisas Indecências – Religião, Gênero e Sexualidade (ReGeSex), do IAM - Inclusive & Affirming Ministries e Ujamaa Center, da Universidade de Kwazulu-Natal e do Congresso Latino-americano de Gênero e Religião da EST, que fortaleceram este percurso intelectual e político.

Registro ainda meu agradecimento à acolhida generosa das companheiras e companheiros da Marian Library, da Universidade de Dayton, em especial na figura da profa. Dra. Neomi De Anda, cuja abertura de acervo e interlocução epistemológica foram decisivas para o aprofundamento desta pesquisa. Sou igualmente grata ao The International Marian Research Institute, pelo apoio institucional e acadêmico que possibilitou esse mergulho no campo dos estudos marianos.

À Vrije Universiteit Amsterdam, com menção ao Programa Bridging Gaps, nas pessoas de Geke, Mikkie e prof. Peter Ben Smith. Ser acolhida por vocês em 2022 mudou de forma radicalmente positiva a minha vida, minhas relações e minha forma de entender e fazer pesquisa. Toda a turma do BG (2022) sempre terá um lugar especial no meu coração.

Ao Stream 5 – Slavery and Discipleship, no DARE Fórum, ao Queer Theology Working Group e ao Council for World Mission, espaços nos quais encontrei escuta, partilha e estímulo intelectual. De modo particular, agradeço à profa. Dra. Anna Perkins, pela generosidade em compartilhar materiais e referências que contribuíram de maneira significativa para situar minhas reflexões no campo da Mariologia feminista.

À Revista *Sacrilegens* e à Editora Recriar, espaços fundamentais para meu amadurecimento intelectual, editorial e político, onde aprendi, na prática, o rigor do trabalho com textos, com autoras e autores, ideias e responsabilidades públicas do pensamento. Sobre esta última, faço menção às pessoas de Iago, Flávio e Felipe, que me acolheram com tanto carinho e sempre me incentivaram radicalmente. À André Yuri, pela presença inesperada e luminosa, que se tornou tão familiar e carinhosa. Você foi um presente que este percurso (no Doutorado e na Recriar) me deu.

À Wellerson, amigo de longas caminhadas – do Movimento Estudantil ao movimento político-partidário e na jornada de uma vida toda nesses últimos dez anos.

Por fim, reconheço que esta caminhada só foi possível porque foi sustentada sobretudo graças às mulheres que me amparam, me ensinam, me sustentam mesmo quando a base parece querer ceder. Eu jamais terei palavras suficientes para agradecer a caminhada na amizade, no amor e no cuidado cotidiano. Sei que são muitas, e que talvez haja o risco de não nomear todas

elas, ainda assim preciso assumir a possibilidade de ser injusta, porque tiveram algumas dessas mulheres amigas que durante toda a minha jornada *estiveram ali*, segurando minha mão sem jamais soltar: Mara, meu braço direito e porto seguro – você não faz ideia do quanto sua força e seu compromisso político com a vida, com o bem comum e com as pessoas me inspiram. Mil vezes obrigada. Paulina, Rúbia, Rita, Vitória, Angélica... companheiras-irmãs de sonhos indecentes fortalecidos em comunidade. A todas elas e tantas outras pessoas que seguraram a barra nos momentos mais difíceis e não me deixaram desistir quando o cansaço, a ansiedade ou a solidão ameaçaram interromper este caminho: muito obrigada.

Agradeço à minha família, especialmente a meu pai, Paulo Sarto Junior, e à minha mãe, Heloisa Helena Sarto da Silva, a quem dedico este manuscrito. À minha mãe reforço esse agradecimento de modo particular, porque me sustentou nas noites em que o choro não cessava, quando a ansiedade me tirava o sono e a comida perdia o gosto. Foi ela quem permaneceu acordada quando eu não conseguia dormir; foi ela quem me alimentou quando eu não queria comer; foi ela quem segurou minha mão quando o corpo doía e a alma vacilava.

A todas as amigas, os amigos, as irmãs e os irmãos outros que encontrei – e que me encontraram – ao longo do caminho. Este trabalho também é de vocês.

RESUMO

Esta tese investiga os limites e as possibilidades de indecentamento do símbolo de Nossa Senhora Aparecida a partir da ferramenta teórica da indecência formulada por Marcella Althaus-Reid. Inserida no campo da Ciência da Religião, a pesquisa parte do argumento de que o símbolo mariano, embora historicamente operado por regimes heterossexuais, patriarcais e racializados, não se esgota nas interpretações oficiais que o estabilizam como expressão de pureza, docilidade e normatividade sexual. Ao contrário, sustenta-se que Aparecida, santa negra, popular e situada, carrega tensões, fissuras e potencialidades que permitem sua reinscrição a partir de experiências dissidentes de gênero e sexualidade. Metodologicamente, o trabalho articula análise histórico-sociológica, hermenêutica crítica e interlocução com perspectivas feministas e queer latino-americanas. A estrutura da tese inspira-se na metáfora de Nancy Cardoso Pereira – “remover pedras, plantar roseiras e fazer doces” – mas se desenvolve em quatro momentos analíticos, distribuídos ao longo de seis capítulos. A pesquisa articula análise histórico-sociológica e hermenêutica crítica, dialogando com perspectivas feministas e queer latino-americanas. Inspirada na metáfora de Nancy Cardoso Pereira, organiza-se em quatro momentos: (1) escavação histórico-doutrinária da formação da mariologia e dos processos coloniais e eclesiais que moldaram a figura da Virgem até Aparecida; (2) fundamentação teórico-metodológica da indecência como deslocamento epistemológico no estudo dos símbolos religiosos; (3) crítica aos regimes de pureza e aos idealismos sexuais que estruturaram a “Virgem” nas teologias sistemáticas; e (4) aplicação da perspectiva indecente ao símbolo de Aparecida, evidenciando práticas populares, narrativas marginais e experiências dissidentes que tensionam sua captura institucional. A tese sustenta que o indecentamento, nesse caso, consiste em tornar visíveis camadas já presentes na historicidade do símbolo – camadas marcadas por corpo, raça, classe, desejo e política. Como contribuição, o trabalho amplia o debate sobre mariologia no contexto brasileiro, insere Aparecida no horizonte das teologias feministas e *queer* e propõe uma interlocução consistente entre a indecência althaus-reidiana e a Ciência da Religião, indicando que podem emergir dessas leituras pedagogias de gênero e sexualidade que ofereçam horizontes ético-políticos para estudos em religião menos excludentes e mais comprometidos com a dignidade das vidas historicamente consideradas indecentes.

Palavras-chave: Nossa Senhora Aparecida; Mariologia; Teologia Indecente; Gênero e Sexualidade; Ciência da Religião.

ABSTRACT

This dissertation investigates the limits and possibilities of indecenting the symbol of Our Lady of Aparecida through the theoretical tool of indecency formulated by Marcella Althaus-Reid. Situated within the field of Religious Studies, the research argues that the Marian symbol, although historically operated by heterosexist, patriarchal, and racialized regimes, is not exhausted by official interpretations that stabilize it as an expression of purity, docility, and sexual normativity. On the contrary, it maintains that Aparecida—a Black, popular, and situated saint—carries tensions, fissures, and potentialities that allow for her reinscription from dissident experiences of gender and sexuality. Methodologically, the study articulates historical-sociological analysis, critical hermeneutics, and dialogue with Latin American feminist and queer perspectives. The structure of the dissertation is inspired by Nancy Cardoso Pereira’s metaphor—“removing stones, planting roses, and making sweets” – but unfolds in four analytical moments, distributed across six chapters. The research is organized as follows: (1) a historical-doctrinal excavation of the formation of Mariology and of the colonial and ecclesial processes that shaped the figure of the Virgin up to Aparecida; (2) the theoretical-methodological grounding of indecency as an epistemological displacement in the study of religious symbols; (3) a critique of the regimes of purity and the sexual idealisms that structured the “Virgin” within systematic theologies; and (4) the application of the indecent perspective to the symbol of Aparecida, highlighting popular practices, marginal narratives, and dissident experiences that challenge its institutional capture. The dissertation argues that indecenting, in this case, consists in making visible layers already present in the historicity of the Symbol — layers marked by body, race, class, desire, and politics. As a contribution, the study expands the debate on Mariology in the Brazilian context, situates Aparecida within feminist and queer theological horizons, and proposes a consistent dialogue between Althaus-Reid’s indecency and Religious Studies, suggesting that pedagogies of gender and sexuality may emerge from such readings, offering ethical-political horizons for religious studies that are less exclusionary and more committed to the dignity of lives historically deemed indecent.

Keywords: Our Lady of Aparecida; Mariology; Indecent Theology; Gender and Sexuality; Religious Studies.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	7
INTRODUÇÃO	15
PRELIMINARES (REVISAR O TERRENO, RELEMBRAR O PROJETO): APARECIDA	27
<i>Sobre a estátua aparecida: materialidade, identificação e limites do que se pode afirmar</i>	31
<i>O aparecimento: redes, fragmento e o início de uma circulação doméstica (1717–1732)</i>	33
<i>Da casa à capela: estabilização do culto e primeiras formas de administração (1732–1745)</i>	34
<i>Coroa, manto e coroação (1884–1904)</i>	35
<i>Padroeira do Brasil: proclamação, usos do manto e reconhecimento civil (1930–1980)</i>	37
<i>Um evento crítico: o atentado/roubo de 1978 e a restauração como parte da biografia do símbolo</i>	38
<i>A cor e o nome: entre a materialidade, a memória e as disputas de linguagem</i>	39
<i>Catedral Basílica Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida hoje</i>	40
<i>Uma linha histórica mínima e introdutória sobre Aparecida</i>	41
PRIMEIRO MOMENTO: REMOVENDO PEDRAS	43
CAPÍTULO 1: MARIA, MARIOLOGIA E APARIÇÕES: FIXAÇÕES DOCTRINÁRIAS E EXPERIÊNCIAS POPULARES	44
1.1. De Maria à Mariologia: uma visão geral do contexto sexual-político-religioso das transformações hermenêuticas ao longo da história	46
1.2. Doutrina mariana e dogmas	48
1.2.1. <i>A instituição do primeiro dogma mariano: theotokos - Maria, Mãe de Deus (431 EC)</i>	52
1.2.2. <i>A instituição do segundo dogma mariano: Aeì parthénos - A virgem perpétua (649 EC)</i>	57
1.2.3. <i>A instituição do terceiro dogma mariano: Conceção Imaculada (1854 EC)</i>	59
1.2.4. <i>A instituição do quarto dogma mariano: Assunção de Maria (1950 EC)</i>	63
1.3. Aparições marianas	66
1.3.1. <i>Aparições na América Latina</i>	69
1.3.2. <i>Guadalupe: uma história estranha de aparição</i>	71
CAPÍTULO 2: APARECENDO COM APARECIDA	76
2.1. Uma das possíveis versões da narrativa popular: fragmentos	79
2.2. Uma das possíveis versões da narrativa oficial	81
2.3. Transformações históricas: a investida eclesiástica na tentativa de invisibilizar a polissemia do símbolo de Nossa Senhora Aparecida	83
2.4. Maria vai com as outras	88

<i>SEGUNDO MOMENTO: PREPARANDO O SOLO</i>	92
<i>CAPÍTULO 3. “A VIRGEM BRANCA, PASSIVA E QUE NÃO ANDA” E O INDECENTAMENTO COMO HERMENÊUTICA NA TEOLOGIA QUEER DE MARCELLA ALTHAUS-REID</i>	93
3.1. T-Teologia	94
3.2. Indecentamento como método	102
3.3. Pecadinhos da Virgem: o <i>storytelling</i> sexual.....	106
3.4. Círculo Hermenêutico Libertino	111
3.5. Santa Librada e outras histórias estranhas.....	116
<i>CAPÍTULO 4: MARIA, INDECÊNCIA E HISTÓRIAS SEXUAIS</i>	120
4.1. Mari@logia como proposta indecente: um deslocamento epistemológico entre símbolo, corpo e política	120
4.2. Histórias sexuais das Virgens: Artemis, Atena e Héstia	124
4.3. Indecências: linguagem religiosa, disciplina e sexualidade.....	129
<i>TERCEIRO MOMENTO: PLANTANDO ROSEIRAS</i>	140
<i>PLATÔ - RELATO DE VIAGEM</i>	141
<i>CAPÍTULO 5 - UMA PROPOSTA QUEER PARA ESTUDAR O SÍMBOLO DE NOSSA SENHORA APARECIDA</i>	143
5.1. Primeiros passos	143
5.2. O Caderno de viagem como método	147
5.3. Ex-votos e salas das promessas.....	151
5.4. Corpos, promessas e pedagogias	163
5.5. Ambivalências sexuais e performatividades queer.....	166
5.6. Corpos, dor e sacrifício: A linguagem da materialidade	171
5.7. A Santa Negra: ambivalências e tensões num símbolo popular.....	174
5.8. A santa negra: Raça, gênero e tensões simbólicas	184
5.9. <i>Samba Queer</i>	187
<i>QUARTO MOMENTO: FAZENDO DOCES</i>	202
<i>CAPÍTULO 6 - PEDAGOGIAS QUEER NOS CAMINHOS DE APARECIDA</i>	205
6.1. Monumentalidades e disputas de poder (medindo o tamanho do falo)	205
6.2. Pedagogias <i>Queer</i> e uma Aparecida que veste outras cores	211
6.2.1. Auto da Compadecida e uma Maria que veste outras cores.....	222
6.3. Uma estranha história: o símbolo de Nossa Senhora Aparecida e as pedagogias <i>queer</i> de uma <i>Mari@logia</i>	224

<i>CONSIDERAÇÕES FINAIS</i>	227
<i>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</i>	234

INTRODUÇÃO

Desde muito cedo tive minha existência atravessada pela devoção ao símbolo mariano¹. Mas não era qualquer Maria. A Maria que marcou minha trajetória tinha *localidade* e *localização*²: era Aparecida – e não apenas uma Aparecida cuja devoção tem ponto geográfico “marcado” no mapa, mas uma cuja relação simbólica de fé é situada no corpo; uma inscrição geopolítica e, ao mesmo tempo, consciência crítica do “de onde” se crê, “de onde” se narra e “de onde” se forma consciência e identificação com “o que” se crê, se narra e se identifica. Falo de Nossa Senhora Aparecida, proclamada Rainha e Padroeira do Brasil, figura importantíssima da devoção mariana popular no país.

Nasci em uma família católica romana, residente da Zona Sul da cidade de São Paulo. Minhas experiências religiosas foram profundamente marcadas pela linhagem materna: de minha avó (filha de uma mulher negra que foi escravizada) e de minha mãe (mulher branca, migrante da zona rural do sul de Minas Gerais). Delas herdei o hábito cultural e religioso que era – e ainda é – bastante comum entre católicas de todo o país: durante vários anos seguidos, irremediavelmente, nós íamos de excursão coletiva/caravana³ até a cidade de Aparecida do Norte, no interior do Estado de São Paulo, onde se encontra o Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida. Na época eu não chamava esse movimento de “devoção popular brasileira” – como viria a fazê-lo posteriormente. Eu o entendia como costume de família, prática de bairro, viagem para qual eu, ainda criança, esperava ansiosa. Só mais tarde compreenderia que aquele

¹ Utilizo a expressão “símbolo mariano” para marcar o deslocamento crítico que realizo em relação às formulações tradicionais da disciplina que se dedica aos estudos sobre Maria. Para Marcella Althaus-Reid, “a *Virgem*” operada pelas teologias sistemáticas é uma construção simbólica disciplinada por regimes heterossexuais e patriarcais que regulam corpos, desejos e identidades; já “Maria”, por sua vez, teria um aspecto menos restritivo (Althaus-Reid, 2000; 2004). Falar em “símbolo” evidencia o caráter histórico, político e sexualmente situado dessa elaboração e permite reinscrevê-la em uma chave analítica que reconhece seus limites, ambiguidades e disputas. Teólogas feministas que se dedicam aos estudos sobre Maria, como Ivone Gebara, Elisabeth Schüssler Fiorenza e María Pilar Aquino, também insistem que Maria não pode ser compreendida como figura ou ícone dogmáticamente fixo. Antes, trata-se de um símbolo atravessado por mediações culturais, práticas devocionais, relações de poder e experiências concretas. A escolha da expressão “símbolo mariano”, portanto, afirma esse horizonte teórico de desmontar qualquer pretensa naturalidade do discurso disciplinar e reafirmar Maria como símbolo de disputa, agência e ressignificação política. Voltarei a isso mais a frente.

² Para Marcella Althaus-Reid há uma distinção entre *localidade* (inscrição geopolítica concreta e material, tal como a dos corpos, dos bairros, das margens, por exemplo) e *localização* (que remeteria à consciência crítica de onde se fala, pensa e deseja). Para a autora, toda teologia (e estudo sobre religião) é necessariamente localizada: não há neutralidade epistemológica, mas negociações entre desejo, poder e território simbólico (Althaus-Reid, 2017, p. 29-30).

³ No contexto brasileiro, especialmente entre famílias de classes populares e médias urbanas, as “excursões” coletivas/caravanas religiosas consistem em viagens organizadas coletivamente, muitas vezes por paróquias, grupos de bairro ou associações, em ônibus fretado, para visitar santuários ou locais de peregrinação. Existe nessa prática um caráter que configura experiências marcadas, dentre outras coisas, por rezas, cantos, partilha de alimento durante o percurso e (re)afirmação de comunidade. Cf. em: <https://g1.globo.com/sp/vale-do-paraiba-regiao/festa-da-padroeira/2019/noticia/2019/10/08/turistas-de-excursao-improvisam-refeicoes-e-estadia-no-patio-da-basilica-de-aparecida.ghtml>. Acesso em 9 fev. 2026.

trajeto repetido – feito com ônibus fretado, regado à rezas de terço, ladainhas sendo entoadas em voz alta, comida partilhada, cansaço e festa – era também uma forma de experiência religiosa coletiva, atravessada por marcadores de classe, gênero, raça e pertencimento nacional.

Lembro-me da característica multidão de pessoas que tomava conta das ruas principais da pequena cidade ribeirinha, que antigamente costumava ser vilarejo de pescadoras e pescadores. A mistura de cheiros, cores, sons e pessoas era marcante: cheiro de suor e perfume, de rio e de peixe, de velas e rosas frescas, café quentinho e urina, sangue e lágrimas... tudo junto e misturado. Nada era limpo ou ordenado, muito pelo contrário; tudo exalava excesso e vida. Do chão desigual dali, via-se, à distância, assentada no alto do morro, como quem vigia e distingue, a imponência asséptica da imensa estrutura bege e dourada que abriga o Santuário Nacional de Aparecida.

Naquele tempo eu não sabia das implicações que a devoção a Nossa Senhora Aparecida me geraria. Eu não sabia sobre os dogmas marianos. Não sabia o que era hermenêutica. Ou pedagogia. Eu não tinha lido Ivone Gebara, que me abriria os olhos para a construção masculina de Deus e para a forma como as linguagens da religião participam da organização hierárquica dos corpos e dos papéis de gênero. Nem Marcella Althaus-Reid, que me alertaria para a crítica às experiências sexuais e políticas silenciadas pela institucionalidade. Não entendia os debates teóricos de classe e raça. Não estava familiarizada com os estudos de diversidade sexual e de gênero, e muito menos com a Ciência da Religião. Eu não tinha lido manuais de etnografia que me alertariam sobre os cuidados necessários para não reproduzir relações de dominação às quais os grupos sociais estão submetidos.

Mas algo eu já sabia, ainda que sem as palavras adequadas para nomear: eu sempre estive localizada muito mais ali, no pé do morro, entre o amontoado de gente e de coisas, do que no topo. Hoje consigo nomear parte do que então eu apenas sentia. Minha corporeidade instável, marcada pelo gênero, pela bissexualidade e pelas cicatrizes visíveis de um corpo atravessado por procedimentos médicos decorrentes de uma deficiência congênita, produzia atrito com aquela estrutura que se pretendia estável, normativa e asséptica. A basílica parecia, para mim, um lugar sem cheiro, sem suor, sem cicatriz, sem desvio. O chão, ao contrário, era o espaço do trânsito, da contradição, do inacabamento. Era por ali que eu caminhava.

Começo por essa cena porque é desse chão – desse corpo e desse percurso – que nasce a pergunta que norteia esta Tese. Tese que, aliás, surge de uma experiência vivida que, mais tarde, aprendi a reconhecer como um lugar (e um não-lugar) de fala, nos termos das reflexões críticas que retomarei adiante. A escrita que inicio assume, portanto, que vida e teoria não são

domínios estanques. A experiência do corpo, da memória, das relações, da contradição, é via legítima de produção de conhecimento.

Mas confesso que não foi uma escolha fácil transformar essa experiência em tema de pesquisa doutoral. Em 2021, na ocasião em que eu ainda participava como candidata do processo seletivo para o curso de Doutorado para a turma de 2022 do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, muitas pessoas me perguntaram o porquê de gradativamente eu ter “abandonado” os estudos sobre os mitos de Lilith – tema de minha dissertação de Mestrado⁴, posteriormente publicada em livro⁵ – para me dedicar aos estudos sobre o símbolo de Nossa Senhora Aparecida. As duas temáticas pareciam demasiadamente distantes uma da outra, e entrar em um campo completamente novo no Doutorado poderia ser um desafio. Eu defendia que Lilith era um símbolo da insubmissão, da indecência, da ruptura. Já Aparecida parecia ser uma figura da obediência, da santidade, da normatividade.

Não foram poucas as vezes que alguém questionou: “O que Lilith tem a ver com Nossa Senhora?”. Havia também quem se mostrava indignada com a possibilidade de aproximação: “Enquanto a primeira é evidentemente um símbolo indecente, a segunda é muito decente! Nossa Senhora Aparecida é virgem! Não tem nada de queer⁶ aí. É um outro campo de pesquisa”. Essa surpresa, que é legítima, revela, de fato, uma dificuldade de articulação entre os dois símbolos – que pode ser resultado da naturalização de um sistema religioso profundamente dualista, que

⁴ Sarto, Giovanna. *Revisitando Lilith: um estudo sobre indecência e libertinagem no mito em diálogo com a Teologia Queer de Marcella Althaus-Reid*. 2022. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2022.

⁵ Sarto, Giovanna. *Revisitando o mito de Lilith: um estudo sobre indecência e libertinagem em diálogo com a teologia queer de Marcella Althaus-Reid*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2023. 114 p. ISBN 978-65-89512-54-7.

⁶ O termo *queer* é utilizado nesta Tese a partir de seu caráter histórico e linguístico próprio do inglês, especialmente como desestabilizador de categorias fixas de sexo, gênero e sexualidade. Andrea Muszkopf observa que *queer* “não é propriamente traduzível para outras línguas”, pois sua força política deriva da “estranheza” que o termo introduz na ordem normativa e da capacidade de tornar familiaridades instáveis (Muszkopf, 2019/5, p. 13-14). Muszkopf observa que *queer* está relacionado com movimentos LGBTQIAPN+ em resposta à epidemia de HIV/AIDS, pela crítica à medicalização das identidades e pela recusa das estratégias assimilacionistas então hegemônicas nos anos 1980 e 1990. O termo “queer”, que significa “estranho” ou “excêntrico” passou a ser usado como um insulto homofóbico, mas foi reapropriado por esses movimentos como afirmação de identidade, política e resistência. Embora essa história tenha produzido um vocabulário conceitual robusto na teorização anglófona, a ressonância desse vocabulário no Brasil e na América Latina é limitada, pois não mobiliza as mesmas camadas subjetivas que em contextos como os EUA. Por essa razão, seguindo especialmente Marcella Althaus-Reid e a própria Andrea Muszkopf, priorizo a categoria de *indecência*, cuja densidade emerge das economias sexuais da pobreza, das tecnologias morais da decência cristã e dos marcadores coloniais que definem determinados corpos como impróprios, perigosos ou ilegítimos no contexto latino-americano. Estou convencida de que *indecência* responde de modo mais preciso às experiências dissidentes de gênero, sexualidade e religiosidade que atravessam meu trabalho, especialmente no que tange ao símbolo mariano. Ainda assim, apesar da preferência explícita pela categoria de indecência, utilizo *queer* e indecente de forma situada, aproximando-me sempre da terminologia preferida pelas autoras mobilizadas e pelos autores mobilizados e do contexto teórico específico em que cada categoria produz seus efeitos.

separa pureza e impureza, corpo e espírito, desejo e santidade, mulher boa e mulher má, mãe e puta, virgem e demônio. Nesse esquema, que menciono em minha pesquisa de Mestrado (Sarto, 2022, p. 72-75), Lilith funciona como o avesso necessário de Maria, uma vez que Maria só pode ser elevada como ideal de pureza porque há uma Lilith disponível para receber o nome do desvio. Ainda assim, esse *não é o único esquema possível*.

Mas, durante algum tempo, eu mesma me senti profundamente insegura para ousar articular uma reflexão que, embora intuitiva, parecia epistemologicamente improvável. Como mulher católica leiga, eu sabia que investigar um símbolo mariano, qualquer que seja, ainda que numa pesquisa de Doutorado, é adentrar em um complexo e emaranhado sistema sexual que tem sido articulado e interpretado há séculos por homens brancos, cis-héterossexuais, geralmente vinculados à hierarquia sacerdotal da Igreja Católica. Um sistema cuja função tem sido a de interpretar o símbolo da *Virgem*, enquanto, simultaneamente regula-o, vigia-o e torna-o *decente*.

É precisamente essa operação de decência teológica que Marcella Althaus-Reid denuncia em *Indecent Theology* (2000) e *Deus Queer* (2019). Para ela, a hierarquia sacerdotal tem se empenhado em higienizar⁷ o símbolo da *Virgem*, fazendo-o a partir de uma ideologia heterossexual capaz de criar verdades normativas condicionadas por fatores culturais, políticos, sociais e morais em diferentes épocas, culturas e sociedades, cujo significado pode e tem sido usado para defender e sustentar um sistema sexo-gênero⁸ binário e dualista. Esse processo

⁷ Utilizo aqui o termo “higienizar” de forma crítica, consciente de seus limites. O termo não é empregado em sentido estritamente médico-sanitário e nem como sinônimo genérico de “purificação moral”, mas como categoria analítica que permite evidenciar processos modernos de disciplinamento dos corpos, dos desejos e das crenças, nos quais determinadas formas de existência são tornadas aceitáveis enquanto outras são marcadas como excessivas, perigosas ou impróprias. Em diálogo com Marcella Althaus-Reid (2000), entendo que a noção de higienização remete à forma como a colonização e as teologias cristãs sistemáticas tradicionais operaram conjuntamente uma “limpeza” estética e doutrinal dos símbolos religiosos, num regime disciplinar de normalização que produziu sujeitos legítimos e corpos descartáveis. Nesse sentido, a “higienização” da *Virgem* se refere a um processo violento de domesticação sexual, no qual o símbolo mariano é separado do desejo, da materialidade, da ambiguidade e da carne, sendo reinscrito em uma matriz heterossexual normativa. Essa operação é fruto direto das análises de Michel Foucault sobre a sexualidade moderna. Em *História da Sexualidade I* (1976), Foucault demonstra como, a partir do século XVIII, práticas discursivas, médicas, jurídicas e morais passam a produzir a sexualidade como objeto de saber e de controle, articulando-a ao que ele chama de *tecnologias* políticas que classificam, hierarquizam e normalizam corpos. A virgindade, nesse contexto, pode ser compreendida como uma tecnologia moral e política que regula o comportamento sexual, organiza regimes de verdade sobre pureza, feminilidade e legitimidade social (Foucault, 1976, p. 67–78). Embora Foucault não trate diretamente do símbolo mariano, sua análise do higienismo moderno – entendido como racionalidade que articula saúde, moralidade, ordem social e controle dos corpos – permite compreender como teologias cristãs incorporaram essas tecnologias para produzir uma Virgem “limpa”, asséptica e dessexualizada, como o faz Marcella Althaus-Reid (Althaus-Reid, 2000; 2004).

⁸ O conceito de sistema sexo-gênero é utilizado aqui a partir da formulação desenvolvida por Marcella Althaus-Reid, em diálogo com Michel Foucault e Judith Butler. No contexto althaus-reidiano, trata-se de uma engrenagem religioso-política que regula corpos e formas legítimas de existência a partir de uma matriz cisheterossexual apresentada como regime de verdade (Althaus-Reid, 2000; 2004). Esse sistema sustenta dicotomias – masculino/feminino, santidade/pecado, dentre outras – que são inscritas no campo da moralidade, da doutrina e da

converteu a figura mariana em instrumento de produção de uma sexualidade idealizada, casta e heteronormativa, apresentada como universal e atemporal, embora profundamente localizada, racializada, classista e patriarcal. Como consequência, o desejo é disciplinado, o corpo silenciado e a virgindade transformada em paradigma moral e político. Contra esse sistema, Althaus-Reid (2000) propõe o indecentamento como exercício metodológico, um deslocamento crítico que revisa os pressupostos sexuais e políticos que sustentam os símbolos religiosos, num deslocamento que interpela a doutrina e os modos de produção de conhecimento sobre Maria, funcionando como uma provocação direta às lentes teóricas tradicionalmente utilizadas.

Depois de anos caminhando “no pé do morro”, eu demorei a perceber que a minha implicação com Aparecida era também um problema epistemológico. E isso ocorreu especialmente porque quando comecei a procurar bibliografia e a tentar nomear o que eu intuía – o excesso, a ambivalência, a mistura, o corpo que não se encaixa – eu esbarrava, repetidas vezes, no modo como Maria foi tradicionalmente organizada de forma *decente*, sobretudo na mariologia católica tradicional. Nesse processo, Marcella Althaus-Reid me ofereceu ferramentas para nomear meu próprio incômodo: se havia algo em mim que nunca coube “lá no alto”, talvez o problema não fosse apenas meu corpo, mas a gramática religiosa que define quais corpos cabem.

Nesse percurso, encontrei contribuições importantes em abordagens feministas que deslocam Maria do lugar docilizado que a tradição frequentemente lhe atribui, como o número inteiro dedicado aos estudos sobre Maria na *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* (RIBLA, 2003) a partir de perspectivas feministas. O número conta com 13 capítulos, todos em espanhol e traduzidos para o português, dos quais pelo menos 11 foram escritos e assinados por mulheres, em sua maioria protestantes. De fato, esse dossiê representa uma contribuição bastante significativa para o deslocamento da figura mariana de seu lugar tradicionalmente docilizado. Mas, para além dele, foi difícil encontrar trabalhos desenvolvidos por mulheres no campo da Mariologia católica⁹ que estivessem em português. Mais difícil ainda foi encontrar

economia simbólica do cristianismo. Da reflexão de Foucault (1976), bebe-se da compreensão de que esse processo é uma tecnologia disciplinar de gestão das sexualidades; e, conforme Butler (1990; 1993), um regime performativo que naturaliza normas por meio da repetição. No campo religioso, esse sistema opera por meio de símbolos, ritos e doutrinas que funcionam como pedagogias restritivas de gênero e sexualidade, autorizando determinadas formas de crer e existir, enquanto relegam outras à marginalidade ou à *clandestinidade* religiosa. Para uma discussão mais aprofundada de clandestinidade religiosa, sugiro o artigo “Libertades clandestinas: Hacia la elaboración de una teología queer encarnacional”, de Marilú Rojas Salazar (2023).

⁹ Inspirada por uma provocação de minha coorientadora, profa. Dra. Marilu Rojas Salazar, na ocasião da reunião de outubro de 2025 do Grupo de Pesquisas Indecências, ReGeSex - Religião, Gênero e Sexualidade, mais a frente nesta Tese farei uma reflexão e distinção crítica entre “Mariologia” e “Mari@logia”, que será importante para o corpo teórico de minha proposta. Adianto, desde já, e em linhas gerais que a Mariologia como campo de estudos, ainda que amplo e fortemente tensionado por diferentes pesquisadoras e a partir de diferentes perspectivas, ainda

reflexões que abordassem especificamente o tema de Nossa Senhora Aparecida em uma perspectiva feminista e/ou *queer*. Um levantamento exploratório que fiz a partir do repositório do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT) reforça a percepção dessa lacuna na produção acadêmica brasileira. Embora o descritor “Nossa Senhora Aparecida” retorne centenas de registros, apenas uma parcela reduzida desses trabalhos toma efetivamente o símbolo religioso como objeto de análise, e menos ainda o fazem a partir de abordagens críticas de gênero, sexualidade ou teologia feminista. Nesse universo restrito, nenhum trabalho assume explicitamente uma abordagem feminista no trato com o símbolo de Aparecida. Esse “vazio” é sintomático, na medida em que sugere, de um lado, o quanto o símbolo mariano permanece capturado por dispositivos institucionais e por regimes de autorização; e, de outro, o quanto certas perguntas – as que nascem do corpo, da margem, do desejo e da contradição – seguem sendo empurradas para fora do que se reconhece como “discurso legítimo” sobre Maria¹⁰.

se mantém como fruto de uma elaboração masculina sobre Maria, num discurso produzido por homens, dentro de instituições masculinas, que transforma Maria em modelo disciplinar de feminilidade cristã. Numa pista interessante, é possível observar que mesmo morfologicamente o termo “Mariologia” se aproxima mais de “Mário” do que de “Maria”, e parece ser revelador da ideia de um feminino que é absorvido pelo masculino. Do ponto de vista linguístico, trata-se de morfologia, já que, embora o campo se refira a Maria (hebr. Miryam), a forma “mariologia” resulta da aglutinação latina *-logia* a um radical que coincide com o antropônimo masculino “Mário”, que evidencia um pressuposto da tradição linguística cristã de incorporar um viés de masculinização ao nome do campo. Como efeito, temos um “Mario ideal”, disciplinador e regulador dos corpos, especialmente de corpos de mulheres. Por outro lado, Marilu incentiva uma proposta de *Mari@logia* que constituiria um deslocamento epistemológico e político de reinscrever o símbolo de Maria, incorporando vozes de mulheres dissidentes sexuais, materialidades devocionais populares e hermenêuticas indecentes. (Cf. em: Rojas Salazar, Marilú. *Te@logía ecofeminista latinoamericana*. 1. ed. Ciudad de México: Casa Unida de Publicaciones, 2024. 372 p).

¹⁰ Com o objetivo de compreender melhor o panorama geral da distribuição e os enfoques teóricos de pesquisas acadêmicas brasileiras que abordam Nossa Senhora Aparecida, realizei um levantamento exploratório no repositório do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT), mantido pelo Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação. O portal agrega teses e dissertações disponibilizadas por instituições públicas e privadas que garantem o acesso gratuito aos seus trabalhos, constituindo, portanto, uma base ampla e representativa da produção acadêmica nacional. Meu interesse era localizar, dentro do portal, abordagens de gênero, sexualidade e teologias feministas que orientassem a discussão acadêmica sobre esse símbolo religioso. A partir do descritor “Nossa Senhora Aparecida” (e variações equivalentes), o portal retornou 538 registros. Uma primeira leitura permitiu constatar que a imensa maioria desses trabalhos não se dedica ao símbolo de Nossa Senhora Aparecida propriamente dito. Em vez disso, “Aparecida” aparece como topônimo, marca institucional ou elemento periférico, tais como nome de município, bairro, comunidade, escola, organização, rio, área de proteção ambiental, entre outros usos. De forma geral, identifiquei ao menos três categorias descritivas que organizam os tipos de pesquisas encontradas: uma primeira que diz respeito a pesquisas sobre Aparecida enquanto símbolo religioso (que são minoritários), e tratam-se de trabalhos que abordam a imagem, a devoção, a história, as práticas rituais, a materialidade, a teologia, ou ainda sua presença no imaginário popular; uma segunda, que é de pesquisas socioambientais, institucionais ou urbanas em que “Aparecida” funciona como um topônimo, aparecendo em nome de comunidades, bairros, escolas, territórios, instituições, unidades de conservação, entre outros marcadores espaciais (maioria); e uma terceira categoria, de pesquisas de caráter mais institucional e histórico, que incluem discussões sobre festas religiosas, congadas, expressões populares e outras manifestações, que podem estar ou não associadas à figura de Aparecida, porém sem focalizar na temática específica do símbolo. Ao proceder a uma filtragem manual a partir da leitura dos títulos, resumos e, quando necessário, palavras-chave, foi possível identificar um conjunto aproximado de 50 trabalhos que, de fato, operam com Nossa Senhora Aparecida enquanto símbolo religioso, englobando dimensões como devoção, materialidade, história, arte, ritualidade, práticas populares ou imaginário teológico. Dentro desse subconjunto, a presença de mulheres como autoras mostrou-se

Foi então que eu precisei admitir que uma parte das minhas inseguranças não vinha somente da novidade do objeto, mas do modo como eu tentava enfrentá-lo. Até aquele momento eu buscava respostas individuais, fechadas, como se fosse possível estabilizar depressa aquilo que, na verdade, talvez não ansiasse por uma resposta imediata, mas sim por uma reflexão indecente, fruto de um caminhar coletivo. Foi então que o Doutorado me impôs a primeira mudança de postura: seria impossível seguir estudando com sinceridade¹¹ o símbolo de uma santa negra, tão caro à minha comunidade de fé, se eu não estivesse disposta a lidar e romper com sistemas (hétero)sexuais e normativos que direta ou indiretamente atravessam minha existência e experiência de forma tão latente, como aqueles que têm sido hegemônicos na interpretação do símbolo mariano. Para isso, eu precisaria de coragem. E coragem não é algo que brota na solidão. Coragem é fruto de apoio, acolhimento, crítica e diálogo que se faz na relação com outras pessoas. Com muitas pessoas. Felizmente, eu recebi muito mais do que imaginei.

De fato, o apoio coletivo me trouxe de volta às reflexões sobre minha escolha do tema de Doutorado, dessa vez não buscando respostas, mas aprofundando as questões que me foram colocadas inicialmente: será mesmo que é possível “abandonar Lilith”? Será mesmo que não há nada “de Lilith” no meu novo objeto de pesquisa? Será que não há nada de *queer* ou indecente no símbolo de Nossa Senhora Aparecida? Não há indecência na virgindade? O que é que é, afinal de contas, aquilo que se entende por indecente? Quais elementos constituem e desafiam a forma como as pessoas vivem/experimentam a elaboração e reelaboração constante do símbolo de Nossa Senhora Aparecida? Será que há indecência nisso?

Eu não tenho respostas definitivas para essas perguntas – e tampouco pretendo oferecê-las como conclusão estável e acabada. O que esta Tese faz é tomar essas perguntas como ponto de partida e pano de fundo, investigando como o símbolo de Nossa Senhora Aparecida foi historicamente estruturado por regimes de verdade e de decência e, ao mesmo tempo, quais

notavelmente reduzida: destes 50 trabalhos, aproximadamente 15% são assinados por pesquisadoras (um total de 7). Essa observação, ainda que limitada pelo caráter meramente exploratório do meu interesse, reforça a persistente assimetria de gênero na produção acadêmica sobre imaginários religiosos, sobretudo quando tais imaginários envolvem uma figura feminina central e fortemente capturada pela institucionalidade no catolicismo brasileiro. Ademais, nenhum dos trabalhos identificados apresenta, no título ou subtítulo, uma declaração explícita de abordagem feminista ou teologia feminista no trato com o símbolo de Aparecida. Cf.: <https://btdt.ibict.br/vufind/Search/Results?lookfor=Nossa+Senhora+Aparecida&type=AllFields&page=2>. Acesso em 28 de dezembro de 2024.

¹¹ O termo “sinceridade” utilizado nesse excerto faz menção ao entendimento de Marcella Althaus-Reid acerca dele. Segundo ela, “sinceridade” se refere a uma postura epistemológica que exige explicitar os pressupostos sexuais, econômicos e políticos que estruturam qualquer produção de saber. Em *Indecent Theology* (2000), a autora sustenta que se o regime da decência opera por meio da ocultação de seus arranjos heterossexuais e de classe, apresentando-se como universal e neutro, uma postura radicalmente crítica deve assumir a localização concreta de quem interpreta.

brechas e resistências permitem seu indecentamento. Para isso, mobilizo a ferramenta teórica da indecência formulada por Marcella Althaus-Reid, especialmente em *Indecent Theology* (2000) e *Deus Queer* (2019). Trata-se, assim, de deslocar o olhar da decência disciplinadora, que organiza o símbolo mariano como tecnologia moral e política, para a indecência como possibilidade crítica.

Nancy Cardoso Pereira, ao refletir sobre processos de caminhada e construção de saber desenvolvidos junto a camponesas de diferentes regiões do Brasil, propõe a imagem dos passos “remover pedras, plantar roseiras, fazer doces”. A formulação é inspirada no poema ‘Aninha e suas pedras’, de Cora Coralina, cuja obra é marcada por uma linguagem popular, pela centralidade das mulheres comuns e pelo reconhecimento da potência criativa inscrita na vida cotidiana. Para além de serem metáfora pedagógica, esses passos constituem uma epistemologia enraizada na experiência concreta de mulheres que produzem saber em contextos de luta, precariedade e reinvenção da vida.

Nas reflexões de Nancy Cardoso, os passos de Cora Coralina são localizados em um lugar teológico de fronteira, que a teóloga nomeia como “beira do poder” (Pereira, 2009, p. 5), e apontam para três movimentos que se relacionam e interligam. O primeiro passo/movimento, refere-se ao esforço de retornar às bases teóricas e históricas dos sistemas normativos para identificar as personagens do jogo de poder: “remover as pedras”. Em seguida, propõe-se a criação de outras metodologias: “plantar roseira”; isto é, anunciar as necessidades e as possibilidades de revisitar o repertório das representações teológicas (e religiosas) a partir de uma base feita das e para as mulheres camponesas. Ao final, celebrar caminhos alternativos da luta, especialmente aqueles que têm por base “a participação e empoderamento feito pelas mulheres camponesas e suas organizações” (Pereira, 2009, p. 48): “fazer doces”. O doce, aqui, é a evidência de que novas relações de vida não apenas são legítimas e possíveis, como (re)existem no cotidiano das mulheres – nesse caso, especificamente das mulheres da Via Campesina.

Ouso pedir licença à Nancy Cardoso Pereira para utilizar sua metáfora de “remover as pedras, plantar roseiras e fazer doces” em meu trabalho. Contudo, no percurso desta pesquisa, percebi a necessidade de explicitar um passo intermediário que, embora não esteja nomeado na formulação original da autora, mostrou-se metodologicamente indispensável para o meu caso específico: o de *preparar o solo*. Se, na experiência narrada por Nancy, a remoção das pedras já implicava um retorno crítico às bases normativas e a abertura para novas possibilidades, no meu percurso tornou-se necessário distinguir dois movimentos: primeiro, o esforço histórico-doutrinário de desnaturalizar as bases marianas que estruturam o símbolo de Nossa Senhora

Aparecida; segundo, a explicitação da ferramenta hermenêutica que permitirá tensioná-las. Assim, organizo esta Tese em quatro momentos articulados, ainda que inspirados na metáfora tripartida original.

Já disse anteriormente que minha investigação tem como tema os limites e possibilidades de indecentamento do símbolo de Nossa Senhora Aparecida. Trata-se de um esforço para elaborar reflexões, a partir de Marcella Althaus-Reid, sobre como é que esse símbolo tem sido significado e localizado pelas lógicas sistemáticas a partir das questões de gênero e sexualidade, bem como identificar as fissuras que desafiam tais enquadramentos. O interesse vai além de descrever o símbolo, e consiste em acompanhar as formas pelas quais determinadas compreensões se rebelam, denunciam e tensionam os sistemas (hétero)sexuais e patriarcais que atravessam sua interpretação oficial, atentando para a sobrevivência dessas investidas de transgressão para além da história normativa. Nesse sentido, a questão que orienta esta Tese pode ser formulada do seguinte modo: de que maneira noções universalistas estruturaram o símbolo de Nossa Senhora Aparecida e quais brechas, fissuras e resistências permitem seu indecentamento? A pergunta aparece aqui como eixo que atravessa todo o percurso analítico desenvolvido ao longo dos capítulos.

Seguindo a proposta desses passos, no primeiro momento, *removendo pedras*, retorno às bases históricas e doutrinárias que estruturaram o símbolo mariano. Aqui realizo dois movimentos complementares. No capítulo 1, apresento uma reconstrução panorâmica da tradição mariológica, seus marcos dogmáticos, disputas teológicas, consolidação de atributos como virgindade, pureza e obediência, bem como suas implicações políticas na produção de modelos normativos de feminilidade. No capítulo 2, me movo do plano mais geral da Mariologia para o caso específico de Nossa Senhora Aparecida. Ali examino seu aparecimento em 1717, os processos de estabilização do culto, as primeiras formas de administração, os deslocamentos institucionais, a proclamação como Rainha e Padroeira do Brasil, eventos críticos que marcaram sua trajetória, além das disputas em torno de sua cor, nome e identidade nacional. O objetivo é oferecer uma linha histórica mínima e introdutória que permita compreender Aparecida como símbolo situado, politicamente disputado e racialmente marcado. Esse percurso visa construir uma cartografia que permita compreender os regimes de representação e normatização sexual que atravessam a construção desse símbolo no campo mais amplo das representações¹².

¹² As discussões acerca do conceito de “representações”, sobretudo a partir de Roger Chartier (1990), marcam um momento de virada no pensamento histórico dos anos 1980-1990, em que buscava-se responder às críticas pós-estruturalistas sobre autoria, discurso e interpretação sem abrir mão da materialidade. Para Chartier, as

Uma vez que as pedras foram removidas, é preciso preparar o terreno onde novas leituras possam germinar. Por isso, no segundo momento da pesquisa, metaforicamente descrito como *preparando o solo*, concentro-me na base teórico-metodológica que sustenta esta Tese; a saber: a proposta de indecentamento formulada por Marcella Althaus-Reid. No capítulo 3, a partir de obras como *Indecent Theology* e *Deus Queer*, discuto o indecentamento como uma ferramenta hermenêutica capaz de tensionar os modos tradicionais de produção do saber religioso e, ao mesmo tempo, oferecer contribuições relevantes ao campo da Ciência da Religião. Trata-se de uma abordagem que, em vez de partir do dogma como centro organizador da experiência religiosa (como tradicionalmente tem sido feito), privilegia a fenomenologia da vida concreta, os corpos, os desejos e as práticas que escapam à normatividade religiosa. Essa chave hermenêutica será apresentada e desenvolvida de forma sistemática no quarto capítulo da Tese, onde exploro seus fundamentos conceituais, seus limites e suas possibilidades analíticas. No capítulo 4, a partir da crítica de Althaus-Reid às idealizações sexuais e morais associadas à figura da Virgem, investigo se e como esse símbolo tem sido ressignificado por práticas devocionais *queer*. Sustento que, mesmo diante de reiteradas tentativas institucionais de controle e sequestro da imagem, emergem experiências que reconfiguram sua potência simbólica, produzindo sentidos outros sobre sexualidade, gênero e religião.

Com o terreno preparado, volto o olhar para formas dissidentes de elaboração e vivência do símbolo de Nossa Senhora Aparecida que escapam às leituras oficiais e institucionais. Nesse sentido, em *plantando roseiras*, volto o olhar para formas dissidentes de elaboração e vivência do símbolo de Nossa Senhora Aparecida que escapam às leituras oficiais e institucionais. Neste momento, introduzo um relato de viagem e proponho explicitamente uma abordagem *queer* para o estudo do símbolo de Aparecida, articulando teoria e experiência situada. No capítulo 5

representações são modos de construir sentido, produzindo classificações, hierarquias e disposições práticas. Elas organizam o mundo e orientam ações a partir de categorias e esquemas que variam conforme as posições e interesses dos grupos (Chartier, 1990, p. 17). Essa compreensão dialoga, ainda que a partir de campos distintos, com a crítica de Judith Butler à concepção representacional da linguagem. Para Butler, a linguagem não apenas descreve ou simboliza o mundo, mas age sobre ele, produzindo efeitos materiais por meio de processos reiterativos de nomeação, normatização e exclusão. A noção de performatividade indica que categorias como gênero, sexo e identidade não preexistem aos discursos que as nomeiam; antes, são continuamente produzidas por atos linguísticos citacionais que reiteram normas ao mesmo tempo em que abrem a possibilidade de seu deslocamento (Butler, 1993). Nesse sentido, depende de repetição para se sustentar, e é precisamente nessa repetição que se inscrevem fissuras, falhas e disjunções capazes de desestabilizar seus efeitos de naturalização. Tomando das fontes de Chartier e Butler, esta Tese compreende “representação” como campo de disputa discursiva e performativa, no qual sentidos sobre gênero, sexualidade e raça são continuamente produzidos, legitimados, contestados e reconfigurados. Assim, estudar o símbolo de Nossa Senhora Aparecida a partir das representações implica analisá-lo como construção histórica, política e cultural que produz efeitos reais – ordena percepções de mundo, legitima condutas, marca pertencimentos – ao mesmo tempo em que, por sua própria inscrição reiterativa na linguagem e na prática devocional, abre brechas para ressignificações e dissidências na forma como as pessoas vivem, experimentam e atribuem sentido a esse símbolo religioso.

as roseiras começam a florescer na prática metodológica. O interesse aqui é reconhecer pedagogias indecentes que desafiam os regimes (hétero)sexuais da oficialidade religiosa. Aqui, plantar roseiras significa reconhecer que o símbolo não é monolítico: ele carrega ambiguidades, porosidades e potencialidades de subversão.

Finalmente, o capítulo 6, intitulado *Pedagogias Queer nos Caminhos de Aparecida*, corresponde ao momento de fazer doces. Nele examino experiências concretas nas quais a indecência se manifesta na vivência do símbolo: práticas rituais, performances corporais, estéticas devocionais e narrativas dissidentes. O doce, neste caso, é a evidência de que novas relações simbólicas já existem e resistem nas margens da institucionalidade religiosa. Se remover pedras é desnaturalizar, preparar o solo é explicitar a lente, plantar roseiras é tensionar o símbolo, fazer doces é reconhecer as pedagogias que emergem dessas fissuras.

Em termos de organização, a Tese estrutura-se em seis capítulos, distribuídos ao longo dos quatro momentos metodológicos explicitados acima.

O primeiro capítulo dedica-se à reconstrução histórica e doutrinária da figura de Maria no cristianismo. Nele, apresento o desenvolvimento da Mariologia como tradição teológica responsável por sistematizar atributos como virgindade, pureza, maternidade e obediência, evidenciando como tais categorias foram mobilizadas na produção de modelos normativos de feminilidade. Ao reconstruir os principais marcos dogmáticos e disputas teológicas que consolidaram essas formulações, situo a Mariologia como campo de produção simbólica, política e cultural, cujas gramáticas atravessam também as representações marianas na América Latina.

O segundo capítulo desloca o foco para o contexto brasileiro, examinando o surgimento, a consolidação e os deslocamentos históricos do símbolo de Nossa Senhora Aparecida. Partindo das narrativas de sua aparição no rio Paraíba do Sul, analiso os processos de institucionalização do culto, sua inserção no imaginário nacional, a proclamação como Rainha e Padroeira do Brasil, bem como eventos críticos que marcaram sua trajetória. O objetivo é oferecer uma base histórico-sociológica que permita compreender Aparecida como construção simbólica situada, racialmente marcada e politicamente disputada.

O terceiro capítulo apresenta e discute de forma aprofundada a proposta hermenêutica de Marcella Althaus-Reid. Examinando a noção de indecência como categoria analítica e política, retomando conceitos centrais como T-Teologia, binarismo sexual e teologia da decência, articulando-os ao campo da Ciência da Religião. Busco demonstrar como o indecentamento possibilita ler símbolos religiosos a partir de suas margens, evidenciando as relações entre teologia, poder, sexualidade e economia. Nesse percurso, a figura de Lilith retorna como

vestígio daquilo que foi expulso ou tornado indizível, funcionando como contraste crítico para compreender os mecanismos de disciplinamento que moldaram o símbolo mariano.

O quarto capítulo volta-se à análise indecente do símbolo de Nossa Senhora Aparecida. A partir da crítica ao regime teológico-sexual que idealiza a virgindade como pureza e submissão, investigo as ambivalências, fissuras e contradições presentes na configuração simbólica da Aparecida, perguntando em que medida esse símbolo carrega, em si, possibilidades de ruptura que escapam à sua normatização. Trata-se de tensionar o símbolo a partir da própria gramática que buscou estabilizá-lo.

O quinto capítulo introduz meu relato de viagem e torna evidente uma proposta queer para o estudo do símbolo de Nossa Senhora Aparecida. Ao articular experiência situada, observação sensível e análise teórica, examino como o campo devocional revela camadas de sentido que não se deixam reduzir às leituras oficiais. Aqui, a metodologia assume sua dimensão narrativa e encarnada, aproximando teoria e território.

Por fim, o sexto capítulo, intitulado “Pedagogias Queer nos Caminhos de Aparecida”, dedica-se à apresentação e análise de experiências concretas nas quais a indecência se manifesta na vivência do símbolo. A partir de narrativas, práticas rituais, performances corporais e estéticas devocionais, examino formas de resistência e resignificação que emergem nas margens da institucionalidade religiosa. Em vez de privilegiar vozes que têm sido frequentemente “autorizadas” pela tradição, concentro-me em experiências marcadas por corpos dissidentes e histórias atravessadas por colonialidade e desigualdade social. Defendo que tais vivências não apenas escapam às tentativas de sequestro da imagem por parte da oficialidade católica, como escancaram uma Aparecida ambígua, porosa e indecente.

Ao longo de toda a Tese, essa investigação tem por pano de fundo uma dimensão narrativa assumidamente situada, inspirada naquilo que Ivone Gebara denomina uma “fenomenologia da vida pessoal”, uma vez que o compromisso é o de reconhecer que todo olhar é situado e que a produção do conhecimento também nasce de percursos, deslocamentos e inquietações vividas. É a partir desse entrelaçamento entre experiência, crítica e teoria que esta Tese se constrói.

PRELIMINARES (REVISAR O TERRENO, RELEMBRAR O PROJETO): APARECIDA

A “história estranha” de Nossa Senhora no Brasil

Em 4 de outubro de 1944 uma manchete de jornal estrangeiro¹³ registrava em telegrafia o seguinte título: “Estátua de Nossa Senhora¹⁴ tem uma história estranha no Brasil”. No canto superior direito da primeira página, retratada com uma túnica de realza que cobre a cabeça e os ombros, joias e usando coroa ornamentada, está uma imagem de Nossa Senhora (embranquecida) com as mãos prostradas em sinal de oração, com um mapa do Brasil ao fundo, como se pode ver na imagem a seguir:

Imagem 1: Statue of Our Lady Has *Strange* History in Brazil

¹³ Entre os meses de junho e julho de 2024 participei, como pesquisadora visitante, do Marian Library Fellowship Program na Biblioteca Mariana da Universidade de Dayton, Estados Unidos. Durante minhas investigações nessa universidade, tive acesso a uma série de materiais restritos da Biblioteca em questão, que tem o segundo maior acervo do mundo referente a documentos sobre devoção mariana. A manchete de jornal citada aqui é referência ao arquivo de número 5392 - “O.L. Of Aparecida X Brazil”, dos Sutton Files, ao qual eu tive acesso durante esse período. A instituição autorizou o uso da imagem nessa Tese.

¹⁴ Ao longo desta Tese, utilizo de maneira diferenciada as expressões “Maria”, “*Virgem*” e “Nossa Senhora”, reconhecendo que não se tratam de termos equivalentes. “Maria” refere-se à personagem histórica e narrativa presente nos textos do cristianismo primitivo, situada no contexto do judaísmo do século I. “Virgem” constitui uma categoria teológica específica, consolidada dogmaticamente, que enfatiza o atributo da virgindade como elemento estruturante da identidade mariana e que desempenhou papel central na elaboração de modelos normativos de pureza, feminilidade e sexualidade no cristianismo. Quando o termo estiver em itálico, faço referência à Virgem nos termos da crítica althaus-reidiana ao modelo de feminilidade contido e reforçado neste símbolo. Já “Nossa Senhora” é uma forma devocional e relacional geralmente ligada ao catolicismo romando, marcada por proximidade afetiva e pertença comunitária, frequentemente vinculada a aparições, títulos locais e processos históricos específicos de veneração. No caso desta pesquisa, privilegio a designação “Aparecida” ao me referir a Nossa Senhora Aparecida. Essa escolha busca destacar o caráter situado, histórico e simbólico da devoção, evitando tanto a abstração universalizante da “Virgem” quanto a diluição identitária que pode acompanhar o uso indistinto de “Maria”. “Aparecida”, nesse sentido, enfatiza o acontecimento, a localização e a trajetória específica desse símbolo no contexto brasileiro.

BRAZIL--
Telegraph-Register
8/4/44

Statue of Our Lady Has Strange History

Oconomowoc, Wis.—(Special)—Strange and interesting is the story of how Our Lady of Aparecida became the patroness of Brazil.

Aparecida is a small town midway between the cities of Rio de Janeiro and São Paulo. The story begins with the visit of a pompous royal governor, Dom Pedro de Almeida, to Aparecida, some 200 years ago, according to an article in *Parade*.

The visit of Dom Pedro de Almeida was unpropitious. The townspeople were thrown into a dither. Never before had so important a personage stopped in Aparecida. Men and women were sent scurrying everywhere to gather special viands for the governor's table.

Three fishermen pushed their long boat into the swift Paratyba. They were José Alves, Domingos Garcia, and Felipe Pedroso—all good fishermen. They spent the whole day casting their nets, but obtained nothing. With evening coming on, they became dismayed, for they had been sent to bring in fish for the governor's supper.

As they rowed wearily back into the harbor of Baguan, João Alves halfheartedly cast his net and hauled it up. There was something in it—but no, it was not a fish. It appeared to be a chunk of wood. He saw that it was carved. He raised his arm to hurl it back into the water, but instead tossed it to the bottom of the boat, and dropped his net again. This time he drew in another dark piece of wood. As he dismantled it from his net, João recognized it as the head of a statue of the Blessed Virgin. He picked up the other piece. They fitted together and made an excellent though somewhat-logged representation of Our Lady. He dropped his net into the water again. When he pulled it in, it was overflowing with fish. His companions threw out their nets and pulled them in bulging with fish. Soon they had so many fish that the boat seemed in danger of sinking. The silent, strong men rowed to shore—awed and afraid. That was in 1717.

(Continued From Page One)

The crowds grew on succeeding Saturdays. There were reports of fevers and miracles. The feast of Nossa Senhora de Aparecida drew pilgrims from all over Brazil. In 1745 a chapel was built for the little black statue. In 1859, an imposing church with two bell towers was completed to house the statue. Six years later, the Shrine of Our Lady of Aparecida was entrusted to the care of the Redemptorist Fathers.

On Dec. 8, 1904, by the order of the Holy Father himself, the statue of Our Lady of Aparecida was solemnly crowned in gold by the Bishop of São Paulo. This was the golden anniversary of the Papal declaration of Our Lady's Immaculate Conception.

Twenty-six years later, a great Marian congress was held in Brazil. And at the petition of numerous congregations and thousands of faithful, the Holy Father declared Our Lady of Aparecida the patroness of Brazil.

The little statue was taken by train to Rio. Along the route, thousands knelt through the night, holding aloft lighted tapers as the train bearing the statue rolled by. Next morning in Rio, a Cardinal, Archbishop, Bishop, and a throng estimated at one million people took part in the procession of Our Lady. And this was Brazil, and by millions dedicated to *Nossa Senhora de Aparecida—Our Lady of Aparecida.*



Statue of Our Lady of Aparecida

Philipe Pedroso kept the little statue in his home. His son built a wayside shrine for it on a hillside. And the custom grew among the pious emigrants to gather on Saturday evenings and group themselves together and sing their best-loved hymns to Our Lady. They lighted candles beside the little statue. They brought

(Turn to Page 2 — Column 7)

O.L. OF APARECIDA
X BRAZIL

5398*

Sutton File 5292 - O.L. Of Aparecida X Brazil, acervo da Biblioteca Mariana da Universidade de Dayton.

A figura retratada na matéria do jornal estrangeiro apresenta Nossa Senhora da Conceição Aparecida. A escolha do adjetivo *strange* para caracterizar a história de Nossa Senhora Aparecida chama a atenção não apenas pelo tom de exotização implícito, mas sobretudo pelo tipo de estranhamento que produz. A matéria não se dedica a explicar o contexto histórico, social ou racial do Brasil, tampouco a situar as condições concretas da devoção ali descrita. Ainda assim, ao mencionar procissões, templos e multidões mobilizadas em torno da imagem, constrói-se uma narrativa marcada por certo desconforto... a matéria infere que algo naquela devoção parece excessivo, difícil de enquadrar, potencialmente fora de controle. A “história estranha” parece referir-se menos a um dado específico e mais à dificuldade de enquadrar aquela devoção em categorias familiares ao catolicismo europeu e às expectativas de ordem institucional.

Esse estranhamento é reforçado pela imagem que acompanha a matéria. A representação publicada apresenta uma Nossa Senhora de traços embranquecidos, mãos postas em oração, vestida com manto monárquico ornamentado e coroada, compondo uma iconografia régia e solene. Trata-se de uma imagem visualmente distante da materialidade da estátua à qual a

reportagem se refere. O contraste sugere um esforço de tradução simbólica, em que diante de uma devoção percebida como excessiva ou desordenada, a imagem é reinscrita em códigos visuais mais estáveis e reconhecíveis, alinhados à estética hegemônica do catolicismo institucional.

A imagem hoje conhecida como Nossa Senhora Aparecida é uma pequena escultura escura, terracota, com cerca de 36 centímetros, encontrada fragmentada no rio Paraíba do Sul no início do século XVIII (Alvarez, 2017, p. 10–13). Diferentemente de representações posteriores como essa da matéria, que a revestem de coroas e joias, tratava-se de uma peça miúda, quebrada, recomposta após ser retirada das águas, marcada pela fissura no pescoço e que foi encontrada em 1717 por três pescadores da região de Guaratinguetá, num contexto social atravessado pela escravidão, pobreza e violência estrutural (Alvarez, 2017, p. 13; Peters, 2022, p. 40). A devoção posterior à Nossa Senhora Aparecida se caracteriza por uma relação porosa e dinâmica entre símbolo e experiência. Ao longo do tempo, os sentidos atribuídos à imagem foram sendo continuamente construídos, tensionados e ressignificados pelas pessoas devotas, em diálogo com suas próprias histórias de vida, fazendo de Aparecida um símbolo extremamente mobilizador e, ao mesmo tempo, difícil de enquadrar.

Por isso mesmo, quando lê-se a matéria de 1944, é possível inferir que talvez o sentido da “estranheza” ali atribuída à história de Nossa Senhora Aparecida não tenha a ver apenas com o modo como a imagem foi encontrada, mas sobretudo com o tipo de devoção que se organiza em torno dela: uma devoção nascida de um vilarejo empobrecido, fortemente enraizada em contextos de pobreza e racialização, que escapa aos mecanismos imediatos de controle institucional e desafia formas mais estabilizadas de representação mariana. O termo *strange* utilizado pela manchete de 1944 é um operador heurístico que oferece essa dimensão de porosidade, uma vez que aponta para aquilo que foge ao ordinário, ao previsível, ao plenamente assimilável. Em diálogo com Marcella Althaus-Reid (2000), é possível entender essa estranheza como sinal de um excesso simbólico; isto é, algo que excede o centro, que não se deixa fixar completamente por categorias normativas e que revela as tensões internas do campo religioso - uma suspeita inicial que será examinada criticamente ao longo da Tese.

*

Início esta Tese retomando a história “estranha” evocada na manchete de jornal estrangeiro de 1944 e, a partir dela, apresento uma breve contextualização histórica da devoção a Nossa Senhora Aparecida. Trata-se, aqui, de revisar o terreno e lembrar o projeto: antes de adentrar o debate doutrinário e mariológico que será desenvolvido no capítulo 1, considero

necessário situar, em linhas gerais, o percurso histórico do símbolo, seus marcos narrativos e alguns de seus momentos decisivos de consolidação.

Denomino toda esta seção de “*Preliminares*” também por uma escolha deliberadamente provocativa, uma vez que interessa-me deslocar a obsessão religiosa por atos “consumados”, por verdades prontas e por significados fechados. Assim como, no campo da sexualidade, as preliminares suspendem a lógica produtivista do ato final e abrem espaço para o tempo do toque, da hesitação, do reconhecimento do corpo e do desejo, aqui as preliminares funcionam como um tempo metodológico de desaceleração da interpretação; um exercício de permanecer no *entre* – no aquecimento do sentido, no reconhecimento das camadas históricas e materiais do símbolo, antes de submetê-lo às gramáticas doutrinárias e às leituras normativas. Ao insistir nas preliminares, recuso a pressa por “consumar” Aparecida em um regime único de verdade e preparo o terreno para que, nos capítulos seguintes, o símbolo possa ser tocado criticamente, deslocado e revele-se indecente.

Esse recorte visa demarcar o entendimento de que símbolos religiosos – quaisquer que sejam, mas, nesse caso em especial, os símbolos marianos – não nascem “prontos”. Segundo José Severino Croatto (2009), eles emergem e ganham densidade por meio de práticas, de ritos, de formas de nomear, e somente depois são enquadrados por gramáticas “autorizadas”. Em termos de linguagem religiosa, trata-se de um processo em que mito, rito e símbolo se enredam. O que uma narrativa funda, a prática repete; o que a prática repete, a comunidade reconhece; e o que a comunidade reconhece passa a ser investido – cedo ou tarde – de algum tipo de administração social (Croatto, 2009).

Com isso, não se pretende sugerir que a história de Aparecida possa ser reduzida à “versão popular” ou à “versão oficial”, nem que uma seja mais verdadeira do que a outra. O que interessa é registrar que as narrativas coexistem, se cruzam e, por vezes, se relacionam mutuamente – e que a própria circulação dessas versões já é um dado relevante sobre a importância social do símbolo.

Para organizar essa retomada preliminar, apresento alguns eixos fundamentais: (a) o aparecimento da imagem no rio Paraíba do Sul e seus primeiros circuitos domésticos de devoção; (b) a passagem para formas mais estáveis e coletivas de culto; (c) marcos de institucionalização, como a coroa, o manto, a coroação e a proclamação como Padroeira do Brasil; e (d) um evento crítico de vulnerabilidade material – o atentado e a posterior restauração da imagem. Esses elementos evidenciam que a “biografia” de um símbolo, como denomina Rodrigo Alvarez (2017), é também uma biografia de disputas, riscos, recomposições e reinterpretções.

Ao recuperar essa linha histórica mínima, procuro oferecer o contexto necessário para compreender as referências que atravessam esta pesquisa. Antes de discutir dogmas, hermenêuticas ou indecentamento, é preciso lembrar que Aparecida é um símbolo que circula entre as pessoas que sofrem, que é coroado, que é quebrado, que é restaurado e é continuamente reinscrito na vida social brasileira. É a partir dessa materialidade histórica que os capítulos que se seguem poderão tensionar suas gramáticas de sentido.

Sobre a estátua aparecida: materialidade, identificação e limites do que se pode afirmar

Antes de narrar o aparecimento, apresento o mínimo necessário sobre o símbolo que, posteriormente, será reconhecido como Nossa Senhora Aparecida. Essa atenção é relevante, uma vez que na história de devoções marianas, como ver-se-á no capítulo 1, imagens funcionam como suportes de presença, memória e reconhecimento, e sua materialidade¹⁵ condiciona a forma como circulam, são tocadas, protegidas, vestidas e nomeadas. Trata-se, portanto, de um dado que ajuda a compreender os primeiros deslocamentos do símbolo, sem ainda recorrer a interpretações religiosas ou sociopolíticas mais densas, que serão desenvolvidas adiante.

No caso de Aparecida, Erica Andreza Coelho Bowersox (2019, p.16-17) descreve a imagem como uma peça de barro cozido, com cerca de 36 cm de altura, associada iconograficamente à Nossa Senhora da Conceição, e cuja autoria é atribuída a oficinas de objetos religiosos em São Paulo no século XVII:

A imagem de Nossa Senhora da Conceição, (foi) feita em barro cozido, provavelmente do período seiscentista, procedente do estado de São Paulo. Mede 36 cm de altura e pesa 2,2550 kg, sem a base em prata que lhe foi acrescentada posteriormente. Não se sabe ao certo a sua autoria, mas há estudos que atribuem sua autoria a um dos discípulos de Frei Agostinho da Piedade, possivelmente o Frei Agostinho de Jesus, que trabalhou em São Paulo por volta de 1650, bem como no Mosteiro de Parnaíba, local onde foram encontradas várias obras de sua autoria. Frei Agostinho de Jesus faleceu em 11 de agosto de 1661, cerca de 56 anos antes do encontro da Imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida (Bowersox, 2019, p. 17 - nota de rodapé).

¹⁵ Entendo por “materialidade” um campo que explora o fenômeno religioso também, dentre outras coisas, como prática mediada por formas materiais e sensoriais. Segundo Birgit Meyer, em *Aesthetic Formations: Media, Religion and the Senses* (2009), imagens, objetos, sons, cheiros, arquiteturas e performances constituem “formas estéticas” que produzem experiências de presença e pertencimento, tornando o dado invisível da religião tangível. A religião, nesse sentido, opera por mediações materiais que moldam relações. Em diálogo com essa perspectiva, David Morgan (2010) sustenta que “materialidade” não diz respeito apenas à dimensão física do símbolo, mas ao conjunto de mediações sensoriais, corporais e espaciais por meio das quais ele ganha eficácia social. Pensar a materialidade de um símbolo religioso implica reconhecer que ele se faz no barro, no corpo, na circulação, na arquitetura e nas práticas ordinárias que o sustentam.

Segundo Bowersox, a imagem teria sido confeccionada décadas antes de seu encontro no rio e está inserida numa tradição artística católica já estruturada, com técnicas, oficinas e circuitos religiosos consolidados. Trata-se, assim, de uma obra produzida no interior de uma cultura material específica amplamente conhecida.

É conveniente fazer um parêntesis aqui sobre Nossa Senhora da Conceição naquele período histórico da suposta confecção da imagem da aparição que depois seria lida como Nossa Senhora Aparecida. A consolidação de Nossa Senhora da Conceição como referência mariana da América portuguesa foi parte de um projeto político-religioso articulado no interior da monarquia lusitana (Serrão, 1994; Hoornaert et al, 1992; Arruda 2005). Desde o século XVII, especialmente após a Restauração de 1640, a Imaculada Conceição foi elevada à condição de padroeira oficial do Reino de Portugal por D. João IV, num movimento que vinculava diretamente a pureza imaculada da Virgem à legitimidade da dinastia bragantina e à estabilidade da soberania restaurada. Com isso, a consagração régia instaurava uma teologia política na qual Maria da Conceição operava como garantia simbólica da integridade territorial e religiosa do império português.

No contexto do Brasil Colônia, essa centralidade foi progressivamente incorporada à estrutura do Padroado Régio¹⁶. Como demonstram os estudos historiográficos e é retomado na análise de Marcelo Pedro de Arruda (2005), o Padroado conferia à Coroa portuguesa amplo controle sobre a organização eclesiástica nas terras ultramarinas, e a fundação de dioceses, nomeação de bispos, definição de padroeiros e financiamento de igrejas estavam sob a égide do poder régio. A devoção à Conceição foi amplamente difundida por meio da fundação de irmandades, construção de templos dedicados à Imaculada e inserção da festa concecionista no calendário litúrgico colonial, numa política institucional sistemática. Ao promover Nossa Senhora da Conceição como símbolo mariano privilegiado, a Coroa reforçava uma imagem de pureza associada à ortodoxia doutrinal e à hierarquia social. Em uma sociedade escravocrata, racialmente estratificada e profundamente marcada pela aliança entre Igreja e Estado, a Imaculada operava como metáfora de ordem e integridade, espelhando a própria estrutura do

¹⁶ O Padroado Régio foi o regime jurídico-eclesiástico que estruturou as relações entre a Coroa portuguesa e a Igreja Católica nos territórios ultramarinos desde o século XV. Formalizado por meio de bulas papais – entre elas *Romanus Pontifex* (1455), de Nicolau V – o sistema concedia à monarquia portuguesa o direito de organizar a estrutura eclesiástica nas áreas conquistadas, incluindo a fundação de dioceses e paróquias, a construção e manutenção de templos, a arrecadação de dízimos e a indicação de bispos e clérigos, cuja nomeação dependia de confirmação pontificia. Em contrapartida, a Coroa assumia o financiamento da expansão missionária e a manutenção do culto (cf. em Azzi, 1987; Hoornaert et al., 1992). Na prática, o Padroado produziu uma imbricação entre poder político e autoridade religiosa, fazendo da Igreja parte integrante da administração imperial portuguesa. No Brasil colonial, esse arranjo garantiu a difusão do catolicismo como religião oficial e condicionou a escolha de padroeiros, a institucionalização de devoções e a organização das festas públicas, integrando religião e soberania em um mesmo dispositivo de legitimação simbólica (cf. Arruda, 2005).

Antigo Regime. A devoção concecionista, nesse sentido, funcionava como dispositivo de coesão simbólica, integrando colônia e metrópole sob um mesmo imaginário mariano.

Arruda (2005), ao analisar o processo posterior de nacionalização de Aparecida, mostra como a hegemonia concecionista permaneceu por séculos como referência mariana dominante, sendo incorporada à identidade católica oficial antes mesmo da definição dogmática de 1854. A proclamação do dogma da Imaculada Conceição por Pio IX fortaleceu ainda mais essa tradição, já amplamente enraizada no mundo luso-brasileiro. O século XIX testemunhou uma intensificação do ultramontanismo, que reforçou a centralização romana e a uniformização das devoções, consolidando o estatuto teológico da Conceição como modelo normativo de feminilidade pura e obediente.

Essa investida portuguesa produziu efeitos duradouros. A difusão sistemática da Imaculada Conceição como padroeira articulava economia, política e religião: confrarias arrecadavam recursos; igrejas e imagens eram financiadas com apoio régio; festas públicas reforçavam a presença da autoridade colonial. A devoção não apenas circulava; ela era institucionalmente promovida e pedagogicamente ensinada. O resultado foi a naturalização da Conceição como “Maria oficial” do mundo luso-católico.

Quando, já no século XX, Nossa Senhora Aparecida foi proclamada padroeira do Brasil (1930), não anulou a tradição concecionista, mas dialogou com ela. A substituição simbólica operada na República indicava uma reconfiguração da relação entre Igreja e Estado em um Brasil independente. A Conceição estava vinculada ao imaginário imperial português; Aparecida emergia como símbolo nacional popular, embora também tenha sido posteriormente institucionalizada.

O aparecimento: redes, fragmento e o início de uma circulação doméstica (1717–1732)

As narrativas mais recorrentes sobre o surgimento da devoção à Nossa Senhora Aparecida situam o episódio inaugural no Vale do Paraíba, no interior da então Província de São Paulo, no ano de 1717. Conforme registrado por autores como Arruda (2005) e Bertelli (2017), o relato associa o aparecimento da imagem ao trabalho cotidiano de três pescadores – João Alves, Felipe Pedroso e Domingos Garcia – contratados para pescar no Rio Paraíba do Sul em ocasião da visita do governador da capitania, Dom Pedro de Almeida e Portugal, Conde de Assumar. Segundo essas narrativas, após sucessivas tentativas malsucedidas, os pescadores retiraram das águas barrentas do rio um pequeno objeto de barro, inicialmente fragmentado em duas partes: o corpo e, em seguida, a cabeça da imagem.

Tanto Arruda (2005) quanto Bertelli (2017) registram que a reunião dos fragmentos foi acompanhada da retomada da pesca – com uma abundância de peixes pulando no barco dos três pescadores. O episódio passou a ser interpretado, na tradição devocional, como sinal de intervenção divina e o primeiro milagre atribuído à Aparecida. Esse elemento aparece de forma consistente nas diferentes versões do relato e é reiterado também nos materiais institucionais atualmente disponibilizados pelo Santuário Nacional de Aparecida, por meio do portal A12, que identifica esse evento como o marco inicial da devoção (A12, s.d.)¹⁷.

Após o episódio no rio, a imagem não foi imediatamente encaminhada a um espaço de culto formal. Os registros indicam que ela passou a circular em ambiente doméstico, permanecendo por anos sob os cuidados de famílias da região. O portal A12 sintetiza esse período ao afirmar que, entre 1717 e 1732, a imagem esteve abrigada em casas particulares, antes da construção de uma capela destinada à sua veneração pública (A12, s.d.)¹⁸. Arruda (2005) detalha que essa foi uma fase marcada por práticas religiosas simples e cotidianas, como rezas domésticas, encontros entre vizinhos, circulação oral de relatos e pequenos gestos rituais que conferiam reconhecimento progressivo ao objeto.

Esse período inicial é descrito pelo autor como um tempo de religiosidade de proximidade, no qual a devoção se organiza a partir de vínculos familiares e comunitários, sem mediação direta da hierarquia eclesiástica. Trata-se de um catolicismo vivido em escala local, sustentado pela repetição de práticas e pela circulação da narrativa entre pessoas que compartilham o mesmo território e condições sociais (Arruda, 2005, p. 26–27). A estabilidade do culto, nesse contexto, não decorre de autorização formal, mas da continuidade da prática e do reconhecimento social que se constrói ao longo do tempo.

Entre o aparecimento da imagem e a construção da primeira capela há um intervalo significativo, em que a devoção se desenvolve fora de espaços institucionais, ancorada na vida doméstica e comunitária. Esse intervalo, situado entre 1717 e 1732, constitui o primeiro circuito de circulação do símbolo e fornece o pano de fundo histórico a partir do qual se compreenderá, nos tópicos seguintes, a passagem para formas mais estáveis e administradas de culto.

Da casa à capela: estabilização do culto e primeiras formas de administração (1732–1745)

A partir de 1732, os registros disponíveis passam a indicar uma mudança no modo de organização da devoção a Nossa Senhora Aparecida. Para além da narrativa inaugural do

¹⁷ Cf. em <https://www.a12.com/santuاريو/historia-de-nossa-senhora-aparecida-1717>. Acesso em 9 de fev. de 2026.

¹⁸ Cf. em <https://www.a12.com/santuاريو/historia-de-nossa-senhora-aparecida-1717>. Acesso em 9 de fev. de 2026.

encontro da imagem e da pesca abundante que se seguiu, passam a circular relatos de graças e intervenções atribuídas à sua intercessão¹⁹ – como o chamado “milagre das velas”, narrado por Rodrigo Alvarez (2019) e Marcelo Arruda (2005) a partir de crônicas devocionais do século XVIII, segundo as quais velas acesas diante da imagem teriam se apagado repentinamente e reacendido sem ação humana; e o episódio do escravizado Zacarias (também conhecido como “milagre das correntes”), que caminhara acorrentado até a imagem e teria visto suas correntes romperem-se após oração diante dela. A multiplicação dessas narrativas contribuiu para ampliar a circulação de pessoas em torno do local onde a imagem era guardada. Nesse contexto, as sínteses institucionais e os estudos históricos apontam para a construção de uma capela destinada à veneração pública de Aparecida, marcando o deslocamento progressivo do espaço doméstico para um espaço comunitário mais estável (Arruda, 2005, p. 35). Esse deslocamento aconteceu como resultado do crescimento contínuo da circulação da imagem e da ampliação do número de pessoas que passaram a frequentar o local para rezas e visitas.

Em termos práticos, a passagem da casa para a capela implicou uma reorganização concreta do culto. O que antes era sustentado por redes familiares e vizinhanças passou a demandar formas de ordenamento, como a definição de horários, a guarda da imagem, o controle do acesso, a organização das práticas de oração e a manutenção do espaço. Arruda (2005) observa que esse processo inaugurou uma fase intermediária situada entre a circulação doméstica e o reconhecimento oficial, uma vez que a capela ainda preservava traços de uma religiosidade local e popular, mas passava pouco a pouco a operar como ponto fixo de referência para a comunidade, atraindo fluxos mais regulares de pessoas devotas e consolidando práticas que já vinham sendo exercidas de forma dispersa nos anos anteriores.

O período compreendido entre 1732 e 1745 foi, portanto, marcado pela estabilização progressiva do culto. A devoção passou a ser narrada, nos registros históricos, a partir de marcos materiais – construção, ampliação e administração do espaço – e não apenas pela circulação oral da narrativa do aparecimento. É também nesse intervalo que se intensificaram as interações entre a devoção local e a autoridade eclesiástica, culminando, em 1745, na inauguração da primeira igreja oficialmente reconhecida, no Morro dos Coqueiros, em terreno doado por Margarida Nunes Rangel, viúva de um lavrador influente da região (Arruda, 2005).

Coroa, manto e coroação (1884–1904)

¹⁹ Cf. em: <https://www.a12.com/santuاريو/historia-de-nossa-senhora-aparecida-1717>. Acesso em 10 fev. 2026.

No percurso histórico da devoção a Nossa Senhora Aparecida, o final do século XIX e o início do século XX configuraram um período de importantes transformações. Conforme registram Arruda (2005), Alvarez (2017) e os materiais históricos disponibilizados pelo portal do Santuário Nacional de Aparecida (A12)²⁰, dois acontecimentos se destacaram como marcos desse processo: a visita da Princesa Isabel em 1884 e a coroação solene da imagem em 1904. A presença da Princesa Isabel em Aparecida, no ano de 1884, inscreveu-se em um contexto mais amplo de intensificação das relações entre a monarquia brasileira e determinadas devoções católicas de alcance nacional. Segundo os registros disponíveis, a princesa e seu esposo, o Conde d'Eu, participaram de uma celebração no santuário então existente e, nessa ocasião, ofereceram à imagem uma coroa confeccionada em ouro, adornada com pedras preciosas. A coroa, destinada originalmente como gesto devocional, passou a integrar o conjunto material associado à imagem e tornou-se, com o tempo, um dos elementos mais visíveis de sua representação pública (Arruda, 2005; Alvarez, 2017; A12, s.d.). Mas a oferta da coroa não se traduziu imediatamente em uma coroação oficial. Durante as décadas seguintes, a imagem continuou a circular entre práticas devocionais populares e iniciativas de organização institucional do culto. Foi apenas no início do século XX que se consolidaram os procedimentos formais que culminariam na coroação solene.

O segundo marco desse período ocorre em 1904, quando a imagem de Nossa Senhora Aparecida foi oficialmente coroada em cerimônia realizada na então chamada Basílica Velha, em 8 de setembro daquele ano. A coroação foi autorizada pela Santa Sé, na figura do Papa Pio X²¹ e organizada sob a liderança do episcopado brasileiro, sendo conduzida pelo então arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Joaquim Arcoverde. Os registros mostram que a cerimônia

²⁰ Cf. em: <https://www.a12.com/santuاريو/os-mantos-da-mae-aparecida>. Acesso em 9 de fev. de 2026.

²¹ Aqui é conveniente explicitar um ponto, em virtude do compromisso que assumi na Introdução quando mencionei a escolha pela postura radical de sinceridade epistemológica. Meu interesse pessoal na escolha do tema desta Tese de Doutorado teve a ver, também, com a história familiar do Papa Pio X. Nascido Giuseppe Melchiorre Sarto, eu e o ex-papa dividimos não apenas o mesmo sobrenome como, também, de fato, a mesma linhagem familiar. Desde muito pequena, ouvi que meu antepassado havia sido responsável pela tradição de Aparecida como rainha e padroeira do Brasil, e daí a devoção tão fervorosa de uma parte significativa de minha família a ela. Em agosto de 2017, na ocasião em que estive em Riese, norte da Itália, para visitar a casa de origem de Giuseppe Sarto, bem como o museu dedicado à sua memória, chamou-me atenção a definição dele como “um papa reformador, radicalmente anti-modernista e um dos grandes mestres do direito canônico”. À época, pareceu-me contraditório que meu antepassado pudesse ser radicalmente anti-modernista e, ao mesmo tempo, instituir como rainha e padroeira do Brasil o símbolo tão transgressor quanto o de uma Nossa Senhora Negra, popularmente conhecida como “mãe dos pobres”. Hoje, algumas coisas parecem fazer mais sentido: no contexto de 1904, como Arruda (2005) defende como tese principal, essa instituição foi significativa para assegurar estabilidade, poder e controle de um símbolo nascido e gerenciado, originalmente, por uma comunidade empobrecida e majoritariamente formada por pessoas negras, marcadas pela memória do regime escravocrata. O ex-papa manteve-se fiel à definição que encontrei no museu dedicado a ele, à medida que proclamou rainha do Brasil uma imagem de Maria tão pedagógica e potente no contexto local, assegurando (ou pelo menos tentando assegurar) para a Igreja Católica o triunfo monarca e eclesiástico, simultaneamente, num momento em que as duas instituições estavam em crise.

contou com grande participação pública e foi concebida como um ato de reconhecimento formal da importância da devoção no cenário religioso nacional (Arruda, 2005; Alvarez, 2017; A12, s.d.). Associado à coroação, o uso do manto passou a ser integrado como parte da apresentação ritual da imagem, num conjunto de insígnias que passam a acompanhá-la em contextos litúrgicos e comemorativos.

Entre 1884 e 1904, portanto, observa-se um movimento de formalização progressiva de símbolos – coroa, manto e rito de coroação – que passam a integrar de modo mais sistemático a história da devoção a Nossa Senhora Aparecida.

Padroeira do Brasil: proclamação, usos do manto e reconhecimento civil (1930–1980)

A consolidação de Nossa Senhora Aparecida como símbolo nacional ocorreu ao longo do século XX por meio de uma série de atos e reconhecimentos que articulam dimensões religiosas, políticas e civis. Ainda que a coroação solene tenha se dado em 1904, é sobretudo a partir das décadas seguintes que Aparecida passa a ser formalmente inscrita no imaginário nacional como padroeira do Brasil, em um processo marcado por sucessivas legitimações institucionais.

De acordo com os registros sistematizados por Arruda (2005) e Alvarez (2017), a proclamação de Nossa Senhora Aparecida como Rainha e Padroeira do Brasil foi autorizada pela Santa Sé em 1930, durante o pontificado de Pio XI, e celebrada publicamente no ano seguinte, em 1931, em uma cerimônia de grandes proporções realizada no então Distrito Federal, o Rio de Janeiro. O portal oficial do Santuário Nacional de Aparecida (A12) descreve essa celebração como um evento de forte mobilização popular, envolvendo autoridades eclesásticas, representantes do poder público e expressiva participação de fiéis vindos de diferentes regiões do país (A12, s.d.)²². Nesse contexto, alguns elementos materiais e simbólicos passam a desempenhar papel relevante na configuração pública da devoção. Entre eles, destaca-se o uso do manto azul de veludo bordado, cuja adoção oficial acompanha a proclamação como padroeira e passa a integrar de forma estável a iconografia da imagem. O manto, assim como a coroa já incorporada no final do século XIX, não apenas adorna a escultura, mas participa da construção visual de sua autoridade religiosa e de sua visibilidade nacional, sendo continuamente retomado em celebrações, representações e materiais

²² Cf em: <https://www.a12.com/santuاريو/impressa/celebracoes-recordam-90-anos-da-proclamacao-de-nossa-senhora-aparecida-como-padroeira-do-brasil>. Acesso em 10 de fev. de 2026

institucionais (Arruda, 2005; Alvarez, 2017). Outro marco relevante desse processo é o reconhecimento litúrgico da devoção. Segundo informações do A12, já em 1906 o Papa Pio X havia instituído Missa e Ofício próprios dedicados a Nossa Senhora Aparecida, o que contribuiu para sua inserção formal no calendário eclesiástico. Ao longo das décadas seguintes, essas práticas litúrgicas foram reforçadas e difundidas, acompanhando a ampliação do culto para além do âmbito regional (A12, s.d.).

A dimensão civil desse reconhecimento se consolida de maneira mais explícita apenas na segunda metade do século XX. Em 1980, por meio da Lei nº 6.802, o dia 12 de outubro foi oficialmente declarado feriado nacional, com a finalidade expressa de culto público à padroeira do Brasil. Segundo Arruda (2005, p.182), o registro desse ato evidencia o entrelaçamento entre devoção religiosa e ordenamento jurídico, ao instituir a data como referência oficial no calendário do Estado brasileiro.

Um evento crítico: o atentado/roubo de 1978 e a restauração como parte da biografia do símbolo

Se, nas seções anteriores, os marcos de coroação, manto e reconhecimento institucional tendem a organizar a história de Aparecida sob a chave da continuidade, há um acontecimento que recoloca essa mesma história no registro mais elementar de sua materialidade: a possibilidade de fratura. Em 16 de maio de 1978, durante a última missa celebrada na atual Basílica Velha, a imagem sofreu um atentado que a fragmentou em mais de 200 pedaços. Segundo o registro do Santuário Nacional, ao qual o pesquisador Rodrigo Alvarez teve acesso, a imagem encontrava-se no altar principal quando um jovem de 19 anos tomou a imagem, provocando sua queda e conseqüente destruição em múltiplos fragmentos (Alvarez, 2017, p. 30-31). A partir daí, tanto no registro quanto no texto de Alvarez a narrativa passa a incluir o deslocamento técnico e institucional necessário para viabilizar a recomposição do objeto. Os mesmos dois registros informam que, em função da importância atribuída à imagem para a Igreja Católica e para as pessoas devotas, ela foi levada “em segredo” para São Paulo, onde seria restaurada no MASP (Museu de Arte de São Paulo). O procedimento é descrito como mediado por figuras específicas: a imagem foi entregue ao professor Pietro Maria Bardi, então diretor do museu, que confiou a restauração à artista plástica Maria Helena Chartuni (Arruda, 2005; Alvarez, 2017; Beozzo, 1984).

Segundo Alvarez (2017, p.35), Chartuni declarou concluída a restauração após 33 dias de trabalhos ininterruptos, e o retorno da imagem a Aparecida é narrado como uma espécie de traslado público – realizado em um carro do Corpo de Bombeiros – acompanhado por grande comoção popular ao longo do percurso. O texto ainda observa que a restauradora manteve, posteriormente, vínculo periódico com a imagem, realizando trabalho de manutenção durante anos, geralmente antes da festa da Padroeira.

Esse fato é relevante porque trata-se de reconhecê-lo como parte da história narrável do símbolo. Nesse sentido, o atentado/roubo e a restauração funcionam como um marco documental que recoloca em primeiro plano aquilo que, muitas vezes, tende a ser esquecido em narrativas exclusivamente celebrativas: a imagem possui corpo, superfície, peso, fissura; sua permanência devocional depende, também, de práticas de preservação, de decisões institucionais e de um repertório técnico que permite à comunidade reinscrever a continuidade após a ruptura. Essa dimensão pode ser lida como parte do que Rodrigo Alvarez denomina “biografia” do símbolo – isto é, uma trajetória feita não só de consagrações, mas também de riscos e recomposições (Alvarez, 2017).

A cor e o nome: entre a materialidade, a memória e as disputas de linguagem

A cor da imagem – reiteradamente descrita como escura, em tonalidades que variam entre o “bronze” e o “negro”, conforme os registros – tornou-se um dos traços mais reconhecíveis do símbolo de Nossa Senhora Aparecida. No plano estritamente material, porém, a cor é, ao mesmo tempo, característica do objeto (isto é, algo que se observa e se descreve) e característica interpretada (isto é, algo que ganha sentido por meio de leituras e narrativas posteriores). Essa distinção é importante porque evita projetar para o instante do aparecimento uma inteligibilidade já consolidada no tempo. Em tal registro de descrição, a contribuição de Bowersox (2019, p. 16–17) é útil por ancorar a materialidade da peça – sua confecção em barro cozido, a atribuição iconográfica à tradição de Nossa Senhora da Conceição, bem como os debates sobre autoria e procedência –, oferecendo parâmetros mínimos para tratar do objeto sem reduzir sua história à narrativa devocional. Ainda assim, mesmo quando se dispõe de informações técnico-museológicas, a cor participa do modo como a imagem circula socialmente, é nomeada, é vestida e é reconhecida, de modo que o que está em jogo não é apenas qual cor a imagem tem, mas também o que se passa a dizer sobre essa cor.

Em registro da tradição oral e diálogo com Beozzo, Arruda (2005, p. 26–27) afirma que a cor aparece na memória devocional como elemento explicativo da identidade simbólica de

Aparecida, e a referência à “Virgem Negra” surge associada às camadas populares e às experiências históricas de desigualdade racial e social no Brasil, especialmente quando o autor menciona a aproximação de pessoas negras e pobres a um símbolo mariano percebido como mais “próximo” de suas condições de vida (Beozzo, 1984 apud Arruda, 2005, p. 26–27). Também o nome aponta a essa dimensão, uma vez que “Nossa Senhora Aparecida” trata-se de uma nomeação que se estabiliza historicamente, à medida que o objeto é reconhecido popularmente, integrado na tradição mariana e a devoção ganha circulação e formas mais regulares de culto (Arruda, 2005). Ambos os elementos, cor e nome, se tornaram elementos significativos do símbolo – simultaneamente como atributo visível do objeto e como eixo de interpretação que se estende para além do episódio inaugural (Arruda, 2005; Bowersox, 2019).

Catedral Basílica Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida hoje

Segundo o website oficial do Santuário Nacional de Aparecida, a Catedral Basílica Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida – também chamada de Basílica Nova ou apenas “Santuário Nacional de Aparecida” – é a maior igreja católica do Brasil e a segunda maior do mundo em área interna, ficando atrás apenas da Basílica de São Pedro, no Vaticano. Segundo dados do ano de 2025, o complexo recebe aproximadamente 12 a 13 milhões de peregrinos por ano – especialmente em datas como 12 de outubro (Dia de Nossa Senhora Aparecida). Esse fluxo faz do Santuário o maior centro de peregrinação religiosa no Brasil e um dos principais no mundo católico, comparável apenas aos maiores templos internacionais em termos de concentração de fiéis. Além da Basílica principal, o Santuário Nacional conta com a Passarela da Fé – um corredor de peregrinação de aproximadamente 390 metros, usado por fiéis que percorrem o caminho de joelhos em devoção (construída em 1971); estacionamentos com capacidade para mais de 2.000 ônibus e 3.000 carros; o Museu Nossa Senhora Aparecida, localizado na Torre Brasília, com espaços expositivos sobre a história da devoção; e uma Praça de alimentação, ambulatório médico, bibliotecas temáticas, espaços de acolhimento e lojas devocionais integradas ao complexo.

Atualmente, ainda segundo o *website* do Santuário, a imagem da aparição de Nossa Senhora Aparecida está entronizada em um nicho inserido em um retábulo monumental de cerca de 37 metros de altura, no interior da Basílica do Santuário Nacional. Esse retábulo foi finalizado em 2011 e projetado pelo artista sacro Cláudio Pastro, com revestimentos em ouro e mosaicos simbólicos que remetem à “mulher vestida pelo sol” do livro do Apocalipse. O nicho

fica elevado em torno de 4 metros acima do chão da nave ou do piso onde as devotas e os devotos se posicionam. A imagem da aparição de Nossa Senhora Aparecida, de aproximadamente 36 cm de altura, está protegida por um vidro blindado de cerca de 205 kg. Embora a imagem esteja fisicamente distante no interior de seu nicho protegido, os devotos se aproximam caminhando pela nave, frequentemente erguidos por um grande fluxo humano presencial – incluindo a Passarela da Fé, um corredor de cerca de 392 metros ligando a antiga Basílica à Basílica Nova, que muitos percorrem de joelhos como ato devocional antes de chegar ao nicho principal²³.

Uma linha histórica mínima e introdutória sobre Aparecida

A partir dos marcos apresentados, é possível delinear uma linha histórica sobre Nossa Senhora Aparecida. O que se observa, de forma recorrente nos registros consultados, é um percurso que se inicia com o aparecimento de um objeto em contexto de trabalho e precariedade, passa por sua inserção em circuitos domésticos de cuidado e reconhecimento, e, gradualmente, é deslocado para formas mais estáveis e institucionalizadas de culto.

Entre 1717 e as primeiras décadas do século XVIII, a imagem circula em ambientes familiares e comunitários, sustentada por práticas devocionais simples e por uma rede de reconhecimento local (Arruda, 2005). A construção da primeira capela, seguida da transferência para templos maiores, marca a passagem para uma administração mais formal do culto, ainda que fortemente ancorada na participação popular. Já no século XIX, a inserção de elementos como o manto e a coroa, bem como a visita de membros da monarquia, sinaliza a incorporação da devoção a circuitos simbólicos mais amplos, nos quais religião, política e representação nacional passam a se entrecruzar (Alvarez, 2017).

O início do século XX consolida essa ampliação, com a coroação oficial da imagem, a instituição de missa e ofício próprios e, posteriormente, com a proclamação de Nossa Senhora Aparecida como padroeira do Brasil (A12, s.d.). Ao longo do século, o reconhecimento civil do culto – expresso, por exemplo, na definição de 12 de outubro como feriado nacional – reforça a importância pública da devoção, sem eliminar a diversidade de práticas e sentidos que continuam a atravessá-la. O episódio do atentado/roubo de 1978 e o processo de restauração da imagem, por sua vez, reintroduzem a dimensão da fragilidade material no interior de uma história marcada por monumentalizações, lembrando que o símbolo permanece dependente de

²³ Todos esses dados podem ser conferidos em.: <https://www.a12.com/santuاريو/circuito-de-visitacao/nicho> acesso em 10 de fev. de 2026.

cuidado, mediação e recomposição (A12, s.d.). Finalmente, a dimensão espacial que assume-se hoje em relação ao símbolo, percebida na estrutura gigantesca do Santuário Nacional, é sinônimo da grandiosidade dessa devoção. Toda essa linha histórica não esgota a complexidade da devoção, tampouco pretende resolver as tensões que a atravessam. Seu propósito, nestas preliminares, é apresentar os principais marcos narrativos e documentais que permitem reconhecer Aparecida como um símbolo em movimento, cuja trajetória se constrói por acumulação de camadas – domésticas, comunitárias, institucionais e políticas – ao longo do tempo.

Estas *Preliminares* cumpriram uma função preparatória e, nesse sentido, também provocativa. Ao longo destas páginas, busquei permanecer no tempo da descrição, retardando a análise, suspendendo a tentação de consumir sentidos. O esforço não foi o de interpretar, julgar ou enquadrar em análise o símbolo, mas o de situá-lo em sua materialidade histórica, em sua circulação social e nos processos gradativos que o transformaram de um objeto encontrado em águas barrentas em um dos mais reconhecidos símbolos religiosos do país.

A escolha por iniciar a Tese com esse gesto responde a uma exigência metodológica de evitar antecipações analíticas e reconhecer que símbolos religiosos não nascem prontos nem se oferecem imediatamente à crítica. Como indica Croatto (2009), eles emergem da intersecção entre narrativa, rito e reconhecimento social. Antes de submetê-los a uma hermenêutica – seja ela sistemática ou indecente – é necessário respeitar a espessura histórica que lhes confere densidade, autoridade e também vulnerabilidade.

A história de Aparecida constitui, nesse sentido, um campo empírico particularmente expressivo, pois condensa múltiplas camadas de experiência, tais como a intimidade doméstica dos primeiros circuitos devocionais, a gestão comunitária do culto, as investidas de institucionalização, os episódios de ruptura e recomposição. Tornar visível essa biografia não significa estabilizá-la, mas reconhecer que o símbolo foi sendo progressivamente investido de proteção, de poder e de controle – ao mesmo tempo em que permaneceu exposto à fragilidade e à disputa.

Somente a partir desse terreno revisado é possível deslocar o olhar da narrativa histórica para as gramáticas religiosas, políticas e sexuais que disputam o sentido de Aparecida. Se as *Preliminares* desaceleraram o gesto interpretativo, o movimento que agora se inicia altera o ritmo: é tempo de remover as pedras. Retornar às bases doutrinárias e mariológicas não como quem consolida fundamentos, mas como quem identifica camadas, tensões e estruturas que sustentaram determinadas formas de normatividade no símbolo mariano.

PRIMEIRO MOMENTO: REMOVENDO PEDRAS

*Maria era uma boa moça
Pra turma lá do Gantois
Era a Maria vai com as outras,
Maria de coser, Maria de casar*

*(Maria vai com as outras, Canção de
Vinícius de Moraes & Toquinho)*

CAPÍTULO 1: MARIA, MARIOLOGIA E APARIÇÕES: FIXAÇÕES DOUTRINÁRIAS E EXPERIÊNCIAS POPULARES

Nossa Senhora Aparecida é uma dentre as múltiplas representações pelas quais Maria é nomeada na tradição católico-romana (Warner, 1976; Ruether, 1977; A12, s.d²⁴). Maria é a mulher que, segundo o cristianismo, deu à luz a Jesus, considerado o filho de Deus, elemento fundante dessa tradição. A apresentação desse evento nas narrativas bíblicas carrega elementos que têm sido lidos e interpretados de diversas maneiras, colocando a figura de Maria em diferentes posições e atribuindo a ela diferentes significados. Um exemplo ilustrativo é o da cena da Anunciação, que tem sido usada no sentido de evidenciar como uma mesma narrativa pode ser lida como exemplo de submissão ou como consentimento, negociação e protagonismo, a depender do horizonte hermenêutico adotado: enquanto em uma leitura normativa de gênero o foco frequentemente limita-se à ideia de “faça-se em mim segundo a tua palavra” como expressão de aceitação passiva da vontade de Deus, e Maria aparece como recipiente da graça, não como sujeito histórico autônomo, em leituras feministas tensiona-se as interpretações tradicionais do texto bíblico e que é dotada de agência (Schüssler Fiorenza, 1983; Velasco, 2003, p. 9-16). Para Marcella Althaus-Reid (2000, p.43), a figura de Maria não somente na cena da Anunciação, mas enquanto um símbolo religioso, se comporta de “um jeito estranho” e que escapa de tentativas de atribuições de sentidos pretensamente *estáveis* – estabilidade no sentido de efeito disciplinador resultado de um processo de silenciamento e domesticação da pluralidade e diversidade possíveis.

Ao longo da história, Maria tornou-se um símbolo religioso potente, sendo objeto de discussões, análise e construções teológicas e doutrinárias que variam entre as denominações cristãs. No catolicismo-romano ela tem papel de destaque, em diversas ocasiões perturbando a ordem tradicional da Igreja. O Papa Leão XIV, por exemplo, já em 2025, no início do seu Pontificado, emitiu documento que busca reestabelecer determinadas verdades sobre Maria e em que reafirma a subordinação da cooperação mariana à única mediação de Cristo, delimitando usos linguísticos e títulos – em outras palavras, colocando-a “em seu lugar”²⁵. Na Nota Doutrinal *Mater Populi fidelis* (2025),

²⁴ Cf. em: A12. Títulos de Nossa Senhora. A12, s.d. Disponível em: <<https://www.a12.com/academia/titulos-de-nossa-senhora>>. Acesso em: 9 fev. 2026.

²⁵ Cf. em: DICASTÉRIO PARA A DOUTRINA DA FÉ. *Mater Populi fidelis*: nota doutrinal sobre alguns títulos marianos referidos à cooperação de Maria na obra da salvação. Vaticano, 4 nov. 2025. Disponível

do Dicastério para a Doutrina da Fé, assinada por ele, afirma-se que Maria não deve ser compreendida como intercessora no mesmo sentido atribuído a Cristo, nem como fonte autônoma de mediação salvífica. Na América Latina, no entanto, mesmo com a investida do Papa, a compreensão de Maria como intercessora constitui um dos eixos mais persistentes da devoção popular. Para muitas pessoas, Maria é a quem se recorre diante da dor, da fome, da violência, da precariedade e da ausência histórica de mediações institucionais eficazes (Gebara & Bingemer, 1987; RIBLA 46, 2003).

O nome específico do símbolo mariano objeto desse estudo, Aparecida, faz memória à narrativa mais conhecida de sua aparição, no ano de 1717, no interior da então capitania de São Paulo, no Brasil colonial. Essa designação diz respeito ao modo como a imagem foi encontrada e também evoca um conjunto de sentidos religiosos, políticos e culturais profundamente imbricados na história do país, especialmente no que se refere às experiências populares de fé.

A imagem que passa a ser identificada como Nossa Senhora Aparecida emerge associada a sujeitos e contextos marcados pela pobreza, pela marginalização e pela violência estrutural. A narrativa de sua aparição – encontrada por pescadores empobrecidos no leito do rio Paraíba do Sul – situa o símbolo fora dos circuitos oficiais da Igreja e o inscreve num campo devocional popular. É nesse processo histórico que Aparecida será progressivamente reconhecida e ressignificada como o símbolo de uma mulher negra, numa construção religiosa e política que dialoga com a memória da escravização e com as experiências de pessoas negras escravizadas e empobrecidas no Brasil, dentro um sistema que manteve pessoas negras “agrilhoadas por quase quatrocentos anos a um brutal sistema de produção e relações de trabalho” (Arruda, 2005, p. 26), sustentado por hierarquias raciais e legitimado, em diferentes momentos, por alianças políticas, econômicas e religiosas que envolveram também a Igreja Católica Apostólica Romana. As marcas desse processo não se encerram no passado, mas atravessam a constituição do símbolo mariano e suas leituras contemporâneas.

A partir de uma devoção inicialmente localizada entre populações empobrecidas do interior paulista, Nossa Senhora Aparecida passa, ao longo dos séculos, por um processo de ampliação e institucionalização que a conduz à condição de símbolo nacional. Essa trajetória inclui sua incorporação progressiva aos discursos oficiais da Igreja e do Estado, bem como sua celebração por autoridades políticas e religiosas, num movimento

que desloca o símbolo de seus contextos originais sem, contudo, eliminar as tensões que o constituem. O trânsito entre devoção popular e reconhecimento institucional é, portanto, um elemento que importa para compreender os efeitos simbólicos e políticos de Aparecida.

Diante disso, este trabalho opta por dar um passo analítico atrás antes de avançar diretamente sobre as narrativas e ressignificações contemporâneas do símbolo. Interessa interrogar como se constituíram historicamente as concepções (e as metodologias sobre essas concepções) sobre Maria no cristianismo, que lugares elas ocuparam na elaboração doutrinária e teológica e por que se tornaram tão centrais no imaginário católico-romano, especialmente no que diz respeito às normatizações de gênero e sexualidade. Trata-se de uma escolha metodológica que visa situar Nossa Senhora Aparecida num campo de estudos mais amplo, no qual suas “estranhezas” ganham densidade histórica e crítica.

1.1. De Maria à Mariologia: uma visão geral do contexto sexual-político-religioso das transformações hermenêuticas ao longo da história

Se Aparecida se constitui na tensão entre experiência popular e progressiva institucionalização, essa tensão não é episódica nem exclusiva do caso brasileiro. Ela está inscrita na própria história da elaboração teológica sobre Maria. Dentro desse maranhado, a disciplina dedicada a essas questões recebe o nome de *Mariologia*.

O termo “Mariologia” designa o campo teológico dedicado ao estudo sistemático da figura de Maria na tradição cristã, especialmente no interior do catolicismo romano. Embora a reflexão sobre Maria esteja presente desde os primeiros séculos do cristianismo, a Mariologia enquanto disciplina estruturada é resultado de um processo histórico gradual, que envolve a consolidação institucional da teologia, a especialização dos tratados dogmáticos e a autonomização progressiva de subáreas dentro da teologia sistemática.

Nos primeiros séculos, a elaboração sobre Maria aparece de modo indireto, vinculada sobretudo às controvérsias cristológicas. A afirmação do título *Theotókos* no Concílio de Éfeso (431) constitui marco decisivo, como veremos adiante, porque inscreve Maria no núcleo da ortodoxia cristã (Pelikan, 1996; Graef, 1963). A partir desse momento, a identidade de Maria passa a ser teologicamente articulada em estreita relação com a definição da identidade de Cristo.

Durante a Idade Média, desenvolvem-se tradições devocionais, especulativas e litúrgicas que ampliaram o repertório simbólico mariano. Contudo, a Mariologia permaneceu integrada à dogmática geral e à espiritualidade. É apenas na modernidade, especialmente entre os séculos XIX e XX, que se observa a consolidação da Mariologia como campo específico, com produção de tratados próprios, criação de academias e realização de congressos especializados (Laurentin, 1991). Esse processo acompanha a tendência mais ampla de sistematização e especialização da teologia católica.

Enquanto disciplina, a Mariologia caracteriza-se por organizar de modo sistemático os atributos, funções e significados atribuídos a Maria na tradição eclesial. Ela opera com categorias ontológicas, cristológicas e eclesiológicas, articulando Maria como figura singular na economia da salvação e como referência simbólica para a compreensão da Igreja e da humanidade redimida. Nesse sentido, a Mariologia constitui um campo de elaboração conceitual que busca coerência interna e continuidade com o desenvolvimento doutrinário.

Do ponto de vista epistemológico, trata-se de um discurso produzido majoritariamente no interior de estruturas eclesiais masculinas. Estudos feministas em teologia têm chamado atenção para a necessidade de considerar o lugar social de produção do conhecimento teológico, especialmente quando o objeto de reflexão é uma figura feminina elevada à condição de paradigma (Schüssler Fiorenza, 1983; Johnson, 2003; Gebara, 2000a). É pensando nisso que Marilú Rojas Salazar faz uma distinção entre Mariologia e Mari@logia. A teóloga sugere que o campo tradicional, tal como consolidado, estruturou-se a partir de uma gramática e de uma epistemologia marcadas por assimetrias de gênero. Como resposta, Rojas Salazar propõe a grafia “Mari@logia”, como um exercício de trazer à tona a necessidade de deslocar o eixo de enunciação do discurso sobre Maria, recuperando a centralidade da experiência histórica das mulheres e dos contextos latino-americanos (Rojas Salazar, 2024). Enquanto a Mariologia se define como discurso sistemático sobre Maria, organizado a partir da tradição dogmática, a Mari@logia enfatizaria uma abordagem situada, contextual e crítica, que interroga as condições históricas de produção desse discurso. Trata-se de uma diferença metodológica e epistemológica, não apenas terminológica.

Nesta tese, a Mariologia será considerada em sua dimensão histórica e disciplinar, como campo responsável por consolidar categorias interpretativas que moldaram a recepção e a normatização do símbolo mariano ao longo dos séculos. A noção de Mari@logia, por sua vez, será mobilizada como chave complementar sempre que eu me

referir a deslocamentos e perspectivas críticas sobre o símbolo, a doutrina mariana e os dogmas – suas “histórias estranhas”.

1.2. Doutrina mariana e dogmas

A chamada “história estranha” associada à Aparecida, na matéria de jornal trazida nas preliminares desta Tese, não pode ser compreendida apenas a partir da singularidade de sua aparição no Brasil colonial lida sob o ponto de vista de um jornal estrangeiro. Ela se inscreve em um campo simbólico mais amplo, no qual a própria figura de Maria, ao longo da história do cristianismo, foi sendo continuamente reinterpretada, disputada e normatizada. Antes de avançar para os modos específicos pelos quais Aparecida tensiona esse campo, torna-se necessário recuar analiticamente e examinar como Maria passou de uma presença relativamente econômica nos textos cristãos primitivos a um eixo de elaboração doutrinária, devocional e política, especialmente no interior do catolicismo romano. Esse percurso não é linear nem homogêneo, mas marcado por conflitos teológicos, interesses institucionais e pedagogias morais que atravessam questões de gênero, sexualidade e poder.

Convém evidenciar que o uso da expressão “doutrina mariana” não se refere a uma tradição cristã única, estável ou consensual, tampouco a uma essência trans-histórica atribuída a Maria. Trata-se, antes, de nomear processos históricos de elaboração teológica e institucional que, em contextos específicos, produziram entendimentos normativos sobre o símbolo mariano. No caso do catolicismo romano, esses processos culminaram na constituição da Mariologia como campo teológico e na formulação de dogmas, sem que isso tenha eliminado a pluralidade de leituras, práticas e disputas em torno de Maria. Ao contrário, como insisto ao longo de toda a Tese, a necessidade recorrente de definição e delimitação indica que o símbolo mariano nunca esteve plenamente sob controle.

Do ponto de vista dos textos canônicos, Maria ocupa um lugar surpreendentemente discreto:

O [...] Novo Testamento [...] não é [...] generoso. Em Marcos, que pode ser o mais antigo dos Evangelhos, ela aparece uma vez sob uma luz pouco lisonjeira (Marcos 3,31) e é mencionada uma vez como a mãe de Jesus (Marcos 6,3). No Quarto Evangelho, o último a ser composto, ela aparece duas vezes: nas bodas de Canaã com Jesus e aos pés da Cruz. Nos Atos dos Apóstolos, reza com eles em Jerusalém depois da Ascensão (Atos 1,14) (Warner, 2013, p. 4 - tradução própria).

Como observa Marina Warner, a presença de Maria no Novo Testamento é fragmentária e desigual, e ganha maior visibilidade nas narrativas da infância em Mateus e Lucas, aparece de modo mais breve em Marcos e surge concentradamente em duas cenas no Evangelho de João – nas bodas de Caná e aos pés da cruz –, além da menção sumária em Gálatas 4,4 (“nascido de mulher”) (Warner, 1976, p.21). Aliás, segundo Warner, é precisamente a escassez de informações que torna Maria uma figura privilegiada de inscrição simbólica (p. 33).

A cena da Anunciação em Lucas, já mencionada anteriormente, exemplifica esse campo hermenêutico. O mesmo episódio pode sustentar leituras que enfatizam docilidade e obediência, mas também leituras que sublinham decisão, palavra e consentimento. A depender do horizonte interpretativo, Maria aparece ora como paradigma de submissão idealizada, ora como sujeito ativo que responde, negocia e assume riscos. Leituras feministas e feministas católicas têm insistido que essas divergências são profundamente políticas, pois produzem efeitos distintos sobre a compreensão do corpo feminino, da sexualidade e da agência das mulheres no interior da tradição cristã (Schüssler Fiorenza, 1983; Gebara, 2000a; Velasco, 2003).

Sobre isso, Márcia Blasi oferece uma contribuição relevante quando analisa o Magnificat. Ao ler Lucas 1,46–55 a partir da categoria da “sem-vergonhice”, Blasi compreende o cântico de Maria como discurso público e politicamente destabilizador, no qual se anunciam a inversão das hierarquias sociais, a queda dos poderosos e a exaltação dos humilhados (Blasi, 2017, p. 79):

No texto de Lucas, Maria não apresenta características de uma pessoa fragilizada, amedrontada e tímida, como são caracterizadas as mulheres de seu tempo. Muito pelo contrário. Maria é apresentada como uma jovem mulher confiante em si mesma e em Deus, sem vergonha de sua humildade e de sua “tarefa”. Lucas empenha-se para acentuar que a maternidade de Maria é uma opção livre. Quando o anjo chega, Maria toma sua própria decisão. Lucas vê essa opção livre como expressão de fé dela.

Nessa leitura, Maria aparece como mulher que toma a palavra e proclama um projeto de mundo que confronta a ordem estabelecida. A noção de “sem-vergonhice” traz à luz uma interpretação que valoriza o caráter indócil e excessivo desse discurso, numa interpretação que evidencia que as tentativas de domesticação do símbolo mariano marcadas pela exaltação da obediência, da pureza e do silêncio se constroem em tensão

com a potência simbólica já presente em hermenêuticas bíblicas como as que Blasi se debruça, por exemplo.

É importante sublinhar, contudo, que entre os textos do Novo Testamento e a consolidação de uma Mariologia dogmática há um longo percurso histórico. Exegese bíblica, teologia e doutrina não se confundem, embora dialoguem entre si. As interpretações dos textos foram sendo mediadas por debates cristológicos, decisões conciliares, interesses políticos e estratégias institucionais que buscaram estabilizar sentidos e regular práticas. Nesse processo, Maria foi progressivamente elevada à condição de figura exemplar, apta a condensar valores considerados centrais para a identidade cristã e para a organização da vida social.

A Mariologia, entendida como campo teológico específico, pode ser lida como parte desse esforço de estabilização. Joseph Campbell, em uma conversa com Bill Moyers (1991, p. 282), observa que a doutrina religiosa pretende oferecer molduras simbólicas capazes de traduzir experiências complexas em formas institucionais reconhecíveis, ainda que essa pretensão jamais substitua a experiência vivida. Segundo ele:

Falamos anteriormente da experiência metafísica em que nos damos conta de que nós e a(s) outra(s) pessoa(s) somos uma só. A ética é uma forma de ensinar que as pessoas vivam como se fossem uma só com a outra. [Mas com a sistematização dessa experiência] Não é preciso ter a experiência em si mesma, porque a doutrina da religião já nos dá moldes prontos de ações (...). (Campbell & Moyers, 1991, p.282 - Tradução própria).²⁶

Em sua argumentação em *The Power of the Myth*, Campbell observa que é no espaço entre experiência e a doutrina que o símbolo de Maria se fortalece, ao longo dos séculos, como condensador de mitos, medos, desejos e estratégias políticas. Campbell relembra como concepções sobre Maria no cristianismo foram sendo moldadas a partir da assimilação de antigas divindades femininas, como a Deusa-Mãe Isis, da mitologia egípcia, ou, ainda, da Virgem Deméter, da mitologia grega (Campbell & Moyers, 1991, p. 220). O pesquisador também revisita as movimentações históricas que transformaram os elementos mais vivos sobre o símbolo de Maria na doutrina, por meio de interpretações de narrativas bíblicas, além de concílios e dogmas que elaboraram e refletiram diferentes interesses, normas e ideais de comportamento, condutas e formas de ser no mundo.

²⁶ Do texto original: “We spoke of the metaphysical experience in which you realize that you and the other are one. Ethics is a way of teaching you how to live as though you were one with the other. You don't have to have the experience because the doctrine of the religion gives you molds of actions (...).”

Em outra passagem, Campbell afirma que “os símbolos religiosos [...] nascem da necessidade de traduzir experiências metafísicas inefáveis em linguagem acessível” (1991, p. 214). Para ele, os símbolos, sobretudo de mulheres – e aqui, especificamente, me interessa o símbolo mariano – se tornaram símbolos práticos e acessíveis daquilo que a tradição patriarcal desejava domesticar: mulheres e sua capacidade de gerar, proteger e nutrir, mas sob os moldes da obediência, da redenção, do silêncio e da castidade. A imagem que se fortaleceu, então, está bem longe de uma mulher histórica e bem próxima a um arquétipo moldado por interesses eclesiásticos e políticos. O símbolo de uma mulher que, ao mesmo tempo em que acolhe a devoção popular e reflete muitas questões importantes às pessoas, também serve para modelar. Esse símbolo foi sendo progressivamente sistematizado, sem que isso eliminasse sua capacidade de mobilizar expectativas que frequentemente escapam à normatividade eclesial.

Aqui é mister recuperar o exemplo contemporâneo dessa dinâmica que pôde ser observado na já citada anteriormente Nota Doutrinal *Mater populi fidelis*, publicada pelo Dicastério para a Doutrina da Fé em 2025, na qual se adverte contra certos títulos marianos e se reafirma que Cristo é o único mediador, recomendando cautela diante de linguagens que possam sugerir uma mediação concorrente (Dicastério para a Doutrina da Fé, 2025). O documento não elimina práticas devocionais, mas deixa evidente a distância entre a normatividade doutrinária e as formas populares de religiosidade, nas quais Maria continua sendo acionada como intercessora, especialmente em contextos de forte vulnerabilidade social como os da América Latina.

Esse pano de fundo histórico-religioso indica pistas sobre o porquê a história de Nossa Senhora Aparecida se insere em uma longa tradição de disputas em torno do símbolo mariano, na qual tentativas de fixação institucional convivem com práticas populares subversivas/dissidentes que reinscrevem Maria em contextos específicos de dor, esperança e resistência. Mas antes de afirmar qualquer caráter subversivo ou dissidente, importa mapear as condições históricas que tornam essa reinscrição possível e inteligível.

É com esse objetivo que, no próximo subtópico, serão examinados os contextos histórico-políticos da formulação dos quatro dogmas marianos no catolicismo romano. A análise, ancorada sobretudo na leitura de María Soave Buscemi (2003), mas dialogando com contribuições clássicas da história da doutrina (Kelly, 2000; Pelikan, 1996; Graef, 1963), buscará evidenciar como cada dogma constituiu uma operação de estabilização simbólica em resposta a conflitos específicos.

Do ponto de vista da Ciência da Religião, o termo “dogma” é mobilizado para além de sua acepção estritamente confessional ou normativa. Sem desconsiderar os dogmas enquanto definições formais produzidas pela Igreja Católica Apostólica Romana em contextos históricos particulares, esta Tese compreende dogma como um dispositivo religioso de produção, estabilização e circulação de sentidos. Nessa perspectiva, os dogmas marianos são analisados como ferramentas simbólicas que operam na regulação de crenças, práticas e corpos, articulando dimensões teológicas, políticas, sexuais e de gênero – parte de um regime discursivo, nos termos foucaultianos, que busca ordenar o campo religioso, delimitar o legítimo e o desviante e administrar o excedente simbólico produzido pela devoção.

É em tal registro analítico que a mariologia dogmática será lida ao longo deste capítulo, como um processo histórico de disputas e negociações em torno de um símbolo que, reiteradamente, escapa à plena contenção institucional. Esse percurso permitirá, adiante, retornar a Nossa Senhora Aparecida com maior densidade analítica, situando sua “estranheza” não como exceção, mas como expressão localizada de tensões constitutivas do próprio campo mariano.

1.2.1. A instituição do primeiro dogma mariano: theotokos - Maria, Mãe de Deus (431 EC)

Maria ocupa um lugar ambíguo na história da tradição cristã e na forma como o símbolo religioso vai sendo construído e reconfigurado. O que pode parecer apenas disputas teológicas e intelectuais também revela elementos mais amplos que evidenciam a relação entre religiosidade e questões políticas econômicas e culturais. Do ponto de vista da doutrina da Igreja como instituição e da teologia oficial como suporte para seus dogmas, a compreensão da manipulação desse símbolo permite compreender as diversas questões implicadas. Do ponto de vista desta Tese, a reflexão sobre esses processos permite que se vislumbre uma “tradição de nós mesmas” (Deifelt, 2003, p.181) que abre caminhos para refletir sobre Nossa Senhora Aparecida como um símbolo que carrega elementos potenciais de dissidência.

Ainda que reflexões sobre Maria circulem de forma relativamente dispersa nos textos do cristianismo primitivo, é no século V que se consolida, pela primeira vez, uma formulação doutrinal explícita envolvendo diretamente seu nome. O Concílio de Éfeso, realizado em 431 EC, ocorreu num contexto marcado por intensas transformações

políticas e religiosas no Império Romano tardio, atravessado por disputas territoriais, instabilidades institucionais e conflitos doutrinários internos ao cristianismo (Kelly, 1977; Pelikan, 1996). A convocação do concílio respondia, formalmente, à necessidade de definir a relação entre a natureza humana e a natureza divina de Jesus Cristo, mas suas consequências extrapolaram amplamente esse escopo. O Concílio aconteceu em um contexto o Império Romano estava sitiado por povos germânicos e perdia territórios importantes de ocupação. Neste período, intensificou-se a caça aos chamados “povos pagãos”, que era uma expressão pejorativa usada pelos imperadores e bispos cristãos para se referir a toda e qualquer ameaça germânica ao Império Romano: hunos, visigodos, godos, vândalos, dentre outros (Pelikan, 1996, p.39-40). Segundo María Soave Buscemi, a estratégia dos romanos era a seguinte:

(...) [Os imperadores romanos] proibiam os sacrifícios, reprimiam os cultos pagãos, impediam todos os pagãos de servir a corte, de ocupar cargos civis e militares, limitando o pleno exercício dos direitos humanos e ordenando a destruição de todos os templos de cultos camponeses. Na altura em que foi convocado o Concílio de Éfeso, em grande parte do Ocidente, os povos germânicos tinham fundado novos reinos, substituindo o direito romano pelo direito dos outros povos, e professavam o culto cristão segundo a fé ariana (natureza do Filho dependente da natureza do Pai e concepção do Filho sem natureza divina). Nesta altura da história, a parte oriental do Império, com as fortes muralhas de Constantinopla, resistia aos godos e aos hunos. Em 408, Teodósio II influenciado pela sua irmã Pulcheria e pela sua mulher, a filósofa Eudósia, mandou construir uma nova muralha em Constantinopla e compilou a codificação do direito romano que tem o seu nome. Tal como o seu avô já tinha feito em Constantinopla, convocou um concílio ecuménico em Éfeso, em 431 (Buscemi, 2003, p.84 - tradução própria).²⁷

O Concílio foi convocado como uma investida da Igreja de Constantinopla para demarcar posição definida e forte diante de um contexto de guerra. O clima de tensão armada e disputa territorial e cultural no Império Romano não só se refletiu em Éfeso

²⁷ No original: “(...)los emperadores prohibían sacrificios, reprimían cultos paganos, impedían a todas las personas paganas prestar servicios a la corte, de tener cargos civiles y militares, limitando los plenos derechos humanos y ordenando la destrucción de todos los templos de cultos campesinos. En el tiempo de la convocación al Concilio de Éfeso, en gran parte del Occidente los germanos habían fundado nuevos reinos substituyendo la ley romana por la ley de los otros pueblos y profesaban el culto cristiano según la fe arriana (naturaleza del Hijo en dependencia de la naturaleza del Padre y concepción del Hijo sin naturaleza divina). En este tiempo de la historia, la parte oriental del Imperio, con las fuertes murallas de Constantinopla, resistía contra los godos y los hunos. En el año 408 subió al trono Teodosio II, influenciado por la hermana Pulqueria y por la esposa, la filósofa Eudósia, ordenó la construcción de una nueva muralla en Constantinopla y recopiló la codificación de la ley romana que trae su nombre. Como su abuelo ya lo había hecho en Constantinopla, convocó esta vez en Éfeso un concilio ecuménico en el 431”.

como foi acrescido, ainda, de outra tensão e disputa ainda mais antiga: a ideológica. Duas diferentes escolas cristãs, a escola de Alexandria e a escola de Antioquia, travavam uma batalha intelectual para definir a natureza de Jesus (Gambero, 1999, p. 125).

O Concílio de Éfeso foi convocado pelo arcebispo Nestório e tinha como tema a discussão da relação entre a natureza humana e a natureza divina. Buscemi afirma que, enquanto a escola de Alexandria falava em *Sunkrasis*, termo grego que designa a união ou mistura íntima e profunda da natureza humana e divina, a escola de Antioquia falava em *Cristotókos*, termo também de origem grega, mas que distingue as duas naturezas, ainda que as reconhecendo como complementares. Aqui, dois bispos se destacaram, Diodoro de Tarso (Alexandria) e Teodoro (Antioquia):

Diodoro de Tarso falava da habitação do Logos no homem [sic] como um templo ou como uma veste e distinguia dois filhos de Deus em Cristo, um natural e outro adotado. Teodoro também não admitia uma verdadeira encarnação; reconhecia apenas uma habitação do Logos no homem Jesus. Influenciado pela filosofia aristotélica, Teodoro chegou ao ponto de admitir duas pessoas em Cristo (pois nenhuma substância-natureza é perfeita se não tiver personalidade). Consequentemente, isto fazia nascer de Maria não o Filho de Deus, mas um homem em quem Deus habitava, e chamou Maria de “Mãe de Cristo”. Nestório era discípulo de Teodoro. O novo bispo de Constantinopla começou a usar o termo “Maria de Cristo” em suas pregações, dizendo que era a forma correta. Esta atitude provocou descontentamento entre o povo que há muitos anos usava o título “Maria, Mãe de Deus”, a oposição popular a este bispo foi muito grande, não por questões cristológicas ou de poder político, mas por causa da Theotokos e do Christokos (Buscemi, 2003, p.85 - tradução própria).²⁸

O ponto de inflexão da controvérsia deu-se quando Nestório, então patriarca de Constantinopla, passou a rejeitar o título *theotókos* atribuído a Maria, defendendo o uso de *christotókos* (Mãe de Cristo), por considerar problemático afirmar que Maria pudesse ser chamada Mãe de Deus. A resistência a essa posição foi imediata e significativa, sobretudo entre setores populares, para os quais o título *theotókos* já fazia parte da

²⁸ No original: “Diodoro de Tarso hablaba de inhabitación del Logos en el hombre como un templo o como una vestimenta y distinguía dos hijos de Dios en Cristo, uno natural y otro adoptivo. Teodoro tampoco admitía una verdadera encarnación, reconocía sólo una inhabitación del Logos en el hombre Jesús. Influenciado por la filosofía aristotélica, Teodoro llegaba a admitir dos personas en Cristo (porque ninguna sustancia-naturaleza es perfecta si no tiene personalidad). En consecuencia esto hacía nacer de María no el Hijo de Dios, y sí un hombre en el cual habitaba Dios y llamaba a María “Madre de Cristo”. Nestorio fue discípulo de Teodoro. El nuevo obispo de Constantinopla comenzó a usar durante su predicación, diciendo que era la formación correcta, el término “María de Cristo”. Esta actitud provocó descontento entre el pueblo que hacía muchos años usaba el título de “María, madre de Dios”, la oposición popular a este obispo fue muy grande por causa, no de cuestiones cristológicas o de poder político, sino entre la Theotókos y la Cristotókos”.

linguagem devocional e da afirmação da encarnação (Kelly, 1977, p. 89). A reação mostra que o debate não se restringia às elites teológicas, e tratava-se também de uma disputa em torno da linguagem legítima da fé e de sua ressonância na experiência religiosa vivida. Ao final do concílio, a posição alexandrina prevaleceu, e foi afirmada a unidade da pessoa de Cristo em duas naturezas – humana e divina – como fundamento para o reconhecimento de Maria como *theotókos*. Essa decisão passou a operar, retrospectivamente, como o primeiro dogma mariano formalmente reconhecido pela tradição católica.

A vitória da escola de Alexandria representou também a vitória do culto popular à Mãe de Deus (ou Deusa-Mãe), bastante conhecido entre os povos daquela época. Sobre isso, a autora afirma que:

Segundo o historiador das religiões Joseph Campbell, existe uma continuidade histórica no culto do rosto feminino da divindade. Desde o sexto milênio antes de Cristo, ela aparece na história das religiões como a Mãe do Filho divino ou como a Mãe-Esposa do Deus morto e ressuscitado. O teólogo Karl-Heinz Deschner já provou há 30 anos que “a geração divina de uma virgem era conhecida no Egito, na Babilônia, na Índia e na Pérsia, na Grécia e em Roma”. O culto da Deusa Mãe era muito flexível, inculturou-se sincreticamente nos muitos mitos, ritos e símbolos religiosos das diferentes culturas... foi identificada com os muitos rostos femininos da divindade em todo o Mediterrâneo... era Astarte dos fenícios, Asherá do antigo Israel, Atena, Héstia, Afrodite, Era, Deméter, Ártemis do mundo greco-romano. Existiam santuários da Deusa Mãe na Ásia Menor, em Atenas, em Itália e em Roma”. (Buscemi, 2003, p.85 - tradução própria).²⁹

Por isso mesmo, a definição de *theotókos* como dogma mariano, que postulou Maria como mãe de Deus, representaria, de certa forma, a vitória de Alexandria no Concílio e, também, supostamente, a vitória de uma religiosidade mais antiga, popular e sincrética:

Diferentes interesses estiveram em jogo até à proclamação do dogma. O dogma não exprimia apenas a veneração dos padres conciliares por

²⁹ No original: “Según el historiador de las religiones Joseph Campbell existe una continuidad histórica en la adoración del rostro femenino de la divinidad. Desde el VI milenio AEC. aparece en la historia de las religiones sea la Madre del Hijo divino, sea la Madre-Esposa del Dios muerto y resucitado. El teólogo Karl-Heinz Deschner comprobaba ya hace 30 años atrás que “la generación divina de una virgen era conocida en Egipto, en Babilonia, en la India y en Persia, en Grecia y en Roma”. El culto a la Diosa Madre era muy flexible, entraba inculturándose de forma sincrética, en los muchos mitos, ritos y símbolos religiosos de las diferentes culturas... así se identificaba con los muchos rostros femeninos de la divinidad alrededor del Mediterráneo... era Astarté de los fenicios, Asherá del antiguo Israel, Atenas, Hestia, Afrodita, Era, Deméter, Artemis del mundo grecorromano. Los santuarios de la Diosa madre existían en Asia Menor, en Atenas, en Italia y en Roma”.

Maria, ele era fruto de uma política de alianças em relação ao primado da Igreja de Constantinopla. O que mais interessava aos homens da Igreja não era a posição de Maria, mas a essência divina do seu Filho, que nos primeiros séculos do cristianismo não era pacífica. (...) [Mas] É ela que parece ter saído vitoriosa da luta que envolveu os teólogos e o povo; ela foi a garantia materna da divindade e da humanidade de Jesus. Nestório dizia que Maria podia ser chamada *Anthropotokos*, "Mãe do Homem", ou ainda mais "Cristotókos", "Mãe de Cristo", mas não Mãe de Deus, porque Deus sempre existiu. Este título conferia a Maria uma posição muito perigosa para o patriarcado excludente... e elevava-a à posição de uma dessas deusas adoradas pelos pagãos. Certamente, os receios de Nestório tinham fundamento. Para o povo de Éfeso, a *Theotokos* era algo silenciado que voltava a viver. O povo esperava os padres conciliares com uma procissão luminosa... como era costume esperar a festa de Ártemis e de Hécate... era a possibilidade de voltar a sorrir para o rosto feminino da divindade que tinha sido silenciado por este cristianismo fundamentalista. A proclamação do dogma teve lugar na igreja de Maria, em Éfeso, uma igreja recentemente construída sobre as ruínas do enorme templo de Ártemis, no local do templo dessa deusa que, 400 anos antes, tinha provocado a derrota do sermão do apóstolo Paulo. (Buscemi, 2003, p.87-88 - tradução própria).³⁰

Mas ainda que a proclamação de Maria como *Theotókos* tenha sido um reconhecimento de sua importância teológica ela também foi parte de uma estratégia da Igreja que acabou por absorver e suprimir os cultos à Deusa-Mãe que existiam em todo o mundo mediterrâneo e do antigo Oriente Próximo. Tratou-se da definição do lugar das mulheres no universo simbólico do cristianismo nascente. Por isso mesmo ela não pode ser lida somente como solução técnica de uma controvérsia cristológica, uma vez que o dogma produziu efeitos duradouros ao deslocar Maria para o centro do imaginário cristão, ao mesmo tempo em que delimitava cuidadosamente os termos dessa centralidade (Graef, 1963; Warner, 2013). Em outras palavras, significa dizer que Maria é elevada como garantia da ortodoxia da encarnação, mas essa elevação não implica reconhecimento de

³⁰ No original: "El dogma no expresaba sólo la veneración de los padres conciliares por María, fue el fruto de una política de alianzas respecto de la primacía de la iglesia de Constantinopla. Lo que más interesaba a los hombres de la Iglesia no era la posición de María sino la esencia divina de su Hijo, que en los primeros siglos del cristianismo no era pacífica. (...) Es ella la que parece salir vencedora de la lucha que ha envuelto a los teólogos y al pueblo, ella era la garantía materna de la divinidad y de la humanidad de Jesús. Nestorio decía que María podía ser llamada *Antropotókos*, "Madre del hombre", o más aún *Jristotókos*, "Madre del Cristo", pero no Madre de Dios, porque Dios existió desde siempre. Este título daba para María una posición muy peligrosa para el patriarcado excluyente... y la elevaba a la posición de una de aquellas Diosas adoradas por los paganos. Con seguridad los temores de Nestorio tenían fundamento. Para el pueblo de Éfeso, la *Theotókos* era algo silenciado que volvía a vivir. El pueblo esperó a los padres conciliares con una procesión luminosa... como era costumbre esperar la fiesta de Artemis y Hécate... era la posibilidad de volver a sonreír para el rostro femenino de la divinidad que había sido silenciado por este cristianismo fundamentalista. La proclamación del dogma aconteció en la iglesia de María, en Éfeso, iglesia recién constituida sobre las ruinas del enorme templo de Artemis, en el lugar del templo de aquella diosa que, 400 años antes, había provocado la derrota del sermón del apóstol Pablo".

autonomia; antes, sua importância deriva da função materna e do papel que desempenha em relação ao Filho.

Essa operação ambivalente, contudo, também é atravessada por ambivalências particulares. Ao mesmo tempo em que Maria é exaltada e reconhecida como figura de relevância da fé cristã, ela é cuidadosamente reinscrita em um regime simbólico que a afasta de qualquer identificação plena com o divino. Maria não é deusa; é serva, mãe e mediadora subordinada. Como observa Marina Warner, essa tensão que oscila entre exaltação e controle é constitutiva da tradição mariana e reaparece reiteradamente ao longo da história do cristianismo (Warner, 2013, p. 34).

É mister observar como esse primeiro dogma inaugura um padrão recorrente: a tentativa institucional de estabilizar um símbolo que mobiliza identidades, práticas e expectativas que nem sempre se deixam conter pela formulação doutrinal. A proclamação da *theotókos* buscou assegurar a ortodoxia cristológica³¹, mas também expôs o potencial de Maria como ponto de condensação de desejos religiosos que excedem o centro institucional. Esse excedente, no entanto, não desaparece.

1.2.2. *A instituição do segundo dogma mariano: Aei parthénos - A virgem perpétua (649 EC)*

A associação entre virgindade e sacralidade antecede historicamente o cristianismo e atravessa diversas tradições religiosas do Mediterrâneo antigo e do Oriente Próximo. Em diferentes contextos culturais, a virgindade aparece vinculada a ideias de potência ritual, integridade simbólica e mediação entre mundos, sem que isso implicasse, necessariamente, negação da materialidade do corpo ou da experiência sexual (Eliade, 1992; Campbell, 2002). O que distingue a elaboração cristã da virgindade mariana não é, portanto, a presença do tema em si, mas a forma específica como ele é progressivamente reinterpretado, intensificado e normatizado no interior de um projeto doutrinal e disciplinar.

No cristianismo dos primeiros séculos, a virgindade de Maria já circulava como crença amplamente difundida nas comunidades, sustentada tanto por leituras específicas dos evangelhos quanto por tradições orais e práticas devocionais (Graef, 1963; Warner, 2013). Contudo, assim como no caso da *theotókos*, essa crença só adquire contornos

³¹ Sobre a relação entre *theotókos* e cristologia, ver Kelly (1977) e Gambero (1999)

institucionais mais definidos a partir dos grandes concílios cristológicos. O Concílio de Calcedônia, realizado em 451 EC, insere-se nesse processo. Convocado pelo imperador Marciano, com apoio do papa Leão I, o concílio teve como objetivo reafirmar a doutrina da dupla natureza de Cristo – verdadeira humanidade e verdadeira divindade – em um contexto de intensas disputas teológicas e rearranjos políticos no Império Romano tardio (Kelly, 1977; Pelikan, 1996).

Embora o foco explícito do concílio não fosse Maria, a resolução calcedonense reafirma sua condição de virgem e Mãe de Deus como parte do arcabouço cristológico. Como observa María Soave Buscemi, trata-se menos de uma “definição” inédita do que de uma estabilização institucional de uma característica já amplamente assimilada pela tradição cristã (Buscemi, 2003, p. 89). A virgindade de Maria passa, assim, a operar como atributo simbólico indispensável para a salvaguarda da encarnação, integrando-se de modo estrutural à linguagem oficial da fé.

Dois séculos mais tarde, em 649 EC, a doutrina da virgindade perpétua é formalmente consolidada no sínodo de Latrão, realizado em Roma sob o pontificado de Martinho I.:

Um sínodo de bispos italianos e africanos, realizado em Roma, na igreja de Leran, em 649, com o Papa Martinho I, explica o termo "sempre Virgem" (*aei parthénos*): “Seja excluído da comunidade de fé quem não confessar com os Santos Padres, no sentido próprio e verdadeiro, a santa e sempre virgem e imaculada Maria como Mãe de Deus. Ela, no sentido especial e verdadeiro, concebeu nos últimos tempos sem sêmen, e do Espírito Santo, e deu à luz incorruptivelmente (*incorruptibiliter*) o mesmo Deus Verbo que nasceu de Deus Pai antes de todos os tempos. Conservou depois do parto a mesma virgindade indissolúvel e permanente”. O Sínodo de Toledo (675) e o IV Concílio de Latrão (1215) reforçam estes esclarecimentos. Em 7 de agosto de 1555, na Bula do Papa Paulo IV (*Cum quorundan hominibus*), contra uma seita polaca antitrinitária, aparece pela primeira vez a formulação [virgem] “antes, durante e depois do parto”. (Buscemi, 2003, p.90 - tradução própria).³²

³² No original: Un sínodo de obispos italianos y africanos, se dio en Roma, en la iglesia del Lerán, en 649, con el papa Martín I, explica el término “siempre Virgen” (*aei parthénos*): “sea excluido de la comunidad de fe quien no confesara con los Santos Padres, en el sentido propio y verdadero, la santa y siempre virgen e inmaculada María como Madre de Dios. Ella, en el sentido especial y verdadero, concibió en los últimos tiempos sin semen, y del Espíritu Santo, y dio a luz incorruptiblemente (*incorruptibiliter*) al mismo Dios Verbo que nació de Dios Padre antes de todos los tiempos. Ella conservó después del parto la misma virginidad indisoluble y permanente.” El sínodo de Toledo (675) y el IV concilio de Letrán (1215) refuerzan estas aclaraciones. El día 7 de agosto de 1555, en la Bula del Papa Paulo IV (*Cum quorundan hominibus*), contra una secta polonesa anti-trinitaria, aparece por la primera vez la formulación “antes, durante y después del parto”.

É nesse momento que se fixa, de maneira normativa, a formulação *aei parthénos* – “sempre virgem” –, compreendida como virgindade antes, durante e depois do parto. O texto sinodal não apenas reafirmou essa crença, mas a transformou em critério de pertença à comunidade cristã, vinculando explicitamente ortodoxia doutrinal e controle discursivo (Buscemi, 2003, p. 90; Graef, 1963, p.176). Decisões posteriores, como o Sínodo de Toledo (675) e o IV Concílio de Latrão (1215), reforçaram e reiteraram essa formulação, demonstrando sua centralidade progressiva na mariologia latina. A consolidação da virgindade perpétua como dogma não pode ser compreendida isoladamente do contexto político-religioso mais amplo. Entre os séculos V e VII, o cristianismo afirmava-se como religião imperial e buscava uniformizar crenças, práticas e linguagens em territórios culturalmente diversos. Nesse processo, a regulamentação do corpo – especialmente do corpo das mulheres – passou a ser tratado como um eixo estratégico de diferenciação entre ortodoxia e desvio (Brown, 1988). A virgindade mariana, elevada a ideal absoluto, passou a funcionar como signo de pureza, incorruptibilidade e obediência, articulando-se com uma ética sexual cada vez mais marcada pela suspeita em relação ao desejo.

Embora narrativas de maternidade virginal estejam presentes em mitologias e religiões anteriores – como nos cultos à Ísis, no Egito, ou às grandes divindades maternas do Mediterrâneo –, a inovação cristã reside na radicalização dessa virgindade como negação permanente da experiência sexual e corporal (Warner, 2013). Ao afirmar que Maria concebeu, deu à luz e permaneceu virgem, a doutrina sacralizou a maternidade e desmaterializou o corpo feminino, apagando o parto como experiência de dor, sangue e transformação física.

Para Maria Soave Buscemi, quando elabora-se Maria como o símbolo de um corpo fechado, incorruptível e inatingível, a mariologia dogmática produz um modelo feminino idealizado que se distancia radicalmente da experiência concreta das mulheres (Buscemi, 2003). Essa operação reinscreve Maria em parâmetros rigorosamente controlados, nos quais a virtude feminina se confunde com a negação do desejo.

1.2.3. *A instituição do terceiro dogma mariano: Conceção Imaculada (1854 EC)*

Se os dois primeiros dogmas marianos – *theotókos* e *aei parthénos* – estiveram diretamente ligados às disputas cristológicas dos primeiros séculos, o terceiro dogma, o da Imaculada Conceição, emerge de um cenário distinto, marcado por transformações

profundas no campo intelectual, político e científico do Ocidente moderno. Ainda assim, há uma continuidade estrutural entre eles: todos operam como tentativas institucionais de estabilizar o símbolo mariano em contextos de crise, redefinindo seus contornos e funções no imaginário cristão.

A ideia de que Maria teria sido concebida sem a “mancha do pecado original” não surge no século XIX. Trata-se de uma crença antiga, presente de modo difuso em tradições devocionais e reflexões teológicas desde os primeiros séculos do cristianismo. María Soave Buscemi menciona textos apócrifos dos séculos II e III, como os Atos da Paixão do Apóstolo André, nos quais já se articula a necessidade de uma mãe “sem mácula” para o nascimento daquele que restauraria a vida perdida por Adão:

Existe um texto entre os séculos II e III, os “Atos da Paixão do Apóstolo André”, no qual está escrito: “O primeiro homem, feito de terra sem mácula, com o pecado que cometeu através do lenho (árvore do conhecimento), introduziu a morte no mundo. Por isso, era necessário que o filho de Deus, o homem completo e intermediário que criou o primeiro homem, nascesse de uma virgem sem mácula. Ele restituiu a vida eterna que Adão tinha feito perder e, com o lenho da cruz, pôs fim ao lenho do desejo”. Este paralelo Eva/Maria encontra-se pela primeira vez nos escritos de Justino Mártir, em 155. (Buscemi, 2003, p.92 - tradução própria).³³

Essa lógica encontra uma de suas primeiras formulações sistemáticas na tipologia Eva/Maria, presente nos escritos de Justino Mártir, por volta de 155 EC (Pelikan, 1996; Graef, 1963). A contraposição entre Eva e Maria é um eixo hermenêutico na construção mariológica. Maria é apresentada como a “nova Eva”, aquela que reverte, por sua obediência, o pecado introduzido pela primeira mulher. No entanto, essa reversão só é possível mediante um processo de exceção simbólica: Maria é purificada, dessexualizada e dissociada de qualquer marca de desejo ou culpa. Como observa Marina Warner, trata-se de uma lógica profundamente ambígua, na qual a redenção do feminino se dá ao preço da negação da experiência feminina comum (Warner, 2013, p. 51-69). Eva é associada à queda; Maria, ao silêncio obediente. O feminino é redimido por outra mulher, desde que esta não represente as demais.

³³ No original: “Existe un texto entre los siglos II y III, los “Hechos de la pasión del apóstol Andrés”, en el que está escrito: “El primer hombre hecho de tierra intacta con el pecado que cometió a través del leño (árbol del conocimiento), introdujo la muerte al mundo. Por eso era necesario que el hijo de Dios, hombre completo e intermediario que creó el primer hombre, naciera de una virgen sin mancha. El, restituyó la vida eterna que Adán había hecho perder y con el leño de la cruz acabó con el leño del deseo”. Este paralelo Eva/María se encuentra por primera vez en los escritos de Justino Mártir, en el 155”.

Ao longo da Idade Média, a concepção imaculada de Maria tornou-se objeto de intensos debates teológicos. Autores centrais da tradição latina divergiram quanto à possibilidade e ao significado dessa doutrina. Bernardo de Claraval, no século XII, manifestou reservas à celebração da Conceição Imaculada por considerá-la uma glorificação indireta do ato sexual dos pais de Maria – algo que lhe parecia teologicamente problemático (Graef, 1963). Tomás de Aquino, por sua vez, reconhecia a santidade singular de Maria, mas sustentava que ela teria sido concebida com o pecado original, sendo dele purificada ainda no ventre materno em virtude de sua eleição como Mãe de Deus (Aquino, *Summa Theologiae*, III, q.27).

O dogma da Imaculada Conceição tratou-se, portanto, de um tema reiteradamente disputado no interior da Igreja, envolvendo diferentes compreensões sobre pecado, graça, corporeidade e sexualidade. Mesmo entre os pontífices, não houve uniformidade: enquanto o papa Sisto IV autorizou o culto à Imaculada Conceição em 1482, o papa Pio V o restringiu em 1568 (Pellegrino, 2008).

É somente no século XIX que a Imaculada Conceição é elevada à condição de dogma, no contexto de um reposicionamento estratégico da Igreja Católica diante da modernidade. Em 1854, o papa Pio IX proclamou oficialmente o dogma por meio da bula *Ineffabilis Deus*, afirmando que Maria foi concebida sem pecado original. Essa decisão está diretamente relacionada com o enfraquecimento progressivo do poder temporal da Igreja, da consolidação do positivismo científico e das transformações políticas que culminariam, poucos anos depois, na unificação da Itália e na perda dos Estados Pontifícios (Buscemi, 2003; Pelikan, 1996).

Diversos autores apontam que a proclamação do dogma funcionou como uma tentativa de reafirmação da autoridade papal. A elevação da Imaculada Conceição serviu de resistência frente à racionalidade moderna e científica, ao mesmo tempo em que fortalecia o culto mariano como eixo identitário do catolicismo romano (Warner, 2013; Graef, 1963). Não por acaso, em 1870, o mesmo pontífice proclamaria o dogma da infalibilidade papal, reforçando o vínculo entre mariologia e centralização do poder eclesial:

(...) O Papa Pio IX, agora beatificado, respondeu definindo a sua força. Declarou a Imaculada Conceição de Maria como dogma. A fé nela tornou-se um “ato de resistência” contra os novos métodos do pensamento científico e a favor do poder do Papa. Os interesses do papado estavam estritamente ligados ao culto mariano. Assim, era lógico que, depois da Bula de 1854 que definia o dogma da Imaculada

Conceição, em 1870 (em sincronia com a proclamação do Estado italiano) Pio IX produziu outra Bula elevando a infalibilidade do Papa a dogma. O dogma afirma que Maria foi concebida por sua mãe Ana “sem mancha”, isto é, sem pecado, ou seja, isenta do pecado original. Trata-se de um dogma sem qualquer fundamento bíblico (Buscemi, 2003, p.92 - tradução própria).³⁴

O dogma da Imaculada Conceição não encontra fundamento explícito nos textos bíblicos, mas se constrói a partir de uma tradição interpretativa e devocional progressivamente institucionalizada. Ao afirmar que Maria nasce sem pecado, a doutrina não apenas atribui a ela um estatuto considerado mais elevado, mas produz um modelo feminino excepcional que se define pela ausência de sexualidade. Pureza, nesse contexto, torna-se sinônimo de não-sexo, deslocando o corpo feminino para fora da experiência comum e reforçando uma pedagogia simbólica que associa desejo à culpa. Essa excepcionalização tem efeitos ambíguos. Por um lado, Maria é colocada num pedestal moral e ontológico; por outro, essa elevação funciona como mecanismo de contraste que reafirma a condição pecadora das demais mulheres, herdeiras de Eva³⁵. A Imaculada

³⁴ No original: “(...)El papa Pío IX, hoy beatificado, respondió definiendo su fuerza. Declaró dogma a la Inmaculada Concepción de María. La fe en ella se convirtió en un “acto de resistencia” contra los nuevos métodos de pensamiento científico y a favor del poder del papa. Los intereses del papado estaban estrictamente ligados al culto mariano. Así fue lógico que, después de la Bula de 1854 que definía el dogma de la Inmaculada Concepción, en 1870 (en sincronía con la proclamación del estado italiano) Pío IX produjese otra Bula que elevaba a dogma la infalibilidad del papa. El dogma afirma que María fue concebida por su madre Ana “sin mancha”, esto es sin pecado, entonces exenta de pecado original. Este es un dogma sin ningún fundamento bíblico.

³⁵ Sobre a relação entre os símbolos de Maria e Eva, teólogas feministas como Elisabeth Schüssler Fiorenza (1983), Ivone Gebara (2000a, p. 21-38), Mary Daly (1978) e Rosemary Radford Ruether (1977) observam que ela constitui um eixo persistente na construção da subjetividade feminina no cristianismo, estruturando um imaginário que oscila entre queda/redenção, sexualidade/assepsia, corpo transgressivo/corpo disciplinado. No texto *In Memory of Her* (1983), Elisabeth Schüssler Fiorenza argumenta que a tradição cristã consolidou um par antitético entre Eva e Maria para legitimar uma “ordem kyriarcal”, na qual Eva é tipificada como origem da desobediência e da sexualidade descontrolada, enquanto Maria é apresentada como a redentora, restauradora da obediência total, símbolo de idealização de uma maternidade idealizada e corpo dócil. Para Ivone Gebara e Maria Clara Bingemer (1987), na teologia tradicional Maria funciona como “contramulher”, construída como “imagem impossível” que reprime a agência, o desejo e a corporeidade das mulheres reais (1987, p. 21-38). Na interpretação patriarcal, Maria é lida como uma “segunda Eva”. Essa oposição Eva-Maria não é, portanto, apenas dogmática, uma vez que produz formas específicas de subjetivação feminina, ensinando condutas morais, sexuais e de gênero e silenciando corpos que escapam a esses ideais. Outras autoras, como Mary Daly e Rosemary Radford Ruether, demonstraram que tal matriz binária faz parte de um sistema de pureza/impureza que submete a sexualidade feminina a um sistema de sexo-gênero pautado sob regime de vigilância moral – conforme também pontuei em minha dissertação de mestrado, quando estudei o mito de Lilith (2022). Em *Gyn/Ecology* (1978), Daly assinala que o símbolo de Maria recebeu investidas que a transformaram em “anti-Eva. Essa dicotomia nunca derivou diretamente dos textos bíblicos, mas de interpretações teológicas posteriores marcadas por estruturas greco-romanas de controle dos corpos. Essa é também uma crítica que Marcella Althaus-Reid (2000; 2003) faz ao argumentar que tanto Eva quanto Maria funcionam como dispositivos sexuais dentro da “T-Teologia”, que regula o que seria o “feminino” a partir de um modelo heterossexual disciplinador. Para Althaus-Reid, a figura de Eva é sexualizada como perigo, enquanto Maria é espiritualizada como pureza. No final, trata-se de dois polos da mesma economia erótica patriarcal.

Conceição intensifica, assim, um regime simbólico no qual o feminino é simultaneamente exaltado e disciplinado, tornando-se referência normativa precisamente por ser inatingível. Além disso, interessa sublinhar que o terceiro dogma mariano confirma um padrão já observado: a oficialização de crenças antigas em momentos históricos de crise, nas quais o símbolo de Maria é mobilizado para responder a desafios externos e internos à Igreja.

A Imaculada Conceição não encerra as disputas em torno de Maria; ao contrário, intensifica sua carga simbólica e prepara o terreno para novas tensões que emergirão no século XX com o dogma da Assunção e com as reconfigurações conciliares posteriores.

1.2.4. *A instituição do quarto dogma mariano: Assunção de Maria (1950 EC)*

O quarto e último dogma mariano reconhecido pela Igreja Católica Romana – o da Assunção de Maria – confirma e intensifica uma dinâmica já observada nos dogmas anteriores: a institucionalização tardia de crenças antigas, amplamente difundidas na devoção popular, em contextos históricos marcados por reconfigurações do poder eclesial. Diferentemente dos dogmas formulados nos primeiros séculos do cristianismo, a Assunção foi proclamada apenas em meados do século XX, para além do período patrístico.

Nas palavras da Constituição Dogmática da Igreja: “terminado o curso da vida terrena, [Maria] foi elevada ao céu em corpo e alma e exaltada por Deus como *rainha*, para assim se conformar mais plenamente com seu Filho, Senhor dos senhores e vencedor do pecado e da morte” (Constituição Dogmática *Lumen Gentium* Sobre A Igreja, 1964, p. 56, grifo próprio).³⁶ Esse é, segundo Maria Soave Buscemi, um dogma que teve uma história bastante longa e conturbada. Segundo ela:

Começou com uma lenda misteriosa sobre o desaparecimento do cadáver de Maria e com histórias transmitidas sobre o seu túmulo vazio. No século V, apareceu uma série de fragmentos que foram reunidos sob o título “Lendas do Trânsito”. Estes fragmentos narram, de muitas maneiras diferentes, o fim de Maria e a sua passagem para a glória do

³⁶ A definição dogmática que versa sobre a Assunção de Maria é também aquela que a coloca como *rainha*. Deixei o termo grifado porque ele é fundamental para pensar na intencional tentativa da Igreja Católica de assegurar poder político e uma estrutura imperial e monárquica para si mesma em um mundo que flertava cada vez mais com um sistema republicano, como veremos mais adiante. Essa formulação é um ponto chave para pensar questões de gênero e sexualidade contidas e reforçadas nessa mariologia oficial da Igreja Católica Romana.

céu. Parece-me que estas “lendas” têm por objetivo, no contexto dos primeiros cristãos, apresentar Maria com os mesmos direitos que o seu Filho, sublinhando as amplas analogias entre os dois. (Buscemi, 2003, p. 95 - tradução própria).

Esses relatos, embora não reconhecidos como canônicos, exerceram influência duradoura na devoção cristã, especialmente no Oriente, onde a Dormição de Maria³⁷ ocupa lugar importante na liturgia.

Durante séculos, tais narrativas permaneceram à margem da reflexão teológica oficial. As elites eclesásticas demonstraram cautela diante de tradições que aproximavam excessivamente Maria de Cristo, temendo que essa aproximação pudesse reativar formas de veneração feminina associadas às antigas divindades do mundo greco-romano e germânico (Warner, 2013; Elias, 2001). Autores como João Damasceno, no século VIII, buscaram delimitar cuidadosamente essa proximidade, afirmando explicitamente que Maria não deveria ser celebrada como deusa, ainda que reconhecida como singular entre os santos:

Se nestes discursos Maria é aproximada de Cristo, não faltam outros que chamam a atenção para esta forma de procedimento. Um deles é João de Damasco que, no século VIII, se dirige à comunidade da seguinte forma: “Não celebramos uma deusa, como fazem as histórias fantásticas dos gregos, anunciamos a sua morte” (Buscemi, 2003, p.95 - tradução própria).

A partir do final da Idade Média, contudo, a Assunção passa a ganhar maior destaque na teologia. Homilias atribuídas a autores como Teognóstico e Jorge de Nicomédia reinterpretem a elevação de Maria como consequência lógica de sua pureza e de sua condição sem pecado. Nessas leituras, a Assunção aparece como coroamento de um percurso já marcado pela virgindade perpétua e pela concepção imaculada – ainda que estas últimas não estivessem plenamente definidas como dogmas à época (Graef, 1963; Buscemi, 2003). Ainda segundo Maria Soave Buscemi:

O monge Teognóstico (finais do século XII), numa breve homilia sobre a Assunção, considera que aquela que "desde o início, graças a uma santa oração, foi concebida por uma santa intervenção no seio de sua

³⁷ A “Dormição de Maria” (do grego *koimēsis*, “adormecer”) designa, sobretudo na tradição cristã oriental, a crença de que Maria não teria passado pela morte nos mesmos termos que os demais seres humanos. Ela teria “adormecido” antes de ser assumida por Deus. Essa é uma formulação teológica e litúrgica desenvolvida sobretudo no cristianismo oriental (bizantino e ortodoxo), amplamente representada na iconografia da *Koimēsis*, na qual Maria aparece deitada, cercada pelos apóstolos, enquanto Cristo recebe sua alma. Diferentemente da formulação dogmática católica romana da Assunção (proclamada em 1950 por Pio XII), que evita definir se Maria morreu ou não, a tradição da Dormição afirma sua morte simbólica como passagem, num caráter escatológico da separação entre corpo e vida terrena.

santa Mãe e que, santa como era, foi alimentada no templo pelos anjos, e por uma mensagem do anjo soube que tinha concebido de uma forma santa, e experimentou da mesma forma um santo nascimento, teve também uma santa partida deste mundo". Também Jorge de Nicomédia (depois de 880) motivou a assunção plena de Maria desta forma: "Como ela era completamente sem pecado nem mancha (Deus) fê-la passar, em corpo e alma, da morte para a vida e recebeu-a no altar do sacrifício espiritual e celeste". (Buscemi, 2003, p.95 - tradução própria).

É somente no século XIX que a Assunção entra de forma mais explícita no horizonte da oficialidade. O pedido da rainha Isabel da Espanha ao papa Pio IX, em 1863, marca o início de um movimento mais sistemático em direção à definição dogmática. Segundo Pellegrino (2008), esse movimento se insere no mesmo contexto que levou à proclamação da Imaculada Conceição (1854) e da infalibilidade papal (1870), revelando uma estratégia de reafirmação simbólica da autoridade romana diante das transformações políticas e científicas da modernidade. Buscemi, por sua vez, relata que:

(...) A rainha Isabel de Espanha, que pediu ao Papa, em 1863, uma definição do dogma da Assunção. Tudo isto aconteceu depois de a fé na Assunção física de Maria ao céu se ter tornado patrimônio comum da teologia e da devoção popular desde a Idade Média. Assim, no Concílio de 1870, 204 bispos assinaram numerosos pedidos de definição do dogma. Depois de uma série de aparições da Mãe de Deus (Salette 1846, Lourdes 1858 e Fátima em 1917), as aparições tiveram lugar para o Santo Padre. Em 30 de outubro de 1950, enquanto passeava nos jardins do Vaticano, o Papa Pio XII viu no céu "o milagre de Fátima". Esta aparição repetiu-se nos dois dias seguintes. A experiência do Papa ajudou a demonstrar a urgência do dogma (Buscemi, 2003, p.95 - tradução própria).

Ao longo da primeira metade do século XX, a pressão pela definição do dogma intensificou-se, impulsionada tanto pela devoção popular quanto por lideranças políticas e religiosas. As grandes aparições marianas do período – como La Salette (1846), Lourdes (1858) e Fátima (1917) – contribuíram para reforçar o culto à Maria no imaginário católico, ainda que não constituam, em si, fundamento doutrinal para o dogma. Em 1950, Pio XII proclamou oficialmente a Assunção, reconhecendo explicitamente que a decisão respondia a uma demanda insistente de fiéis, episcopados e nações católicas (Pio XII, 1950).

A proclamação tardia da Assunção é útil para mostrar mais uma vez a tensão entre experiência religiosa vivida e tentativa institucional de regulação simbólica. O corpo de Maria – agora ausente, elevado, glorificado – é transformado no lugar de resolução imaginária de conflitos que atravessam a história cristã: morte e vida, carne e

transcendência, feminino e divino. Ao mesmo tempo em que o dogma exalta Maria de maneira inédita, ele o faz sob condições rigorosas, uma vez que sua elevação é consequência direta de sua pureza, obediência e excepcionalidade absoluta.

A mariologia do século XX, especialmente após o Concílio Vaticano II (1962–1965), buscou relativizar essa “acumulação de privilégios” dogmáticos. A Constituição *Lumen Gentium*, em seu capítulo VIII, opta por situar Maria no interior do mistério da Igreja, destacando-a como discípula e modelo de fé, e não apenas como figura dotada de atributos extraordinários (Concílio Vaticano II, 1964), numa inflexão que revela uma tentativa de equilibrar devoção e cristocentrismo, evitando novas definições dogmáticas e reconhecendo a complexidade histórica do símbolo mariano³⁸.

O percurso dos quatro dogmas marianos ilustram, portanto, que Maria nunca ocupou um lugar consensual, estável ou plenamente controlável no cristianismo. Cada dogma constitui uma operação histórica específica, atravessada por disputas políticas, culturais e teológicas. Como sublinha Marina Warner, essa instabilidade é o que torna Maria um símbolo que excede continuamente os limites impostos pela institucionalidade, abrindo-se a reapropriações, resistências e ressignificações (Warner, 2013).

É também essa característica que é perceptível na chamada “história estranha” de Maria e intensificada nas formas populares de devoção. Se Maria, como indica Marina Warner, jamais se deixa encerrar por completo nas molduras dogmáticas que a pretendem fixar, é porque sua circulação simbólica sempre se deu constrói para além das definições conciliares ou formulações teológicas sistemáticas. Ela é também construída por irrupções narrativas que tensionam a ordem estabelecida. Entre essas irrupções, as aparições ocupam lugar privilegiado.

1.3. Aparições marianas

As aparições marianas constituem um conjunto heterogêneo de narrativas e práticas religiosas que, embora presentes de modo disperso em registros da Antiguidade tardia, tornam-se particularmente visíveis na história cristã à medida que se consolidam dois processos correlatos: a centralização institucional do cristianismo e a ampliação da gramática devocional em torno de Maria. Conforme indicam autora e autores como Marina Warner (1976), Stephen Benko (1986) e Ean Begg (2006), tais aparições podem

³⁸ Sobre o reposicionamento conciliar de Maria, ver *Lumen Gentium*, cap. VIII (CONCÍLIO VATICANO II, 1964).

ser compreendidas como formas específicas de mediação do sagrado que emergem, em geral, em contextos de instabilidade social, política e cultural, frequentemente operando fora – ou nas margens – das definições dogmáticas oficiais.

Os primeiros registros mais sistemáticos de narrativas de aparição envolvendo Maria datam dos séculos IV e V, período marcado pela consolidação do cristianismo como religião imperial e pela progressiva sistematização de sua doutrina. Estudos históricos sugerem que a intensificação dessas experiências ocorre paralelamente aos esforços eclesiais de delimitação da ortodoxia cristológica e mariológica (Brown, 1981; Vauchez, 1997, p. 56). Um traço recorrente nas narrativas de aparição é o perfil social das pessoas visionárias. A maioria dos relatos envolve mulheres, crianças ou indivíduos pertencentes a camadas populares, frequentemente situados fora dos centros urbanos e dos circuitos formais de poder religioso. Como observa Peter Brown (1981), esse padrão tensiona e desloca o eixo tradicional da autoridade religiosa, numa dimensão corporal e experiencial que contrasta com a abstração característica da doutrina teológica, porque o corpo de quem vê a aparição se torna um espaço privilegiado de mediação simbólica, cuja legitimidade não depende, ao menos inicialmente, da autorização clerical.

A partir da Idade Média, e de forma mais sistemática com o advento da modernidade, a Igreja Católica Romana passa a desenvolver critérios formais de avaliação e controle das aparições. René Laurentin (1967, p. 321) descreve a consolidação de procedimentos baseados na ortodoxia doutrinária, na moralidade das pessoas visionárias e na utilidade pastoral do fenômeno. Segundo ele, esses mecanismos são uma tentativa de reinscrever as aparições no horizonte da mariologia dogmática, submetendo-as à autoridade episcopal e, em última instância, romana. Ainda assim, mesmo quando reconhecidas oficialmente, as aparições mantêm uma relação ambígua com os dogmas marianos, frequentemente antecedendo definições doutrinárias ou pressionando a Igreja a se posicionar frente a práticas e crenças já amplamente difundidas entre as pessoas devotas.

Do ponto de vista analítico, portanto, as aparições são parte constitutiva do campo de disputas que atravessa a mariologia. Elas operam como espaços de negociação entre a experiência religiosa vivida e os esforços de sistematização teológica, produzindo um excedente simbólico que não se deixa capturar integralmente pela doutrina (Warner, 2013; Asad, 1993). Entretanto, mesmo quando reconhecidas oficialmente, as aparições mantêm uma relação ambígua com os dogmas marianos. Historicamente, elas antecedem formulações doutrinárias ou pressionam a Igreja a se posicionar frente a práticas e crenças

já amplamente difundidas entre as pessoas devotas, tensionando os limites da dogmatização enquanto estratégia totalizante de controle do sentido religioso.

Convém, contudo, observar que o termo “aparição mariana” recobre fenômenos distintos do ponto de vista histórico, material e simbólico. A literatura especializada indica que nem todas as aparições operam segundo o mesmo regime de mediação, o que implica diferenças relevantes na forma como a autoridade religiosa é construída e estabilizada (Warner, 1976; Benko, 1986; Begg, 2006). Em muitos casos consagrados pela tradição católica, como Guadalupe (1531), Lourdes (1858) ou Fátima (1917), a aparição se estrutura em torno de uma experiência visionária personalizada, na qual Maria se manifesta a sujeitos específicos, comunica mensagens verbais ou simbólicas e solicita práticas concretas. Nesses contextos, o corpo humano funciona como lugar primário da mediação, e a narrativa da aparição assume um papel na organização da devoção (Laurentin, 1967; Vauchez, 1997). Há, entretanto, outros casos em que a emergência do símbolo mariano não se dá prioritariamente por meio de uma visão ou mensagem verbal, mas pela aparição ou “descoberta” de um objeto material – uma imagem, ícone ou escultura – ao qual passam a ser atribuídos sentidos sagrados, milagres e formas específicas de eficácia religiosa. Como observa Marina Warner (2013, p. 180–185), nesse tipo de fenômeno o eixo da autoridade desloca-se da experiência visionária para a circulação material do símbolo, produzindo uma devoção menos centrada em uma narrativa fundante única e mais sustentada pela repetição de gestos rituais, promessas, ex-votos³⁹ e práticas corporais. De acordo com Stephen Benko (1986, p. 143–145), essa mediação tende a produzir formas particularmente duráveis de devoção popular, uma vez que o objeto pode ser visto, tocado, deslocado e reinscrito continuamente em diferentes contextos históricos.

Essa distinção permite observar diferentes modos de estabilização do símbolo mariano. Aparições visionárias e aparições mediadas por objetos compartilham tensões semelhantes com a autoridade eclesial, mas produzem relações distintas: enquanto as primeiras dependem fortemente da validação narrativa e doutrinária, as segundas tendem

³⁹ Ex-votos (do latim *ex voto suscepto*, “em cumprimento de um voto”) são objetos ofertados por pessoas religiosas em contextos devocionais como expressão material de gratidão por uma graça recebida ou em cumprimento de uma promessa feita a uma entidade sagrada. No catolicismo popular brasileiro, os ex-votos possuem formas variadas – podem ser esculturas de partes do corpo, fotografias, cartas, muletas, roupas, objetos pessoais, placas narrativas – e são frequentemente depositados em “salas de milagres” ou espaços anexos a santuários, como ocorre no Santuário Nacional de Aparecida. Estudos como os de Carlos Rodrigues Brandão (1985) e Pierre Sanchis (1994) demonstram que essas práticas integram o universo da religiosidade popular, sobretudo no Brasil, articulando promessa, reciprocidade e circulação de objetos no interior da economia religiosa.

a se consolidar pela eficácia ritual atribuída ao objeto e por sua capacidade de circular em contextos marcados por precariedade, violência e menos força institucional.

Esse quadro analítico ajuda a situar o lugar das aparições marianas no contexto latino-americano. A partir do século XVI, com a expansão colonial europeia, as aparições assumem funções específicas em territórios atravessados pela conquista, pela violência epistêmica e pela reorganização religiosa forçada. É nesse cenário que emerge a aparição de Nossa Senhora de Guadalupe, no México, em 1531 – evento que é figurativo do contexto latino-americano de mariologia profundamente vinculado a processos de colonização, racialização e tradução cultural do cristianismo (Aquino, 1993; Althaus-Reid, 2000; Warner, 2013). A compreensão histórica e sociopolítica das aparições, tal como delineada neste tópico, prepara o terreno analítico necessário para examinar as formas latino-americanas de devoção mariana – entre as quais se inscreve, de maneira singular, a experiência brasileira de Nossa Senhora Aparecida.

1.3.1. Aparições na América Latina

No contexto latino-americano, o fenômeno das aparições tem contornos específicos, profundamente marcados pela colonização. A partir do século XVI, as narrativas de aparição começam a operar como instrumentos de reorganização, aliadas a um regime autoritário que estava recodificando paisagens, reinscrevendo nomes, deslocando centralidades e reorganizando pertenças comunitárias em nome sobretudo da supressão das culturas indígenas. Como demonstra Willie James Jennings (2025), esse processo operou sobre um elemento decisivo: a terra – incluindo seus lugares, objetos, montanhas, rios – como arquivo cosmológico cuja significação foi alvo de disputa e reconfiguração no interior da cristianização.

Nesse sentido, as narrativas sobre as aparições podem funcionar como linguagem de captura (ao estabilizar sentidos e impor um novo léxico religioso), mas também como zonas de continuidade e resistência (ao permitir que elementos indígenas e locais persistam, transfigurados, no interior da gramática cristã), numa negociação assimétrica, atravessada por violência, assimetria epistêmica e imposição de disciplina social. O que está em jogo é uma disputa pela autoridade sobre aquilo que conta como “memória legítima”, sobre quais corpos podem falar e sobre quais territórios podem ser nomeados.

Para Marcella Althaus-Reid (2000, p.60-61), a forma social e política das “biografias virginais” que surgem nesses contextos de colonização é particularmente interessante, porque assumem um padrão em que a presença de uma imagem e/ou aparição que surge ou se move de modo misterioso está geralmente associada à demanda pela construção de uma capela/santuário em um lugar específico – frequentemente acompanhada da circulação material da devoção (como medalhas); e culmina na posterior ornamentação narrativa por relatos de milagres, em geral vinculados às necessidades cotidianas dos pobres (cura, trabalho, alívio de dores, processos judiciais). Ao mesmo tempo, ela observa que essa “vocalização arquitetônica” é obsessiva (templos, santuários, objetos), mas raramente – ou nunca – se traduz em demandas por casas para os pobres, escolas gratuitas ou hospitais:

Não houve uma única aparição da Virgem na América Latina condenando abusos dos direitos humanos ou exploração. A palavra virginal é sempre uma palavra desvalorizada, pequena. Trata-se de boas maneiras e obediência às hierarquias eclesiais e gestos de submissão cortês, porque a mariologia pertence ao discurso da maternidade, no qual as mães ‘não escrevem, são escritas’. (Althaus-Reid, 2000, p. 60-61).⁴⁰

O resultado é que as aparições produzem espacialidades, economias devocionais e hierarquias de mediação (quem administra o lugar, quem fala em nome da aparição, quem regula o culto). Segundo Marcella, em vez de confrontarem diretamente estruturas de exploração, violações de direitos humanos ou violência colonial, as mensagens que as narrativas de aparições frequentemente evocam tendem a reiterar “bons modos”, obediência às hierarquias e movimentos de submissão; e, nesse sentido, a mariologia se alinha ao “discurso da maternidade”, em que as mães “não escrevem, mas são escritas”, numa pedagogia que ensina as mulheres a serem dóceis; que codifica virtudes, distribui papéis, prescreve condutas e reforça a autoridade eclesial – frequentemente sem tocar, de modo frontal, as estruturas que produzem fome, expropriação e violência.

Lidas a partir desse enquadramento, as aparições marianas latino-americanas disputam território, administram memória, regulam corpos. Mas, ao mesmo tempo, por sua própria circulação popular, elas permanecem abertas a reapropriações e

⁴⁰ Do texto original: “There has not been a single apparition of the Virgin in Latin America condemning abuses of human rights or exploitation. The Virginal word is always a devalued, small word. It is about good manners and obedience to ecclesial hierarchies and gestures of courteous submission, because Mariology belongs to the discourse of motherhood, in which mothers ‘do not write, they are written’”

ressignificações que escapam à intenção normativa. É nessa tensão entre captura institucional e excedente popular que se torna possível situar, com maior rigor, narrativas de aparição.

1.3.2. Guadalupe: uma história estranha de aparição

Se, por um lado, como viu-se, a formação da doutrina mariana expressa o esforço institucional da Igreja em fixar sentidos específicos sobre Maria, consolidando ideais como a da virgindade perpétua, da imaculada concepção, da maternidade divina e da assunção, por outro a história das aparições marianas revela tensões e disputas em torno desses mesmos ideais, sobretudo quando considerados elementos dissidentes das narrativas em torno delas. No entanto, diferentemente dos dogmas, que consistem num esforço de tentar operar como definições normativas e estáveis, as aparições constituem um fenômeno historicamente situado, vinculado a contextos sociais concretos, a territórios específicos e a experiências populares que frequentemente escapam ao controle imediato da hierarquia eclesial. É por esse motivo que o estudo das aparições não pode ser reduzido a um apêndice da mariologia dogmática, mas deve ser compreendido como um campo próprio de análise, no qual se cruzam experiência religiosa, poder institucional e processos econômicos, políticos, sexuais e culturais. Na América Latina, esse fenômeno se desenvolve em territórios atravessados pela conquista, pela colonização e pela imposição violenta de um regime religioso europeu sobre cosmologias indígenas e africanas. As aparições marianas, nesse contexto, funcionam simultaneamente como instrumentos de reorganização religiosa e como espaços ambíguos de reinscrição simbólica, nos quais elementos subalternizados persistem, ainda que sob novas linguagens.

Um exemplo paradigmático desse processo é o da Virgem de Guadalupe. Sua narrativa fundante está associada à aparição mariana a um indígena pobre, no México do século XVI, e foi amplamente estudada por autoras e autores de diferentes campos, como Jeanette Rodríguez (1994), Jacques Lafaye (2005), Serge Gruzinski (2001), David Brading (2023), Marcella Althaus-Reid (2000), dentre outras e outros. As pesquisas dessas autoras e autores convergem no entendimento de que Guadalupe se tornou um dos símbolos religiosos mais densos e disputados da América Latina, precisamente porque condensa, de forma exemplar, as ambiguidades próprias das aparições em contexto colonial: tradução cultural, resistência simbólica e captura institucional.

Segundo Jeanette Rodríguez, no livro *Our Lady of Guadalupe: Faith and Empowerment among Mexican-American Women* (1994), o símbolo de Guadalupe é multifacetado e bastante ambíguo. A narrativa mais difundida, tal como sistematizada pela tradição católica e analisada pela autora, situa a aparição em 9 de dezembro de 1531, no Tepeyac, uma colina a noroeste da Cidade do México. Trata-se de um espaço que, antes da conquista espanhola, já era reconhecido como local sagrado, associado ao culto da deusa asteca Tonantzin. De acordo com essa narrativa, Juan Diego teria sido surpreendido com uma visão de uma Senhora de traços mestiços. Falando na língua indígena náuatle, ela lhe pediu para solicitar ao bispo local a construção de um templo naquele local⁴¹. Com esse pedido, Juan voltou para casa e tentou convencer o bispo a atendê-lo. No entanto, o bispo resistiu e não acreditou na história. Diante da incredulidade do bispo, a Virgem reapareceu três dias depois, mandando Juan Diego recolher flores e apresentá-las como sinal. “Quando ele as apresentou como lhe foi ordenado, caíram rosas do seu manto e por baixo delas estava a imagem pintada da Senhora” (Rodríguez, 1994, p.48 - tradução própria).⁴²

Num momento inicial, essa narrativa representou uma forma de comunicação simbólica que dialogava profundamente com elementos dos povos indígenas colonizados, especialmente em termos de sua iconografia. Diferentemente das linguagens da religião dos colonizadores espanhóis, marcadas por dogmas, liturgias em latim, símbolos e imagens de pessoas europeias brancas e contextos bastante diferente daqueles conhecidos pelos povos indígenas, Guadalupe apareceu como uma Senhora de traços indígenas, em um espaço sagrado indígena, falando língua indígena e envolta por elementos sagrados (cores, flores, signos solares) que dialogavam diretamente com elementos comuns à diferentes cosmovisões dos povos nativos da região. Como destaca Rodríguez (1994, p. 53), o símbolo guadalupeano se conecta com “memórias coletivas que estavam sendo sistematicamente apagadas pela colonização”: memórias da relação sagrada com a terra, o corpo, o sexo e o cosmos (Rodríguez, 1994, p.53). Segundo Mónica Treviño Álvarez, ainda hoje, nos meses de dezembro e janeiro, as oferendas levadas à Basílica de

⁴¹ Segundo Marcella Althaus-Reid (2000, p.20), as aparições marianas latino-americanas apresentam recorrentemente uma “vocalização arquitetônica”: a Virgem aparece, não deixa um texto, mas demanda um lugar, um edifício, um marco material. Para a autora, essa insistência na construção de templos organiza espacialmente a devoção, fixa o sagrado no território e inaugura processos econômicos, administrativos, teológicos, sexuais profundamente ligados ao poder.

⁴² Do texto original: “Three days later in a second appearance she told Juan Diego to pick flowers and take them to the bishop. When he presented them as instructed, roses fell out of his mantle and beneath them was the painted image of the Lady.”

Guadalupe reforçam a interpretação de que a devoção guadalupana opera como uma persistência indígena no interior da linguagem cristã (Treviño Álvarez, 2022, p. 70-72). Treviño Álvarez recupera a expressão “Tonantzin Guadalupe”, utilizada por algumas autoras, para nomear essa sobreposição simbólica de que não se trata de uma simples equivalência entre divindades, mas de um processo de tradução religiosa no qual sentidos anteriores não são totalmente eliminados, mas reconfigurados sob novas formas.

A leitura de Willie James Jennings contribui para aprofundar essa análise ao sublinhar o papel do território e da memória histórica nos processos coloniais. Para o autor, “lugares e seus nomes, sejam flores, montanhas ou rochas, dotam a terra de múltiplos significados que moldam uma visão moral do mundo” (2025, p. 57). Nesse sentido, a aparição guadalupana no Tepeyac pode ser compreendida como uma reinscrição estratégica do sagrado em um espaço já densamente simbolizado. Como pontua Mónica Treviño Álvarez (2022, p. 71) e Jeanette Rodríguez (1994, p. 48), a figura da Virgem no Tepeyac tensionou o imaginário religioso europeu ao introduzir, no interior do catolicismo colonial, elementos que preservavam memórias espirituais indígenas, ainda que sob a vigilância do novo regime religioso.

No entanto, essa força simbólica não passou inalterada ao processo de captura institucional. Segundo Rodríguez, ao longo do tempo, a Igreja Católica reinterpretou a narrativa, eurocentrando a imagem da Senhora, enfatizando-a como Virgem, suavizando ou eliminando seus traços indígenas, enquadrando a devoção dentro da doutrina mariana ortodoxa e submetendo a narrativa à hierarquia eclesial (1994, p. 52). Rodríguez argumenta que esse processo, o qual chama de “domesticação da deusa”, transformou um símbolo importante de resistência indígena em uma ferramenta de colonização católica, reduzida de sua potência erótica e transgressora e adaptada aos moldes do catolicismo imperial e patriarcal.

Para Marcella Althaus-Reid, mais do que uma “domesticação da deusa”, a captura do símbolo de Guadalupe pela hierarquia eclesial tratou-se de um processo de “decentamento”; isto é, de aprisionamento e sublimação de elementos que são parte constitutiva e constituinte das devoções populares, tal como o desejo, o erotismo e a sexualidade. Nesse sentido, ao controlar a narrativa de uma aparição que articulava elementos importantes da cultura indígena, a instituição suavizou os traços indígenas de Guadalupe, por exemplo, e impôs uma narrativa que reforçou ideais de submissão e docilidade, uma “roupagem” que condizia exatamente com as estruturas patriarcais e coloniais da Igreja. Segundo a autora:

A Virgem de Guadalupe tem uma biografia mais refinada do que as outras Virgens. A sua está relacionada com as guerras de independência (embora não a independência das Nações Originárias) entre a elite Crioula (Criollos) e a elite Espanhola. Sim, tem também uma vocação arquitetônica que exige um templo, e como as Virgens são apenas presenças e não palavras autorizadas, as questões da compra de terrenos para construir edifícios e a especulação financeira, bem como a cor e o tamanho das estátuas, são profundamente importantes. Quando a estátua da Virgem está no seu lugar, ninguém pode ver o que se esconde debaixo da saia. Infelizmente, a Virgem é apenas as suas saias, e saias feitas de uma mistura - como no caso da Guadalupana - de patriotismo, ligações culturais e devoção dos pobres. (Althaus-Reid, 2000, p.61).⁴³

A imagem das saias de Guadalupe se converte, para Althaus-Reid, em metáfora daquilo que permanece interdito: o erotismo, o desejo, as práticas sexuais, as experiências corporais, que são dimensões que constituem a própria força subversiva dos símbolos religiosos. O “decentamento” consiste, pois, na amputação desse corpo potencialmente perigoso, transformando Guadalupe em emblema de pureza, silêncio e submissão.

O modo como o símbolo de Guadalupe passa a ser operado produz, assim, uma exigência de pureza que incide diretamente sobre os corpos, ao mesmo tempo em que instrumentaliza uma linguagem religiosa de forte apelo simbólico para legitimar investidas violentas, como a condenação do aborto ou a vigilância permanente das condutas sexuais. Tanto Jeanette Rodríguez quanto Mónica Treviño Álvarez, e esta última em diálogo com Marcella Althaus-Reid, evidenciam que Guadalupe subsiste como um símbolo atravessado por tensões constitutivas, pois, se, por um lado, preserva-se como espaço de resistência cultural e memória subalternizada, por outro é reiteradamente capturada e reinscrita como instrumento de controle doutrinário, operando uma pedagogia moral que higieniza comportamentos, regula corpos e prescreve formas legítimas de conduta. Nesse processo, o corpo da Virgem é deslocado para o campo do “não-dito” – aquilo que permanece sob as saias, fora do olhar e do discurso autorizados. Para Marcella, nesse espaço interdito, marcado pelo silêncio imposto, sobrevive um lugar teológico

⁴³ Do original: “The Virgin of Guadalupe has a more refined biography than other Virgins. Hers is related to the wars of independence (although not the independence of the Original Nations) between the Creole elite (Criollos) and the Spanish elite. Yes, she also has an architectonic vocation which requires a temple, and since Virgins are only presences and not authoritative words, issues of buying land to erect buildings and financial speculation, as well as the colouring and sizes of statues, are deeply important. Once the statue of the Virgin is in its place, nobody can see what is hidden under the skirt. Alas, the Virgin is just her skirts, and skirts made from a mixture - as in the case of the Guadalupana - of patriotism, cultural links and the devotion of the poor.”

capaz de falar às experiências de corpos racializados, empobrecidos e sexualmente dissidentes, que continuam a tensionar os regimes normativos de pureza e decência (Treviño Álvarez, 2022, p. 71; Althaus-Reid, 2004, p. 73–115).

O resultado é um símbolo permanentemente tensionado. Guadalupe continua a existir, simultaneamente, como espaço de resistência cultural e como instrumento de controle doutrinário. Sua história não pode ser lida de forma linear ou pacificada, pois ela condensa disputas contínuas entre experiência popular e investidas institucionais. É nesse sentido que Guadalupe se apresenta como uma história estranha: porque evidencia as fraturas internas do processo colonial de produção do sagrado.

É, no entanto, importante evitar antecipações analíticas. O objetivo deste tópico não é estabelecer paralelos diretos com outras devoções marianas, mas delimitar um caso exemplar que permita compreender os mecanismos pelos quais uma aparição popular é progressivamente capturada, reorganizada e normalizada. Guadalupe oferece, assim, um quadro analítico que será retomado adiante, quando se examinar, em seus próprios termos, a história de Nossa Senhora Aparecida. Por ora, interessa reconhecer que as aparições, de forma distinta dos dogmas, constituem espaços de brecha, excesso e instabilidade – lugares nos quais o sagrado se deixa atravessar por conflitos de memória, território e poder.

CAPÍTULO 2: APARECENDO COM APARECIDA

Até aqui a análise esteve concentrada no campo mais amplo da construção doutrinária mariana. A partir de agora passarei para o exame situado do símbolo de Nossa Senhora Aparecida. Estudarei, de forma mais aprofundada do que nas *preliminares* desta Tese, agora com as ferramentas suficientes para tanto, o processo pelo qual um objeto encontrado – posteriormente interpretado, narrado e ritualizado – se converte em símbolo religioso dotado de densidade teológica, política e cultural. É de interesse pontuar, no entanto, que caso de Aparecida, diferente de outros exemplos como o de Guadalupe, que envolve relatos de manifestações visíveis da *Virgem* a videntes específicos, em contextos delimitados e com posterior investigação e reconhecimento eclesial, o caso de Aparecida inscreve-se em outra gramática religiosa: a da materialidade encontrada, que adquire estatuto simbólico a partir da experiência, da narrativa e da ritualização coletiva. O que “aparece”, aqui, não é Maria em forma visionária, mas uma imagem fragmentada retirada das águas, cuja significação se constrói no entrelaçamento entre práticas populares, disputas institucionais e enquadramentos doutrinários. Essa diferença ajuda a compreender sua especificidade.

Como observa José Severino Croatto (2009), símbolos religiosos não nascem prontos nem se esgotam em sua origem material. Antes, eles emergem de experiências concretas e se consolidam à medida que são narrados, ritualizados e reinscritos na memória coletiva. O símbolo, nesse sentido, é linguagem condensada, polissêmica e historicamente situada, capaz de organizar sentidos, disciplinar corpos e, ao mesmo tempo, escapar ao controle total das instituições que tentam domesticá-lo.

No caso de Nossa Senhora Aparecida, o processo de simbolização tem início no contexto de um vilarejo empobrecido do Vale do Paraíba, no início do século XVIII, marcado por relações coloniais, economia de subsistência e trabalho precário. É nesse cenário que se localiza a narrativa da aparição da imagem no Rio Paraíba do Sul, em 1717, por três pescadores – João Alves, Felipe Pedroso e Domingos Garcia – durante uma expedição fracassada de pesca destinada ao abastecimento de um banquete oficial. A narrativa, amplamente difundida na tradição oral e registrada por autores como Arruda (2005) e Bertelli (2017), descreve o encontro de um objeto de barro escurecido, inicialmente fragmentado em corpo e cabeça, que passa a ser identificado como imagem de Nossa Senhora após sua recomposição e a experiência de uma pesca abundante.

É importante sublinhar que as fontes não são homogêneas nem neutras. A literatura distingue, ao menos, duas grandes linhas narrativas, conforme visto no momento preliminar: uma versão popular, transmitida por meio da oralidade e de registros posteriores, e uma versão oficial, sistematizada por instâncias ligadas ao Santuário Nacional e à administração eclesiástica (Alvarez, 2017). Ambas compartilham elementos estruturais – a aparição no rio, a fragmentação da imagem, a recomposição e a abundância dos peixes –, mas diferem significativamente na ênfase, na linguagem e nos sentidos atribuídos ao evento.

Na versão popular, por exemplo, a imagem não é imediatamente reconhecida como objeto sagrado plenamente definido. Trata-se, antes, de algo retirado das águas barrentas, cuja identificação como Nossa Senhora se dá no processo, mediada por práticas domésticas, sobretudo femininas. A figura de Silvana da Rocha Alves, responsável por acolher a imagem, recompor seus fragmentos e organizar um pequeno altar em casa, ocupa lugar especial nesse momento inicial. A devoção nasce no espaço doméstico, em rituais simples, marcados pela proximidade corporal, pela repetição e pela circulação comunitária da narrativa.

Já a versão oficial, tal como apresentada por registros institucionais, tende a antecipar a identificação dogmática da imagem como Maria, Mãe de Deus, aproximando retrospectivamente a aparição da linguagem da mariologia oficial. Nela, o milagre da pesca funciona como sinal imediato da ação divina, e a narrativa rapidamente se organiza em torno da regularização do culto, da construção de capelas e da autorização episcopal. Elementos como raça, classe e gênero das pessoas envolvidas aparecem de forma secundária ou são silenciados.

Essas diferenças revelam disputas concretas pelo controle do símbolo. Como aponta Arruda (2005), a devoção a Nossa Senhora Aparecida, em seus primeiros anos, desenvolveu-se à margem da oficialidade eclesiástica, ancorada em práticas populares que escapavam aos modelos litúrgicos formais. A progressiva institucionalização do culto – com a construção de capelas, a administração clerical do espaço e, mais tarde, a monumentalização do santuário – pode ser lida como parte de um esforço sistemático de enquadramento de uma devoção originalmente marcada pela informalidade, pela corporeidade e pela ambiguidade simbólica.

A materialidade da imagem também desempenha papel decisivo nesse processo. Pesquisas em museologia e história da arte indicam que a escultura corresponde a uma representação de Nossa Senhora da Conceição, produzida em barro cozido,

provavelmente no século XVII, e atribuída, ainda que sem consenso definitivo, ao círculo de Frei Agostinho da Piedade ou de Frei Agostinho de Jesus (Bowersox, 2019). A coloração escura da imagem, resultado tanto de características do material quanto da permanência prolongada no rio, foi progressivamente reinterpretada no imaginário devocional, sobretudo entre populações negras e empobrecidas, como signo de identificação e proximidade.

Autores como Beozzo (1984) e Arruda (2005) chamam atenção para o modo como essa materialidade – pequena, escurecida, simples e fragmentada – favoreceu uma apropriação popular do símbolo, especialmente em um país estruturado pela escravidão e pelo racismo. Ao mesmo tempo, a tentativa institucional de recobrir a imagem com mantos, coroas e adornos nobres pode ser compreendida como estratégia de reconfiguração simbólica, que desloca o eixo da identificação do corpo negro e vulnerável para uma estética de realeza, pureza e distanciamento.

Esse movimento não elimina a polissemia⁴⁴ do símbolo, mas a tensiona. Mesmo após a consagração de Nossa Senhora Aparecida como Padroeira do Brasil, em 1930, e sua coroação como Rainha, práticas populares continuaram a coexistir com os dispositivos oficiais de controle. Cânticos próprios, datas alternativas de celebração, formas domésticas de devoção e apropriações corporais do símbolo persistiram, evidenciando que a institucionalização nunca foi total nem definitiva.

Compreende-se, então, Nossa Senhora Aparecida como um símbolo em disputa, produzido na intersecção entre experiência popular, narrativa mítica, ritualização e poder institucional. Não se trata de um símbolo estável ou unívoco, mas de uma configuração dinâmica, atravessada por contradições históricas e políticas. Sua força reside na ambiguidade: ao mesmo tempo em que pode ser mobilizada como instrumento de normatização moral e nacional, também conserva fissuras que permitem leituras dissidentes e reinscrições críticas.

⁴⁴ A expressão “polissemia do sagrado”, tal como sistematizada por Emerson Sena da Silveira e Waldney de Souza Rodrigues Costa (2023), refere-se à compreensão de que o sagrado não se apresenta como uma realidade unívoca, estável ou autoevidente, mas como um campo de significações múltiplas, historicamente situadas e socialmente disputadas. Para os autores, o sagrado é atravessado por diferentes regimes de interpretação, experiências, mediações institucionais e práticas culturais, o que implica reconhecer sua constituição relacional e dinâmica. A noção de polissemia, nesse contexto, desloca abordagens essencialistas e enfatiza que aquilo que é nomeado como “sagrado” emerge de processos simbólicos e discursivos que variam conforme contextos históricos, atores sociais e estruturas de poder. Cf. Silveira, Emerson Sena da; Costa, Waldney de Souza Rodrigues. *A polissemia do sagrado: os desafios da pesquisa*. São Paulo: Fonte Editorial; PPCIR, 2023.

É a partir desse entendimento que este capítulo situa o símbolo de Aparecida no campo mais amplo das representações marianas, sem reduzi-lo a um mero desdobramento da mariologia oficial nem o isolar de suas condições materiais de emergência. Ao acompanhar o processo pelo qual um objeto encontrado se transforma em símbolo religioso com relevância na história brasileira, torna-se possível identificar regimes de verdade que o moldaram e, ao mesmo tempo, brechas que permanecem abertas para outras formas de interpretação e experiência.

Segundo Arruda (2005, p. 26-27), existem pelos menos duas versões da narrativa de aparição de Nossa Senhora Aparecida: uma popular e uma oficial. Por aposta epistemológica, começarei pela primeira.

2.1.Uma das possíveis versões da narrativa popular⁴⁵: fragmentos

A narrativa popular, tal como ecoa nas tradições orais sistematizada por autores como Arruda (2005) e Bertelli (2017), fala de três pescadores pobres, no vale do Paraíba, que, entre redes vazias, retiram das águas a pequena imagem negra, partida em corpo e cabeça durante um dia de pesca e vivenciaram um milagre. De acordo com essa versão, na segunda quinzena de outubro do ano de 1717 três homens de uma mesma família, João Alves, Felipe Pedroso e Domingos Garcia, saíram do pequeno Vilarejo de Santo Antônio do Guaratinguetá, no Vale do Paraíba, interior de São Paulo, sudeste brasileiro, para pescar no Rio Paraíba do Sul, um rio bastante importante para as atividades econômicas da região. Tinham sido contratados para conseguir peixes que seriam oferecidos em um banquete ao então governador da província de São Paulo e Minas Gerais, Dom Pedro de Almeida e Portugal, Conde de Assumar.

Os pescadores navegaram nas águas barrentas do rio por muito tempo, e por diversas vezes em que jogaram a rede ela saiu vazia. Foi uma surpresa quando, no momento em que estavam prestes a desistir e retornar para casa, avistaram uma imagem

⁴⁵ Utilizo a formulação “uma das possíveis versões da narrativa popular” para assinalar, desde o título, o caráter não fixo, plural e processual das narrativas em torno da aparição da imagem de Nossa Senhora Aparecida. Diferentemente das versões oficiais, sistematizadas por instâncias institucionais, a chamada “narrativa popular” não constitui um relato único, estável ou plenamente codificado, mas um conjunto de enunciações transmitidas, reelaboradas e atualizadas no interior das comunidades devotas. Essas narrativas variam conforme o contexto de transmissão, a memória comunitária, a posição social de quem narra e os suportes pelos quais são registradas (oralidade, registros históricos, etnográficos ou museológicos). Ao adotar essa formulação, não busco hierarquizar ou fixar uma versão “mais autêntica”, mas explicitar uma opção metodológica: trabalhar com fragmentos narrativos recorrentes, reconhecendo que a pluralidade e a variação são constitutivas da própria dinâmica da devoção popular.

de cor escura boiando. Notaram que a imagem estava quebrada: possuía apenas o corpo, sem a cabeça. Os pescadores lembraram do conto popular que diz que imagem quebrada dá azar, mas, mesmo assim, decidiram que deveriam recuperar aquela. Finalmente, avistaram a cabeça e também a tiraram da água. Assim que João, Felipe e Domingos encaixaram as duas partes da imagem, rezaram a Nossa Senhora e então peixes começaram a pular para dentro do barco (Arruda, 2005, p. 42).

Segundo Bertelli (2017, s.p.), os pescadores levaram a imagem para Silvana da Rocha Alves, que era esposa de Domingos, mãe de João e irmã de Felipe. A mulher ouviu a história enquanto colava com cera as duas partes da imagem. Em seguida, fez um pequeno altar na casa da família e colocou-a nele. A notícia se espalhou rapidamente pela região.

Em sua Tese de doutorado, Arruda, citando Beozzo, afirma que:

Segundo a tradição oral, após a sua retirada das águas barrentas do rio Paraíba, a imagem ficou encerrada nas dependências de casas humildes e sob a proteção das famílias que a cultuavam em cerimônias familiares. Também alude Beozzo à cor do símbolo; afirma o autor que “[...] a pequena imagem retirada do rio era uma virgem negra” como elemento explicativo da identidade devocional de Aparecida, pois “[...] no Brasil, terra construída inteiramente pelo suor de escravos negros, agrilhoados por quase quatrocentos anos a um brutal sistema de produção e relações de trabalho, discriminados pela condição de escravos e pela cor da pele, numa Igreja dominada até hoje pela camada branca da população, não é de se estranhar que as camadas populares pretas ou mulatas, em sua maioria, se aproximassem com maior confiança da pequena Virgem negra. Sendo uma Virgem dos mais pobres podia ser uma Virgem de todos”. (Beozzo, 1984 apud Arruda, 2005, p. 26-27).

A narrativa da Aparição de uma Nossa Senhora Negra em um vilarejo de pescadores do interior de São Paulo logo se fortaleceu entre as camadas mais empobrecidas do país, e ganhou devoção, especialmente de mulheres negras e empobrecidas, além de outras pessoas habitantes das zonas periféricas do sudeste brasileiro (Arruda, 2005, p. 66; Alvarez, 2017, p. 38). Com o tempo, o número de pessoas devotas se tornou tão grande que foi necessário construir um altar separado da casa da família. O crescimento do número de devotos levou à necessidade de um espaço específico para o culto, distinto do ambiente doméstico. Segundo Arruda (2005) e Alvarez (2017), entre os anos de 1740 e 1743 foi construída uma primeira capela mantida pela própria comunidade local, sem reconhecimento oficial da Igreja (Arruda, 2005, p. 71; Alvarez, 2017, p. 42).

Somente em 1744 a hierarquia católica autorizou a construção de uma capela oficialmente reconhecida, localizada no Morro dos Coqueiros, em terreno doado por Margarida Nunes Rangel, viúva de um proprietário influente da região. Esse momento marca o início de um processo de institucionalização da devoção, com a progressiva intervenção de autoridades eclesiásticas e políticas na administração do espaço de culto (Arruda, 2005; Bertelli, 2017). Em meados do século XIX, diante do risco de desabamento da estrutura inicial, decidiu-se pela construção de um novo templo, já concebido em moldes monumentais, que mais tarde daria origem à chamada Basílica Velha. É importante notar que títulos como “Rainha do Brasil”, “Padroeira”, como seria denominada anos depois, resultam de um longo processo histórico de reelaboração simbólica, no qual a devoção passa progressivamente da esfera comunitária para a oficialidade eclesiástica e estatal.

Ainda assim, a versão popular da narrativa permite identificar elementos estruturantes que acompanham o desenvolvimento histórico do símbolo de Nossa Senhora Aparecida: a aparição em contexto de precariedade, a centralidade da materialidade fragmentada da imagem, o protagonismo das práticas domésticas e comunitárias, e a posterior incorporação institucional do culto. Esses elementos fornecem uma linha interpretativa consistente para compreender como uma devoção localizada e popular foi gradualmente reconfigurada ao longo do tempo, sem que isso implicasse a eliminação completa de sua polissemia simbólica.

2.2. Uma das possíveis versões da narrativa oficial

Para a apresentação da narrativa oficial, opto por trabalhar com os registros sistematizados pelo Museu Nossa Senhora Aparecida e pelo Santuário Nacional⁴⁶, por serem atualmente as principais instâncias responsáveis pela curadoria institucional da memória histórica da devoção. Essa escolha não exclui outras fontes oficiais – como documentos eclesiásticos mais amplos –, mas se justifica pelo papel central que essas instituições desempenham na difusão contemporânea da narrativa legitimada sobre Aparecida, bem como pela convergência dessas fontes com a bibliografia acadêmica já mobilizada neste trabalho (Arruda, 2005). De acordo com essa versão, os acontecimentos

⁴⁶ Cf em: <https://www.a12.com/santuاريو/circuito-de-visitacao/museu-nossa-senhora-aparecida>. Acesso em 10 de fev. de 2026.

iniciais coincidem, em linhas gerais, com a narrativa popular: entre os dias 17 e 30 de outubro de 1717, João Alves, Felipe Pedroso e Domingos Garcia realizaram uma expedição de pesca no Rio Paraíba do Sul com a finalidade de abastecer o banquete do Conde de Assumar, que na época era também Governador da Província de São Paulo e Minas Gerais. Depois de várias expedições fracassadas, os três pescadores tiraram das águas escuras do Rio Paraíba uma imagem de uma santa quebrada em duas partes: corpo e cabeça. Essa versão afirma que:

João Alves, Felipe Pedroso e Domingos Garcia, depois de colocar a imagem dentro do barco, puderam vivenciar a ação da Mãe de Deus. Os pescadores, que antes não tinham conseguido pescar nada, encheram as suas redes com uma quantidade abundante de peixes. Antes de levarem os peixes para o banquete, entregaram os pedaços da estátua a Silvana da Rocha Alves, esposa de Domingos, irmã de Felipe e mãe de João, que reuniu as duas partes com cera e a colocou num pequeno altar na casa da família, agradecendo a Nossa Senhora o milagre dos peixes. Nascia ali uma devoção, reunindo todos os sábados os moradores da região para rezarem o terço e cantarem a ladainha.⁴⁷

Um elemento distintivo dessa versão é a identificação imediata da imagem com o dogma de Maria, Mãe de Deus, atribuindo retrospectivamente à aparição uma leitura já plenamente alinhada à mariologia oficial. Além disso, a narrativa institucional destaca a organização ritual regular da devoção, mas não explicita, nesse momento, os marcadores sociais, raciais ou de classe das pessoas envolvidas no culto.

A narrativa continua com a informação de que “entre 1717 e 1732, a imagem peregrinou pelas regiões de Ribeirão do Sá, Ponte Alta e Itaguaçu. Em 1732, Felipe Pedroso entregou a imagem a seu filho Atanásio Pedroso, que construiu o primeiro oratório aberto ao público”⁴⁸. Depois disso, afirma-se que foram o Padre José Alves Vilela, então Vigário de Guaratinguetá, e alguns devotos os responsáveis pela construção da primeira capela, no ano de 1740. Os registros oficiais informam ainda que nesse espaço rezava-se o terço e cantava-se as ladainhas, mas não se celebrava a Eucaristia porque não era um local oficial de culto.

⁴⁷ Informação registrada a partir de observação direta realizada durante visita ao Museu Nossa Senhora Aparecida, localizado no Santuário Nacional de Aparecida (Aparecida, SP), no ano de 2023, no contexto de pesquisa exploratória de campo para esta Tese. As informações constavam nos painéis expositivos e materiais curatoriais disponibilizados ao público no período da visita.

⁴⁸ Informação registrada a partir de observação direta realizada durante visita ao Museu Nossa Senhora Aparecida, localizado no Santuário Nacional de Aparecida (Aparecida, SP), no dia 12 de outubro, no ano de 2023, no contexto de pesquisa exploratória de campo para esta Tese. As informações constavam nos painéis expositivos e materiais curatoriais disponibilizados ao público no período da visita.

A autorização formal do culto ocorreu em 1743, concedida pelo bispo do Rio de Janeiro, Dom Frei João da Cruz, permitindo a edificação da primeira igreja dedicada à imagem, inaugurada em 1745 no Morro dos Coqueiros, em terreno doado por Margarida Nunes Rangel. Essa igreja, posteriormente conhecida como Basílica Velha, tornou-se o primeiro santuário a acolher grandes concentrações de fiéis. Em 1844, diante do desgaste estrutural do edifício, decidiu-se pela construção de um novo templo, ampliando o processo de institucionalização da devoção (Arruda, 2005).

Apesar das diferenças de ênfase e linguagem, as versões popular e oficial convergem quanto aos elementos fundamentais da narrativa: a aparição da imagem em contexto de precariedade, sua recomposição, a experiência interpretada como extraordinária e o desenvolvimento progressivo da devoção. As divergências, contudo, revelam modos distintos de organizar o sentido do acontecimento, seja pela centralidade da experiência comunitária, seja pela leitura “oficial”.

De modo geral, o episódio da aparição de Nossa Senhora Aparecida situa-se em um vilarejo empobrecido do interior paulista, envolvendo três pescadores que, após uma sequência de tentativas frustradas de pesca, encontraram uma escultura fragmentada, posteriormente identificada como representação mariana. A experiência subsequente de êxito na pesca foi interpretada como sinal extraordinário, dando início a práticas devocionais que, ao longo do tempo, migraram do espaço doméstico para a esfera institucional.

2.3. Transformações históricas: a investida eclesiástica na tentativa de invisibilizar a polissemia do símbolo de Nossa Senhora Aparecida

A imagem de cor bronze-escura encontrada pelos três pescadores no Rio Paraíba do Sul e que recebeu o nome de Nossa Senhora Aparecida era, segundo pesquisas desenvolvidas no campo da museologia e da história da arte sacra, uma imagem tradicionalmente atribuída a Nossa Senhora da Conceição (Arruda, 2005; Bertelli, 2017; Bowersox, 2019).

Do ponto de vista material, a escultura chama atenção por dois elementos centrais: a simplicidade de seu entalhamento e sua coloração escura. Essa coloração, resultante tanto do material quanto da permanência prolongada no rio, foi posteriormente ressignificada no imaginário devocional. Autores como Beozzo (1984) e Arruda (2005,

p.26-27) utilizam a expressão “Virgem Negra” ou “Santinha Negra” para nomear essa chave interpretativa. Beozzo (1984), citado por Arruda (2005, p.26-27), argumenta que a identificação com uma “Virgem negra” se tornou particularmente significativa em um país estruturado pela escravidão e pelo racismo, no qual populações negras e empobrecidas encontraram no símbolo de Aparecida uma possibilidade de reconhecimento e proximidade. Essa leitura, contudo, convive em tensão com outras interpretações que, ao longo do tempo, buscaram neutralizar ou silenciar tal dimensão racial.

Nos primeiros anos da devoção, desenvolvida à margem da oficialidade eclesiástica, o caráter popular, corporal e potencialmente subversivo do símbolo foi percebido como ambíguo e, em certos aspectos, como ameaçador. Arruda (2005) observa que a devoção a Nossa Senhora Aparecida possuía um dinamismo difícil de ser plenamente controlado, justamente porque se enraizava em práticas domésticas, informais e comunitárias, fora do circuito litúrgico oficial. Esse “perigo” simbólico não reside em um conteúdo explicitamente contestatório, mas na autonomia das práticas e na polissemia do símbolo, que escapava às tentativas de fixação doutrinária. Ao longo do século XVIII e, de forma mais sistemática, a partir do século XIX, esse campo de ambiguidade passou a ser objeto de sucessivas investidas institucionais. Uma dessas investidas foi a progressiva oficialização do culto, iniciada com o reconhecimento episcopal e a construção de capelas sob supervisão eclesiástica. Outra investida significativa ocorreu no contexto da monarquia brasileira, quando o símbolo de Aparecida foi incorporado a estratégias políticas e simbólicas de legitimação do poder.

De acordo com informações divulgadas pelo Santuário Nacional de Aparecida, Dom Pedro I, ainda como Príncipe Regente, teria visitado o local em 22 de agosto de 1822, poucos dias antes da proclamação da Independência do Brasil, fazendo uma promessa de consagração do país caso sua situação política se resolvesse favoravelmente:

Dom Pedro I, durante sua viagem ao Rio de Janeiro e São Paulo, passou no Santuário de Aparecida. D. Pedro, então Príncipe Regente, quis rezar diante da imagem de Aparecida. Prometeu-lhe consagrar o Brasil, caso resolvesse favoravelmente sua complicada situação política. Isto ocorreu no dia 22 de agosto de 1822. Quinze dias depois, em 7 de setembro, em São Paulo, nascia o Brasil independente, pelo brado histórico do príncipe que se tornaria o primeiro imperador, com o nome de D. Pedro I.⁴⁹

⁴⁹ Cf. em: <https://www.a12.com/santuario/historia-de-nossa-senhora-aparecida-1800>. Acesso em 10 de fev. de 2026.

Outro marco relevante nesse processo ocorre em 1868, quando a princesa Isabel e seu marido, o Conde d’Eu, participaram de celebração em Aparecida e ofertaram à imagem o primeiro manto de caráter régio. Até então, a festa de Aparecida era celebrada em 8 de dezembro, data associada à Imaculada Conceição. A mudança posterior da data festiva para 12 de outubro integra um processo mais amplo de redefinição simbólica e litúrgica da devoção⁵⁰.

Segundo registros históricos analisados por Conceição Borges Ribeiro Camargo (1970), em 1884 a princesa Isabel retornou a Aparecida acompanhada de seus filhos herdeiros e ofereceu à imagem uma coroa de ouro cravejada de 21 brilhantes, representando as províncias do Império⁵¹. Esse elemento, associado à narrativa de um

⁵⁰ A definição e a alteração das datas de celebração de Nossa Senhora Aparecida integram disputas religiosas, políticas e institucionais em torno da devoção. Até o século XIX, a festa de Aparecida era celebrada em 8 de dezembro, em consonância com a tradição iconográfica que identifica a imagem encontrada no Rio Paraíba do Sul como pertencente ao repertório de Nossa Senhora da Conceição. A progressiva dissociação entre Aparecida e a Imaculada Conceição, materializada posteriormente na fixação da data de 12 de outubro, deve ser compreendida como parte de um processo mais amplo de autonomização do símbolo e de sua instrumentalização como emblema religioso-nacional. Arruda (2005) demonstra que a definição de uma data própria para a festa da padroeira esteve diretamente vinculada aos interesses da hierarquia católica em consolidar Aparecida como eixo unificador da devoção mariana no Brasil, especialmente no contexto de reorganização das relações entre Igreja e Estado após a Proclamação da República. Ao deslocar a celebração para 12 de outubro – data desvinculada tanto do calendário dogmático clássico quanto das festas marianas concorrentes –, a Igreja fortaleceu o caráter singular da devoção, ampliou seu potencial mobilizador e reforçou sua centralidade no imaginário nacional. Nesse sentido, a disputa pelas datas revela não apenas tensões litúrgicas, mas estratégias de gestão do capital simbólico, nas quais a devoção popular é progressivamente reordenada segundo projetos políticos, eclesiais e identitários (Arruda, 2005, p. 43–47).

⁵¹ Dezesseis anos depois, em um contexto em que as elites econômicas estavam em tensão com a Câmara e o Senado e a família real era hostilizada por parte da sociedade civil e pelas elites políticas, especialmente em função da crise do sistema escravocrata, a princesa Isabel buscou o apoio internacional para se livrar de parte das tensões em torno de sua figura enquanto monarca. Como aponta a historiadora Ynaê Lopes dos Santos, no livro “Racismo Brasileiro, uma história da formação do país” (2022), enquanto os grandes agricultores brasileiros lucravam com a mão de obra escravizada, o mercado internacional, especialmente da Europa e dos Estados Unidos, já se fortalecia através dos investimentos na mão de obra imigrante e assalariada. Como estratégia política, a princesa Isabel se colocou a favor do projeto nacional da Lei Áurea, que, naquele momento, proclamava a necessidade de um projeto abolicionista, visando o lucro de um capital voltado para o mercado externo. Em função de tal cenário, a princesa viu seu trono ameaçado. Conceição Borges Ribeiro Camargo (1970, p.294) afirma que foi como protesto e também demonstração de sua devoção que, naquele ano, em 1884, a princesa Isabel voltou a Aparecida acompanhada de seu marido e seus três filhos herdeiros, os príncipes Dom Pedro, Dom Luís e Dom Antonio. A princesa mandou fabricar uma réplica em miniatura de sua coroa, com ouro 24 quilates, cravejada de 21 brilhantes, representando as 21 províncias do Império do Brasil, com o peso total de 300 gramas, e ofereceu-a a Nossa Senhora Aparecida. Ainda junto da coroa, a princesa teria deixado o famoso bilhete escrito de próprio punho, que dizia: “eu diante de vós, sou uma princesa da terra e me curvo, pois és rainha do céu, e te dou tão pobre presente que é uma coroa que seria igual a minha, e se eu não me sentar no trono do Brasil, rogo que a senhora se sente nele por mim e governe perpetuamente o Brasil”. Essa é a mesma coroa que foi usada anos depois, em 1904, na solene coroação da imagem de Nossa Senhora Aparecida como rainha do Brasil, por pedido do primeiro Cardeal do Brasil, Dom Joaquim Arcoverde, aceito pelo Papa Pio X. (Camargo, 1970, p.223).

bilhete atribuído à princesa, coloca a imagem no imaginário monárquico e nacional. A mesma coroa seria utilizada, anos depois, na solene coroação da imagem em 1904, por solicitação do então cardeal Dom Joaquim Arcoverde, com autorização do Papa Pio X (Camargo, 1970).

A coroação canônica de Nossa Senhora Aparecida ocorreu oficialmente em 29 de abril de 1904, com celebração solene em 8 de setembro do mesmo ano. Trata-se de um procedimento litúrgico específico, reconhecido pela Santa Sé, que confere estatuto régio a determinadas imagens marianas. Em 1906, o Papa Pio X instituiu Missa e Ofício próprios em honra de Nossa Senhora Aparecida, consolidando sua inserção no calendário litúrgico oficial (Santuário Nacional, s.d.; Arruda, 2005).

Esses eventos integram um processo histórico no qual o símbolo de Aparecida é progressivamente revestido de signos de realeza, autoridade e estabilidade, deslocando-o de seu contexto inicial de precariedade e proximidade corporal. Essa transformação será retomada de modo mais interpretativo ao final do capítulo; por ora, interessa descrevê-la como parte de uma estratégia institucional de reorganização simbólica.

Mesmo nesse contexto de institucionalização crescente, registros indicam que práticas leigas – como cânticos, formas próprias de oração e usos não oficiais da imagem – continuaram a coexistir com os dispositivos normativos do Santuário. Arruda (2005) observa que essas práticas expressam a persistência da polissemia do símbolo, ainda que enquadrada por mecanismos de controle.

Especialmente sobre as cerimônias, Arruda (2005) investigou, em sua Tese de doutorado, as tensões e disputas da devoção popular e das elites políticas, econômicas e religiosas em torno dos ritos e da data de celebração da festa da padroeira. Segundo o pesquisador, houve, em certo sentido, um “triunfo da Igreja Católica no mundo secular” (Arruda, 2005, p.723-724). Dois pontos sustentam sua tese: o primeiro ponto diz respeito à consagração de Aparecida como padroeira do Brasil e a definição de uma data oficial de celebração - a saber, 12 de outubro. O segundo ponto versa sobre a inserção de trajes nobres nas representações imagéticas de Nossa Senhora Aparecida.

Segundo Arruda (2005), a elevação de Aparecida à condição de Padroeira reforçou seu vínculo com o Estado nacional e redefiniu as dinâmicas de peregrinação: a imagem deixa de circular e os fiéis passam a se deslocar até o Santuário, agora monumentalizado. Esse deslocamento espacial – da casa ao altar, do toque à distância – constitui uma dimensão do processo de “domesticação” (Arruda, 2005, p. 45-46). O autor sustenta que a inserção de trajes nobres e a fixação da imagem em um nicho elevado produziram

efeitos específicos sobre as representações de gênero. Trata-se de uma interpretação de Arruda (2005), segundo a qual o símbolo passa a funcionar como paradigma de feminilidade normativa, associado à obediência, à maternidade e à estabilidade moral, em consonância com construções teológicas tradicionais sobre o feminino. Essa leitura não elimina as práticas disruptivas existentes, mas aponta para uma tensão permanente entre normatização e apropriação popular:

[Nossa Senhora Aparecida] também é paradigma do feminino, na sua condição de Mãe simbólica da Nação, que desde a cena da Anunciação anuiu ao Deus único em termos de obediência, nutrição e maternidade - Aparecida como modelo a ser seguido pelas mulheres. (...) O símbolo evoca uma estabilidade originada no sagrado. Neste sentido, se as construções teológicas sobre o gênero feminino apontam ser este o locus do instável, e indicavam a tutela masculina sobre as mulheres, N. S. Aparecida era o roteiro de um itinerário a ser seguido (...) de afinidade eletiva com as construções teológicas sobre as mulheres. (Arruda, 2005, p. 38).

Outro aspecto relevante diz respeito à questão racial. Com o manto azul cobrindo integralmente o corpo da imagem e a coroa dourada sobre a cabeça, a dimensão negra da escultura torna-se menos visível nas representações oficiais. Marcelo Pedro de Arruda, assim como Rodrigo Alvarez (2017) e Erica Andreza Coelho Bowersox (2019), registra inclusive tentativas de alteração da coloração original da imagem por meio de procedimentos químicos, o que indica esforços explícitos de neutralização simbólica da negritude associada ao objeto (Arruda, 2005, p.22).⁵²

De modo geral, a narrativa institucional – documentada pelo Santuário Nacional e por acervos museológicos⁵³ – converge com a tradição popular quanto aos eventos básicos, mas reorganiza seus sentidos a partir de uma gramática teológica e política específica. A ênfase desloca-se da materialidade, da cor e do contexto social da aparição

⁵² Há registros de tentativas de alteração da coloração original da imagem de Nossa Senhora Aparecida por meio da aplicação de substâncias químicas de caráter corrosivo, realizadas em momentos distintos ao longo de sua história. Segundo Alvarez (2017), tais intervenções teriam como objetivo “uniformizar” ou “clarear” a superfície da escultura, aproximando-a de padrões estéticos considerados mais adequados à iconografia mariana dominante, fortemente marcada por representações embranquecidas do feminino sagrado. O autor observa que essas tentativas provocaram danos à materialidade da imagem e suscitaram debates internos na Igreja acerca dos limites das restaurações e da preservação do símbolo. Embora frequentemente justificadas sob o argumento da conservação, essas intervenções revelam tensões mais profundas em torno da cor da imagem e de seus significados simbólicos. A aplicação de produtos corrosivos não pode ser dissociada do contexto histórico no qual a negritude do símbolo passou a ser percebida como elemento incômodo ou passível de neutralização, especialmente à medida que a devoção foi sendo progressivamente institucionalizada e associada a projetos nacionais e eclesialístico (Arruda, 2005, p. 22–23).

⁵³ Cf. em: <https://www.a12.com/santuario/historia-de-nossa-senhora-aparecida-1800>. Acesso em 10 de fev. de 2026.

para o enquadramento dogmático da imagem como Maria, Mãe de Deus, conforme a mariologia oficial consolidada a partir do Concílio de Éfeso (431 EC).

Por fim, a domesticação ritual e espacial da devoção acompanha esse processo. Enquanto a narrativa popular remete a altares improvisados e práticas espontâneas, a versão oficial privilegia a construção de capelas, basílicas e dispositivos litúrgicos normatizados. Marina Warner (1976) identifica esse movimento como recorrente na história das devoções marianas: a institucionalização progressiva de cultos populares cuja vitalidade inicial tensionava o controle eclesiástico. Em Aparecida, essa captura simbólica é também arquitetônica, culminando na monumentalização do Santuário, que torna o símbolo simultaneamente visível e distante (Arruda, 2005).

A história do roubo da imagem e dos processos de restauração, frequentemente mencionada em leituras críticas como episódio emblemático de disputa simbólica e de embranquecimento, será retomada adiante, quando a análise se concentrar mais diretamente nas fissuras e conflitos que atravessam as narrativas que envolvem o símbolo.

2.4. Maria vai com as outras

A expressão popular “Maria vai com as outras” é geralmente utilizada no português brasileiro para desqualificar mulheres percebidas como acrílicas, imitativas ou excessivamente conformadas tem servido historicamente como mecanismo de controle das mulheres. Aqui, no entanto, tomei a expressão como chave: “Maria vai com as outras” indica que Nossa Senhora Aparecida está em uma constelação mais ampla de linguagens sobre Maria historicamente marcadas por ambivalência, excesso e disputa, como viu-se ao longo deste capítulo. Neste momento, Aparecida “vai com as outras” porque compartilha com o campo mariológico mais amplo processos recorrentes de emergência popular, tentativas de fixação institucional e reconfigurações políticas de sentido.

Como apontam os registros de Arruda (2005) e Bertelli (2017), tanto as narrativas populares quanto as versões institucionalizadas da aparição de Nossa Senhora Aparecida convergem em torno de três elementos estruturantes: a cor escura da imagem, sua condição fragmentada e a experiência interpretada como extraordinária da abundância dos peixes. Esses elementos constituem núcleos simbólicos que atravessam a história da devoção e informam seus desdobramentos posteriores. O corpo escurecido da imagem, a fratura material entre corpo e cabeça e o rito inaugural da pesca cheia de fartura inscrevem

Aparecida em uma gramática religiosa marcada pela precariedade, pela instabilidade e pela abertura interpretativa.

A coloração escura da imagem, ainda que explicável em parte por fatores materiais – como o tipo de barro e a permanência prolongada nas águas do rio Paraíba do Sul –, foi progressivamente ressignificada no imaginário devocional. Autores como Beozzo (1984), Arruda (2005) e, em diálogo mais amplo, Ean Begg (1985) e Courtney Hall Lee (2017), demonstram que a negritude de imagens marianas não pode ser reduzida a uma contingência estética ou técnica. No caso de Aparecida, essa característica favoreceu uma identificação simbólica particularmente forte com populações negras e empobrecidas em um país estruturado pela escravidão e pelo racismo. A leitura da imagem como “Virgem Negra” é uma interpretação produzida na intersecção entre contexto histórico e experiência religiosa.

Por sua vez, a fragmentação da imagem – encontrada separada em corpo e cabeça – constitui outro elemento de alta densidade simbólica. Aparecida surge quebrada, recombina de forma precária, colada com cera por mãos leigas, antes de qualquer enquadramento institucional. Essa condição material inscreve o símbolo em uma lógica de incompletude que atravessa tanto sua história quanto suas reapropriações posteriores. Diferentemente de idealizações íntegras e monumentalizadas, Aparecida nasce como objeto frágil, cuja sacralidade não é dada de antemão, mas construída no processo. A fratura não é apenas um acidente inicial: ela permanece como memória material de um símbolo que resiste à plena estabilização.

Também o chamado “milagre dos peixes” funciona como rito inaugural que confirma a eficácia simbólica da imagem. Conforme indica Croatto (2009), a relação entre mito, rito e símbolo é fundamental para compreender a constituição do sagrado: aquilo que o mito narra, o rito realiza. A abundância inesperada dos peixes transforma a aparição da imagem em evento fundador, ligando o símbolo ao território, ao trabalho precário dos pescadores e à sobrevivência comunitária. Trata-se de uma sacralidade que emerge do cotidiano, e não da doutrina, reforçando o caráter popular e experiencial da devoção nascente.

Esses três elementos – corpo escuro, fragmentação e abundância – ajudam a explicar por que a devoção a Nossa Senhora Aparecida se desenvolveu inicialmente à margem da institucionalidade eclesiástica, ancorada em práticas domésticas e comunitárias, sobretudo mediadas por mulheres. A imagem acolhida na casa de Silvana da Rocha Alves, recomposta e venerada em um altar improvisado, expressa uma forma

de religiosidade marcada pela proximidade corporal, pela circulação oral da narrativa e pela ausência de mediação clerical direta. Essa configuração inicial produziu um símbolo profundamente poroso, cuja polissemia se tornou, desde cedo, um desafio para a hierarquia religiosa.

Ao longo do tempo, essa abertura simbólica foi objeto de sucessivas tentativas de contenção. A progressiva institucionalização da devoção – por meio da autorização episcopal, da construção de capelas, da fixação espacial da imagem e da incorporação de signos de realeza – pode ser lida como esforço de estabilização de um símbolo percebido como excessivo. Nesse processo, a materialidade da imagem tornou-se campo privilegiado de disputa. O episódio do roubo da imagem em 1978, seguido por procedimentos de restauração que suscitaram controvérsias em torno de sua coloração original, constitui um momento emblemático dessa dinâmica. Registros analisados por Arruda (2005) indicam que, durante a restauração, houve tentativas de clareamento da imagem por meio de materiais abrasivos, o que revela não apenas preocupações conservacionistas, mas disputas simbólicas em torno da visibilidade da negritude associada ao objeto. Esse episódio não deve ser tratado como incidente isolado ou mero detalhe histórico. Ele evidencia, de forma concentrada, a persistência de esforços institucionais de neutralização da polissemia do símbolo, especialmente de suas dimensões raciais e populares. O controle do corpo da imagem – sua cor, seus adornos, sua posição espacial – opera como mecanismo de regulação do sentido religioso, deslocando Aparecida de sua materialidade precária e negra para uma estética de pureza, realeza e distanciamento. O manto azul e a coroa dourada não apagam completamente a história do símbolo, mas reorganizam sua leitura pública, tornando menos visível aquilo que, em outros contextos, favoreceu identificações dissidentes.

Ainda assim, essas investidas não eliminam a ambiguidade constitutiva do símbolo. Como demonstram Warner (1976) e Arruda (2005), a institucionalização de devoções marianas populares raramente produz fechamento total de sentido. Práticas leigas, leituras alternativas e formas não normativas de apropriação persistem, mesmo quando submetidas a dispositivos rigorosos de controle. Em Aparecida, a monumentalização do santuário e a fixação da imagem em um nicho elevado coexistem com usos cotidianos, domésticos e afetivos do símbolo, que continuam a reinscrevê-lo em experiências concretas de vulnerabilidade e esperança.

É nesse sentido que Nossa Senhora Aparecida pode ser situada “com as outras” no amplo campo das representações marianas. Assim como outras figuras femininas do

cristianismo – marcadas por tensões entre exaltação e controle, proximidade e distanciamento, popularidade e dogmatização –, Aparecida condensa disputas históricas em torno do corpo, da raça, da autoridade e da mediação do sagrado. Sua trajetória confirma que o símbolo mariano nunca se deixa fixar plenamente, exigindo leituras atentas às suas camadas de memória, às fraturas de sua materialidade e às disputas que atravessam sua história.

Do ponto de vista da Ciência da Religião, compreender Aparecida como símbolo em disputa implica reconhecê-la como mediação cultural polissêmica, cuja força reside precisamente em seu excesso de sentido. Como propõe Ricoeur (1988; 2013), o símbolo não se esgota em uma interpretação única, pois carrega estratos de experiência que precedem e excedem qualquer tentativa de sistematização conceitual. Essa característica torna o símbolo resistente às sedimentações totalizantes de controle e abre espaço para leituras críticas que não buscam encerrá-lo, mas situá-lo historicamente.

Se remover pedras implicou expor as camadas dessa sedimentação, agora torna-se necessário preparar o solo. Preparar o solo é tomar as ferramentas necessárias, utilizá-las para reconhecer as camadas compactadas, expor suas fissuras, permitir-se o incômodo de fazer notar seus silêncios. O próximo passo, portanto é estudar esse solo a partir das ferramentas escolhidas, perguntando-se que tipo de cultivo pode ser feito a partir dessa terra revolvida.

É nesse horizonte que se insere o segundo momento desta tese, que reconhece as complexidades do símbolo mariano e que avança para a análise das ferramentas teóricas que possibilitam interrogar as fronteiras desse campo simbólico, mantendo aberta a investigação sobre as histórias estranhas que o símbolo revela.

SEGUNDO MOMENTO: PREPARANDO O SOLO

*Parte, Maria
Que estás tão bonita
Que estás tão aflita
Pra me abandonar
Sinto, Maria
Que estás de visita
Teu corpo se agita
Querendo dançar*

*(Olha Maria - Canção de Chico Buarque,
composição por Chico Buarque, Tom Jobim Vinicius de Moraes)*

CAPÍTULO 3. “A VIRGEM BRANCA, PASSIVA E QUE NÃO ANDA”⁵⁴ E O INDECENTAMENTO COMO HERMENÊUTICA NA TEOLOGIA QUEER DE MARCELLA ALTHAUS-REID

O título deste capítulo faz referência ao texto *When God is a rich white Woman who does not walk*, de Marcella Althaus-Reid (2004). A formulação diz respeito a uma construção simbólica específica, produzida no interior da teologia e da iconografia oficiais, que opera como pedagogia de gênero e sexualidade em religião, cujos atributos que a sustentam são a branquitude⁵⁵ como norma universalizada, a passividade como ideal feminino e a imobilidade como metáfora da contenção do desejo, do conflito e da agência (2004, p.32). Neste ponto da Tese, meu objetivo é aprofundar essa reflexão por meio da proposta de indecentamento formulada por Althaus-Reid, aqui compreendida como hermenêutica crítica das linguagens da religião. Diferentemente de uma leitura teológica confessional – interessada em afirmar coerências internas do dogma –, o indecentamento neste trabalho serve como ferramenta analítica voltada a explicitar condições históricas de produção, mecanismos de regulação e processos de naturalização de símbolos religiosos. Nessa chave, a pergunta não é “o que Maria é”, mas sim “como Maria é feita funcionar” – por quais gramáticas, em quais economias morais e sob quais regimes de verdade.

Ao longo do capítulo argumento que a figura da *Virgem* branca, passiva e que não anda, é resultado de operações históricas de seleção, purificação e silenciamento que produziram uma Maria sem sexo, sem raça e descontextualizada, funcional à estabilidade moral e política buscada por institucionalidades eclesiais e por regimes sociais mais

⁵⁴ Faço referência aqui ao título do artigo de Marcella: “*When God is a rich white woman who does not walk: The hermeneutical circle of Mariology and the construction of femininity in Latin America*”, publicado no livro *Theology & Sexuality*, v. 1, n. 1, p. 72-85, 1994.

⁵⁵ O conceito de *branquitude* não se refere meramente à condição fenotípica de pessoas brancas, mas a uma estrutura histórica de poder que se apresenta como norma universal e produz a si mesma como medida de humanidade, racionalidade e legitimidade. Como problematiza bell hooks (2019), a supremacia branca opera menos pela afirmação explícita de superioridade e mais pela naturalização de um centro que não se nomeia como racializado. Para Lélia Gonzalez (1988), a branquitude funciona como horizonte civilizatório que define padrões de beleza, moralidade e respeitabilidade, relegando corpos negros – especialmente de mulheres – à hipersexualização ou à marginalidade. Para outras pesquisadoras, como Sueli Carneiro (2003), a universalização da experiência branca produz um apagamento sistemático das epistemologias negras, consolidando o que denomina de *epistemicídio*. Deslocar essas reflexões de branquitude especificamente para o campo religioso implica reconhecer que a gestão simbólica do sagrado também se organiza racialmente... por exemplo, determinadas imagens, estéticas e narrativas são associadas à pureza e à transcendência, enquanto outras são toleradas apenas sob condições de controle e enquadramento. É uma tarefa importante, portanto, desnaturalizar o lugar de centralidade da branquitude, que historicamente se constituiu como neutro, permitindo interrogar como regimes religiosos de verdade administram corpos, cores e legitimidades no interior da(s) tradição(ões) religiosas.

ampos. Essa imagem organiza o imaginário religioso e como pedagogia de gênero e sexualidade que orienta expectativas normativas sobre feminilidade – especialmente no que se refere à obediência, à maternidade e à contenção do desejo – e, ao fazê-lo, contribui para administrar fronteiras do aceitável no campo do corpo, da sexualidade, da raça e da agência.

Este capítulo se organiza em cinco subtópicos articulados. Primeiro, situo a crítica althaus-reidiana à T-Teologia como regime sexual e racial de produção de verdade, evidenciando como se fabrica a figura da “Virgem branca, passiva e que não anda” como dispositivo pedagógico de gênero e de administração do desejo. Em seguida, sistematizo o indecentamento como método de leitura das linguagens da religião, explicitando seus deslocamentos epistemológicos e sua aposta na materialidade do corpo como lugar hermenêutico. No terceiro subtópico, examino como o “storytelling sexual” – isto é, as narrativas e gramáticas ordinárias que insinuam os “pecadinhos da Virgem” – funciona como chave crítica para expor os pontos de saturação dos idealismos marianos. No quarto, desenvolvo o Círculo Hermenêutico Libertino como reordenação do olhar teológico, deslocando o centro interpretativo para os corpos concretos, seus afetos, seus exílios e suas práticas dissidentes. Por fim, ao recuperar Santa Librada e outras histórias estranhas, mostro que a tradição cristã sempre conviveu com figuras que desorganizam a virgindade como tecnologia de docilização: Librada interessa menos como “verdade histórica” do que como sintoma das fissuras internas do sistema que tenta governar o sexo, a agência e a santidade. É nesse ponto que o capítulo prepara, metodologicamente, a passagem para o caso de Aparecida: ao invés de tratá-la como exceção local, proponho lê-la em continuidade com esse arquivo incômodo de símbolos que emergem das margens, do *excesso* da captura institucional e tornam visível a instabilidade das gramáticas oficiais que pretendem estabilizar Maria.

3.1.T-Teologia

Marcella Althaus-Reid (2000) constrói sua crítica à teologia cristã a partir da afirmação de que aquilo que, no interior da tradição teológica ocidental, costuma ser nomeado simplesmente como “teologia” funciona, na prática, como um regime normativo de produção de sentidos sobre as relações sociais, econômicas, religiosas e sexuais. O nome que ela dá a esse regime é T-Teologia, uma teologia sistemática que se apresenta como universal, neutra e desinteressada, embora seja histórica, situada e comprometida

com arranjos políticos, sociais e sexuais bastante restritos. Trata-se de um discurso formulado desde um sujeito particular – branco, masculino, europeu e cisheterossexual – cuja experiência é elevada a parâmetro universal de verdade, convertendo localidade em norma e diferença em desvio.

A crítica de Althaus-Reid insiste, por isso, na impossibilidade de falar de religião – e, em particular, de símbolos estruturantes como Maria – sem falar da carne. Toda elaboração teológica é atravessada por corpos concretos, por práticas ordinárias e situadas, e por histórias de dor, violência e também de amor; ignorar essa materialidade é uma operação política que oculta condições de produção e permite que a teologia se apresente como discurso desvinculado da realidade prática, idealmente “puro”. Mas até a própria pretensão de “pureza” funciona como mecanismo de governo: desautoriza aquilo que cheira, sua, deseja e transborda – sobretudo quando essas materialidades pertencem a mulheres, populações racializadas e sujeitos situados à margem da normatividade cristã ocidental. A universalização desse discurso implicou, simultaneamente, no silenciamento de saberes locais, de práticas religiosas populares e de experiências corporais dissidentes.

É a partir dessa crítica que Althaus-Reid decide olhar diretamente para o símbolo mariano. Em *When God is a Rich White Woman Who Does Not Walk*, ela denuncia a mariologia latino-americana mais tradicional como círculo hermenêutico fechado e, ao fazê-lo, expõe o modo como Maria é produzida como signo de feminilidade controlada, desprovida de sexualidade, suor e historicidade:

(...) Na América Latina, a Mariologia tornou-se parte de um círculo hermenêutico no qual a Virgem é apresentada como uma mulher branca, rica e imóvel, que não caminha entre o povo. Ela não tem cheiro, não tem suor, não tem passado sexual. É uma mulher que, por meio dessa própria construção, é transformada em um modelo de feminilidade controlada, com todas as possibilidades eróticas eliminadas. Essa operação teológica é essencial para manter a ordem moral imposta tanto pelo patriarcado quanto pelo colonialismo. (Althaus-Reid, 2004, p. 18 - tradução própria).⁵⁶

Uma Maria higienizada, sem corpo, sem sexo, é politicamente funcional ao regime heteropatriarcal, uma *Virgem* decente: um símbolo expurgado de qualquer ambiguidade

⁵⁶ Do original: “(...) Latin America, Mariology has become part of a hermeneutical circle in which the Virgin is presented as a white, rich, immobile woman who does not walk among the people. She has no smell, no sweat, no sexual past. She is a woman who, through this very construction, is turned into a model of controlled femininity, with all erotic possibilities eliminated. This theological operation is essential to maintain the moral order imposed by both patriarchy and colonialism.” (Althaus-Reid, 1994, p. 18)

corporal ou sexual, apto a sustentar uma ordem moral baseada na contenção do desejo e na normalização da obediência feminina. Para Marcella, há uma distinção entre “*a Virgem*” e “*Maria*”. *A Virgem (La Virgen)* é uma construção ideológica das teologias patriarcais, moldada para ser símbolo de pureza, ordem e controle sexual, servindo à lógica heterossexual e moralizante da T-Teologia. Já “*Maria*”, é figura historicamente concreta, mulher dos evangelhos, mulher pobre, corpo desejante que transita entre centro e margem. Marcella propõe resgatar *Maria* para além do ideal virginal, expondo as contradições políticas e sexuais dessa separação e revelando como a *Virgem* foi sequestrada para sustentar sistemas normativos (Althaus-Reid, 2000; 2019).

O termo *Virgem*, aqui, aparece em destaque porque Althaus-Reid denuncia que a figura da *Virgem*, tal como fixada pela T-Teologia, está menos interessada em *Maria* enquanto mulher histórica, e muito mais em estabelecer um ideal/um *simulacro* de corpo feminino imaculado, silenciado e não erótico. A *Virgem* da T-Teologia é dessexualizada, tornada símbolo de pureza e docilidade, convertida em “emblema da estabilidade moral e social” (Althaus-Reid, 2000, p. 74). Essa estabilidade interessa à ordem eclesiástica e à ordem patriarcal, pois fixa as mulheres num lugar de vigilância e submissão. *Maria* é tornada, assim, um símbolo pedagógico que ensina quais comportamentos são esperados das mulheres, seja na vida sexual (virgindade, castidade, maternidade, “pureza”), seja na vida pública (submissão, recato, obediência).

Além do aspecto sexual e moral, Althaus-Reid observa que a figura da *Virgem* é racializada e politicamente situada. Segundo ela: “(...) *La Virgen*, com a sua posição oligárquica na sociedade, dada pelo fato de ter um filho poderoso de um pai poderoso, e devido ao respeito que os homens da sociedade lhe prestam, não é uma mulher do *povo* (Althaus-Reid, 2004b, p.32-33)”⁵⁷.

A crítica de Marcella Althaus-Reid insere-se num debate maior sobre a racialização do símbolo da *Virgem*. Segundo autoras e autores como Courtney Hall Lee (2017), Ean Begg (1996), Stephen Benko (2004) e James J. Preston (1982), o imaginário ocidental produziu uma *Virgem* casta e branca, símbolo de um cristianismo europeu que se posicionou como padrão de universalidade. Courtney Hall Lee denuncia essa dimensão racializada. Segundo ela: “*Maria* foi pintada de branco durante séculos e, para muitas pessoas, é isso que ela deve ser - uma figura de branquitude, pureza e perfeição moral

⁵⁷ Do original: “*La Virgen*, with her oligarchic position in society given by the fact that she has a powerful son from a powerful father, and due to the respect that men in society pay to her, is not a woman of the Pueblo”

inatingível” (Lee, 2017, p. 119 - tradução própria).⁵⁸ Para Hall Lee, essa branquitude implica exclusão, uma vez que no caso de mulheres negras, elas foram “(...)afastadas [do símbolo] de Maria porque a sua branquitude indica que a negritude é incompatível com a virtude” (Lee, 2017, p. 120 - tradução e grifos próprios).⁵⁹

Entendo o conceito de *branquitude* enquanto configuração histórica de um lugar de poder que foi e tem sido produzido e reafirmado como norma e medida daquilo que é percebido como “universal”. O corpo branco é visto pela branquitude como sujeito pleno, que pensa, nomeia e classifica, enquanto converte corpos negros em diferença e desvio (Carneiro, 2003, p. 11–23; Kilomba, 2019, p. 15–28; Gonzalez, 1988, p. 15–32; Mbembe, 2018, p. 9–33). A religião não escapa dessa lógica, uma vez que também se trata de um campo que controla, reforça, constrói, atualiza, sustenta e mantém dinâmicas sociais, políticas, econômicas e culturais de autorização e silêncio. Nessas, o olhar branco se apresenta repetidamente como o olhar legítimo – inclusive sobre a divindade, sobre os seres humanos, sobre o planeta Terra, sobre os animais e todas as coisas vivas e não vivas, e sobre a própria experiência religiosa. No caso de linguagens como os símbolos religiosos, por exemplo, essa hierarquia não apenas selecionou quais símbolos seriam elevados à condição de normativos, mas definiu também quais corpos poderiam representá-los. Nesta Tese, o símbolo mariano é tomado como caso. Para Althaus-Reid (2000; 2004c) o imaginário das teologias decentes foi moldado por códigos sexuais e raciais que consolidaram uma imagem idealizada, disciplinada, casta e, não por acaso, branca – reflexo da mesma elite que a elaborou no âmbito da oficialidade (Althaus-Reid, 2000, pp. 45–66; 2003, pp. 29–55; 2004d). Quando tornada símbolo de uma suposta “feminilidade universal”, marca uma posição estrutural que se disfarça de universalidade, como prática cultural que se apresenta como neutra, e como ponto de vista que não se reconhece contextual e situado. Por isso mesmo, ao analisar a “cor” ou a “raça” representada por um símbolo mariano e as disputas em torno desse elemento, a crítica à branquitude torna-se parte do trabalho epistemológico que revela a trama de poder que moldou o modo como o catolicismo latino-americano ensinou a ver e entender a *Virgem*. Nesse movimento, compreender a branquitude torna-se uma chave para reconhecer como as elaborações sobre Maria foram capturadas por ideais raciais e, ao mesmo tempo, para

⁵⁸ Do original: “Mary has been painted white for centuries, and to many people, that is who she is supposed to be - a figure of whiteness, purity, and unattainable moral perfection”

⁵⁹ Do original: “Black women have been distanced from Mary because her whiteness signals that Blackness is incompatible with virtue”.

recuperar as possibilidades indecentes que emergem quando desloca-se o ponto de partida e rompe-se com o eixo privilegiado de saber.

A imobilidade, por sua vez, aparece como elemento decisivo desse projeto teológico-político. A *Virgem* branca, dessexualizada, silenciosa e *imóvel* fixa o símbolo em um lugar de intocabilidade que impede sua circulação entre as experiências concretas da vida social, afastando-o das ruas, dos cheiros, dos afetos e das práticas populares que poderiam reinscrevê-lo em outras economias de sentido.

Segundo Lisa Isherwood e Hugo Córdova Quero (2023; 2025), Hugo Córdova Quero, Anderson Fabián Santos-Meza e Cristian Mor (2024), Hugo Córdova Quero e Anderson Fabián Santos-Meza (2025), bem como Ana Ester Pádua Freire e Andrea Musskopf (2021), o olhar crítico de Marcella Althaus-Reid está profundamente enraizado em ao menos duas tradições intelectuais convergentes. De um lado, o *ethos* latino-americano das Teologias da Libertação, com sua atenção às condições materiais de existência, à pobreza estrutural e à violência política; de outro, a crítica pós-estruturalista e pós-colonial, particularmente a partir de pensadores como Michel Foucault e Pierre Bourdieu, que permitem compreender a religião como prática discursiva e como tecnologia de governo e disciplina dos corpos. Essa dupla filiação possibilita a Marcella ler a teologia não apenas como sistema de crenças, mas como engrenagem produtora de subjetividades, capaz de fabricar disposições corporais, afetivas e morais.

Essa leitura aparece de forma mais evidente quando Althaus-Reid dialoga com Foucault para pensar os efeitos dos códigos morais dominantes. Para ela, esses códigos não operam apenas por coerção externa, mas por internalização ética, tornando-se parte do *ethos* incorporado dos sujeitos religiosos:

(...) a teoria dos efeitos de um código moral dominante de Foucault vai muito além dos efeitos de se criar docilidade entre os corpos. Os códigos morais dominantes são muito mais sutis e perigosos porque se constituem no etos e na ética encarnada das pessoas que os seguem. É uma ética que é uma hermenêutica, porque seu alvo e seus objetivos deslocam a reinterpretação dos corpos. Uma ética teológica médica, que desempenha um tipo de cirurgia plástica para diferenciar corpos de forma a treiná-los e empurrá-los através de práxis performativas seletivas rumo a um acordo confessado. Tal acordo se baseia nas ações e reflexões sexuadas de um corpo cristão disciplinado. As hermenêuticas responsáveis pela formação autoinduzida do corpo se originam, segundo Foucault, nas dialéticas de punição e confissão. A punição é a violência com a qual os corpos se sujeitam quando infringem ordens. A punição é o inferno pela docilidade ou pela opção, quando a opção não é aceita. Mas a confissão é, conforme Paulo Freire,

a arte da opressão internalizada, não apenas pela rejeição das ações, mas também pelo repúdio à atitude de optar. (Althaus-Reid, 2019, p. 38).

Nessa compreensão, ética, moral e interpretação se confundem. A T-Teologia aparece, assim, como um regime que ensina os sujeitos a vigiarem a si mesmos, internalizando punições e renúncias antes mesmo que elas sejam impostas de fora.

A localização histórica dessa crítica merece uma contextualização. Marcella Althaus-Reid se formou intelectualmente em Buenos Aires, no início da década de 1980, período marcado por ditaduras militares, perseguições políticas e intensas lutas sociais em toda a América Latina. Esse é também o momento de forte circulação das Teologias da Libertação nos espaços comunitários, pastorais e acadêmicos. Desse contexto, Marcella herda a sensibilidade para pensar a religião como realidade histórica, atravessada por luta de classes, violência colonial e disputas de poder. No entanto, diferentemente de teólogas e teólogos da libertação de sua geração, ela recusa qualquer discurso redentor que preserve Maria apenas como símbolo materno idealizado ou feminino abstrato. Para Althaus-Reid, não há libertação possível sem uma crítica radical ao regime heterossexual que estrutura a teologia cristã. Ao criticar a heterossexualidade, Marcella não se refere a práticas afetivo-sexuais específicas, mas ao seu estatuto ideológico enquanto regime hegemônico protegido e reforçado por narrativas teológicas. Segundo ela:

Deve ser dito que ninguém deve considerar a heterossexualidade como uma forma particularmente demoníaca de sexualidade, mas sua construção hegemônica sim. Como ideologia, a heterossexualidade é definida a partir de seus próprios segredos entre dois. É a lógica de marido e amante, ou marido e namorado, ou esposo e seu amado. Seus segredos não podem ser compartilhados com o cônjuge. Essa qualidade do secretismo se transmitiu para as reflexões teológicas quando a teologia funcionou como mera ideologia sexual baseada em díades. (Althaus-Reid, 2019, p. 32).

Isso implica em deslocamento teórico que, por sua vez, tem raízes materiais, como ela mesma observa, em *Indecent Theology*:

Apreendi, na Teologia da Libertação, a ler a fé a partir do sofrimento dos pobres. Mas logo compreendi que havia sofrimentos que nem ali encontravam lugar: o desejo sexual, as histórias de prostitutas, travestis,

dissidências. A T-Teologia também nos silenciava ali, em nome da pureza (Althaus-Reid, 2000, p. 40 - tradução própria).⁶⁰

Nesse caso, a constatação explícita que o problema não é apenas o silêncio, mas o modo como a pureza funciona como critério de exclusão teológica. Mesmo a Teologia da Libertação, se não rompe radicalmente com o discurso hegemônico, pode reproduzir violências ao desautorizar corpos e desejos considerados “indecentes”. Para Althaus-Reid, o legado libertacionista precisa introduzir a sexualidade como eixo analítico incontornável da reflexão religiosa. Essa radicalidade se ancora também na trajetória pessoal da autora, que circulou entre as periferias empobrecidas da Argentina, entre comunidades LGBTQIAPN+, prostitutas, vendedoras de limão, os contextos repressivos das ditaduras latino-americanas e a academia europeia, experiências que dão substrato para que Marcella nomeie os medos que atravessam as igrejas e os regimes políticos quando confrontados por corpos dissidentes:

Na América Latina, falando política e teologicamente, as igrejas, como os regimes ditatoriais, tendem a dar a seus medos o nome de libertinos. Temem a liberdade e manifestam na práxis de corpos reunindo-se de maneira rebelde, para fora dos limites de seus discursos opacos e limitados. Temem os corpos determinados a continuar na calada da noite, inter-relacionando-se e combinando-se, mas também a recriação e a descoberta de novas formas de se relacionarem entre si como um ato de sabotagem, o qual desestabiliza o relacionamento entre Deus e a humanidade a questionar os relacionamentos humanos e, por conseguinte, os relacionamentos de Deus também. Em nosso exemplo, outros medos se referiam à combinação de vozes populares e vozes gritando em discordância política. Eram também medos de corpos acariciando-se para tornarem-se mais corpos, como em tempos de perseguição de amor e justiça. (Althaus-Reid, 2019, p. 46)

O medo é ferramenta importante, porque regula e direciona formas de comportamento e conduta, disciplinando os corpos e regulando desejos:

A T-Teologia tem sido a teologia das estruturas binárias: puro/impuro, masculino/feminino, heterossexual/homossexual, santo/profano. Esses binarismos não são apenas categorias teológicas, mas instrumentos políticos usados para disciplinar corpos e regular desejos. A T-Teologia opera como um sistema vertical e disciplinador no qual o saber e o poder são distribuídos segundo uma norma central: a supremacia

⁶⁰ Do original: “I learned in Liberation Theology to read the faith from the suffering of the poor. But I soon understood that there were sufferings that even there had no place: sexual desire, the stories of prostitutes, transvestites, dissidences. T-Theology silenced us there too, in the name of purity” (Althaus-Reid, 2000, p. 40).

heterossexual, branca e masculina (Althaus-Reid, 2000, p. 24 - tradução própria).⁶¹

Essa operação coloca sob à luz uma dimensão importante do fenômeno religioso, que é aquela que diz respeito à produção de sentidos e significados de mundo e organização das fronteiras desses mundos; isto é, a religião como uma linguagem estratégica de legitimação, na medida em que opera para autorizar construções sociais e torná-las “plausíveis”, na linguagem de Peter Berger (Berger, 1967, p. 45). Essa é uma proposição que Marcella herda de Bourdieu, especialmente no que diz respeito ao conceito de *habitus* e à noção de violência simbólica. Quando fala da *Virgem* como simulacro, por exemplo, ela está nomeando algo muito próximo do que Bourdieu chama de imposição de esquemas perceptivos que parecem naturais. A mulher e a dissidente pobre latino-americana aprendem, desde cedo, a “naturalizar” o sofrimento, a obediência e o silêncio como virtudes. O símbolo de Maria, na T-Teologia, é pedagogo da docilidade:

A T-Teologia ensinou mulheres pobres da América Latina a serem dóceis, a aceitarem o sofrimento como virtude, a olharem para seus corpos com desconfiança e a silenciarem seu desejo. Ensinou que a pobreza é dignidade e que o prazer é pecado. Tudo isso faz parte de um sistema que legitima a desigualdade, porque enquanto as mulheres pobres aceitam a castidade e a obediência, outros corpos se beneficiam econômica e politicamente dessa docilidade (Althaus-Reid, 2000, p. 36 - tradução própria).⁶²

Essa engrenagem epistêmica produz doutrina e fabrica corpos a partir de uma estética do imobilismo, que disciplina, higieniza e moraliza o campo religioso e, desta forma, cria uma economia de pureza que define quem pode falar, quem pode gozar e quem pode ser vista, ensinando, de forma geral, mas especialmente dissidentes sexuais e de gênero, a se comportarem, a se encolherem, a se calarem. No coração da matriz está a construção da *Virgem*. A *Virgem* não como uma Maria histórica, ambígua, situada, mas, sim, como uma idealização que se beneficia da branquitude, da obediência e da clausura.

⁶¹ Do original: “T-Theology has been the theology of binary structures: pure/impure, male/female, heterosexual/homosexual, holy/profane. These binaries are not only theological categories, but political tools used to discipline bodies and regulate desires. T-Theology works as a vertical, disciplinary system in which knowledge and power are distributed according to one central norm: heterosexual, white, male supremacy” (Althaus-Reid, 2000, p. 24)

⁶² Do original: T-Theology has taught poor women in Latin America to be docile, to accept suffering as a virtue, to view their bodies with suspicion and to silence their desire. It has taught that poverty is dignity and that pleasure is sin. All this is part of a system that legitimizes inequality, because while poor women accept chastity and obedience, other bodies benefit economically and politically from that docility” (Althaus-Reid, 2000, p. 36).

É contra essa economia da decência que Marcella formulará sua proposta metodológica do indecentamento, que será desenvolvida na seção seguinte.

3.2. Indecentamento como método

A proposta do indecentamento ocupa um lugar central no pensamento de Marcella Althaus-Reid. Trata-se de desmontar as engrenagens que sustentam desigualdades e silenciam corpos, desejos e histórias através de um círculo hermenêutico próprio e fluído. Segundo ela, “essa indecência queer leva-nos a seguir o caminho da obscenidade, como metodologia, para encontrar versões mais radicais de Cristo. (...) Para desafiar a cartografia da heterossexualidade, precisamos de seguir movimentos fluidos na cristologia” (Althaus-Reid, 2000, p.112)⁶³.

Para Marcella, não é suficiente falar das camas onde se faz amor, se não se falar das camas onde se negocia dinheiro, poder e onde se definem as regras de quem tem o direito de amar (e de como amar).

Se a T-Teologia opera por purificação – eliminando cheiro, suor, história sexual e conflito –, o indecentamento nomeia o gesto inverso: reinscrever corpo, economia e desejo como condições de possibilidade da produção religiosa de sentido. Não se trata, portanto, de “acrescentar sexualidade” a um símbolo neutro, mas de explicitar a sexualidade como eixo já operante – ainda que recalcado – nas gramáticas teológicas de decência. No contexto desta Tese, indecentar é, também, perguntar o que a Aparecida do rio Paraíba tem a ver com as sexualidades periféricas que caminham até o Santuário Nacional; o que a imagem feita de barro escuro diz sobre raça; quais economias do desejo se elaboram em seus mantos, sambas, romarias e promessas. O indecentamento é, portanto, o método que permitirá aproximar Aparecida de sua materialidade concreta, como a dos corpos quebrados que se fazem *aparecidos*.

Nesse sentido, o indecentamento pode ser exatamente isso: perguntar quem lucra sexual, econômica e politicamente com os símbolos religiosos, e quem permanece calada ou exilada por eles; observar as brechas que brotam do armário das T-Teologias; e

⁶³ Do original: “This Queer indecency leads us to take the path of obscenity, as a methodology, to find more radical per/versions of Christ. Following the Sartrean metaphor of obscenity, the garment which covers the dancer swirls around, uncovering the dancer's nudity, but it does so by a series of unpredictable movements, folds and creases, in a fluid movement. To challenge the cartography of heterosexuality we need to follow fluid movements in Christology” (p. 112).

explorar suas “ambiguidades”⁶⁴ (Musskopf, 2008). Trata-se de recuperar o que se chama de “tradições queer da Igreja” ou “religiosidade queer” (Pádua Freire, 2020). Por isso, Marcella recorre às metáforas das canções sentimentais, do tango, da cama, da mesa de bar. Para ela, fazer teologia indecente (e redescobrir a materialidade da religião) é um dançar tango – essa aproximação tensa, de contato físico, suor, cheiro de sexo, perfume barato:

Na América Latina, canções sentimentais são outro capítulo que devemos acrescentar à coleção de tradições queer da Igreja, [...] já que muitas delas falam de amor e das cartografias legais de oposição (da Igreja) para além dos casamentos heterossexuais patriarcais. Cantamos tangos na Argentina, que também são histórias tristes sobre o deslocamento perpétuo, dignas de serem incluídas nessa coleção de novas fontes de teologia. Tangos e canções mexicanas são heterossexuais em suas superfícies, mas também têm seus armários. Nos tangos, encontramos o deslocamento do desejo, ao amar aquele ou aquela que não nos ama ou não pode nos amar em público, e o deslocamento das localizações sociais, como nos processos de empobrecimento, por exemplo. Geralmente, nos tangos, ambos os deslocamentos estão misturados, e a pobreza e a miséria se encontram com a solidão e a perda do amor, representando o sofrimento definitivo dos pobres, ponto crucial da exclusão social e queer. Pessoas que trabalham no cuidado pastoral de pessoas idosas, tais como o da Igreja da Comunidade Metropolitana na Argentina, sabem o quanto o medo, a pobreza e o isolamento são os únicos companheiros de muitos dos velhos dissidentes sexuais. (Althaus-Reid, 2019, p. 41)

O movimento que Marcella Althaus-Reid aponta reorienta a própria noção de “fonte” teológica ou conhecimento religioso. Canções sentimentais, tangos e boleros, compostos em gramáticas que a Igreja historicamente tratou como periféricas, funcionam

⁶⁴ Para Andrea Musskopf, ambiguidade é tomada como referencial teológico que privilegia a qualidade das linguagens da religião terem mais de um significado. A autora recupera inicialmente o uso clássico do termo na tradição aristotélica, em que a ambiguidade (homonímia) pode produzir aparência enganosa de argumento, sendo tradicionalmente tratada como problema a ser superado no âmbito da lógica e da linguagem. Contudo, Musskopf mobiliza diferentes debates semânticos para evidenciar que existem tendências distintas na compreensão da ambiguidade. Algumas interpretam-na como “rachadura” no sistema/falha que comprometeria a clareza e a univocidade da linguagem; e outra que a entende como expressão de uma “indeterminação latente”, vinculada a conflitos históricos e sociais, revelando a língua como sistema aberto, opaco e atravessado por rupturas (cf. Musskopf, 2008, p. 219-220). Esta última é trazida para o campo cultural, o que possibilita que o termo seja lido como aquilo que designa “zonas intermediárias” que permitem a articulação de realidades tradicionalmente opostas, como desejo, lei, liberdade, controle, sexo, casamento, excesso e restrição como traço estruturante da identidade e da cultura – sobretudo, nesse caso, da identidade e cultura brasileira, uma vez que a Tese da pesquisadora se foca nesse contexto. Em geral, o que Musskopf propõe é tomar o ambíguo em sua face menos restritiva e menos negativa, trazendo-o como espaço de mediação, trânsito e tensão produtiva – uma perspectiva que é fundamental para seus itinerários rumo a uma teologia queer no Brasil, pois a ambiguidade passa a operar como categoria hermenêutica capaz de desestabilizar a lógica da univocidade normativa e de legitimar experiências religiosas, sexuais e identitárias que não se deixam reduzir a esquemas binários fixos.

como contranarrativas. Nelas, dimensões inomináveis da experiência religiosa encontram linguagem pública sem deixar de permanecer, muitas vezes, codificadas. A “heterossexualidade de superfície”⁶⁵ opera como um dispositivo de respeitabilidade e legibilidade social; por baixo, a voz do eu lírico encena a coreografia do armário por meio de pronomes ambíguos, amores impossíveis, confidências noturnas e geografias de clandestinidade. Essas canções, como outras fontes teológicas possíveis, o fazem articulando deslocamento daquilo que se deseja com o deslocamento social: a precariedade econômica, a migração interna, o desalojamento urbano e a subalternidade se entrelaçam à decência sexual, criando um regime afetivo em que o sofrimento é uma condição de enunciação da subversão, da indecência⁶⁶.

Dessa perspectiva decorre um deslocamento metodológico para a cultura popular (romarias, promessas, folias, cantos devocionais, sambas-canção e modinhas que atravessam as peregrinações), que agora passa a ser campo privilegiado onde a superfície heteronormativa convive com armários devocionais. Ler essas práticas como “capítulos” de uma tradição queer da Igreja permite identificar, no repertório mariano, circuitos que não se reconhecem no modelo conjugal patriarcal, mas que encontram abrigo na mística do consolo, da intercessão e do cuidado.

No caso brasileiro, como viu-se, o símbolo de Nossa Senhora Aparecida se enraíza entre populações empobrecidas. Por isso mesmo, essa leitura é interessante para observar como deslocamentos sociais e religiosos se condensam em cantos, ex-votos e narrativas de promessa: a perda do trabalho, a migração, a doença, o abandono e a culpa amorosa são trazidos ao santuário como matérias de oração e, ao mesmo tempo, como gramáticas de uma vida que insiste. Como escreve em *Indecent Theology*: “A linguagem teológica [religiosa] precisa aprender os movimentos do tango: as hesitações, os avanços, a súbita

⁶⁵ O termo “heterossexualidade de superfície” designa formas narrativas e performativas que mantêm uma aparência heteronormativa como estratégia de inteligibilidade social, ao mesmo tempo em que codificam desejos, afetos e relações que escapam à matriz conjugal patriarcal. Em Marcella Althaus-Reid, essa noção aparece associada às “teologias do armário”, nas quais a respeitabilidade moral funciona como superfície protetiva sob a qual circulam experiências sexuais e afetivas dissidentes (cf. Althaus-Reid, *Indecent Theology*, 2000; *The Queer God*, 2003; *Deus Queer*, 2019). A categoria dialoga criticamente com leituras queer sobre armário (cf. Musskopf, 2004; 2020; 2025), performatividade e regimes de visibilidade, sem reduzir tais experiências a identidades fixas ou a modelos restritivos de sexualidade.

⁶⁶ É precisamente nesse registro que o tango – gênero recorrente na reflexão de Althaus-Reid (2000; 2004; 2019) – se revela metodologicamente fecundo. Em canções como *Naranja en flor* ou *Yira... yira...*, o deslocamento do desejo aparece indissociável do deslocamento social: o amor que não se realiza, a perda, a errância e o desencanto caminham junto à experiência do empobrecimento, da migração interna, do desalojamento urbano e da subalternidade. Nessas narrativas musicais, a precariedade econômica e afetiva não constitui apenas pano de fundo, mas estrutura de sentido. Forma-se, assim, um regime afetivo no qual o sofrimento se converte em condição de enunciação – não da resignação moral, mas da subversão possível, da indecência que insiste em falar mesmo quando não pode se declarar plenamente.

proximidade, a tensão do instante que antecede o próximo passo. A decência, ao contrário, é estática, controlada e, sobretudo, exala o odor de cera de móveis e de paredes de sacristia” (Althaus-Reid, 2000, p.73 – tradução própria)⁶⁷. Nesse sentido, o indecentamento se torna método. E nesse método se destacam três movimentos.

O primeiro movimento é a desestabilização da decência. Desestabilizar a decência tem a ver com erotizar a teologia - que consiste em reabilitar o desejo como experiência fundante da religião. Se a assepsia do discurso teológico tradicional apagou a ideia de religião como produzida na relação entre corpo e a experiência, Marcella radicaliza tal ideia afirmando que se o corpo é o lugar da decência, é também o lugar da subversão. Indecentar é romper com a economia do silêncio. Em *Indecent Theology*, Marcella afirma que: “A decência tem sido o instrumento com o qual as teologias silenciaram os corpos, especialmente os corpos pobres e sexuais. O indecentamento é o processo de expor essas zonas de silêncio, de devolver-lhes a voz e o suor” (Althaus-Reid, 2005, p.54 – tradução própria)⁶⁸.

O segundo movimento é aquele que diz respeito à erotização do olhar sobre o fenômeno religioso. Marcella ensina que toda linguagem religiosa está atravessada por sexualidade, mesmo quando *simula* uma pureza ideal⁶⁹. Conforme ela observa, não há símbolo neutro. Por isso mesmo, o indecentamento exige olhar para as linguagens da religião pelo elemento erótico, porque é ali que se denunciam as hierarquias do poder. No caso do interesse desta Tese, o indecentamento implica na ferramenta que ajuda a olhar Maria e perguntar onde estão os cheiros, os suores e os desejos que as narrativas hegemônicas insistem em disfarçar.

Finalmente, o terceiro movimento – talvez o principal para esta Tese – diz respeito ao deslocamento de centralidades epistemológicas. A teóloga argentina denuncia que a Teologia fala sempre desde uma falsa neutralidade, marcada profundamente pela

⁶⁷ Do original: “Theological language needs to learn the movements of the tango: the hesitations, the advances, the sudden closeness, the tension of the moment before the next step. Decency, on the contrary, is static, controlled, and above all: it smells of furniture polish and sacristy walls.” (Althaus-Reid, 2000, p. 73)

⁶⁸ Do original: “La decencia ha sido el instrumento con el cual las teologías han silenciado los cuerpos, especialmente los cuerpos pobres y sexuales. El indecentamiento es el proceso de exponer esas zonas de silencio, de devolverles su voz y su sudor.” (Althaus-Reid, 2005, p. 54).

⁶⁹ Sobre idealismo, veja: Musskopf, André Sidnei; Sarto, Giovanna. Teorias de gênero em diálogo: aproximações e distanciamentos entre Judith Butler, Judith Plaskow e Marcella Althaus-Reid e suas contribuições para o campo da Teologia e da Religião. *Paralellus Revista de Estudos de Religião – UNICAP*, Recife, PE, v. 11, n. 27, p. 225–241, 2020. DOI: 10.25247/paralellus.2020.v11n27.p225-241. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/1708>. Acesso em: 12 fev. 2026.

branquitude, desde o patriarcado e desde a heterossexualidade. Indecentar, nesse sentido, é expor essa falsa neutralidade e deslocar o eixo da enunciação para corpos historicamente tornados *excedentes*: corpos racializados, empobrecidos, sexualmente dissidentes, cujas experiências foram sistematicamente tratadas como ruído ou escândalo.

A noção de localidade e localização é decisiva, uma vez que vai além de afirmar que “todo saber é situado”; implica, como viu-se, reconhecer que o fenômeno religioso tem textura, tem cheiro, tem suor, tem cor, tem mercado, tem classe, tem circulação. Essa inflexão prepara o terreno para os movimentos seguintes do capítulo: primeiro, quando as rachaduras aparecem nos “pecadinhos da Virgem”, evidenciados pelo Círculo Hermenêutico Libertino; depois, quando Santa Librada e outras histórias estranhas mostram que o próprio cristianismo sempre conviveu com imagens que tensionam a docilidade feminina como destino teológico, desmontando narrativas disciplinadoras, e abrindo espaço para outras histórias, outras fontes de sentido possíveis e legítimas de religião.

3.3. Pecadinhos da Virgem: o *storytelling* sexual

Um dos pontos mais incisivos da Teologia Indecente – e particularmente relevante para o argumento desta Tese – é o daquilo que Marcella chama de “pecadinhos da Virgem”. Esses “pecados” nomeiam aquilo que a tradição precisou silenciar para sustentar a ficção de uma Maria absolutamente pura, branca e dessexualizada. O “pecado”, aqui, aproxima-se da ideia de segredo... não o segredo íntimo de uma espiritualidade pessoal, mas o segredo administrado institucionalmente, aquele que é controlado, ocultado ou deslocado para as margens a fim de preservar uma determinada economia de poder. Ao falar dos “pecadinhos”, Althaus-Reid expõe o mecanismo pelo qual a Igreja regula o sexo e regula as narrativas sobre o sexo, decidindo o que pode ser contado, o que deve ser esquecido e o que precisa ser transformado em escândalo.

Nesse sentido, não é o que se faz, mas o que se silencia; isto é, a omissão deliberada da pluralidade de desejos e corpos na narrativa teológica, que se traduz em exclusão e violência cotidiana. Os “pecadinhos” são as experiências múltiplas, diversas e dissidentes, por exemplo, como experiências humanas que podem revelar a graça divina. A negação dessa multiplicidade é a manifestação de um sistema de “desamor” que valoriza a vida apenas em sua dimensão produtiva e regulada, um “*chupadero*

teológico”⁷⁰, um local de tortura e abdução ontológica, onde a vida é coisificada e os desejos são aniquilados em nome de um ideal de pureza que nunca existiu de fato (Althaus-Reid, 2005, p. 153-154). Esse *chupadeiro* teológico limita a possibilidade de valorizar a vida em sua totalidade passional e caótica,

Por isso mesmo, para Althaus-Reid, denunciar o pecado é trazê-lo da forma mais explícita e radical. É falar sobre o que tem sido silenciado. Dizer o não dito. Uma “perversão” do dogma, no ato de “indecentar” a teologia e a própria divindade, expondo suas contradições. Segundo ela, o maior segredo da T-Teologia é manter Maria sem história sexual, sem cheiro e sem agência. Admitir que Maria teve medo, gozou ou desejou algo seria abrir as portas para repensar todas as formas de sexualidade e de prazer na tradição do cristianismo. Assim:

Pecadinhos são parte importante de uma teologia da narrativa, ou de uma narrativa sexual em que experiências reais e fantasias se misturam. A heterossexualidade funda-se, basicamente, na negação da realidade e opera criando uma cultura cristã do segredo. (...) As aparições de Maria sempre a fazem dizer ‘meus filhos’. Alguém decidiu que ela é nossa mãe e a mãe (e parceira casual de uma noite só) de divindades. Ainda assim, mães reais também têm pecadinhos e esqueletos no armário. (Althaus-Reid, 2000, p. 74-75 - tradução própria).⁷¹

Há, nessa crítica, uma dimensão política. A fixação de Maria na condição de Virgem Imaculada – aqui entendida não apenas como dogma, mas como paradigma – estrutura um regime disciplinador que atravessa corpos, sexualidades e hierarquias sociais. Tal regime se inscreve no que Althaus-Reid descreve como o projeto sexual do cristianismo latino-americano, no qual a religião opera como tecnologia de regulação da sexualidade (Althaus-Reid, 2019, p. 27). Quando a autora pergunta pelos “pecadinhos da

⁷⁰ “Chupadero teológico” é uma expressão que Marcella Althaus-Reid mobiliza por analogia ao termo *chupadero* usado no contexto das ditaduras do Sul Global, especialmente da América Latina, para designar centros clandestinos de detenção, tortura e desaparecimento. A autora usa esse termo para nomear a função disciplinar e violentadora de certas gramáticas da T-Teologia para explicitar que não se trata apenas de “condenar” práticas sexuais dissidentes, mas de produzir uma forma de sequestro da vida, na qual corpos pobres, de mulheres e/ou queer são submetidos a violência, culpa e vergonha que desautorizam suas narrativas, expropriam sua agência e reduzem o desejo a erro moral. O “chupadero teológico”, portanto, é uma metáfora para arranjos teológicos e eclesiais específicos que operam de forma a capturar a existência por meio de normas de decência, forçando sujeitos a negociar sua sobrevivência afetiva e social sob coerção hermenêutica – isto é, sob a imposição de sentidos que tornam certas vidas ininteligíveis ou indignas. (Cf. Althaus-Reid, *Indecent Theology*, 2000; *The Queer God*, 2003; *Deus Queer*, 2019/2020).

⁷¹ Do original: “Peccadilloes are an important part of a theology of storytelling, or sexual storytelling where real experiences and fantasies get mixed. Heterosexuality is basically founded on a denial of reality and works by creating a Christian culture of secrecy. (...) The apparitions of Mary always quote her saying ‘my children’. Someone has decided that she is our mother and the mother (and casual partner of a one-night stand) of divinities. Yet, real mothers have peccadilloes and skeletons in their cupboards too.” (Althaus-Reid, 2000, p. 74-75)

Virgem”, ela se refere às fissuras que emergem na prática religiosa, nos gestos, afetos e performances que escapam à administração institucional. Há performances devocionais (beijos, cantos, tangos, sambas, lágrimas) que tocam Maria com intimidade, desejo e erotismo, entre as velas acesas, os tangos e sambas sistematicamente improvisados e as peregrinas suadas. Há histórias de Maria que a T-Teologia tentou/tenta manter em segredo.

Com efeito, os “pecadinhos da Virgem” indicam um mecanismo epistemológico relevante na manutenção de regimes de poder dentro do campo religioso. Ao longo da história do cristianismo, o maior segredo da T-Teologia não tem sido o de sustentar a figura de Maria como símbolo de ideal de pureza, mas sobretudo em circunscrevê-la a um estado de dessexualização radical. O símbolo de uma mulher sem suor, sem cor, sem cheiro, sem medo, sem gozo. Trata-se de um processo meticuloso de apagamento que transcende o campo litúrgico e se consolida como tecnologia política colonial de disciplina dos corpos. Missões, catequeses e processos de conversão funcionaram como estratégias para transplantar modelos europeus de sexualidade e gênero ao território latino-americano, transformando práticas culturais e espirituais pré-coloniais em “pecados” e redefinindo corpos locais como territórios a serem governados. O corpo da *Virgem* é uma metáfora desse disciplinamento: uma figura compulsoriamente feminina, “pura”, materna sob a égide de ideais normativos. Esse processo é hermenêutico, já que molda o conteúdo das doutrinas e a forma como corpos e sexualidades passam a ser lidos e interpretados. Althaus-Reid (2000) articula essa crítica ao colonialismo ao afirmar que:

Esse ‘objeto’ ‘divindade’ da arte colonial tornou-se o bem único e o único objeto de desejo que participa de forma sexual, uma vez que toda a sua economia interna ou externa se baseia numa estrutura heterossexual de desejáveis e rejeitáveis, numa complexa inter-relação econômica e religiosa. Isto leva-nos ao ponto real de uma fetichização negativa na teologia cristã, que é o processo de fetichização levado a cabo por um Deus/ser humano histórico, Jesus, representando ‘todo o ser humano’ e ‘todo o ser divino’ culturalmente, simultaneamente e definitivamente. Isto (...) será sempre um gesto imperial grandioso feito de universalidades, essencialismos e pressupostos religiosos e políticos não contestados. Essa teologia é um caldeirão de sexismo, homofobia, racismo, pressupostos de classe e sonhos coloniais. Althaus-Reid, Marcella. *Indecent Theology* (p. 94 – tradução própria).⁷²

⁷² Do original: “That ‘God object’ of colonial art has become the unique good, and the only object of a desire which participates in a sexual way, since all its internal or external economy is based on a heterosexual structure of desirables and rejectables, in a complex economic and religious interrelation. This takes us to the real point of a negative fetishisation in Christian theology, which is the fetishisation process carried through a historical God/human being, Jesus, performing ‘all human being’ and ‘all God being’ culturally, simultaneously and definitively. This (...) will always be an imperial grandiose gesture made of

A separação entre localidade (os espaços onde os corpos atuam) e localização (a ordem do conhecimento que atribui sentidos a esses espaços), conforme pontuado na introdução desta Tese, é importante para compreender a função disciplinadora dos espaços religiosos, como santuários marianos, que Althaus-Reid analisa criticamente. No caso de Nossa Senhora Aparecida, essa distinção revela-se particularmente significativa. Dentro da Basílica, investe-se na ordem disciplinadora do ritual, em conformidade com os códigos da pureza litúrgica. Fora dos limites dessa investida, porém, multiplicam-se performances devocionais que escapam ao controle institucional, tais como danças, cânticos, trocas de objetos sagrados, dinâmicas corporais que aproximam a religião do erotismo/ do desejo. Sob a lente da desterritorialização, tais práticas podem ser lidas como movimentos queer, que contestam fronteiras rígidas entre o “dentro” e o “fora,” entre o ortodoxo e o estranho, como se verá no quinto quarto.

Nesse horizonte, a noção de “pecadinhos da Virgem” é uma chave crítica para interrogar o regime disciplinador que exige de Maria – enquanto símbolo – e, por extensão, das mulheres às quais esse símbolo comunica sentidos normativos, uma pureza idealizada e absoluta. Questionar a sexualidade de Maria significa, portanto, tensionar o aparato colonial e patriarcal que estruturou o cristianismo latino-americano. Trata-se de desestabilizar o dispositivo de pureza construído em torno de sua figura, dispositivo que operou como tecnologia de controle dos corpos e dos desejos. Como sublinha Althaus-Reid, a disputa não se dá no plano da crença ou descrença na Virgem Maria, mas na afirmação de outras práticas e éticas sexuais que escapam à normatividade cristã hegemônica: “A defesa não era [é] para que se ignorasse a Virgem Maria, porque naquele [nesse] momento crer ou descreer na Virgem Maria era [é] irrelevante para a luta, mas uma defesa de outras práxis sexuais” (Althaus-Reid, 2019, p. 27 – grifos próprios).

Tal reflexão está relacionada com as teorias pós-coloniais e as epistemologias queer, que denunciam o modo como símbolos religiosos funcionam como, na linguagem foucaultiana, dispositivos de *biopoder*⁷³, normatizando corpos e desejos. Na tradição

universals, essentialism and non-challenged religious and political assumptions. That theology was a melting pot of sexism, homophobia, racism, class assumptions and colonial dreams. That god of the colony, we should like to think, was a colonial master whose crisis point came not as a result of secularisation but a questioning of imperial epistemologies and social and theological struggles for liberation”.

⁷³ Michel Foucault compreende o biopoder como a forma de poder que, a partir do século XVIII, passa a incidir não apenas sobre o território ou sobre o direito de matar, mas sobre a gestão da vida, articulando técnicas disciplinares e mecanismos reguladores da população. Trata-se de um conjunto estratégico de práticas, saberes, instituições e discursos que têm por função “fazer viver e deixar morrer”, substituindo progressivamente o antigo direito soberano de “fazer morrer ou deixar viver”. O biopoder opera por meio

cristã ocidental, a organização discursiva da doutrina não operou apenas como formulação abstrata de crenças, mas como tecnologia de gestão dos corpos. Sobre isso, Althaus-Reid afirma que “o conceito de salvação cristã tem servido bem a sínteses teológicas totalitárias toda vez que o controle, a definição e a organização da sexualidade das pessoas era o objeto da dogmática” (Althaus-Reid, 2019, p. 66), o que aponta para a forma como categorias doutrinárias funcionam como regimes de normatização sexual. A mariologia participa dessa dinâmica ao inscrever Maria no centro de uma narrativa que associa pureza, obediência e sexualidade controlada à legitimidade religiosa. A virgindade, nesse contexto, torna-se matriz simbólica de organização do feminino. Assim, o corpo concreto (da Maria histórica) passa a operar como referência normativa na produção de modelos de gênero e sexualidade.

A Igreja, segundo Althaus-Reid, disciplina comportamentos e organiza a sexualidade como linguagem enquanto regula os limites do que é possível dizer e experimentar. Nas palavras da autora: “Os códigos morais dominantes são muito mais sutis e perigosos porque se constituem no etos e na ética encarnada das pessoas que os seguem. É uma ética que é uma hermenêutica, porque seu alvo e seus objetivos deslocam a reinterpretção dos corpos.” (Althaus-Reid, 2019, p. 38). Esse deslocamento possibilita uma hermenêutica interpretativa de símbolos como o de Maria, e os reinscreve em narrativas outras, *libertinas*, libertadoras, capazes de produzir corpos que gozam, que desejam e que ousam existir para além da moralidade hegemônica.

O termo “libertino” é mobilizado por Marcella para nomear o corpo e o desejo que escapam à regulamentação heterossexual cristã, e tem a ver com aquelas e aqueles que historicamente foram (e têm sido) classificadas/os como desviadas/os, obscenas/os ou contra natura – corpos que, sob regimes coloniais e também sob ditaduras latino-americanas, foram perseguidos como ameaça moral e política (Althaus-Reid, 2000, p.37). “Libertinagem” (“*libertinaje*”), portanto, é o que se expõe (se “mostra”/“aparece”) e se torna visível fora da moral cristã heterossexual. Para Ana Ester Pádua Freire, performances religiosas libertinas podem tornar-se espaços de resistência e criação de novas subjetividades. Segundo ela: “O corpo, na espiritualidade queer, deixa de ser mero objeto da repressão religiosa para se tornar lugar de anúncio, de liturgia. Há uma política

da normalização dos corpos individuais (disciplinas) e da regulação das populações (estatísticas, medicina social, políticas de natalidade, sexualidade etc.), produzindo sujeitos e organizando condutas a partir de regimes de verdade. Cf. Foucault, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988, especialmente p. 125-144

do corpo que subverte altares e convoca o sagrado a habitar zonas consideradas indecentes” (Freire, 2020, p. 53).

Essas são reflexões que se relacionam às dimensões pedagógicas do símbolo de Nossa Senhora Aparecida, que mobiliza um número significativo de mulheres, pessoas negras, pobres, LGBTQIAPN+, que se aproximam da *Virgem* elaborando práticas devocionais que reconfiguram e tensionam os limites da T-Teologia. As romarias, os beijos na imagem, os cânticos e os sambas constituem performances que inserem o erótico nesse campo da suspeita indecente e escancaram os “pecadinhos” da Virgem. Para trazer à tona essas narrativas sexuais que há tempos vêm sendo sistematicamente silenciadas, Althaus-Reid atesta a necessidade de se recuperar outras fontes legítimas de teologia e da religião - nesse caso, novamente, a cultura, as danças, os *santinhos de bolso* e as canções e culturas populares (Althaus-Reid, 2019, p. 41). Assim como os tangos e as canções populares, a devoção a Nossa Senhora Aparecida carrega marcas de deslocamento, exílio e desejo não confessado. Os corpos que circulam pela Basílica e pelas ruas adjacentes não transportam apenas pedidos ou promessas, mas também saudades, dores e exílios afetivos e sociais. Althaus-Reid enfatiza que esses corpos não devem ser lidos como meros objetos de observação, mas reconhecidos como sujeitos hermenêuticos em uma perspectiva queer: “Se a teologia queer é uma teologia baseada no corpo – isto é, no corpo incorrigível, não educado e libertino – podemos começar construindo um círculo hermenêutico exatamente a partir daí” (Althaus-Reid, 2019, p. 83). Ao propor o corpo libertino como ponto de partida da interpretação teológica, a autora fundamenta o Círculo Hermenêutico Libertino, no qual a sexualidade e suas intersecções emergem como lugares legítimos de produção teológica.

3.4. Círculo Hermenêutico Libertino

Como pontuou-se nos tópicos anteriores, a crítica althaus-reidiana vai além da exposição. Ela introduz uma prática hermenêutica-sexual de *storytelling* que, como se viu, é um método que reconhece que todo conhecimento religioso se constrói em narrativas situadas. Essas narrativas sempre implicam escolhas políticas sobre quais corpos, desejos e histórias serão legitimados ou silenciados. Em suas palavras:

Essas memórias resgatadas, que se tornaram novas fontes de tradições da Igreja, a partir das quais gostaria de refletir a teologia, podem nos encorajar também a compartilharmos nossas próprias histórias de

disrupção sexual. As tradições queer são feitas de alianças estranhas de memórias de descontinuidade e desordem, compartilhadas por comunidades de pessoas com orgulho e resistência. (Althaus-Reid, 2019, p. 28).

O que garante consistência teórica e metodológica à *queeridade* da proposta indecente de Marcella Althaus-Reid, tanto ao storytelling sexual quanto ao indecentamento, é o conceito de Círculo Hermenêutico Libertino. Trata-se de uma crítica ao modelo clássico do círculo hermenêutico da teologia da libertação latino-americana, tal como sistematizado por autores como Gustavo Gutiérrez (1975), Juan Luis Segundo (1978) e Leonardo Boff (1972), no qual a leitura da realidade precede a leitura da Escritura e se articula a partir da opção preferencial pelos pobres. Embora profundamente inovador ao deslocar o centro hermenêutico para a realidade histórica dos oprimidos, esse modelo manteve, segundo Marcella, uma matriz heterossexual e patriarcal de interpretação teológica (Althaus-Reid, 2000, p.24). Para ela, esse modelo clássico ainda reproduzia a exclusão dos corpos dissidentes, apagava o desejo, a sexualidade e as experiências mais sinceras das leituras teológicas (Althaus-Reid, 2000, p.24-25).

O Círculo Hermenêutico Libertino, com efeito, configura-se como uma reordenação radical da produção teológica que desloca o centro hermenêutico do idealismo para o mundo material, valorizando-se as camas, os becos, os mercados e os lençóis amarrotados como espaços privilegiados de revelação, onde a religião se manifesta em interditos e em práticas dissidentes. Esse Círculo Hermenêutico Libertino rompe com a dicotomia entre corpo e transcendência e se posiciona como epistemologia crítica e situada. (Althaus-Reid, 2019, p. 83).

Este Círculo Hermenêutico Libertino é metodológico à medida que consiste em reler completamente os textos, imagens e práticas religiosas, interrogando-os a partir de suas histórias sexuais. Para tanto, Marcella o fundamenta na tradição libertina, evocando Marquês de Sade:

Podemos nos referir aqui aos libertinos como pessoas sexualmente e politicamente transgressoras, que participam daquela matriz epistemológica sadiana presente na construção do corpo libertino de certas formas queer (...). O que gostaríamos de organizar teologicamente aqui é o corpo libertino como apresentado na literatura sadiana como um círculo hermenêutico (Althaus-Reid, 2019, p. 48).

O círculo libertino evoca a hermenêutica religiosa como um espaço de narrativas múltiplas, onde o sentido nunca está definitivamente fixo. Andrea Muszkopf (2008),

dialogando criticamente com a tradição da teologia da libertação e com os estudos de gênero, trata-se de valorizar o corpo como lugar hermenêutico: “Teologia não acontece no vácuo. Acontece no corpo, e o corpo é o lugar onde as narrativas se encontram, se tensionam e se reescrevem.” (Musskopf, 2008, p. 122). Isso desloca toda a produção de sentido religioso para outro lugar: o lugar do cheiro, do gozo, do excesso e da dor.

De forma geral, Marcella estrutura o método libertino da seguinte forma:

a) Saturação do discurso teológico

O primeiro passo é identificar o que ela chama de saturação; isto é, o ponto em que as narrativas religiosas não conseguem mais conter as experiências dos corpos dissidentes. Para ela, “reconhecer os pontos de saturação na reflexão teológica pode ser um importante indício de análise para começarmos uma *queerização* ou um novo processo de práxis teológica” (Althaus-Reid, 2019, p. 52). Essa saturação é o momento em que o regime discursivo começa a rachar. Em termos foucaultianos, trata-se do ponto em que o dispositivo deixa de operar com eficácia plena, pois as práticas e experiências corporais que ele pretendia normatizar passam a expor seus limites internos. Como sugere Michel Foucault, os dispositivos de poder produzem sujeitos e regulam condutas por meio de uma rede estratégica de discursos, instituições, saberes e práticas; contudo, essa rede jamais é totalizante, pois “onde há poder, há resistência” (Foucault, 1988, p. 105). A saturação, portanto, pode ser compreendida como um desses pontos de resistência imanente, em que o regime de verdade que sustenta determinada economia sexual já não consegue absorver as dissidências que ele próprio ajudou a produzir.

b) Redução combinativa

O segundo passo é o que ela chama de redução combinativa. Inspirada pela narrativa da paixão de Cristo, Marcella vê a teologia como algo que pode sempre ser reorganizado em novas combinações:

O nome desse círculo hermenêutico de interpretação é redução combinativa. Ele carrega uma semelhança com a narrativa da ressurreição, como se essa narrativa pudesse ter, ela mesma, criado um modelo de interpretação. (...) A crucificação é, na verdade, uma dissolução, com Cristo morrendo como o Messias dissoluto. (...) Pode, todavia, continuar com uma nova cena. Novos abraços, novos corpos tocando outros corpos e todo tipo de interações sensuais podem voltar a acontecer. (Althaus-Reid, 2019, p. 52)

Para Marcella, a teologia pode (e deve) ser narrada em fragmentos, reorganizada, remixada. Um deslocamento de discurso feito em “cenas” que saturam, se dissolvem e dão lugar a outras, como explorei no tópico 3 de minha dissertação de mestrado (Sarto, 2022, p. 64-72). Isso é essencialmente o círculo libertino: jamais há apenas um sentido fixo. Há, por exemplo, tomando o caso do símbolo mariano, a Maria dos altares, mas há, também, a Maria beijada, carregada, dançada. O mesmo vale para outras dimensões, narrativas, símbolos, mitos e linguagens religiosas.

c) Hermenêutica performativa

O círculo libertino é, acima de tudo, performativo. A teologia deixa de ser apenas leitura de textos e passa a incluir atos, corpos e performances. Essa é uma das constatações mais reveladoras, porque denuncia a religião articulada pela T-Teologia enquanto sistema capaz de lidar com metáforas corporais (como lágrimas, sangue), mas não suporta lidar com os fluidos reais dos corpos. O círculo libertino busca, na contramão disso, justamente recolocar o corpo concreto (com tudo o que nele é considerado excessivo ou indecente) no centro da hermenêutica.

d) Desterritorialização e reterritorialização

Outro aspecto metodológico é o uso que Marcella Althaus-Reid faz da noção de desterritorialização, desenvolvida por Gilles Deleuze e Félix Guattari. Em *Mil Platôs*, os autores afirmam que “não há território que não seja atravessado por linhas de fuga” e que toda desterritorialização implica, simultaneamente, um movimento correlato de reterritorialização (Deleuze; Guattari, 1995, p. 18–19). Ou seja, nenhum deslocamento é puro: toda ruptura cria novas conexões, mas também pode ser capturada por novos regimes de organização. Althaus-Reid mobiliza esse conceito reinscrevendo-o no campo teológico para indicar a necessidade de deslocar as narrativas cristãs de seus lugares dogmáticos estabilizados. Como afirma:

A desterritorialização é um conceito útil que nos ajuda a perceber traços do que foi deixado para fora dos espaços teológicos heterossexuais e, ademais, quais ideias incomuns podemos encontrar em Deus e na Trindade quando utilizamos o pensamento bissexual para relacionarmos tais ideias (Althaus-Reid, 2019, p. 91).

Em termos de interesse desta Tese, essa observação fornece ferramentas para pensar Aparecida a partir de toda a sua complexidade como, por exemplo, a santa do altar

e a santa do chão, da feira, do samba, da lágrima e do corpo. Significa ler a devoção mariana como uma performance desterritorializada, que escapa às grades da liturgia oficial e se reinscreve nos corpos que a vivenciam.

No entanto, o círculo hermenêutico libertino tem limites e tensões, já que ele se faz justamente a partir de um movimento radicalmente sincero e consciente de seu compromisso com a desestabilização - inclusive dele mesmo. Marcella alerta para o risco de romantizar as margens. Segundo ela, nem toda prática devocional popular é necessariamente indecente ou subversiva por essência. Aliás, muitas vezes, podem até reforçar o mesmo regime disciplinar que pretende romper (Althaus-Reid, 2000, p.64-66). Tal percepção encontra eco nas análises foucaultianas sobre a capilaridade do poder: o poder não se localiza apenas no centro institucional, mas circula, sendo reproduzido também nas práticas cotidianas (Foucault, 1979, p. 183). Nesse sentido, a afirmação de que práticas devocionais populares podem reforçar o mesmo regime disciplinar que pretendem romper não é um juízo moral, mas uma constatação metodológica: a margem pode operar como linha de fuga, mas também como extensão periférica do centro. Como afirma Ana Ester Pádua Freire, “a margem pode ser espaço de resistência, mas também pode reproduzir o centro. Nem toda experiência popular é crítica. Às vezes, é apenas a periferia do mesmo poder” (Freire, 2016, p. 52).

Por isso mesmo, o círculo hermenêutico libertino não se constitui como celebração automática do dissidente, mas como movimento reflexivo permanente, em que parte da suspeita diante da normatividade heterossexual, desloca os símbolos de seus territórios estabilizados, escuta as margens, mas retorna criticamente ao campo para discernir se há, de fato, ruptura ou apenas acomodação do mesmo regime. O círculo é libertino porque rompe com a pretensão de neutralidade moral da T-Teologia; é hermenêutico porque reconhece que toda leitura é situada; e é círculo porque exige retorno constante, vigilância epistemológica e disposição para que também suas próprias categorias sejam desterritorializadas. Sua contribuição é o de provocar uma postura epistemológica atenta e comprometida com a transformação radical sobre a forma como se lê os símbolos religiosos, mantendo sempre rigor acadêmico e recusando estabilizações definitivas – inclusive aquelas que poderiam emergir em nome da própria libertação.

3.5. Santa Librada e outras histórias estranhas

Depois de estudar o Círculo Hermenêutico Libertino como método, deslocando a hermenêutica do idealismo para o chão material onde a religião de fato acontece (camas, becos, mercados, lençóis, suor) e de assumir que toda linguagem religiosa carrega uma *história sexual*, é preciso testar o método nos pontos em que a tradição perde o controle de si mesma. É aqui que retoma-se as “histórias estranhas”, as narrativas e imagens cristãs que funcionam como sintomas das fissuras do próprio regime teológico que tenta administrá-las. Em outras palavras, se o círculo libertino nos ensina a reconhecer saturações (o momento em que o discurso racha), então este tópico é a escolha deliberada de olhar para uma dessas “rachas”⁷⁴ e segui-la até onde ela compromete a gramática de gênero que a T-Teologia pretende naturalizar.

Santa Librada é o exemplo eleito por Marcella para ilustrar isso, porque condensa de forma popular, ambígua e teologicamente “incontrolável” – a crise da Virgem branca, passiva e que não anda: nela, a virgindade volta como excesso, travestimento, desvio, curto-circuito entre Cristo e Maria. Para Marcella, interessa a partir desse exemplo perceber o que sua circulação devocional revela sobre os limites do sistema sexo-gênero cristão quando ele já não consegue sustentar seus próprios dualismos (ativo/passivo; masculino/feminino; sofrimento/contemplação; Cristo que salva/Virgem que consente). Librada, como “virgem que falha”, abre uma fresta concreta para aquilo que a teóloga argentina procura quando fala em indecentamento; a saber: localizar pontos em que a norma entra em pane e deixa à mostra sua costura política.

É por isso que este tópico em questão recolhe tudo o que foi construído até aqui (crítica à T-Teologia, indecentamento como método, “pecadinhos” como administração

⁷⁴ Utilizo aqui o termo “racha” em um duplo registro semântico. Na Teologia Indecente de Marcella Althaus-Reid, a “racha” pode ser compreendida como fissura interna do sistema teológico-sexual dominante; o ponto em que a gramática da pureza, da heterossexualidade compulsória e da branquitude deixa entrever suas costuras e contradições. Trata-se da fratura que revela o caráter construído – e, portanto, vulnerável – da norma. Já no campo das linguagens dissidentes, especialmente no *pajubá* e em determinados usos presentes em redes travestis e trans brasileiras, “racha” aparece como gíria para designar mulheres cisgênero. Nesse contexto, o termo não é exatamente uma designação identitária, mas uma marcação de diferença produzida desde uma posição historicamente marginalizada, uma vez que ao nomear uma mulher cis como “racha”, inverte-se momentaneamente a lógica pela qual a norma nomeia e classifica os corpos dissidentes. O paralelo não busca equiparar experiências ou apagar suas especificidades, mas sugerir que, em ambos os casos, “racha” indica um ponto de tensão na ordem do gênero: seja como fissura estrutural do discurso teológico, seja como deslocamento linguístico que evidencia que aquilo tomado como norma, ainda que com todas as suas ambiguidades e limites – a mulher cisgênero, a heterossexualidade, a feminilidade normativa – também pode ser situado, nomeado e exposto como posição particular, e não como universal.

institucional do segredo e o círculo libertino como chave de leitura) e prepara o terreno para o que vem a seguir, quando passo a retomar com mais fôlego uma Mari@logia e um repertório mais amplo de histórias sexuais das virgens.

A tradição associada à Santa Librada – também conhecida em algumas regiões como Wilgefortis ou Kümmernis – remonta à narrativa de uma virgem mártir que, ao recusar um casamento imposto, teria sido condenada à crucificação. Sua iconografia, difundida sobretudo na Europa medieval e moderna, apresenta um corpo feminino pregado à cruz, muitas vezes com traços ambíguos ou andróginos, incluindo, em algumas representações, a presença de barba, numa imagem que não é comum para a gramática cristã tradicional – que é a imagem de uma mulher crucificada, ocupando o lugar simbólico reservado ao Cristo masculino, e uma virgem cujo corpo não se associa nem à maternidade nem à docilidade, mas à exposição pública do sofrimento. Em *Indecent Theology* (2000), Marcella Althaus-Reid fala sobre como, diferentemente da Virgem Maria idealizada como modelo de obediência, pureza e contenção corporal, Librada parece ser expressão de uma virgindade que desorganiza sentidos e revelam limites da tradição cristã. Sobre essa “estranha história”, Marcella conta que:

As santerías de Buenos Aires exibem estátuas e santinhos de uma jovem que se parece com a Virgem Maria, mas que está crucificada, com o corpo pendente da cruz, lembrando-nos de Jesus. Ela é chamada Santa Librada, e sua devoção é muito popular entre as camadas urbanas empobrecidas de Buenos Aires. Assim como ocorre com a Virgem Maria ou com Jesus, há orações e rituais associados ao seu culto (cristão), cartões de oração, velas e as tradicionais novenas, com o “Pai-Nosso”, a “Ave-Maria” e os “Glórias” ao final da prece. Santa Librada significa literalmente Santa “Libertada”, e a origem dessa devoção remonta a uma santa católica romana (Santa Liberata), virgem e mártir que, como tal, nunca foi particularmente popular. No entanto, ela se torna relevante a partir da devoção desenvolvida pelas pessoas em torno de sua figura. Do ponto de vista fenomenológico, considerar como as pessoas a percebem é muito mais elucidativo do que buscar explicações históricas que, para a maioria, simplesmente não importam. Algumas pessoas diriam que Librada é o Cristo-mulher crucificado dos pobres; outras tendem a vê-la como uma Virgem Maria crucificada. Quem é Librada? Ela não é Christa, a imagem icônica do Cristo-mulher crucificado da Catedral Anglicana de Nova York. Christa é uma imagem de Cristo em forma feminina, sem ambiguidades; Librada, ao contrário, é a figura divina popular e ambígua dos pobres que “se traveste” na cruz, uma imagem instável de um Cristo vestido como Maria. Librada, como um cruzamento entre Cristo e a Virgem Maria, é um ícone muito procurado. A demanda por suas estátuas e cartões impressos é alta nas santerías, que são as lojas tradicionais na Argentina que vendem ervas, poções e amuletos juntamente com objetos de culto para religiões

populares, como a Umbanda. (Althaus-Reid, 2000, p. 79–80 – tradução própria).⁷⁵

É interessante observar que a autora não se interessa por estabelecer a “verdade histórica” da Santa Librada, mas por compreender o que aspectos de seu símbolo revelam sobre os limites do sistema teológico que tentou administrá-la. Para Althaus-Reid, Santa Librada pertence ao conjunto das “virgens que falham”: virgens que não cumprem a função pedagógica esperada da virgindade cristã, isto é, a de regular comportamentos, consolidar hierarquias de gênero e reforçar uma moral sexual heteronormativa. No caso do exemplo tomado pela autora, o fato de que em algumas representações a Santa Librada aparece crucificada expõe a instabilidade da própria categoria de virgindade, revelando-a como uma construção política e sexual historicamente situada, pois tensiona o dualismo entre os corpos que sofrem e os corpos que contemplam, entre o masculino ativo e o feminino passivo, entre o Cristo que salva e a *Virgem* que consente. Trata-se de um corpo que não se deixa privatizar, que não se recolhe ao espaço doméstico ou maternal, e que, por isso mesmo, escapa às tentativas de controle da teologia sistemática. Nesse sentido, afirma Marcella, Librada é um ponto de condensação das ansiedades produzidas quando o sistema sexo-gênero cristão deixa de funcionar de maneira coerente (Althaus-Reid, 2000, p. 82).

Althaus-Reid insiste que essas figuras devem ser compreendidas como testemunhos da heterogeneidade constitutiva do cristianismo. As virgens crucificadas, assim como outras santas, revelam que a tradição nunca foi plenamente homogênea, nem sexualmente estável, apesar das tentativas reiteradas de disciplinamento. São símbolos

⁷⁵ Do original: “The Santerías of Buenos Aires display statues and stamps of a young woman who looks like the Virgin Mary, yet she is crucified and her body hangs from the cross, reminding us of Jesus. She is called Santa Librada, and her worship is very popular amongst the poor urban people of Buenos Aires. As in the case of the Virgin Mary or Jesus, there are prayers and rituals associated with her (Christian) worship, prayer cards, candles and the customary novenas with the ‘Our Father’, ‘Hail Mary’ and ‘Glorias’ at the end of the prayer. Santa Librada means literally Saint ‘Liberated’ and the origin of the worship goes back to a Roman Catholic saint (Santa Liberata), a virgin and martyr who as such has never been popular. However, she is important according to the worship developed by people around her. From a phenomenological perspective, relating to how people perceive her is far more enlightening than finding historical explanations which the majority simply ignore. Some people would say that Librada is the crucified Woman Christ of the poor; others tend to see her as a crucified Virgin Mary. Who is Librada] She is not Christa, the crucified Christ woman icon of the Anglican Cathedral of New York. Christa is the iconic image of a female Christ without ambiguity; Librada is the popular ambiguous divine cross-dresser of the poor, the unstable image of a Christ dressed as a Mary. Librada as a cross between Christ and the Virgin Mary is a much sought after icon. The demand for her statues and printed cards is high in the Santerías, which are the traditional shops in Argentina selling herbs, potions and charms together with worship objects for popular religions such as Umbanda.”

que persistem como ruído, como memória incômoda de que a religião sempre conviveu com formas de corporeidade que desafiam a ordem pretendida.

Reconhecer a existência dessas “histórias estranhas” é evidenciar que o cristianismo sempre conviveu com narrativas que desorganizam seus próprios ideais de pureza, docilidade e ordem sexual – o que torna possível reler o caso de Nossa Senhora Aparecida sem reduzi-lo a ruptura isolada, mas como reinscrição situada de uma tensão mais antiga: a tensão entre o esforço institucional de estabilizar Maria e a insistência histórica de seus símbolos em escapar, transbordar e negociar sentidos no contato com corpos concretos, mercados, racializações e práticas populares.

Nesse horizonte, Aparecida passa a ser compreendida como parte de um arquivo maior de imagens que emergem das margens e rompem com elas. Sua densidade simbólica circunda no modo como sua imagem negra, encontrada em águas barrentas e inscrita em circuitos de comércio, política e fé, reinscreve – no contexto brasileiro – as mesmas fissuras que atravessam o imaginário mariano desde longa data. É a partir desse deslocamento que o próximo capítulo se abre.

Se até aqui acompanhei as rachaduras internas da tradição, a partir de agora proponho assumir explicitamente uma inflexão: explorar a Mari@logia como proposta indecente e útil para o propósito desta Tese, reorganizando o próprio campo de enunciação entre símbolo, corpo e política e interrogando Maria como lugar onde se cruzam regimes sexuais, disputas raciais e economias de poder.

CAPÍTULO 4: MARIA, INDECÊNCIA E HISTÓRIAS SEXUAIS

4.1. Mari@logia como proposta indecente: um deslocamento epistemológico entre símbolo, corpo e política

A reflexão que desenvolvo aqui permanece ancorada na Ciência da Religião. Não se trata de propor uma nova teologia mariana nem de substituir uma sistematização por outra. Tampouco assumo a tarefa de reformular o conjunto de doutrinas autorizadas sobre Maria. O que está em jogo é um movimento analítico que toma a teologia como linguagem do fenômeno religioso – uma dentre várias formas históricas de organizar sentidos, regular corpos e disputar legitimidades no interior de um campo social específico.

Nesse horizonte, a religião pode ser compreendida como sistema simbólico produtor de significados (Geertz, 1989), inscrito em um campo de forças onde capitais simbólicos são distribuídos e disputados (Bourdieu, 1987), e sempre atravessado por corpos concretos, por experiências históricas e por relações de poder que envolvem gênero, raça, sexualidade e classe (Gebara, 2000a). Trata-se de uma tessitura espessa, vivida, ensinada, incorporada e reinventada, construída e desconstruída a todo momento.

É a partir dessa compreensão que a Mariologia pode ser analisada como arranjo discursivo que participa ativamente da produção pedagógica de feminilidades, maternidades e ideais de pureza no cristianismo. Ao longo da tese, distingi Mariologia – enquanto discurso normativo e sistemático – de Mari@logia – enquanto conjunto de práticas, usos sociais e reapropriações populares do símbolo mariano. A grafia com arroba sinaliza a multiplicidade de vozes, corpos e sentidos que atravessam Maria fora do controle exclusivo da teologia oficial. Essa distinção é um diálogo com a proposta de Marilú Rojas Salazar ao reconstruir a teologia ecofeminista latino-americana.

Em *Teología Ecofeminista Latinoamericana* (2024), Marilú Rojas Salazar constrói uma cartografia densa do surgimento, consolidação e desdobramentos da teologia feminista e ecofeminista no contexto latino-americano. O ponto de partida é a experiência histórica das mulheres marcadas por múltiplas opressões – pobreza, colonialidade, racismo, exclusão e violência simbólica – reconhecida como lugar legítimo de produção teológica. A vida cotidiana, especialmente a das mulheres pobres, indígenas e afrodescendentes, aparece como locus epistemológico capaz de reconfigurar os critérios

do discurso sobre Deus. O percurso do livro mostra que a teologia ecofeminista latino-americana nasce como reconfiguração crítica das categorias das Teologias da Libertação, em que a noção de libertação passa a incluir o corpo, a sexualidade, a terra, a natureza e os saberes silenciados. A ecojustiça, nesse contexto, é um ponto articulador entre opressão social e devastação ecológica. Segundo a pesquisadora, a sofrimento da terra e o sofrimento das mulheres são compreendidos dentro de uma mesma lógica civilizatória patriarcal e colonial. A autora insiste na necessidade de diálogo entre saberes, culturas e tradições religiosas, recusando modelos monoculturais de teologia (e de estudos em religião). A interculturalidade é apresentada como condição para uma teologia (e estudo em religião) que responda às realidades plurais da América Latina. Ao longo da obra, fica evidente que a proposta de te@logia ecofeminista latino-americana de Marilú tensiona três frentes: a naturalização biologicista da associação mulher-natureza; o universalismo abstrato das teologias sistemáticas; a colonialidade epistemológica que hierarquiza saberes. Nessa proposta, ela não substitui um centro por outro; ao contrário, multiplica centros, rompe com eles, reconhece saberes subalternizados e desloca a autoridade religiosa para territórios antes considerados periféricos (2024, p. 342-343).

Da mesma forma, Marilú (2026) pensa uma proposta de Mari@logia. Se a teologia ecofeminista latino-americana reivindica a vida concreta como lugar de produção de saber, então a pergunta não se restringe ao que foi dito sobre Maria nos tratados dogmáticos. A pergunta passa a ser: como Maria é vivida, mobilizada, negociada, tensionada?

Marcella Althaus-Reid descreve, de maneira contundente, o modo como o imaginário mariano foi progressivamente esvaziado de corpo. Em *Indecent Theology*, ela afirma que Maria foi transformada no “mito de uma mulher sem vagina” (Althaus-Reid, 2000, p. 39), uma figura concebida para funcionar como recipiente puro, fechado à ambivalência do desejo e à opacidade da carne. Ao denunciar essa operação teológica, Marcella evidencia como a tradição cristã removeu de Maria tudo aquilo que poderia aproximá-la das mulheres concretas: sexualidade, ambiguidade, contradição, conflito político. A encarnação, em sua leitura crítica, foi narrada como um movimento unilateral, no qual a Palavra penetra um corpo imóvel, que nada negocia, nada deseja, nada responde (Althaus-Reid, 2000, p. 48).

Essa leitura auxilia no estudo da Mariologia moderna – especialmente aquela consolidada a partir dos grandes dogmas marianos da Imaculada Conceição (1854) e da Assunção (1950) – como parte de uma economia simbólica na qual o corpo feminino é

idealizado como pura receptividade. As categorias de virgindade, maternidade e obediência, frequentemente apresentadas como qualidades intrínsecas da personagem, operam historicamente como dispositivos de regulação de gênero. Não se trata apenas de atributos espirituais, mas de gramáticas sociais que informam expectativas concretas sobre o comportamento das mulheres. O símbolo produz efeitos pedagógicos.

Contudo, a captura nunca é absoluta. Em *Deus Queer*, ao evocar as “irmãs latinas” que rezam para a *Virgem* enquanto frequentam bares de salsa e carregam rosários nos bolsos, Marcella sugere que o mesmo símbolo que serviu para domesticar também acompanha percursos de desejo e de desobediência. “Onde estão minhas irmãs latinas, ainda rezando à Virgem Maria?” pergunta ela, enquanto imagina mulheres que passam da novena ao bar, do terço à carta de amor escondida na bolsa (Althaus-Reid, 2003, p. 7-8). O nome Maria aparece infiltrado na vida de quem ama de modos e em direções consideradas eclesiasticamente e culturalmente indevidas. O mesmo nome mariano que foi usado para impor silêncio retorna como companhia clandestina de corpos dissidentes.

Por isso mesmo a Mari@logia, como estou articulando nesta Tese, a partir das inflexões de Marilú (2024; 2026) e das provocativas postulações de Marcella (2000; 2019), submete sua análise a partir das práticas e dos corpos que a Mariologia, enquanto disciplina, tem normatizado. A metodologia mantém a dinâmica do Círculo Hermenêutico Libertino: parte-se das experiências situadas; revisitam-se os discursos que as enquadram; retorna-se às práticas com novas ferramentas críticas.

Em um momento de *Deus Queer*, ao comentar as rebeliões indígenas contra a sexualidade colonial, Marcella observa que a questão, para esses povos, “não era ignorar a Virgem Maria”, porque crer ou não crer nela se tornara irrelevante diante da urgência de outras práticas sexuais e políticas (Althaus-Reid, 2019, p. 15). O que estava em disputa era o regime sexual que se pretendia impor em seu nome. Em outro momento do texto, ao dialogar com Michel de Certeau, Marcella afirma que, para compreender o papel da Mariologia na América Latina, é mais importante concentrar-se no que as pessoas efetivamente fazem com as representações da Virgem, do que reconstruir a arqueologia de imagens como a de Guadalupe (Michel de Certeau, 1952 apud Althaus-Reid, 2019, p. 79), que foi mencionada no tópico 1.3.2. do capítulo 1 desta Tese. A chave está no uso social do símbolo, nas derivas populares, nos bares queer, nas rebeliões indígenas, nas caminhadas de orgulho e nas histórias de amor clandestino que produzem sentidos não previstos pela teologia oficial. Nesse sentido, o que interessa à uma epistemologia queer nos estudos sobre religião não é simplesmente afirmar que a Mariologia foi excludente,

mas analisar como, mesmo sob sua hegemonia, o símbolo excede as tentativas de fixação. É necessário, portanto uma Mari@logia como proposta indecente.

Entendo por Mari@logia como proposta indecente um exercício epistemológico situado no campo da Ciência da Religião que desloca o foco da Mariologia enquanto discurso normativo e sistemático para as práticas, usos sociais e reinscrições corporificadas do símbolo mariano. A grafia com arroba sinaliza a multiplicidade de vozes, gêneros e experiências que atravessam Maria para além da regulação teológica oficial. Trata-se de uma operação metodológica inspirada, de um lado, na epistemologia ecofeminista latino-americana de Marilú Rojas Salazar, que reivindica a vida concreta das mulheres como locus de produção teológica (a Mari@logia), e, de outro, na indecência de Marcella Althaus-Reid, que denuncia os regimes heterossexuais e coloniais inscritos na tradição cristã e propõe submeter os símbolos religiosos à crítica das histórias sexuais que eles tentaram regular. A Mari@logia como proposta indecente analisa como o símbolo de Maria opera pedagogicamente na produção de feminilidades e como, simultaneamente, excede as tentativas de fixação, sendo apropriado por corpos dissidentes, racializados e politicamente subalternizados. Nesse sentido, trata-se menos de redefinir Maria e mais de interrogar os regimes de poder que a tornaram inteligível.

Se até aqui a análise concentrou-se em evidenciar como a Mariologia operou a virgindade como categoria reguladora no interior de um regime sexual cristão específico, torna-se necessário submeter a própria categoria a um exame mais amplo. A metodologia adotada nesta Tese – informada pela indecência de Marcella Althaus-Reid e pela dinâmica do Círculo Hermenêutico Libertino – não permite que conceitos religiosos permaneçam circunscritos ao horizonte que os naturalizou. A virgindade, portanto, não pode ser tratada exclusivamente como produto interno da gramática cristã que a consolidou como ideal de pureza feminina.

Antes de retornar diretamente ao caso de Aparecida, impõe-se alargar o campo histórico e simbólico da investigação. Em diferentes tradições religiosas e mitológicas, a virgindade assumiu significações diversas, algumas delas radicalmente distantes da lógica da castidade submissiva que marcou sua elaboração cristã moderna. Em certos contextos, indicou potência vital ou juventude; em outros, soberania política e autonomia frente à captura matrimonial; em outros ainda, funcionou como recusa à apropriação do corpo feminino por economias patriarcais que o convertiam em moeda de aliança e herança.

Percorrer essas constitui aprofundamento metodológico e trata-se de afirmar que nenhuma categoria religiosa nasce pronta, nenhuma metáfora é ontologicamente fixa,

nenhum símbolo escapa às disputas históricas que o moldam. Ao reinscrever a virgindade em um campo mais amplo de narrativas, torna-se possível perceber que aquilo que foi estabilizado como paradigma de feminilidade pura também já operou, em outros cenários, como linguagem de autodeterminação, desejo e poder. É nesse movimento de ampliação histórica e crítica que se inserem as histórias sexuais das “virgens” para além do cristianismo.

4.2.Histórias sexuais das Virgens: Artemis, Atena e Héstia

Refletir sobre a *Virgem* com a lente teórica da indecência consiste em abrir esse armário e conhecer os “pecadinhos da *Virgem*” como parte de uma narrativa religiosa-sexual mais ampla. Do ponto de vista da Ciência da Religião, essa dimensão permite observar a virgindade como um ideal religioso que produz efeitos sociais, que define quem é considerada “decente”, quem pode falar em nome da comunidade, quem permanece relegada à condição de corpo disponível. No entanto, esse exercício não se limita a desmascarar somente a função disciplinadora. Ele busca, também, reconhecer as brechas pelas quais a categoria pode ser ressignificada em práticas concretas.

Para a Teologia Indecente de Althaus-Reid, a queerização da teologia [e da Ciência da Religião] e da teóloga [e da cientista da religião] está relacionada com a queerização do amor e da religião (Althaus-Reid, 2000, p.71). Nesse caso, o que está em jogo é a possibilidade de tomar categorias tradicionais - como virgindade, maternidade, pureza - e submetê-las a uma hermenêutica libertina que as descola de seus usos disciplinadores. Nessa chave interpretativa a virgindade pode ser lida como excesso de desejo não capturável pela gramática conjugal da T-Teologia. Mulheres que se recusam a casar no modelo heterossexual e que, ainda assim, mantêm uma forte relação afetiva com Maria, podem ver na Virgem uma espécie de companheira de insubmissão, alguém que protege amores “errados”, corpos deslocados, trajetórias que não cabem nos roteiros oficiais de gênero (Althaus-Reid, 2000, p.71-72). A questão é que há um horizonte para além disso, e investigar brevemente como a linguagem da virgindade foi mobilizada, em diferentes contextos, para produzir determinados arranjos de poder e de sensibilidade, pode reforçar o exercício de que compreender de quais maneiras tais arranjos têm sido tensionados em práticas populares, feministas e queer.

Elina Vuola (2019) mostra que muitas mulheres devotas negociam, na intimidade de suas orações e promessas, significados que escapam à obsessão com o hímen intacto, experimentando Maria como figura de solidariedade em contextos de violência sexual, maternidade forçada ou estigmatização. Essas negociações podem ser lidas como “micropráticas de indecentamento”, nas quais a interpretação da oficialidade sobre um símbolo é reinscrita e tomada de volta em histórias de corpo e de desejo que têm sido mantidas no armário.

Sobre uma investigação de histórias sexuais “mantidas no armário”, a história religiosa anterior ao cristianismo oferece um repertório vasto de figuras femininas cuja “virgindade” diferia muito da noção de clausura, docilidade, submissão e silenciamento que foi construída, legitimada e reforçada ao longo dos séculos⁷⁶. Segundo Marilú Rojas Salazar (2026), no cristianismo nascente, a virgindade feminina não foi apenas instrumento de controle. Em determinados contextos dos séculos I e II, declarar-se cristã e fazer voto de virgindade era, para algumas mulheres, uma forma concreta de recusar matrimônios forçados e escapar à lógica de circulação do corpo feminino como propriedade familiar. Vestir-se como obreira, por exemplo, retirar-se para comunidades ascéticas ou para o deserto, significava, em muitos casos, reivindicar um espaço de desenvolvimento espiritual e intelectual que não seria possível dentro do casamento imposto. A virgindade, aí, operava como fissura na economia patriarcal na dimensão sexual, mas sobretudo na dimensão econômica, jurídica e religiosa da apropriação do corpo feminino. Ao sistematizar essa reflexão, Marilú fala de pelo menos cinco dimensões de “virgindade”: a) uma dimensão semântica, já que no vocabulário bíblico o termo traduzido como “virgem” frequentemente designa a jovem em idade núbil, a donzela. Nessa camada semântica, a virgindade não descreve necessariamente um estado fisiológico, mas uma condição social vinculada à juventude e à transição para o casamento; b) uma dimensão religiosa-política: no horizonte do judaísmo, a virgindade também pode ser lida como metáfora de exclusividade de culto, no sentido de não se “deitar” com outros deuses. Sobre isso, também Marcella Althaus-Reid reflete, afirmando que “essa é uma parte importante da tradição teológica (...), pois seu chamado à fidelidade a Deus (...) começou (...) como resultado da opressão política e econômica” (2019, p.27). Nessa dimensão, a virgindade opera como categoria de pertencimento religioso que se inscreve na lógica da aliança (econômica, sexual e política); c) uma dimensão estrutural

⁷⁶ Rojas Salazar, Marilú. Comunicação pessoal em ocasião de reunião de orientação, 30 jan. 2026.

que compreende a virgindade como inserção na economia patriarcal, uma vez que, de forma geral, nas sociedades antigas, a virgindade feminina marcava a mulher como ainda não transferida da autoridade do pai para a do marido – o que funciona como parte da economia de circulação do corpo das mulheres, integrando sistemas jurídicos, patrimoniais e familiares; a recusa a “penetração da economia patriarcal”; d) uma dimensão insurgente: nos séculos I e II, declarar-se cristã e assumir voto de virgindade tornou-se, para algumas mulheres, um modo de escapar de matrimônios forçados. Quando se consagravam, elas retiravam seus corpos da lógica de troca matrimonial. Vestir-se como obreiras ou retirar-se para comunidades ascéticas significava criar um espaço alternativo de pertencimento, formação e desenvolvimento espiritual; e, finalmente, e) uma dimensão simbólica, que lembra o fato de que mulheres que ocupam um espaço ascético se inserem numa zona liminar da religião, uma fissura no regime masculino do poder religioso. Como tenho discutido com Marilú, em todas essas dimensões parece haver uma camada subjetiva que tem a ver com desejo, porque as diferentes noções de virgindade mostram uma distância com a ideia tradicional (da qual Marcella também é muitas vezes refém) de entender virgindade como negação do erotismo... as dimensões sistematizadas por Marilú realocam a soberania do prazer de não depender de outro corpo, o desejo de não ser apropriada, a recusa de submeter o próprio desejo à economia fálica. Nesse registro, virgindade não é negação do erotismo, mas relocalização da soberania do desejo e do prazer.

Essa reflexão é reforçada quando voltamos olhar às mitologias antigas, especialmente aquelas do Crescente Fértil – das quais algumas eu inclusive menciono em minha dissertação de mestrado (Sarto, 2022, p. 17-30). Muitas dessas histórias falam de autonomia, insubordinação e ruptura com a ordem patriarcal. Segundo demonstrado naquele estudo, de fato, o campo das narrativas sobre símbolos femininos é sempre um terreno fértil para compreender como determinados elementos são continuamente recriados, recontados, silenciados, transformados ou investidos de novos sentidos (Sarto, 2022). A circulação desses símbolos nunca é estática: cada época, cada regime político, cada dispositivo religioso reconfigura aquilo que as histórias de mulheres podem ou não significar. O que se narra, o que se esquece, o que se corrige ou se reinventa em torno dessas figuras revela mais sobre o contexto que as manipula do que sobre as personagens em si.

Entre as figuras mitológicas, escolhi três para destacar nesta Tese: Artemis, Atena e Héstiá. Três símbolos de mulheres cujas narrativas mais populares trataram-nas como

“virgens”, e que compõem um campo simbólico em que a virgindade é menos uma recusa ao sexo do que a afirmação de que o corpo feminino não pertence a nenhum homem. Numa direção que dialoga com as reflexões de Marilú Rojas Salazar, Marina Warner descreve esse princípio ao lembrar que, na tradição greco-romana, a “virgindade” das deusas designava independência e soberania (Warner, 1976, p. 88). A autora observa que as narrativas mitológicas descreviam tais personagens como virgens porque não podiam ser possuídas. No mesmo sentido, também Ean Begg (1996) e Joseph Campbell (1991) identificam a virgindade como elemento de insubmissão, geralmente vinculado a cultos de fronteira, ao subterrâneo e à recusa à domesticação, e não necessariamente à controle da sexualidade ou recusa a ter relações sexuais.

Muitas das deusas “virgens” asiáticas e mediterrâneas por exemplo, embora chamadas de “virgens”, nas narrativas mitológicas mantêm amantes, circulam entre mundos e são responsáveis pelas forças de vida e morte (Campbell, 2008. p. 215-218; 1991. p. 103-105). No mundo antigo, as tradições mitológicas que exaltam símbolos de mulheres virgens não pareciam estar tão preocupadas com o controle da sexualidade feminina quanto as tradições cristãs ocidentais pré-modernas e modernas passaram a estar. Segundo o autor, antes, a virgindade parecia dizer respeito à capacidade de instaurar ordem e caos, construir e destruir, amar e guerrear, sem submissão ao masculino (Campbell, 2008, p.220).

Joseph Campbell descreve Artemis como a deusa que escolhe suas montanhas, seus animais e suas mulheres, recusando, desde o início, qualquer movimento ou forma de vida que tentasse fixá-la no destino conjugal reservado às pessoas mortais. Ainda criança, segundo os hinos antigos dedicados a ela dos quais se tem registro, Artemis senta-se no colo de Zeus e pede arco, flechas e liberdade de circular sozinha pelos bosques, “com vestido curto, para que o vento não me atrapalhe” (Campbell, 2008, p. 215-218; Begg, 1996, p.27). Nada nessa cena lembra pureza moral; tudo nela anuncia uma reivindicação precoce de autonomia. Sua virgindade se afirma sobretudo como inapropriabilidade.

Em outra narrativa, ainda, Acteon a observa nua durante o banho, numa tentativa de vê-la sem seu consentimento. Como punição, Artemis o transforma em cervo para ser devorado pelos próprios cães. Ean Begg afirma que “Artemis é hostil ao amor e pune severamente os transgressores sexuais” (Begg, 1996, p. 27), o que não significa que ela própria seja assexuada, mas que sua relação com o erotismo acontece para além da economia masculina do desejo.

Outro episódio interessante da narrativa mitológica de Artemis aparece na narrativa de Callisto⁷⁷: quando esta engravida de Zeus pelo corpo que é violentado e tomado sem desejo próprio, isso a torna vulnerável à lógica patriarcal - o que Artemis se recusa a aceitar. A morte da ninfa, narrada por fontes antigas e recuperada por Ean Begg, aponta um “sinal de soberania”, e não de pureza (Warner, 1976, p. 88). A soberania, por sua vez, ainda que transgrida as ideias normativas da virgindade como imposição, não isentam as ambiguidades e violências contidas e refletidas no símbolo da deusa. Artemis é virgem porque *ninguém a possui*, e não porque não deseje ou não conheça o poder e a violência que o corpo exerce ou pode exercer.

Na narrativa mitológica de Atena, por sua vez, a deusa nasce adulta, armada, saltando da cabeça de Zeus. Marina Warner e Joseph Campbell observam que essa origem sem mãe tem uma dimensão simbólica que a reinsere diretamente num regime do poder, desligada de qualquer expectativa de maternidade ou conjugalidade (Warner, 1976, p. 88-90; Campbell, 199, p.103-105). Ela é virgem não porque recusa o sexo, mas porque se recusa ao contrato social que, no mundo grego, transformaria o desejo em propriedade. Atena circula entre os heróis, aconselha, luta, trama, guia exércitos e governa cidades e desempenha funções que, para uma mortal, naquele contexto histórico, exigiria autorização masculina. É justamente por isso que sua virgindade adquire contornos políticos: Atena mantém seu corpo fora da economia patriarcal, mas transita entre esferas de poder sem ser reduzida à função reprodutiva. Warner recorda que, mesmo quando associada ao autocontrole e à racionalidade, Atena “não é casta, mas soberana” (Warner, 1976, p. 88), o que a aproxima menos da pureza cristã e mais das antigas deusas orientais que regulavam guerra, estratégia, justiça e desejo.

Héstia, finalmente, é a deusa que permanece no centro. Guardiã do fogo doméstico e do fogo público, ela é o símbolo que representa o espaço em que a vida coletiva se articula, razão pela qual sua virgindade opera sob uma lógica completamente distinta da pureza cristã. Campbell descreve que, para os antigos, o fogo da lareira era o coração da vida política, “o ponto imóvel em torno do qual tudo circula” (Campbell, 1991, p. 103). Na narrativa trazida por Campbell, Héstia recusa os pedidos de casamento de Poseidon e Apolo - dois dos deuses mais poderosos - e o faz para garantir estabilidade à cidade e ao lar. As ninfas de Héstia, chamadas de *vestais*, eram consideradas virgens porque sua

⁷⁷ A narrativa de Calisto, recorrente na mitologia greco-romana, diz sobre a história da ninfa seguidora de Ártemis que é violentada por Zeus – muitas vezes disfarçado da própria deusa – e engravida sem consentimento (Warner, 1976, p. 88).

posição exigia que não fossem apropriadas por nenhum homem, uma vez que “seu elevado posto lhes dava poder político que poderia ser abusado por um amante” (Warner, 1976, p. 89-90). Assim, a virgindade de Héstia tinha um sentido de proteção da comunidade contra a captura das mulheres por interesses privados de homens. É uma virgindade que sustenta a política de que o fogo deveria permanecer aceso, e o corpo da deusa não pode ser moeda de troca. Essa é uma ideia de virgindade associada à responsabilidade e autoridade, numa forma de dizer que o corpo das mulheres “não circula porque é fundamento da casa e da cidade”.

Todas essas figuras mitológicas que estão sendo articuladas expõem a reflexão de que antes de ser sequestrada pela moral cristã, a virgindade talvez fosse uma gramática possível de mulheres que não se deixam possuir, seja pelo império, seja pelo patriarca, e que a fixação moderna da virgindade como pureza dócil é apenas uma entre outras possíveis leituras. Para a reflexão desta Tese, é possível aproximar tais narrativas da teologia queer de Marcella Althaus-Reid, compreendendo que a indecência pode também ser, dentre outras coisas, a recuperação dessas histórias sexuais, teológicas, mitológicas, simbólicas, como potência política contra os regimes sexuais.

Em Aparecida, por exemplo, a Maria continua sendo nomeada “concebida sem pecado” nas fórmulas litúrgicas, mas é, também, como se verá, tocada, beijada, carregada em andores, representada em sambas e em promessas de alcova. A virgindade, nesse contexto, convive com práticas que a desestabilizam. A romeira que pede à Maria por um amor “impossível”, o homem gay que leva um terço no bolso enquanto dança no bar, a travesti que acende uma vela diante da imagem e ali confia a sua vida - todos esses exemplos inscrevem no símbolo mariano histórias sexuais que a T-Teologia tentou apagar.

4.3. Indecências: linguagem religiosa, disciplina e sexualidade

Toda linguagem da religião possui dimensões normativas/gramaticais e políticas que organizam modos de ser, estar e viver no mundo, nas relações com as outras pessoas e com as outras formas de vida e não-vida existentes. É sob tal chave que entrar-se-á neste capítulo na proposta hermenêutica de Marcella Althaus-Reid, particularmente num estudo sobre o indecentamento como método de interpretação na Teologia Queer, como formulado em *Indecent Theology* (2000) e *Deus Queer* (2019), buscando elaborá-la a partir da Ciência da Religião. Para tanto, o foco será observar como, para a autora, os

discursos teológicos tradicionais têm acionado e mobilizado a ideia de autoridade de quem “detém o poder de dizer” e quais as implicações desses discursos na elaboração do símbolo mariano. O que se pretende entender é a partir de quais corpos, territórios, economias e sexualidades isso tem sido feito.

Marcella Althaus-Reid denuncia a teologia cristã tradicional como disciplinadora, estruturada pelo que ela chama de “T-Teologia”. Em sua formulação, o “T” remete à “Tradicional”, cuja matriz epistemológica repousa sobre a heterossexualidade compulsória e na estrutura de uma teologia vertical e organizada em torno de binarismos rígidos (puro/impuro, sagrado/profano⁷⁸, masculino/feminino) que funcionam como dispositivos regulatórios de sexualidade, de gênero e de hierarquias sociais. Segundo ela, num lugar estratégico dessa teologia está a figura da *Virgem Maria*.

O símbolo da *Virgem* branca se enraíza em antigas associações de pureza e de branquitude. É o que Stephen Benko estuda no livro *The Virgin Goddess* (2004). Segundo ele, o culto mariano tem origens religiosas pré-cristãs, marcadas por dimensões, muitas vezes ambivalentes, de raça, sexo e de linguagem. Para Benko, o ideal mariano da pureza e da virgindade foi moldado sob a égide de valores greco-romanos que já associavam branquitude com espiritualidade, pureza e ordem. No entanto, espiritualidade, pureza e

⁷⁸ Rudolf Otto, em *O Sagrado* (1992), define o sagrado como o *Mysterium Tremendum et Fascinans*; isto é, uma experiência irracional de fascínio e pavor. Para Otto, o sagrado é realidade *sui generis*, distinta do mundo empírico, captada pela experiência emocional, não pela razão. Essa visão ainda molda a fenomenologia da religião mais clássica, que vê o sagrado como universal transcultural. Mircea Eliade, por sua vez, em *O Sagrado e o Profano* (1992), amplia a ideia de Otto, mas enfatiza o sagrado como eixo ontológico que funda o mundo, sobretudo através do conceito de hierofania - que seria a manifestação do sagrado no profano. Para Eliade, tudo o que é sagrado é “real” por excelência, relegando o profano a um plano secundário. Sua perspectiva mantém, contudo, certa universalidade e essencialismo cultural, criticados posteriormente pelos estudos pós-coloniais (referência). A Ciência da Religião mais tradicional, sob forte influência de Otto e Eliade, consolidou o binômio sagrado/profano como categorias analíticas universais, presumindo uma essência do fenômeno religioso. Essa abordagem foi criticada por ignorar contextos culturais, políticos e corporais que moldam tais experiências, contribuindo, em parte, para a manutenção de leituras eurocêntricas e normativas. Essa é uma das críticas que a reflexão de Marcella Althaus-Reid traz ao romper com tal estrutura, recusando a pureza ontológica do sagrado. Para ela, o sagrado se constrói também - e principalmente - no que tem sido considerado “indecente” pelas leituras tradicionais, sobretudo naquilo que se refere ao âmbito sexual. Para ela, não há separação ontológica fixa entre sagrado e profano. Ao contrário, ambos são performativos e politicamente produzidos. Enquanto Otto e Eliade localizam o sagrado numa esfera de transcendência que escapa ao mundo ordinário, Althaus-Reid entende o sagrado como político, marcado por experiências concretas, desejos e regimes sexuais. Para ela, o profano não é ausência de sagrado, mas campo de disputa teológica, onde o indecente denuncia sistemas heteronormativos, dualistas e binários que moldaram o conceito do que é sagrado e do que é profano. É através disso que propõe o método do “indecentar” (do inglês, *queering*), trazendo para o centro da teologia (e dos estudos em religião) corpos, sexualidades e experiências marginalizadas, justamente aquelas que a dicotomia sagrado/profano tradicional silenciou. Em vez do sagrado como pureza ou ordem, o indecente revela-o como ambíguo, múltiplo e subversivo. Cf. em Althaus-Reid, Marcella. *Indecent Theology*. London: Routledge, 2000; Althaus-Reid, Marcella. *Deus Queer*. Rio de Janeiro: Metanoia, 2019; Musskopf, André S. *Teologia Queer: Reflexões e Perspectivas*. São Leopoldo: Sinodal, 2012; Otto, Rudolf. *O Sagrado*. São Leopoldo: Sinodal, 1992; Eliade, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992; Sharpe, Eric J. *Understanding Religion*. London: Duckworth, 1983.

ordem não tinham necessariamente o mesmo sentido daquele que se associou ao projeto colonial posterior. Ele observa que “a Virgem pura e casta é imaginada como branca não só na pele mas também no simbolismo cósmico: branca como luz, como espírito, como o oposto das trevas e da matéria” (Benko, 2004, p. 214 - tradução própria).⁷⁹ É, portanto, uma concepção evidentemente racializada em que branco equivale ao divino, enquanto negro equivale à materialidade, ao caos e à suspeita moral.

Para Benko, essa polarização é herança de um longo imaginário no qual “divindades femininas de cor preta” eram simultaneamente vistas como símbolo de vitalidade e também de perigo. No mundo greco-romano, deusas como Isis, Cibele ou a Deusa Síria eram mães e protetoras e, também, estavam frequentemente associadas à sexualidade, à noite, à traição e à imprevisibilidade da terra - aspectos tidos como corporais e “escuros”, que frequentemente possuíam representações iconográficas em tons escuros, principalmente quando associados a cultos ctônicos, à fecundidade ou à magia (Benko, 2004).

Apesar da noção binária e dual de associação do branco à pureza e do negro à impureza, o que o autor aponta é que a emergência da ortodoxia cristã significou uma tentativa de atribuir um caráter moral e colonial à branquitude da pele, deslocando-as do espaço da ambivalência e incorporando-as a um paradigma corporal, patriarcal e eurocêntrico, com objetivos evidentes de domínio, conquista e genocídio. Benko mostra como, ao longo dos séculos, Maria foi sendo progressivamente destituída de elementos explicitamente sensuais, sexuais e negros. O dogma da virgindade perpétua, da Imaculada Conceição e a coroação como Rainha do Céu cristalizam uma imagem de Maria purificada de qualquer relação direta com corporeidade, sexualidade ou ambivalência racial. As antigas imagens negras foram literal e simbolicamente clareadas.

Benko demonstra que, embora símbolos de “Madonas Negras”⁸⁰, como ele denomina o fenômeno, proliferassem na Idade Média (como, por exemplo, as de

⁷⁹ Do original: “the Virgin as pure and chaste is imagined as white not only in skin but also in cosmic symbolism: white as light, as spirit, as the opposite of darkness and matter”.

⁸⁰ No interior da história da devoção mariana, o conjunto de imagens conhecido como “Madonas Negras” constitui um dos fenômenos mais complexos e plurais da Mariologia e da religiosidade cristã. A expressão designa um conjunto heterogêneo de representações de Maria – frequentemente acompanhada do Menino Jesus – cuja coloração escura se deve a múltiplos fatores históricos, materiais e simbólicos, que vão desde o escurecimento progressivo provocado por fuligem, oxidação de pigmentos e envelhecimento da madeira, até escolhas iconográficas deliberadas e processos posteriores de resignificação religiosa. Longe de constituírem um tipo homogêneo de representação mariana, as Madonas Negras configuram um campo de expressões locais e transregionais, amplamente difundidas na Europa medieval e moderna, cujos sentidos foram sendo construídos na intersecção entre cristianização de práticas religiosas anteriores, elaboração

Montserrat, Czestochowa ou Le Puy), o discurso oficial da Igreja buscou reinterpretá-las sob o signo da dominação da branquitude: “Os porta-vozes da Igreja, quando solicitados a explicar a origem das Virgens Negras, tendem a invocar o fumo das velas ou a exposição geral aos elementos” (Benko, 2004, p. 6 - tradução própria).⁸¹ Essa investida em sustentar uma explicação baseada em elementos físicos, como a fuligem, a sujeira e o tempo, serve para negar legitimidade simbólica ao negro como cor do sagrado, exilando-o para a esfera do que deve ser temido e expurgado. Essa é também uma constatação feita por Ean Begg que, ao estudar casos específicos dos fenômenos de aparição das Virgens Negras (*Black Madonas*) observa que, de forma geral, “a Igreja tentou explicar a sua cor como fumo de vela [dentre outras coisas], mas a sua negritude é intencional e simboliza [ou faz memória a] uma divindade mais antiga e terrena” (Begg, 1996, p. 3 – tradução e grifos próprios).⁸²

Tanto para Begg quanto para Benko, a investida sistemática e intencional na branquitude mariana foi reforçada especialmente a partir da idade medieval, coincidindo com as expansões coloniais europeias. Naquele período, a Virgem branca tornou-se o selo de legitimidade teológica de impérios que subvalorizaram e violentaram corpos negros e indígenas, associando-os à luxúria, à idolatria e à subversão, e servindo como instrumento de dominação racial e cultural. Essa crítica encontra ecos também na reflexão de Marcella Althaus-Reid. Segundo Marcella, “a Virgem não é apenas pura, mas europeia, a sua branquitude é uma garantia de moralidade e de império” (Althaus-Reid, 2003, p. 112)⁸³.

Essa operação que embranquece Maria e a converte em símbolo de pureza, estabilidade moral e legitimação imperial ecoa um movimento disciplinador que não é novo. Conforme minha dissertação de mestrado demonstrou (Sarto, 2022, p. 64-106), é também uma pedagogia que operou no mito de Lilith. A despeito de suas representações contrastantes, ambos os símbolos de mulheres foram estrategicamente operados de modo a sustentar regimes de poder e uma ordem sexual específica. Enquanto Lilith foi estigmatizada como retrato do que “não ser”, quando não marginalizada ou excluída da narrativa hegemônica, Maria tornou-se o retrato da pureza e da imobilidade, embranquecida e elevada à condição de arquétipo ideal. No primeiro caso o símbolo de uma divindade feminina é acionado de forma negativa e desqualificadora, e expurgado

teológica popular, regimes de visualidade cristã e disputas simbólicas em torno do corpo, da cor, da maternidade e da sacralidade.

⁸¹ Do original: “Spokesmen for the Church, when asked to explain the origin of Black Virgins, tend to invoke candle smoke or general exposure to the elements”.

⁸² Do original: “the Church has tried to explain away their color as candle smoke, but their blackness is intentional and symbolic of an older, more earthy divinity”.

⁸³ Do original: “the Virgin is not only pure but European, her whiteness a guarantee of morality and empire”.

por representar uma ameaça à ordem estabelecida; no segundo, é cooptado e normatizado como instrumento de moralidade e domínio. Revela-se, em ambos os casos, a mesma matriz patriarcal que, ao atribuir a figuras femininas a função de estabilizar ou desestabilizar o sistema em prol de interesses específicos, a instrumentaliza como ferramenta de pedagogia social, racial e sexual.

A relação entre Maria e Lilith aparece com força nas teologias feministas e *queer* que exploram o imaginário apócrifo e midráshico judaico, especialmente a partir do Alphabet of Ben Sira. Judith Plaskow, em seu clássico *The Coming of Lilith* (2005), reconstrói Lilith como símbolo de autonomia e rebeldia feminina; seu encontro ficcional com Eva reconfigura ambas como aliadas e não inimigas. Para Rachel Adler, em *Engendering Judaism* (1998), o símbolo de Lilith funciona como expressão de dimensões sombrias e silenciadas de construções normativas de feminilidade, que seria o avesso da construção mariana de submissão. Em elaborações feministas como a de Plaskow, isso fica explícito quando Lilith reaparece como crítica ao ideal de obediência virginal que é mantido e reforçado com as narrativas sobre o mito de Maria. Ao contrário disso, Lilith representa o corpo que resiste, que não aceita ser disciplinado. Mary Condren, em *The Serpent and the Goddess* (1989), propõe que a tríade de símbolos de Eva–Maria–Lilith têm atuado como um “campo de batalha sobre o qual a Igreja inscreveu sua política de gênero, apagando tradições mais antigas de divindades femininas. Apesar de não ter explorado exatamente essa tríade em minha pesquisa de mestrado, observo que a articulação entre Eva, Maria e Lilith revela como a teologia cristã produziu um sistema de significantes que separa o mundo de forma dualista e binária: pureza/impureza; humano/divino; corpo/mente, homem/mulher, heterossexualidade/homossexualidade; norma/dissidência. Existe aí uma hierarquia que exclui qualquer possibilidade de intersecção, uma vez que se trata de um modelo que busca assegurar para si estabilidade e conformidade (Sarto, 2022). A grande contribuição de teologias feministas e indecentes como de Schüssler Fiorenza, Gebara e Althaus-Reid é que elas evidenciam, denunciam e desconstroem esse sistema, mostrando que essas figuras são produções simbólicas que serviram - e ainda servem - para normatizar comportamentos e subjetividades. Finalmente, elas também abrem a possibilidade de reconstrução crítica dessas personagens, e permitem o exercício de evidenciar, por exemplo, outros caminhos hermenêuticos. Revisitar tais símbolos em chave feminista e indecente rompe a lógica disciplinadora que sustentou séculos de pedagogias patriarcais.

Hall Lee concorda com essa perspectiva ao afirmar que a história e a narrativa tradicionais do símbolo mariano são, também, a história de como o cristianismo ocidental transformou o símbolo de uma mulher, de sua sexualidade e de sua negritude num símbolo branco, casto e politicamente útil. O contraste entre a Virgem branca e a Virgem negra permanece até hoje como um dos campos mais férteis e mais violentos da teologia cristã, atravessado pelas marcas do colonialismo, do racismo e do patriarcado. Um paradigma que reforça, sustenta, mantém e racializa a oposição binária de pureza/sujeira, sagrado/profano, associando as tonalidades negras à sexualidade excessiva e/ou ao paganismo e/ou ao demoníaco, gerando diferenças práticas na forma como a imaginação social (religiosa, racial, sexual e econômica) é legitimada, e produz desigualdades.

A formulação do símbolo da Virgem branca é fruto de processos coloniais, nos quais a branquitude foi e tem sido elevada a padrão de pureza e legitimidade morais, enquanto corpos dissidentes, negros, indígenas, dentre outros, são associados à luxúria, ao pecado e à indecência. Nesse sentido, a *virgindade* é poderoso elemento pedagógico sexual, racial e econômico que serve como forma de legitimar hierarquias e discipliná-los, inserindo-os num regime de “decência” que tem implicações em cada uma dessas *intersecções*.

Utilizo o termo “intersecções”, aqui, como referência à categoria de interseccionalidade, um marco metodológico formulado a partir da crítica feminista negra. Seu uso ficou mais conhecido graças à jurista e acadêmica Kimberlé Crenshaw, em seu seminal artigo *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics* (1989). Crenshaw usa essa categoria para evidenciar como as opressões de raça e gênero, em particular, não operam isoladamente. Para ela, a experiência de mulheres negras nos Estados Unidos, por exemplo, não podia ser adequadamente analisada nem pela lente de um feminismo que universalizava a experiência da mulher branca, nem por um movimento antirracista que priorizava a experiência do homem negro. A interseccionalidade, portanto, permitia a ela reconhecer a sobreposição (ou “intersecção”) de sistemas de opressão que criam experiências de vida e de subordinação que são únicas. Nos estudos de diversidade sexual e de gênero, essa categoria tem sido importante para aprofundar a compreensão da cisheteronormatividade, demonstrando como ela se articula com desigualdades raciais e econômicas (cf. Judith Butler, 1990; Collins, 1990; hooks, 1981). Isso significa que as dissidências sexuais e de gênero são vividas de formas radicalmente distintas por corpos negros, indígenas, pobres ou brancos de classes médias,

pois suas vulnerabilidades são moldadas por essa confluência de eixos de opressão. Também em diálogo com autoras como Patricia Hill Collins e bell hooks, desloca a universalização da “mulher” como sujeito político homogêneo. Ela instiga o reconhecimento de que não existe uma experiência única e universal de ser mulher, revelando as hierarquias internas e as formas de exclusão que historicamente marginalizaram mulheres não brancas e de classes subalternizadas e, ainda, auxilia a desvendar como a matriz colonial de poder, um padrão de dominação global gestado pelo colonialismo europeu, configura um sistema interconectado de dominação que racializa, hierarquiza e explora corpos, epistemologias, sexualidades e territórios, demonstrando que a colonialidade do gênero e a colonialidade do ser são inseparáveis da colonialidade do poder (cf. Lugones, 2008; Quijano, 2000).

Na América Latina, a colonialidade do poder tem na branquitude mariana uma projeção sobre símbolos locais, inclusive sobre imagens negras como a de Nossa Senhora Aparecida, frequentemente “embranquecida” em seu significado. Mesmo sendo negra em pigmentação, Aparecida é recorrentemente narrada (e ilustrada) em moldes de decência e pureza sexual que repetem o imaginário colonial e reforçam a T-Teologia.

Marcella também denuncia que essa *Virgem* da T-Teologia é construída como símbolo de imobilidade. Ela é a virgem que não anda, que não sangra, que não se mistura às multidões ou às ruas “sujas e pulsantes” das periferias (Althaus-Reid, 2004a, p. 31). Há, portanto, uma estética da imobilidade na *Virgem* da T-Teologia que contribui para mantê-la distante e enclausurada num altar. Uma distância que é inclusive epistemológica, e que por vezes significa interditar qualquer aproximação entre Maria e as realidades de desejo, dor, prazer ou sexualidade que marcam a experiência concreta de corpos marginalizados, sobretudo de mulheres, pessoas queer, negras, indígenas e empobrecidas. Nesse sentido, a teóloga afirma que a *Virgem* da T-Teologia não possui cheiro, suor, gozo, voz ou desejo - exceto na medida em que sua pureza sexual possa ser narrada como metáfora da pureza e da estabilidade de um corpo social católico, patriarcal e racialmente hierarquizado. Ela é “um produto idealista, fabricado pela disciplina sexual cristã e pela colonialidade europeia para garantir não só o controle do corpo feminino, mas a manutenção de sistemas econômicos que exploram a sexualidade e a pobreza” (Althaus-Reid, 2019, p. 128).

Por isso mesmo, não há símbolo mais fértil (e também mais espinhoso de ser abordado) do que o de Maria. Se a pureza atribuída a Maria tem sido operada, há séculos, como engrenagem na legitimação de dispositivos sexuais e de gênero e na naturalização

do binarismo raça-sexo-gênero, isso se deve ao fato de que a própria sexualidade funciona como campo produtivo de saber-poder. Nesse contexto, a figura de Maria configura-se também como parte ativa de um dispositivo que produz, regula e disciplina corpos, ao mesmo tempo em que contém fissuras; isto é, elementos que potencialmente desestabilizam o regime de poder hegemônico. Em outras palavras, a mesma matriz simbólica que sustenta uma disciplina religiosa, sexual, racial, econômica e de gênero pode, também, ser mobilizada para tensionar e desestabilizar as fronteiras do sistema que a engendrou. Por isso, o *indecentamento* que Althaus-Reid propõe implica, necessariamente, numa revisão radical do símbolo mariano. Contra a *Virgem* da T-Teologia, Marcella Althaus-Reid formula sua proposta de deslocar os centros de produção teológica (e de estudos de religião) para corpos e experiências dissidentes, e utiliza o indecentamento como forma de confrontar radicalmente os dispositivos sexuais e raciais que a constituíram.

Esse é um prenúncio que já veio das epígrafes que abriram este capítulo: há uma disputa entre a Maria que dança e peca⁸⁴, e aquela cujas saias permanecem invisíveis sob a censura eclesiástica. O que se revela, portanto, é uma tentativa histórica de sequestro de sua tradição de disrupção sexual teológica. Essa ambivalência, exaltada pela música popular brasileira de grandes nomes como Chico Buarque e Vinícius de Moraes, e radicalizada pela teologia indecente de Marcella Althaus-Reid, denuncia que a *Virgem* da T-Teologia é uma invenção disciplinadora que silencia um símbolo que, para as pessoas, aparece em sua plenitude terrena, desejosa, corpórea e, por isso mesmo, é capaz de *pecar* e *dançar*: uma racializada e situada Maria. Segundo Marcella, é possível encontrar essas tradições de disrupção:

⁸⁴ Para Marcella Althaus-Reid, o pecado é compreendido como um dispositivo político-sexual, produzido e gerenciado pelas T-Teologias para controlar economias afetivas. Em *Indecent Theology* (2000), ela argumenta que o discurso do pecado constitui uma tecnologia disciplinar que constrói fronteiras entre “pureza” e “impureza”, “decência” e “indecência”, articulando a estrutura heterossexual obrigatória como norma teológica e social (Althaus-Reid, 2000, p. 23–27). Assim, o “pecado” é a conversão moral de práticas e existências dissidentes em categorias de anormalidade, funcionando como um mecanismo de sujeição que legitima desigualdades de gênero, raça, classe e sexualidade. Em chave indecente, ela subverte essa lógica ao afirmar que o pecado, na verdade, é aquilo que deixa de nomear estruturas de exploração, violência econômica, pobreza produzida, colonialidade, e se concentra na gestão dos corpos considerados perigosos para a ordem heterossexual cristã, como corpos de mulheres pobres, corpos racializados, corpos não normativos, corpos *queer*. Há deslocamento evidente entre o que deveria ser nomeado pecado (sistemas de opressão) e o que deveria ser reconhecido como expressão legítima da teologia e da religião. Em outras palavras, pecado, para Althaus-Reid é a mutilação e violência que os sistemas teológicos e políticos fazem com os corpos das pessoas. Por essa razão, o indecentamento proposto pela teóloga não pretende “libertar” a “pecadora” ou o “pecador”, mas sim desmascarar o pecado como dispositivo, mostrando como sua função é criar, manter e naturalizar hierarquias. Ao destituir o pecado de sua autoridade disciplinar e reinscrevê-lo como categoria crítica, talvez seja possível evidenciar seu conteúdo mais desnudo e sincero – que, para ela, é a denúncia das estruturas que produzem morte, exploração e violência.

Em toda parte. Se buscarmos, por exemplo, na história da Igreja da América Latina e decidirmos *queerizar* a história das missões jesuítas, podemos descobrir que, de muitas formas, as missões eram mais sexuais que cristãs. A questão é que o cristianismo chegou ao meu continente muito mais como um projeto sexual interessado na práxis de compreensões heterossexuais específicas elevadas a um nível sagrado, como a maioria das ideologias, do que em explicar a teologia cristã. (Althaus-Reid, 2019, p. 27)

As canções e a crítica teológica expõem a história *queer* da qual suspeitava-se: há rachaduras do discurso oficial, e elas podem abrir espaço para que a linguagem simbólica seja ressignificada. Quando observada na tensão entre decência e indecência, entre branquitude e negritude, entre imobilidade e dança, o símbolo de Maria se evidencia enquanto um campo de disputa, onde o *estranho* e o indecente aparecem como gramáticas possíveis de vida.

Para a Ciência da Religião, isso pode ser útil para observar quem se beneficia sexual, religiosa, racial e economicamente com a manutenção da *Virgem* imaculada, num símbolo fenomenológico que serve, dentre outras coisas, como dispositivo ideológico que reproduz e legitima desigualdades estruturais. E é aqui que também se abre, para esta Tese, o ponto crucial de coletar ferramentas suficientes para o exame de como a figura de Nossa Senhora Aparecida, enquanto expressão mariana tipicamente latino-americana, se encontra implicada nessas relações.

A Nossa Senhora Aparecida negra, recolhida do fundo do rio, escura, fragmentada, poderia parecer, à primeira vista, um símbolo já indecente por si mesmo, por fugir à branquitude imaculada das *madonas europeias*. Mas o que Althaus-Reid instiga a perguntar é se essa indecência aparente não foi rapidamente domesticada pelo sistema hierárquico eclesial tradicional, para ser reabsorvido dentro da economia simbólica da decência. É, em última instância, um método para investigar quem, na história da religião, teve o poder de nomear a decência – e quem permanece interdita e interdito em nome dela. Nesse sentido, coloca-se a questão de saber o que há, afinal, de subversivo e de disciplinador no modo como o símbolo da Virgem Aparecida permanece imóvel em seu nicho dourado, no topo do Santuário Nacional, e de que maneira e por quais processos esse mesmo símbolo, inicialmente enraizado em práticas de devoção material entre as camadas populares, é progressivamente convertido em objeto de veneração distante, interdita ao toque e regulada por um regime de pureza.

Para sustentar esse percurso, dialoguei com autoras que vêm tensionando a Mariologia a partir das relações entre gênero, sexualidade, raça e poder. Ivone Gebara e Maria Clara Bingemer (1987) evidenciaram como a figura de Maria participa da disciplina cotidiana dos corpos femininos, especialmente entre mulheres pobres na América Latina. Elina Vuola (2019) explorou as ambivalências entre o poder normativo das imagens marianas e as reapropriações devocionais que introduzem fissuras no interior desse mesmo sistema simbólico. Marina Warner (1978) demonstrou como as iconografias marianas se entrelaçam com dinâmicas de colonialidade e branquitude, revelando que a pureza atribuída à Virgem nunca foi neutra, mas historicamente racializada. O que diferencia a inflexão proposta por Marcella Althaus-Reid é a recusa em qualquer tentativa de suavização ou reabilitação do símbolo que não atravesse o crivo da crítica sexual e econômica. A pergunta é quem se beneficia de cada uma das formulações acerca de Maria – tornada *Virgem*. O indecentamento exige rastrear as economias de desejo, pureza e poder que sustentaram determinadas imagens e interditaram outras. Ele não busca tornar Maria “mais inclusiva”, mas expor os regimes que a tornaram funcional à produção de hierarquias.

Neste capítulo, interessou-me menos redefinir Maria e mais estabelecer o método com o qual ela será lida. A crítica à T-Teologia e às construções normativas da Virgem permitiu evidenciar que o imaginário mariano foi moldado por uma matriz sexual e racial específica. O que está em jogo são os efeitos políticos de sua circulação. O resultado é uma postura epistemológica que recusa aceitar como naturais as pedagogias de gênero inscritas na devoção mariana; que aceita a disposição de escutar os excessos do símbolo; a insistência em perguntar que outras histórias sexuais foram silenciadas sob o verniz da decência. Se existe, como sugere Althaus-Reid, uma Virgem que “não caminha”, fixada em nichos monumentais e narrativas imaculadas, essa é também a Virgem que circula, em imagens que são tocadas, carregadas, cantadas, beijadas e atravessadas por ambivalências. Entre o altar e o chão das ruas, entre a clausura dogmática e a prática devocional, existe uma mistura que garante ao símbolo instabilidade.

É nesse terreno instável que esta pesquisa se posiciona. O indecentamento mantém aberta a questão. E é a partir dessa abertura – já atravessada pelas categorias aqui delineadas – que a análise poderá se aproximar das performances concretas da devoção à Nossa Senhora Aparecida para observar o que o símbolo faz e o que fazem com ele.

Neste capítulo, o objetivo foi estudar como a proposta de Althaus-Reid pode oferecer ferramentas para desmascarar o caráter político da devoção mariana e abrir possibilidades para desvelar linguagens religiosas outras, que deslocam o centro para corpos e desejos antes silenciados e marginalizados, estabelecendo o método hermenêutico que orientará a leitura indecente do símbolo de Nossa Senhora Aparecida. A partir da crítica de Marcella Althaus-Reid à T-Teologia e às construções normativas da figura da *Virgem*, desenvolvi o indecentamento como ferramenta teórico-metodológica capaz de desestabilizar a matriz sexual, racial e política que moldou o imaginário mariano. O capítulo forneceu as categorias analíticas que serão operacionalizadas nos capítulos seguintes. Interessou-me perguntar se, e em quais termos, é possível falar de Nossa Senhora Aparecida fora do regime da decência. E é neste mesmo espaço indecente que pretendo, também eu, plantar minhas roseiras – não como quem busca respostas prontas e definitivas, mas como quem insiste em manter aberta a terra que Marcella Althaus-Reid adubou. O pressuposto por trás dessas formulações é o de que não existe uma Maria única, monolítica ou universal. Ao contrário: há *Marias*, no plural, tensionadas entre o altar e o chão das ruas, entre a clausura do nicho e o suor e as ambiguidades das multidões. Se há, como diz Althaus-Reid, uma *Virgem* que “não caminha”, há também, possivelmente, outras que insistem em andar ou em serem levadas, carregadas, beijadas, dançadas, como se verá no capítulo seguinte, quando a análise se voltará à experiência concreta da devoção à Nossa Senhora Aparecida.

Foi com esse compromisso epistemológico que busquei observar, ouvir, sentir e interpretar algumas performances devocionais que se desenrolam aos pés do santuário e além de seus portões, em viagem que fiz no ano de 2023 ao Santuário Nacional de Aparecida.

No próximo capítulo, pretendo plantar roseiras a partir da combinação dessas narrativas de experiência do caderno de viagem à Aparecida, reorganizando-as, misturando-as, observando elementos que têm reescrito o símbolo à luz da indecência para denunciar o que há de disciplinador ali, mas, sobretudo, para perguntar o que há de erótico, de político, de profundamente humano na forma como as pessoas se relacionam com ele. O próximo capítulo, portanto, inaugura o terceiro momento desta Tese: plantar roseiras – que se constitui, especialmente, como um experimento metodológico.

TERCEIRO MOMENTO: PLANTANDO ROSEIRAS

*Porém o que ninguém sabia
É que tinha um particular
Além de coser, além de rezar
Também era Maria de pecar*

(Maria vai com as outras, Canção de Vinícius de Moraes & Toquinho)

*

*A teologia pode ver sangue no vinho, mas não sangue no
sangue. O Vaticano vê lágrimas nos olhos de estátuas da
Virgem Maria, ou suor em seu manto ao considerar a
legitimidade das alegadas aparições, mas não consegue
ver os traços de sêmen em suas saias.
(Marcella Althaus-Reid, Deus Queer, p. 75)*

PLATÔ - RELATO DE VIAGEM

Cheguei na cidade de Aparecida como uma criança que chega em casa de avó depois de um bom tempo sem vê-la. Fazia sete anos que eu não pisava nessa terra. Senti-me envolta pelo cheiro tão característico daquele lugar, que era, para mim, familiar desde que me lembro por gente: cheiro de suor, de rio, de peixe, de perfumes, de velas, urina, rosas frescas, café quentinho, sangue, lágrima... tudo junto e misturado. Ainda na rodoviária, lá de longe, num contraste quase irônico, pude observar a imensa estrutura bege e dourada que abriga o Santuário Nacional de Aparecida. A última vez que estive aqui eu não sabia das implicações que a devoção a Nossa Senhora Aparecida me geraria (e muito menos que me levaria a escrever uma Tese).

Para quem nunca esteve em Aparecida antes, eu descreveria a cidade exatamente como ouvi de uma jovem vendedora ambulante, mulher negra, com idade de aproximadamente 27 anos, que descreveu o seguinte: “(a cidade de Aparecida é) uma cidade típica de interior, talvez um pouco mais caótica porque é o centro de devoção que recebe muita gente, gente de todas as cores, de todas os sexos, de todos os jeitos e gostos, como dá para perceber no cheiro. Mas a população interna, especialmente mulheres e homens, são em grande número pessoas negras que trabalham muito e recebem pouco, mas ainda assim estão sempre com sorriso no rosto, porque é terra da Mãe (Aparecida), a Santa Negra, e ela apareceu nesta terra porque olha por nós, porque é nossa”.

O nome oficial da cidade é Aparecida do Norte, um pequeno município localizado às beiras do Vale do Paraíba Paulista, nordeste do Estado de São Paulo. A cidade de Aparecida é, de fato, uma cidade com um número significativo de pessoas negras jovens. As ruas são tomadas por lojas tipo *camelô* e comércio ambulante. No dia a dia, os lojistas estão acostumados a receber a multidão de fiéis, majoritariamente mulheres de tradição católico-romano, devotas de Nossa Senhora Aparecida, que passam por lá todos os dias.

Em termos de estrutura, nota-se o contraste da pobreza e simplicidade das casas mais tradicionais com a exuberância do Santuário Nacional de Aparecida, que é hoje o espaço responsável por fazer girar grande parte da economia local. Antes da investida eclesial, o comércio girava em torno das atividades de pesca. Apesar da aparente dicotomia, em conversa informal com duas fiéis, elas afirmaram que o Santuário “é casa da tradição popular, porque é pelo dinheiro, amor, devoção e suor das mulheres devotas e das peregrinas que ele foi e está sendo erguido, porque ele honra o símbolo da nossa *amada, da mulher de nossas vidas, a Santinha de Aparecida*”.

Algo que ainda não mencionei sobre minha chegada e instalação foi o fato de que me hospedei em uma congregação feminina, popularmente conhecida como *convento*. Meu quarto ficava no limite entre o corredor de acesso ao alojamento das noviças⁸⁵ e a clausura⁸⁶. O espaço era suficiente: um quarto pequeno, simples e aconchegante, com paredes pintadas em branco e verde. A cruz ao centro, um pouco acima da cabeceira da cama, me lembrava que ali era espaço sagrado. Não só porque era um espaço inteiramente meu, e por isso sagrado, mas porque era um espaço meu em partilha com as irmãs enclausuradas e as noviças. Era sagrado porque era simultaneamente meu e delas. Delas e nosso. Mesmo que por um breve período de tempo.

Essa foi uma oportunidade um tanto curiosa: fui com a intenção de me distanciar da oficialidade, mas, de alguma maneira, fui capturada por ela. Apesar do meu constante pessimismo e teimosia em relação às estruturas eclesiais, estar hospedada em uma congregação feminina me permitiu encontros e desencontros únicos. Estes, por sua vez, contribuíram muito para as reflexões desta Tese e para as viradas epistemológicas que vivi durante a elaboração de minha pesquisa de doutorado como um todo.

⁸⁵ Noviça é a designação dada às mulheres que se preparam para o noviciado; isto é, a consagração religiosa a uma determinada irmandade.

⁸⁶ A clausura é um estilo de vida devocional ascético, que aposta no recolhimento (total ou parcial), no silêncio, na oração, dentre outras formas de asceticismo, para uma união mística com Deus. Encontrei algumas pesquisas que refletem sobre a clausura, especialmente tomando o caso das Irmãs Clarissas, como uma práxis que pode ser libertadora e radical, no sentido althusseriano, de rebelião e revolução das mulheres contra a ordem patriarcal que as obrigaria ao exercício da maternidade e do matrimônio.

CAPÍTULO 5 - UMA PROPOSTA QUEER PARA ESTUDAR O SÍMBOLO DE NOSSA SENHORA APARECIDA

Plantar roseiras, como lembram os passos propostos por Nancy Cardoso a partir da poesia de Cora Coralina, é abrir caminhos para outras formas de vida possível quando o terreno já foi suficientemente remexido, quando as pedras foram removidas e as estruturas que sustentavam a paisagem original foram expostas. Se o momento preliminar revisitou narrativas sobre Aparecida, o primeiro capítulo reconstruiu a genealogia do símbolo mariano mais geral no campo dogmático, o segundo capítulo (re)apareceu com Aparecida, o terceiro capítulo desmontou dispositivos teológico-sexuais que sustentam a ideia da Virgem branca, asséptica e imóvel da T-Teologia e o quarto capítulo contou histórias sexuais, o quinto capítulo dedica-se a cultivar roseiras de uma hermenêutica indecente aplicada ao símbolo de Nossa Senhora Aparecida, de forma a valorizar um terreno interpretativo fértil para que o indecentamento possa operar como método na análise de um símbolo racializado, popular e em constante disputa.

Meu ponto de partida será o solo vivido, num esforço de organizar observações empíricas, situar o corpo da pesquisadora e os seus pressupostos como ferramenta que cria método, complementa a teoria e a tensiona e reorienta. As roseiras que brotam neste capítulo nascem da experiência concreta de estar no território, respirar seus cheiros, ser afetada por suas tensões, encontrar corpos que inscrevem no espaço aquilo que a decência tem empurrado para a margem, para o interdito e para a dissidência.

5.1. Primeiros passos

Durante os primeiros anos da Teologia da Libertação na América Latina, teólogas e teólogos perceberam que as bases da Teologia Tradicional estavam profundamente imbricadas na lógica colonial. Já nos clássicos *Teologia da Libertação* (1976), de Gustavo Gutiérrez; *Uma Teologia da Esperança Humana* (1969), de Rubem Alves; e *Maria, Mãe de Deus, Mãe dos Pobres* (1987), de Ivone Gebara e Maria Clara Bingemer, emergiam distintas críticas que, embora divergentes nos métodos e enfoques, convergiam na denúncia de que as linguagens religiosas haviam sido historicamente mobilizadas para universalizar uma perspectiva bastante particular: a de uma elite branca, masculina, eurocêntrica. Essa elite idealizava a realidade de pessoas trabalhadoras e comunidades

inteiras, sem conhecer, de fato, suas vivências. Os efeitos dessa universalização foram restritivos em termos sexuais, religiosos, econômicos, políticos e sociais. Normas e hierarquias, ao se apresentarem como universais, acabaram legitimando desigualdades, violências, exploração e sustentando políticas de morte que recaíram especialmente sobre aquelas e aqueles situadas e situados na base social: mulheres, pessoas pobres, negras, indígenas, pessoas com deficiência e dissidentes sexuais e de gênero.

Tal crítica foi decisiva para a Teologia e para a própria Ciência da Religião, pois desestabilizou tanto a pretensão universalista do discurso religioso institucional quanto às formas tradicionais de produção de saber sobre o fenômeno religioso. A práxis proposta nos momentos iniciais da Teologia da Libertação pretendia colocar no centro da reflexão teológica as pessoas empobrecidas, buscando libertá-las das condições materiais de opressão e “devolver” a elas a voz. Entretanto, mesmo essa primeira etapa da Teologia da Libertação não foi isenta de limites: persistia a tendência de falar *sobre as* pessoas pobres e não a partir delas (Althaus-Reid, 2000, p. 24-26). Mesmo a ideia de “devolver” a voz não era suficiente para garantir nem o protagonismo da voz, nem do corpo, da presença ou da experiência real dessas pessoas. Muito pelo contrário, ainda se tratava, em grande medida, de uma teologia em terceira pessoa, produzindo uma figura d’“O pobre” fixada em categorias idealizadas, sem necessariamente dar conta das subjetividades múltiplas que atravessam cada corpo e cada história. Sobre isso, Andrea Musskopf, em sua Tese de doutorado intitulada *Via(da)gens Teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil* (2008, p. 314-315), ao analisar a construção de sujeitos teológicos nas teologias latino-americanas e discutir gênero e sexualidade afirma que:

A Teologia da Libertação Latino-Americana articulada nas décadas de 1960 e 1970 rompeu com muitas destas cartografias e ousou percorrer outros caminhos. Ao se proclamar como uma “teologia do caminho” ou uma “teologia peregrina” ela se propôs a descobrir e sinalizar outras rotas, a caminhar por espaços onde muitas teologias se recusaram e se recusam a ir. Mais do que isto, ela se fez humilde o suficiente para deixar-se conduzir por outros/as guias. Ela quis que a experiência revelada nestes outros espaços fosse o lugar privilegiado da produção teológica. Assim, assumiu a pessoa pobre como princípio epistemológico e a libertação como práxis fundamental para todo fazer teológico. Fez-se, no contexto de sua emergência e enfrentando todas as forças que se opunham à sua iniciativa, uma “teologia indecente” e “não-normal”. Mas, ao caminhar por estas outras rotas e produzir o conhecimento teológico desde estes outros lugares, também a Teologia da Libertação deixou alguns espaços intocados. Foi somente aos poucos que ela foi descobrindo que estes espaços de onde propunha construir a sua reflexão não eram simples nem unificáveis em categorias universais

e absolutas – metafísicas, os mesmos critérios de orientação daquelas teologias cujo perímetro relevante não chega às periferias. Foi muito lentamente que os distintos rostos destas paisagens foram ficando mais nítidos e revelando suas particularidades sem submeter-se ao encaixe numa miragem desfocada. Estes rostos tinham nomes, tinham cores, tinham gêneros, tinham desejos, tinham origens, tinham cheiros e sabores que transbordavam até mesmo as categorias mais liberacionistas e bem-intencionadas. Muitos/as tentaram, e ainda tentam, invisibilizar estas especificidades e secundarizá-las em nome de um ideal primeiro, que por si só reconciliaria a paisagem como um todo. Ou simplesmente porque não sabiam o que fazer com o que viam. Assim, ainda que tenha prometido ir lá onde a vida pulsa em sua ambiguidade mais cruel e mais linda, a Teologia da Libertação, em grande parte, continua enxergando somente os rostos que se foram fazendo visíveis neste processo. Os corpos e as sexualidades que dão vida a estes rostos continuam, na maioria dos casos, ocultados sob vestimentas que escondem as vergonhas e uniformizam os desejos. Desta forma, também a Teologia da Libertação negou e, quando foi mais honesta, ficou paralisada por aquelas ambiguidades que não cabiam nas suas estruturas pré-determinadas pela suspeita que ainda carregava. Este foi o caso, particularmente, com as questões relacionadas com os corpos e as sexualidades. (Musskopf, 2008, p. 314-315).

Como se discutiu nos capítulos anteriores, especialmente à luz de obras como *Indecent Theology* (2000) e *Deus Queer* (2019), Marcella Althaus-Reid questiona se seria suficiente libertar *os pobres* sem, antes, questionar as próprias estruturas e categorias que sustentam a forma como se pensa pobreza, sexualidade e corpo. Para ela, assim como para Andrea Musskopf, é necessário transitar pelos becos, ruas escuras, bares e bordéis gays, buscando outras epistemologias e outras formas de compreender tanto a religião quanto a sexualidade, desafiando a matriz heterossexual e patriarcal sobre a qual as teologias cristãs hegemônicas se fundaram e continuam, em muitos aspectos, a se fundar, reproduzindo e sustentando discursos e práticas religiosas e culturais.

Quase vinte anos após as primeiras publicações de Marcella, e quase dez anos após a tese doutoral de Andrea Musskopf, a reflexão *queer* continua a desafiar pesquisadoras e pesquisadores a pensar os limites e as possibilidades dessas provocações no campo latino-americano, sobretudo no Brasil. No âmbito internacional, obras como *Queer Theology: Rethinking the Western Body* (Loughlin, 2007) e *Radical Love* (Cheng, 2011) contribuíram para consolidar um vocabulário *queer* no campo teológico, deslocando a centralidade da heteronormatividade como critério de inteligibilidade do sagrado. Mais recentemente, iniciativas intercontextuais e inter-religiosas organizadas por Lisa Isherwood e Hugo Córdova Quero – como *Queer Ministers' Voices from the Global South* (Isherwood & Córdova Quero, 2023), *Global Queer Theologies* (Isherwood

& Córdova Quero, 2025) e o *DARE Primer on Global Queer Theologies* (Isherwood & Córdova Quero, 2025) – têm evidenciado a pluralidade das experiências *queer* no Sul Global, ampliando o horizonte inaugurado por Althaus-Reid e articulando gênero, sexualidade, colonialidade e espiritualidade em múltiplos contextos culturais.

É nessa tradição crítica que se inscreve este capítulo. Esses primeiros passos emergem de inquietações teórico-metodológicas amadurecidas em diálogos, leituras e encontros – muitos dos quais tomaram fôlego a partir do componente curricular “Tópicos em História e Religião”, ministrada em 2023 pelas professoras Andrea Musskopf e Ana Ester Pádua Freire, no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Este texto busca desdobrar as provocações nascidas nesse espaço, investigando os limiares entre o centro e as margens, interpelando as fissuras do discurso oficial e as ambiguidades das práticas cotidianas, entre a teologia decente e as possibilidades do indecentamento.

Marcella Althaus-Reid colocou, no centro de sua denúncia, a noção de T-Teologia: uma teologia que, dentre outras coisas, definiu dogmaticamente o símbolo da *Virgem*, normatizando identidades sexuais, econômicas e de gênero e perpetuando modelos herdados do colonialismo. Sob essa lógica, a imagem de Maria foi instrumentalizada como simulacro de pureza e submissão, apropriada por uma elite teológica, política e econômica majoritariamente masculina e heterossexual. Mais do que exemplo moral, Maria, especialmente sob a forma da *Virgem*, tornou-se modelo de um discurso e prática hierárquicos e disciplinadores, moldando profundamente as construções políticas, sociais e sexuais na América Latina. A idealização da virgindade operou, historicamente, como ferramenta pedagógica, forjando padrões inatingíveis de feminilidade que estigmatizaram corpos e existências reais – sobretudo de mulheres negras, indígenas, pobres, e pessoas dissidentes sexuais e de gênero.

Contra essa teologia decente, Althaus-Reid propôs o Círculo Hermenêutico Libertino, recusando conciliações fáceis e disposta a expor as instabilidades das identidades sexuais, raciais e religiosas. Sua proposta, como debatido no capítulo anterior desta Tese, provoca pesquisadoras e pesquisadores a caminharem pelas “viegas escuras”; isto é, lugares e experiências que a religião hegemônica insiste em manter à margem - para, a partir desse lugar, construir análises que reconheçam na instabilidade uma possibilidade. É justamente essa lente que me interessa para revisitar símbolos que, durante séculos, pareceram estáveis e fechados, buscando onde estão suas fissuras, suas ambiguidades, suas potências transgressoras.

O argumento que orienta esta análise é que o símbolo de Nossa Senhora Aparecida contém ambivalências estruturais – raciais, corporais e sexuais – que escapam às tentativas de estabilização institucional. A pergunta que organiza o capítulo é: de que modo tais ambivalências podem ser identificadas e analisadas a partir da ferramenta do indecentamento, e o que elas revelam sobre gênero e sexualidade. Para explorar essas questões, utilizo registros elaborados em meu caderno de viagem, elaborado durante minha estada em Aparecida, São Paulo, entre os dias 10 e 13 de outubro de 2023, durante as festividades da Padroeira do Brasil. Esta viagem foi planejada como estratégia metodológica, definida conjuntamente com minha orientadora, professora Andrea Musskopf. O objetivo era identificar possíveis zonas de ambiguidade ou indecência na devoção à padroeira, interrogando quais relações de sequestro simbólico ou de transgressão podem emergir nesse contexto. O caderno não será apresentado como anexo exaustivo, nem como relato cronológico, mas como material empírico organizado em eixos temáticos. Ele funciona como instrumento metodológico situado, permitindo articular observação sensorial, posicionamento da pesquisadora e análise teórica.

O capítulo, portanto, não se estrutura como narrativa linear da viagem. As observações de campo serão mobilizadas conforme dialogam com os eixos analíticos propostos, evitando tanto a universalização da experiência quanto sua absolutização autobiográfica.

Nossa Senhora Aparecida – imagem pescada das águas lamacentas, negra, fragmentada, feita de barro queimado, coroada rainha e, simultaneamente, reconhecida como “santinha do povo” – é aqui tomada como objeto de análise crítica. Interessa examiná-la na tensão entre institucionalização e popularidade, pureza e materialidade, sequestro simbólico e reinvenção devocional. É nesse campo híbrido que proponho investigar as possibilidades do indecentamento aplicado à Ciência da Religião, atento às armadilhas normativas e às brechas que se insinuam sob o manto azul de Aparecida.

5.2. O Caderno de viagem como método

Início este tópico a partir de minhas anotações de viagem especialmente porque, na jornada da construção dessa pesquisa, me deparei com um fio metodológico que implicou reconhecer que estudar a partir da indecência um símbolo tão caro como o de Nossa Senhora Aparecida exige um envolvimento situado, marcado pela presença do

corpo, pelas subjetividades da pesquisadora e pelas fricções que emergem quando teoria e prática deixam de ocupar polos separados. Compreendo as práticas, narrativas e performances religiosas como linguagem e fenômeno cultural que pulsa nos passos, nos toques, nos cheiros, nos sonhos e nas tensões que estruturam a vida religiosa no Brasil.

É curioso reconhecer que, quando recebi da minha orientadora a recomendação de visitar Aparecida, a indicação não tinha a finalidade de compor esta Tese. Tinha, antes, o intuito de renovar minha experiência de campo a partir de uma memória recente, para então colocá-la em relação com as lembranças da minha infância, do aparato epistemológico de minha bibliografia e das inspirações de minha reflexão acadêmica, talvez funcionando mais como uma atualização sensorial do que como *corpus* analítico. Contudo, ao me deixar atravessar pelo campo, percebi que algo ali escapava a qualquer das hipóteses iniciais que eu tinha, quanto à disputa dualista entre oficialidade e devoção popular... por isso decidi registrar a experiência em um diário pessoal de viagem. Esse diário não corresponde necessariamente aos parâmetros de uma etnografia clássica, como a de Malinowski (1922), por exemplo, uma vez que não organizo entradas sistemáticas, não busco “informantes”, não persigo uma observação participante nos moldes tradicionais. O que meu caderno de viagem produz é um conhecimento nascido do atrito entre corpo e território, com a potência de deslocar categorias e de romper com a ilusão de fronteiras nítidas entre sujeito e objeto.

A incorporação desse caderno ao corpo da Tese se deu apenas depois da qualificação. A banca insistiu que ele ocupasse um lugar nas minhas reflexões, justamente porque acreditava que ele pudesse dar acesso às vibrações do campo, às memórias que se chocam com o presente, às aparições do “estranho” (*queer*), às pedagogias implícitas que circulam nos movimentos cotidianos da devoção. E, de fato, pude perceber que, de certa forma, ele desmonta a segurança de qualquer decência metodológica e permite que Aparecida apareça, simultaneamente, como símbolo, mito, rito e doutrina. É dessa zona de instabilidade que se torna possível avançar na proposta de explorar possibilidades de indecentamento do símbolo mariano. Enquanto eu escrevia os registros desse caderno, eu era alterada pelo que via, ouvia, sentia e temia. Cada registro reorganizou discretamente as categorias analíticas com as quais trabalho quando me via confrontada pelas zonas indomesticadas e indomesticáveis da experiência. A partir desse processo, tornou-se impossível sustentar qualquer ideia de que a devoção à Nossa Senhora Aparecida pudesse ser compreendida deslocada do incômodo, da memória, das vulnerabilidades, feridas expostas e deslocamentos que marcam a pesquisadora.

Por isso, seguindo a sugestão das professoras Elisa Rodrigues e Ana Ester Pádua Freire, situo o caderno de viagem como memória e ferramenta metodológica que descreve situações vividas (os cantos entoados, os gestos de fiéis, minhas próprias emoções ao tocar a imagem), reunindo dados qualitativos que sustentam uma análise crítica mais densa. Esse método está mais próximo de uma *autoetnografia*, na medida em que dissolve a fronteira rígida entre observadora e participantes e parte do pressuposto de que religião é, antes de qualquer coisa, experiência vivida, e que toda produção de saber implica corpos, memórias e subjetividades.

A *autoetnografia* tem sido o nome dado ao método que se situa no cruzamento entre etnografia e autobiografia e implica em reconhecer a experiência pessoal como campo legítimo de produção de conhecimento. Pesquisadoras e pesquisadores como Carolyn Ellis (2004), Arthur Bochner (2016) e Norman Denzin (2014) consolidaram essa abordagem em que narrativas individuais são prismas para a leitura de estruturas sociais, políticas e culturais. Há, ainda, o destaque que amplia o método à performance, defendendo a cena e o corpo como partes indissociáveis da análise, como defende Tami Spry (2001) e Heewon Chang (2008), que buscam integrar a autoetnografia a pesquisas interdisciplinares, como na educação e nas artes. O campo hoje não se limita à narrativa individual, mas vincula experiência e crítica social, abrindo espaço para abordagens decoloniais, queer, feministas e raciais. O que há em comum entre todas as abordagens é o fato de reconhecerem que a prática da autoetnografia exige rigor descritivo e, principalmente, capacidade reflexiva e ética, deslocando o critério de validade científica cartesiana e positivista para o compromisso com a honestidade narrativa e a articulação densa entre o eu e o contexto cultural (Ellis, 2004; Bochner; 2016; Denzin, 2014; Spry, 2001; Chang (2008).

Por isso mesmo é importante evidenciar que minha experiência de campo é carregada de memória, cheiro, infância e, também, de deslocamento, estranhamento e desconforto, e início por ela porque não compreendo este trabalho como a exposição de uma teoria abstrata, mas como a explicitação de um *itinerário*. Trata-se de um estudo sobre o símbolo de Nossa Senhora Aparecida trilhado a partir de um caminho atravessado por minha história, por minhas vulnerabilidades e por minhas pertenças.

Em *Via(da)gens Teológicas* (2008), texto já citado anteriormente, Andrea Musskopf define itinerários como caminhos percorridos, provisórios, singulares e transformáveis, que não pretendem oferecer sínteses totalizantes, mas sugerir percursos possíveis (p. 12-13). Itinerários se constroem nos encontros e desencontros entre corpos

concretos, desejantes e situados. A pesquisadora afirma que explicitar o itinerário é tornar visíveis os lugares percorridos e assumir que toda produção é localizada, minúscula, plural e adjetiva. No caso da Ciência da Religião, e especificamente do interesse desta pesquisa, é possível afirmar que qualquer investigação sobre símbolos religiosos envolve o corpo que investiga, assim como suas memórias, dores, cicatrizes e desejos.

É nesse contexto que me posiciono como mulher branca, cisgênero, bissexual, brasileira, criada num ambiente religioso de tradição católica, filha e neta de mulheres cujas vidas foram atravessadas por intersecções de raça, classe e território. Como mencionei na introdução desta Tese, carrego no corpo marcas de múltiplas cirurgias e cicatrizes, consequência de uma deficiência congênita – marcas que me colocam à margem dos padrões de perfeição e pureza tantas vezes projetados sobre a figura da Maria. Não posso fingir neutralidade. Nas palavras de Lila Abu-Lughod (1991), escrevo “contra a cultura”, recusando a ilusão de que a pesquisadora está fora ou acima do campo que estuda. Tampouco ignoro o alerta que Frantz Fanon faz quando afirma que toda produção de saber ocorre sob a sombra da colonialidade e das hierarquias raciais (Fanon, 1975, p. 97-120).

Aproximar-se de Aparecida, santa negra, rainha de um país republicano que foi forjado na escravização dos povos nativos e africanos sequestrados e trazidos para este território, é também confrontar as contradições da nossa história. Para mim, o campo é espaço de disputa simbólica, econômica, social e política. Ninguém vive a religião isoladamente, e é nesse espaço coletivo que se revelam as ambivalências mais profundas. Por isso, o meu caderno de viagem é, também, registro de mim mesma, das minhas próprias rupturas internas, da vergonha que me atravessa quando percebo que meus medos, desejos, raivas, amores e paixões não estão tão distantes do objeto que estudo.

Marcella Althaus-Reid observa que não existe separação radical entre religião e sexualidade, uma vez que as categorias de sagrado e profano são produzidas por disputas políticas que atravessam o corpo e o desejo. Essa é também a afirmação de Andrea Musskopf (2008), ao reler a formação histórica do Brasil. Para ela, religiosidade e sexualidade constituem dimensões estruturantes da identidade nacional, ainda que raramente pensadas conjuntamente (p. 61). Ao reconstruir o percurso histórico desde a colonização portuguesa, a pesquisadora observa que ambas são historicamente marcadas pela ambiguidade e pela co-constituição: a evangelização foi também um processo de regulação moral dos corpos, e a organização da sexualidade foi inseparável da construção

religiosa da ordem social. O que se define como decente ou indecente, sagrado ou profano, é sempre resultado de operações políticas que mascaram interesses e hierarquias.

Se a identidade brasileira foi forjada na tensão entre normatividade religiosa e práticas corporais ambíguas, então o símbolo mariano que se torna emblema nacional não pode ser compreendido como autônomo em relação às pedagogias de gênero e sexualidade que atravessam a história do país. A devoção à Aparecida não se situa fora dessas disputas; ela participa delas, as reinscreve e as reorganiza.

Essa é uma reflexão que me inspirou ao escrever as anotações do caderno de campo: estive atenta ao que existe para além das devoções explícitas. Em cada anotação eu em pergunto menos “o que está acontecendo?”, e mais “o que transborda do discurso oficial?” e “Quais pedagogias sexuais e de gênero estão sendo ensinadas, mesmo quando ninguém fala delas?”. Esse exercício de observação e participação é um esforço no sentido de conhecer mais de perto uma pedagogia queer⁸⁷.

Por isso, este caderno de viagem não é apenas meu. Ele é também das mulheres, das pessoas negras, pobres, dissidentes sexuais e de gênero que encontrei pelo caminho. Mulheres de rostos marcados pelo trabalho e pela devoção.

Para preservar certo rigor e objetividade, o que apresento neste capítulo é uma leitura temática e analítica, mas recortada do caderno de viagem, construída a partir dessas anotações originais, reorganizadas segundo os objetivos teóricos e metodológicos da pesquisa.

5.3. Ex-votos e salas das promessas

A chamada “Sala das Promessas” (também referida como “Sala dos Milagres”) é o espaço do santuário destinado a acolher os ex-votos – objetos, cartas, fotos e testemunhos de fé oferecidos por pessoas devotas em agradecimento ou pedido de graças

⁸⁷ Por “pedagogia queer” compreende-se um campo crítico de reflexão e intervenção educativa que, inspirado pelas teorias queer e pelos estudos de gênero, problematiza os regimes normativos de produção de sujeitos no interior dos processos de ensino-aprendizagem. Em vez de operar pela lógica da “inclusão” de identidades fixas (como “o/a aluno/a LGBTQIAPN+”), a pedagogia queer interroga os próprios dispositivos pedagógicos que naturalizam binarismos de gênero, heterossexualidade compulsória e ideais de normalidade. Uma pedagogia queer observa como currículos, práticas avaliativas, rotinas escolares e linguagens institucionais produzem e disciplinam corpos e desejos. Trata-se, portanto, de uma pedagogia da desnaturalização: mais do que transmitir conteúdos sobre diversidade, ela desloca categorias, expõe as normas que regulam a inteligibilidade dos sujeitos e abre o espaço educativo à instabilidade, à ambiguidade e à performatividade das identidades (Butler, 2003; Britzman, 1995; Louro, 2004). Nessa chave, “queer” é um método crítico de leitura e de intervenção pedagógica que torna visíveis as fronteiras morais e sexopolíticas que organizam o campo educacional, permitindo pensar a educação como espaço de disputa simbólica e reconfiguração ética dos modos de existir.

à Nossa Senhora Aparecida⁸⁸. Segundo dados do portal A12, desde 1974 a sala está instalada no subsolo da Basílica Nacional de Aparecida, sendo o segundo espaço mais visitado dali. Com cerca de 1.300m², a sala conta com uma museografia organizada: os ex-votos são dispostos em vitrines centrais e laterais, bem como nas paredes e teto; há um balcão de recebimento e triagem dos objetos, de modo que, ao final do dia, a equipe do santuário avalia seu destino e decide entre exposição, eventual descarte, doação ou outro procedimento. Estima-se que a sala receba algo em torno de 18.500 a 19.000 ex-votos por mês, e que cerca de 70 mil fotografias já compõem o acervo exposto⁸⁹.

Essa sala apresenta uma densidade quase indizível, como se cada objeto ali depositado, cada fotografia afixada no teto, cada tecido bordado ou membro anatômico moldado em gesso carregasse consigo uma forma particular de linguagem da religião. Ao atravessar esse ambiente, o que ali se vê é uma espécie de arquivo vivo em que a religião se materializa mediante justaposições e excessos que convocam o olhar a um movimento contínuo de interpretação, nunca fixado em um único significado, jamais estabilizado por completo.

O espaço funciona como repositório de coisas que se estenderam no tempo, resquícios de outras épocas, outras gramáticas, outras maneiras possíveis de observar e experimentar religião, de modo que a pessoa visitante – e, de modo particular, a pesquisadora – é confrontada com um desnudamento. O lugar expõe tudo aquilo que constitui o testemunho evocado ali pelos ex-votos, tais como a fragilidade dos corpos, a persistência da dor, o esforço silencioso das mulheres, o imprevisto, a inventividade, a precariedade cotidiana, a superação de abusos e todas as formas de esperança que insistem em sobreviver no limiar entre a promessa e a espera.

De fato, a primeira impressão ao entrar nesse ambiente é a de saturação e excesso, como nos excessos do Círculo Hermenêutico Libertino. Existe um acúmulo em tal quantidade que transformam as paredes, vitrines e tetos em superfícies densamente texturizadas, e cada detalhe diz sobre uma narrativa possível, embora nenhuma delas se imponha de maneira totalizante. Esse caráter saturado da sala, descrito no meu diário de viagem, remete a uma linguagem que afirma a legitimidade de corpos que nunca

⁸⁸ Cf. em: “*Sala das Promessas – Circuito de Visitação*”, Portal A12 - Santuário Nacional de Aparecida. Disponível em: <https://www.a12.com/santuاريو/circuito-de-visitacao/sala-das-promessas> acesso em 30 de novembro de 2025.

⁸⁹ Todos esses dados foram retirados de informações contidas em: *Sala das Promessas – Circuito de Visitação*”, Portal A12 - Santuário Nacional de Aparecida. Disponível em: <https://www.a12.com/santuاريو/circuito-de-visitacao/sala-das-promessas>. Acesso em 30 de novembro de 2025.

encontraram lugar pleno nos discursos religiosos normativos. A Tese já havia indicado, nos capítulos anteriores, que a história do símbolo mariano se construiu a partir de movimentos simultâneos de apropriação institucional e elaboração popular, e nas salas de ex-votos isso se revela como expressão, toque, objeto, corpo e imagem.

As fotografias fixadas no teto, algumas recentes, outras já marcadas pela passagem do tempo, são um dos elementos mais expressivos desse ambiente, conforme a figura 1 mostra:



Figura 1 - Teto repleto de ex-votos fotográficos, evidenciando o caráter cumulativo e vivo do arquivo devocional. Santuário de Aparecida, 12 de outubro de 2023 - Acervo pessoal da pesquisadora

Na figura 1 é possível ver o teto forrado de fotografias, que funciona tanto como documentação de graças alcançadas quanto como espaço onde diferentes formas de existência são reveladas e evidenciadas. Algumas exibem corpos de maneiras que jamais seriam autorizadas nos espaços litúrgicos formais: fotos de pós-operatórios, de partos, de cicatrizes recentes, de membros amputados, de rostos deformados por acidentes, de pessoas acamadas. Há rostos que expressam alegria, rostos que denunciam cansaço, rostos que exibem marcas de violência, rostos de crianças e pessoas idosas, rostos tomados por expressões que variam entre esperança, felicidade, desespero, dentre outros.

Esse conjunto heterogêneo produz um efeito de memória coletiva e afirma a multiplicidade das pessoas que congregam a devoção à Aparecida. Não há, nesse teto, uma investida evidente de hierarquização. A imagem de uma mulher negra com seus

filhos ocupa o mesmo espaço que a fotografia de um homem branco recém-operado; a imagem de uma criança vestida de anjo se encontra ao lado do retrato de um trabalhador com as mãos calejadas; fotografias de corpos ensanguentados aparecem próximas a imagens de casamentos, aniversários e conquistas profissionais, numa forma que parece dizer que o fenômeno religioso se produz na coexistência dos fragmentos e de experiências e memórias registradas e expostas de forma horizontal e desnuda.

Como já apresentado no capítulo 2, as formulações de Marcella Althaus-Reid sobre a indecência como categoria analítica falam de uma linguagem da religião capaz de se revelar nos interstícios da vida cotidiana. No teto de fotos de ex-votos, imagens consideradas “demasiado humanas”, como corpos adoecidos, cicatrizados, expostos, dividem espaço com aquelas que remetem a momentos socialmente celebrados. A indecência, aqui, parece ser exatamente uma qualidade do excesso, da mistura⁹⁰, da coexistência de vulnerabilidade e celebração, de dor e beleza.

Ao voltar agora e olhar novamente para essas figuras, retomo as discussões do capítulo 1 sobre as práticas devocionais das comunidades negras no século XVIII e XIX, que foram fundamentais para a consolidação de Nossa Senhora Aparecida como símbolo identitário. A aparição da imagem negra da santa, resgatada das águas do rio Paraíba em dois fragmentos, representou o trauma e a potência das populações escravizadas que encontraram, na figura de Aparecida, um espaço de identificação e resistência. Nas salas de ex-votos esse legado é continuamente reinscrito por meio de fotografias que expõem a persistência de desigualdades raciais e corporais, mas que também revelam criatividade, força coletiva e capacidade de imaginar outra vida possível. A tensão entre sofrimento e desejo, que também aparece de forma latente nas reflexões de Marcella, são expostas nessas imagens com uma intensidade que nenhum discurso dogmático seria capaz de conter.

⁹⁰ Em *A mobilidade da senzala feminina*, Ivone Gebara mobiliza a noção de “mistura” como categoria crítica para compreender a constituição histórica das mulheres nordestinas pobres, atravessadas por marcadores simultâneos de raça, classe, religião e gênero. A “mistura”, segundo a autora, não é um ideal harmonioso da identidade brasileira, mas uma marca ambígua de violência colonial, exploração e sobrevivência. Quando analisa a experiência das mulheres oriundas daquilo que denomina “senzala feminina”, Gebara observa que suas trajetórias são constituídas por cruzamentos entre catolicismo popular, práticas mágicas, heranças indígenas e africanas, moralidades patriarcais e estratégias cotidianas de resistência, e, portanto, diz sobre a reinvenção da vida em contextos de exclusão (Gebara, 2000). Cf. em: Gebara, Ivone. *A mobilidade da senzala feminina: mulheres nordestinas, vida melhor e feminismo*. São Paulo: Paulinas, 2000. (Coleção Mulher, Tema Atual).

Por sua vez, uma das vitrines da sala exhibe moldes anatômicos – mãos, pernas, corações, mamas, colunas, olhos – produzidos em plástico, gesso, metal, resina ou cera:



Figura 2- Ex-votos (moldes anatômicos em plástico, gesso, metal e outros materiais). 12 de outubro de 2023, Santuário Nacional de Aparecida. Acervo pessoal da pesquisadora

A Figura 2 expressa essa recorrência presente na sala (ou demonstra essa expressão recorrente), que é a tradução da promessa em fragmentos corporais. Esses fragmentos materializam geralmente aquilo que foi vivido como dor, ameaça, intervenção ou reorganização do corpo e funcionam como uma linguagem religiosa que, por sua vez, também contam fragmentos de uma história mais ampla da(s) pessoa(s) a que se referem, no recorte preciso de uma parte do corpo. Esses ex-votos anatômicos inscrevem no espaço do santuário uma memória material da vulnerabilidade, tornando visível aquilo que as liturgias formais tendem a neutralizar: a precariedade da carne, a marca da intervenção médica, a dor localizada, o temor do colapso e a insistência em permanecer. Essa centralidade do corpo reaparece nas Figuras 3, 4 e 5, que mostram a repetição seriada desses moldes, mas dessa vez exclusivamente em cera:

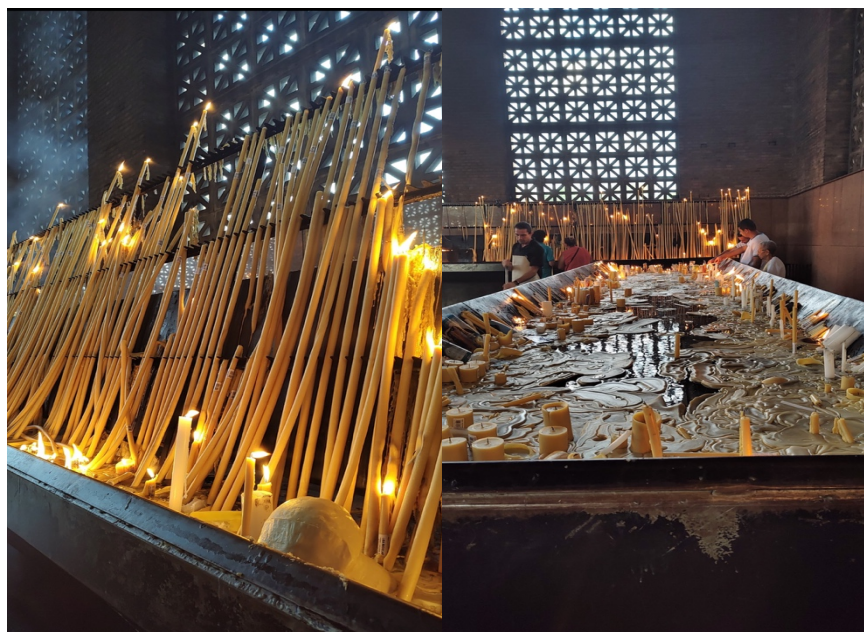


Figura 3 e 4 - Moldes em cera expostos como expressão visual da corporeidade e da dor inscrita na devoção. 12 de outubro de 2023, Santuário Nacional de Aparecida. Acervo pessoal da pesquisadora.



Figura 5 - Moldes anatômicos em cera expostos em vitrine como expressão visual da corporeidade e da dor inscrita na devoção. 12 de outubro de 2023, Santuário Nacional de Aparecida. Acervo pessoal da pesquisadora.

A fragmentação corporal produz um efeito simbólico específico: é a parte que assume a função de enunciação. O corpo aparece dividido, mas não diminuído; ao contrário, a parte isolada intensifica a experiência e concentra nela o sentido da promessa. A dor localizada estrutura a súplica, e a promessa se ancora precisamente no ponto em que a vulnerabilidade se tornou concreta. O fragmento não desorganiza o corpo; ele o reorganiza a partir daquilo que falhou, adoeceu ou esteve em risco.

Ao observar as figuras 3, 4 e 5, me chama atenção o molde anatômico de um útero. Alguém poderia se perguntar qual história religiosa-sexual que ele revela, quem o colocou ali, qual a história dessa pessoa... ainda que seja impossível saber, já que todas são depositados ali de forma anônima e não há identificação explícita, existe uma dimensão estética que escapa aos significados óbvios. Ali, decência e indecência se interpenetram. O útero produz um desnudamento que revela fragilidade e desfaz a fronteira entre o “aceitável” e o “inadequado”, expondo a beleza daquilo que resiste apesar da ruptura – o que é bastante pedagógico na capacidade de reorganizar o sentido do que se vê.

Se os moldes anatômicos fixam a promessa na fragmentação corporal – concentrando a experiência no ponto exato da dor –, outra forma de elaboração é a que se observa nos estandartes⁹¹, onde a temporalidade do fazer manual processa a promessa de maneira expandida. A figura 6 traz o registro dessa outra forma de expressão da devoção, como observa-se abaixo:

⁹¹ O estandarte no contexto religioso é um objeto que historicamente associado às tradições militares e processionais da cristandade medieval, onde o estandarte (do francês *standart*, ligado ao germânico *standhard*, “manter-se firme”) indicava fidelidade e autoridade. Com o tempo, o termo passa a designar, no contexto religioso, bandeiras ou painéis ornamentados que portam imagens sagradas, insígnias devocionais ou símbolos de confrarias, sendo conduzidos em procissões, romarias e festas populares. Na tradição católica, o estandarte atua como mediador visual da presença do sagrado no espaço público, organizando o corpo coletivo em torno de um símbolo compartilhado (Schmitt, 2000; Belting, 1994). Em contextos latino-americanos, especialmente nas devoções populares, o estandarte frequentemente assume função política e identitária, marcando pertencimentos étnicos, comunitários e religiosos.



Figura 6 - Ex-votos em estandartes (com flores e nomes), materializando a devoção e a subjetividade popular. 12 de outubro de 2023, Santuário Nacional de Aparecida. Acervo pessoal da pesquisadora

A Figura 6 registra um estandarte confeccionado e depositado como ex-voto. Observa-se um tecido ornamentado com flores de cores variadas – rosas, laranjas, azuis e roxas – e nomes cuidadosamente bordados com linhas escolhidas e combinadas. Diferentemente dos moldes anatômicos, que condensam a experiência religiosa na fragmentação do corpo, o estandarte é resultado de um processo manual prolongado, feito ponto a ponto, no ritmo da atenção e da repetição. Essa dimensão processual encontrada no estandarte se aproxima das reflexões de Edla Eggert (2011; 2016) sobre as manualidades como formas de produção de conhecimento. Ao discutir o bordado como prática educativa e narrativa de processos, Eggert argumenta que o fazer artesanal é um modo de elaborar experiências e produzir sentidos no próprio ato de fazer. Inspirando-se, inclusive, na metáfora do mito de Aracne⁹², a autora sugere que tecer é também narrar a experiência na materialidade do tecido. Nesse sentido, o estandarte não “reconta” uma

⁹² O mito de Aracne é narrado por Ovídio nas *Metamorfoses* (Livro VI). Aracne, jovem mortal reconhecida por sua habilidade excepcional na tecelagem, recusava a ideia de que seu talento fosse dom concedido por Atena (Minerva), deusa das artes manuais. Desafiada pela própria deusa para uma competição, Aracne tece uma tapeçaria tecnicamente impecável que retrata episódios de violência, engano e abuso cometidos pelos deuses contra mulheres mortais. Enquanto Atena produz um tecido que exalta a ordem divina e a punição daquelas que desafiam o poder, Aracne expõe as contradições e arbitrariedades dessa mesma ordem. Embora sua obra seja irrepreensível do ponto de vista técnico, a jovem é punida pela ousadia do conteúdo e transformada em aranha, condenada a tecer eternamente. Na reflexão de Edla (2011), o mito é interpretado como alegoria da manualidade feminina enquanto forma de saber e de crítica ao poder instituído, deixando evidente como o *tecer* pode operar como narrativa política e resistência. Cf. OVÍDIO. *Metamorfoses*. Trad. e ed. diversas. Livro VI.

história já pronta... antes, ele constitui um processo de elaboração, no qual memória, desejo e promessa vão sendo trabalhados à medida que o bordado avança.

Quando, no primeiro e segundo capítulo, destaquei o protagonismo das mulheres na sustentação histórica das práticas devocionais na América Latina, referia-me a uma divisão social do trabalho religioso que frequentemente situou as mulheres na esfera da manutenção cotidiana da fé – na organização de altares domésticos, na transmissão de orações, na produção de objetos têxteis. No caso dos estandartes observados na sala de ex-votos, não disponho de dados estatísticos que permitam afirmar quem os confeccionou; contudo, a natureza técnica do bordado e sua inserção em repertórios culturais tradicionalmente associados ao trabalho manual feminino permitem reconhecer continuidades históricas entre manualidade, cuidado e prática religiosa. Essa observação, de fato, indica um campo de experiências em que gênero e devoção se entrelaçam de modo recorrente. Como demonstra Edla Eggert (2011, p. 26) bordar um nome, uma flor, uma frase é tecer um conhecimento religioso próprio, uma teologia que nasce do trabalho manual e do desejo, sobretudo de mulheres. É impossível saber o que se deseja: cura, proteção, sexo, presença, afeto, amor, vida, mas é precisamente essa ambiguidade, essa “mistura”, que confere ao estandarte sua potência religiosa, uma vez que constrói e orienta sentidos de vida, como menciona a Eggert, a partir experiências concretas de falta, de espera e de insistência em permanecer (2011, p.35-36). Esse permanecer é voltar, depositar algo da própria história, oferecer aquilo que foi possível juntar, costurar, moldar, imprimir ou recolher de algum canto.

Durante o tempo que permaneci nessa sala para tirar as fotografias que compõem essa seção, anotei no caderno que, por vezes, eu “respirava com dificuldade”, como se a densidade dos objetos pressionasse o ar. Essa sensação, no entanto, não era de sufocamento, mas sim de vida. Havia um movimento de entrada e saída constante, pessoas deixavam novos objetos, olhavam para fotografias antigas, esperavam alguns segundos diante de uma vitrine específica, choravam, riam, comiam enquanto conversavam, oravam, cantavam, às vezes encostando a mão no vidro com delicadeza, num retorno insistente do corpo que pede, agradece, sangra, cicatriza, borda, molda e fotografa. A sensação evidente ali era de que o corpo é aquilo que permanece.

Essa centralidade do corpo também aparece nos bilhetes que se encontram na sala de ex-votos. Embora eu não tenha registro fotográfico desses bilhetes, que se acumulam nas paredes e vitrines, sua presença é incontornável. Eles compõem uma camada silenciosa, porém fundamental, da materialidade devocional. Há caligrafias cuidadosas e

caligrafias apressadas; há cartas densas, quase narrativas, e frases mínimas, que cabem em um pedaço de papel rasgado. Há agradecimentos formais e pedidos desesperados. Em todos eles, contudo, pulsa uma intimidade que raramente aparece nos discursos religiosos públicos.

Os bilhetes funcionam como confissões nascidas da urgência de quem escreve. Confessam vulnerabilidades que não teriam lugar em uma liturgia. Confessam desejos que a moral cristã preferiria manter invisíveis. Confessam medos, ambições, pequenas alegrias e fracassos cotidianos. Confessam histórias sexuais. Confessam aquilo que não encontra lugar nos altares formais, mas encontra lugar ali, onde o espaço acolhe o ordinário e o extraordinário com a mesma dignidade. Cada bilhete é, simultaneamente, um fragmento individual e parte de um grande arquivo coletivo que não pretende linearidade e não exige ordem⁹³. Esse arquivo cresce, se rearranja, desaparece e reaparece.

A lógica de justaposição também aparece na vitrine que reúne elementos devocionais ao lado de objetos vinculados à cultura de massa. Na mesma vitrine convivem pequenos objetos religiosos, sapatos infantis, fotografias de família e uma edição da *Revista Fama*, associada ao universo de celebridades, glamour, consumo e espetáculo, como se vê:



Figura7- Vitrine com mistura de objetos devocionais e elementos pop (sapato, revistas, fotos pessoais). Destaque para a Revista Fama. 12 de outubro de 2023, Santuário Nacional de Aparecida. Acervo pessoal da pesquisadora.

⁹³ Sobre o arquivo como espaço fragmentário de sensibilidade e materialidade da vida comum, cf. em: Farge, Arlette. *O sabor do arquivo*. Trad. Fátima Murad. São Paulo: Edusp, 2009.

Essa justaposição de tantos elementos diferentes expõe o trânsito constante do símbolo de Aparecida por diferentes circuitos culturais, reafirmando-o na possibilidade de tensionar os limites da ortodoxia, na revelação de expressões que escapam à contenção normativa. Ali, o símbolo mariano é menos objeto de adoração e mais sujeito de constante negociação simbólica, um símbolo aberto, ambíguo e profundamente humano.

Um último destaque é para a vitrine que exhibe um conjunto de pequenas estátuas de Nossa Senhora Aparecida organizadas em fileiras, ocupando toda a extensão interna do móvel, conforme se vê na disposição da figura 8:



Figura 8 - Vitrine com diferentes estátuas de Aparecida. 12 de outubro de 2023, Santuário Nacional de Aparecida. Acervo pessoal da pesquisadora.

As imagens estão dispostas lado a lado, em sequência quase contínua, formando uma espécie de repetição seriada do ícone. À primeira vista, a multiplicação produz um efeito de uniformidade: todas mantêm o corpo pequeno, o manto triangular, os detalhes dourados e o rosto negro com expressão serena. No entanto, uma observação mais atenta revela diferenças sutis. Variam o tamanho, o tipo de material, a intensidade do dourado, a tonalidade do azul – que oscila entre o azul-escuro tradicional e versões mais claras ou esbranquiçadas —, o acabamento da pintura e o detalhamento ornamental. Algumas apresentam brilho mais intenso, sugerindo produção industrial recente; outras possuem pintura mais fosca, com traços artesanais ou desgaste do tempo. Essas variações indicam procedências distintas, diferentes circuitos de produção e de circulação. Há peças que parecem ter sido adquiridas no próprio complexo do santuário; outras sugerem fabricação doméstica ou compra em contextos populares diversos. A vitrine, portanto, não reúne

apenas “imagens iguais”, mas exemplares de uma multiplicação material do símbolo. A repetição seriada estabiliza o reconhecimento iconográfico – a imagem é imediatamente identificável como Aparecida —, mas ao mesmo tempo evidencia que o símbolo não está fixado em um único molde original. Essa replicabilidade não dilui o sagrado; ela é parte do modo como o símbolo se mantém socialmente eficaz. A multiplicação permite que a imagem circule entre casas, comércios, romarias, vitrines e altares domésticos, tornando-se portátil, apropriável e economicamente acessível. O que a vitrine revela é justamente essa inserção do símbolo em uma economia material concreta.

Todas as figuras apresentadas neste tópico corroboram com o que venho descrevendo como a formulação da *indecência/do queer/do estranho* no coração da devoção popular. Aquela estranheza que, no jornal de 1944, nomeava a perplexidade diante da Virgem Negra, reaparece no modo como objetos cotidianos – revistas, sapatos, tecidos, moldes anatômicos, fotografias de corpos em recuperação – reordenam a percepção e produzem deslocamentos. A questão é que, ao contrário da manchete do jornal estrangeiro, o “estranho” aqui se apresenta como aquilo que expande o campo de leitura e convoca a adentrar um território simbólico em que se privilegia fragmentos, justamente porque o sentido não se fecha, mas permanece aberto ao excesso, às frestas, ao detalhe.

O cheiro de cera, o pó, os murmúrios, o gesso e o brilho irregular da luz atravessam o corpo da pesquisadora, que respira e estabelece relação com esses restos, e cada resto sustenta uma narrativa concreta. As fotografias, muitas sem nome, mas nunca anônimas, registram a insistência da vida em se mostrar. Não há tentativa de corrigir as marcas; elas compõem o próprio vocabulário religioso da sala, que trata os corpos em sua inteireza – corpos operados, corpos envelhecidos, corpos negros, corpos marcados por trabalhos precários e violências cotidianas. Completamente desnudos em seu sentido mais profundo, cada imagem ali reorganiza o imaginário religioso e reinscreve Aparecida como símbolo que acompanha trajetórias concretas.

Aparecida é símbolo vivo, aprendida nos objetos, nos cheiros, nos choros, no movimento, e não nas formulações disciplinadoras. A espacialidade da sala produz vizinhanças inesperadas: um brinquedo ao lado de um coração de gesso, uma carta desesperada ao lado de um terço de plástico azul, um bilhete ao lado de uma fotografia de festa. Não há hierarquia temática. Há convivência. Essa convivência sustenta uma racionalidade afetiva que desafia qualquer narrativa única – e que, por sua vez, não está isenta de tensões, disputadas e ambiguidades, mas que se apresenta como rede de relações

que se estabelecem no ato partilhado de oferecer ex-votos. A indecência aqui não é ruptura explosiva. É convivência ambígua. É o fato de que nada está sozinho: nem a dor, nem a alegria, nem a fé, nem o mercado, nem o corpo. Tudo está junto. E essa junção reorganiza o olhar. O ato, a agência e o fazer bastam. É nesse lugar do fazer que o tópico seguinte abordará uma chave para compreender como corpos, promessas e caminhos produzem pedagogias próprias no horizonte da Mari@logia em que esta Tese se debruça.

5.4. Corpos, promessas e pedagogias

O percurso pelas salas de ex-votos e pelos corredores do Santuário Nacional de Aparecida que realizei em 2023 mostrou que existe uma dimensão religiosa que organiza linguagem e, portanto, sentidos, como nas repetições, nas marcas, nos pequenos sacrifícios físicos que tentam estabelecer alguma forma de comunicação com o sagrado. O corpo é parte importante da gramática da religião. Cada joelho dobrado⁹⁴, cada passo arrastado, cada promessa paga sobre o piso frio desenha uma relação que se constrói na fricção entre o limite físico e a esperança.

⁹⁴ Sobre a ação de “dobrar os joelhos”, Nancy Cardoso propõe uma crítica à catequização disciplinadora do corpo feminino na tradição cristã latino-americana. No texto “Des-evangelização dos joelhos: epistemologia, sexualidade e osteoporose” (2015), os “joelhos” aparecem como locus epistemológico de denúncia aos processos históricos de domesticação corporal operados pela liturgia, pela moral sexual e pela herança inquisitorial, que, segundo Nancy, educaram os corpos – especialmente os das mulheres – para a obediência, a vergonha e a flexão compulsória. Ajoelhar-se no contexto religioso, diz ela, não é somente orar, mas aprender a “dobrar-se”, submeter-se. Ela propõe, então, a “des-evangelização” dos joelhos, que consiste em reapropriar-se do corpo como espaço de desejo, agência e experiência religiosa, rompendo com a verticalidade coercitiva da fé e afirmando uma espiritualidade que emerge da carne e da afirmação da autonomia erótica e política.



Figura 9 - Mulheres devotas ajoelhadas sobre o chão do Santuário, com joelhos protegidos por pano. Destaque nos pés enfaixados. 12 de outubro de 2023, Santuário Nacional de Aparecida. Acervo pessoal da pesquisadora

A figura 9 mostra duas mulheres “caminhando” de joelhos, com seus pés calejados protegidos por panos improvisados. A princípio não há nada de espetacular nesse gesto. Ele se repete todos os anos, todos os dias, quase sempre anônimo. Porém, o corpo ajoelhado escreve no espaço uma narrativa da dor como forma de dizer que há um desejo que não encontra outro modo de existir senão passando pelo corpo. E o corpo tem urgência da cura. O corpo é radicalidade indomável. O corpo insiste em contradizer o ideal da T-Teologia de deter o monopólio da interpretação sobre as formas legítimas de expressar a fé, insistindo em seu peso, em seu atrito e em sua vulnerabilidade.

Da mesma forma, produções artísticas encontradas no Santuário - quadros, pinturas estilizadas, cartazes, souvenirs - deslocam uma estética disciplinada pela pureza sexual para outra, atravessada por emoções intensas, cores saturadas e elementos visuais intensos. Um quadro que apresenta Aparecida sobre fundo de madeira polida, com um coração vermelho pulsando no centro da composição, por exemplo, é representativo do imaginário popular que não separa o sagrado do sensível, nem o sagrado do erótico no uso insistente do vermelho, uma reivindicação do desejo como dimensão legítima do encontro com Maria, como vemos nas figuras 10 e 11:



Figura 10 - Quadro artístico estilizado de Aparecida com fundo azul e coração vermelho. 12 de outubro de 2023, Santuário Nacional de Aparecida. Acervo pessoal da pesquisadora.



Figura 11 - Detalhe de coração em rosas vermelhas ao redor do objeto devocional ou ex-voto. 12 de outubro de 2023, Santuário Nacional de Aparecida. Acervo pessoal da pesquisadora.

Essa dimensão pedagógica manifesta-se também na produção artística de rua que associa à figura de Aparecida corações vermelhos pulsantes, ornamentos geométricos e cores intensas em quadros estilizados. Se, como lembra Marcella Althaus-Reid (2004), a

tradição teológica construiu a “*Virgem* branca, passiva e que não anda”, fixando-a em uma iconografia de imobilidade e pureza disciplinada, a arte popular a reinscreve no movimento, faz Maria circular, “sentar” em muros, ocupar paredes urbanas, caminhar entre corpos concretos. Isso tensiona sua fixação histórica como figura estática, silenciosa e controlada. Ao fazê-lo, essas produções visuais aproximam-se do que Althaus-Reid conceitua como indecentamento quando deslocam a imagem de um ideal moral abstrato e a reencarnam em cores, subjetividades e intensidades que não pedem autorização da oficialidade, e que inclusive se misturam a ela, reconfiguram-na e ocupam suas brechas.

Observar todos esses elementos (a caminhada de joelhos, o estandarte, o quadro estilizado, o coração de rosas) permite inferir que a devoção popular reinterpreta e produz frestas na tradição. A sexualidade, o afeto, a dor, a tristeza, o tempo, o prazer, o medo, a resistência produzem e revelam ambiguidades. A devoção expressa nessas práticas torna impossível reduzir o símbolo mariano a uma imagem unívoca. No caso específico do símbolo de Nossa Senhora Aparecida, ele emerge como figura porosa, que absorve e devolve significados múltiplos e corpos que não pedem autorização, que não esperam legitimação e que não pedem permissão. É nessa força feita de suor, cor, dor e afeto, que se desenha a possibilidade de uma Mari@logia como proposta indecente.

5.5. Ambivalências sexuais e performatividades queer

Segundo Marcella Althaus-Reid (2005), toda investigação teológica ou sobre religião se faz a partir de corpos situados e atravessados por memórias e tensões. No contexto da devoção à Nossa Senhora Aparecida, minha experiência de viagem evidenciou que o campo religioso é território concreto onde diversas dimensões e interesses se entrelaçam. Desde o primeiro dia, o ambiente em Aparecida apresentou-se como espaço complexo, como anotei:

Cheguei na cidade de Aparecida como uma criança que chega em casa de avó depois de um bom tempo sem vê-la. (...) Senti-me envolta pelo cheiro tão característico daquele lugar, que era, para mim, familiar desde que me lembro por gente: cheiro de suor, de rio, de peixe, de perfumes, de velas, urina, rosas frescas, café quentinho, sangue, lágrima... tudo junto e misturado. (Sarto, 2023)

De fato, a atmosfera do Santuário, densamente ocupada por multidões, sons, cheiros e contatos físicos, revela um campo onde a experiência religiosa se manifesta

através de linguagens físicas, verbais, sexuais, sensoriais. O religioso aqui é matéria viva, e essa materialidade abre espaço para zonas de ambivalência, inclusive no âmbito do desejo.

No segundo dia de minha estadia, durante o café da manhã no convento onde estava hospedada, uma das noviças confidenciou-me, quase em tom de segredo: “Eu não posso passar essa semana sem dar um beijo nela... um beijo bem dado. Se deixar para amanhã, eu não vou conseguir nem tocar nela. Terá tanta gente... uma multidão. Não quero arriscar não beijar minha Santinha” (Sarto, 2023). Essa fala mostra que há uma relação profunda e íntima com o símbolo religioso. O verbo “beijar” parece expressar desejo de proximidade física, de toque. A ideia de santidade, nesse contexto, está sempre mediada pela corporeidade.

Entretanto, a própria estrutura arquitetônica do Santuário Nacional de Aparecida impõe limites a esse desejo de contato. No meu diário, registrei a contradição que percebi ao visitar o nicho onde se encontra a imagem original da santa:

A estátua original está em um Nicho, no Santuário Nacional de Aparecida, na asa sul da igreja principal, localizada em estrutura própria que consiste em uma parede banhada a ouro e esculpida por um artista paulistano especializado em arte sacra, Cláudio Pastro. A estrutura está, ainda, protegida por correntes e grades que impedem o público de tocá-la. (Sarto, 2023).

Há um jogo constante entre desejo de contato físico e interditos instituídos pela instituição religiosa. Ainda que a devoção popular anseie pelo toque, a Igreja ergue barreiras físicas que disciplinam o corpo. Parece, no entanto, que essa disciplina não extingue o desejo. Muito pelo contrário, ela o desloca. É o que percebi ao observar as mulheres que, não podendo tocar a imagem original, carregavam consigo pequenas imagens de Nossa Senhora Aparecida:

No longo caminho, notei várias pessoas, em sua maioria mulheres negras, carregando miniaturas de Nossa Senhora Aparecida. Dentro do Nicho, apesar de não tocarem a estátua original, essas pessoas miravam-na ao alto, enquanto simultaneamente beijavam aquela que estava em suas mãos. (Sarto, 2023).

A cena revela uma criatividade devocional que Althaus-Reid (2000) reconheceria como resistência indecente; isto é, aquilo que a rigidez binária das categorias impede, o corpo reinventa. O símbolo se multiplica e se fragmenta, permitindo a reprodução da

intimidade negada pelo aparato institucional, numa prática concreta na qual o toque, mesmo que transferido para miniaturas da estátua “original” do símbolo, continua a exercer sua função de mediação.

Outro episódio significativo ocorreu durante minha visita ao Santuário, quando me deparei com uma jovem, negra, vestida como Nossa Senhora Aparecida:

Notei uma mulher, negra, de aproximadamente 16 anos, vestida de Nossa Senhora Aparecida. Trajando manto azul confeccionado por ela própria e uma coroa brilhante, a jovem me chamou atenção porque parecia ter incorporado, num estilo bastante familiar das tradições afro-brasileiras, a santa. Ali não havia distinção: ela era Nossa Senhora Aparecida e Nossa Senhora Aparecida era ela. (Sarto, 2023).

A adolescente não apenas reproduzia visualmente a imagem da santa, mas performava um deslocamento simbólico no qual sua presença corporal se tornava foco de atenção devocional. Durante o trajeto da procissão, notei que pessoas ao redor a olhavam com insistência, algumas pediam para fotografá-la, outras a tocavam levemente no manto ou pediam bênção “de brincadeira”, mas com tonalidade ambígua entre humor e reverência. Havia comentários como “olha a Aparecida passando” ou “que linda a nossa santinha”, sugerindo que, naquele instante, a identificação entre jovem e santa não era apenas projeção minha, mas efeito compartilhado na cena.

Essa reação é relevante, pois indica um deslocamento momentâneo da devoção da imagem institucionalizada para um corpo vivo que a encarnava. A pergunta, então, não é simplesmente se “ela é” a santa, mas para quem e sob quais condições essa identificação se produz. Para a própria jovem, tratava-se possivelmente de um gesto performático, talvez lúdico, talvez devocional. Para algumas das pessoas ao redor, havia transferência simbólica – ainda que efêmera – que a tratava como extensão viva da santa. Para mim, enquanto pesquisadora, o fenômeno revelava um curto-circuito entre representação e presença.

Essa dinâmica abre espaço para uma leitura queer não no sentido identitário estrito, mas como desestabilização das fronteiras entre representação e encarnação, modelo e cópia, original e performance. Ainda que o termo “queer” não tenha sido utilizado no diário naquele momento, o que se observa é uma lógica próxima ao indecentamento de Marcella Althaus-Reid: a ruptura da distância segura entre símbolo idealizado e corpo concreto.

Contudo, é importante qualificar a questão das “figuras idealizadas”. A ortodoxia católica não necessariamente proíbe representações encarnadas da santa – procissões e encenações são práticas tradicionais. O ponto de tensão não está na mera representação, mas no risco de diluição da separação entre o sagrado fixado na imagem oficial e o corpo ordinário que o encarna. A jovem não estava “querendo aparecer”; ao contrário, sua performance parecia integrada ao ambiente festivo da romaria. O que se tensiona não é uma norma explícita, mas a pedagogia implícita que mantém a santa como figura distante, elevada, imóvel e intocável. Quando um corpo jovem, situado, imperfeito e vivo ocupa esse lugar visual e afetivo, a separação entre transcendência e corporeidade se torna porosa.

Essa fusão também dialoga com práticas afro-brasileiras nas quais a experiência religiosa envolve presença incorporada e trânsito entre humano e divino. Ainda que não se trate de incorporação ritual formal, a cena sugere que a devoção pode operar por contágio simbólico: a santa não é apenas contemplada, mas circula corporalmente. Nesse sentido, a jovem pode ser simultaneamente ela mesma e Nossa Senhora Aparecida – não como substituição ontológica, mas como sobreposição performativa que tensiona leituras unívocas do símbolo mariano.

Por fim, outro trecho anotado no meu diário sinaliza o quão corporal e visceral se torna a experiência religiosa em Aparecida. Ao observar as peregrinas que se deslocam até o Santuário, registrei:

Para as peregrinas, a igreja se torna abrigo após a chegada. Como alugar um quarto de hotel na cidade pode chegar a custar R\$400 reais (que representa um terço do salário-mínimo brasileiro), essas mulheres optam por acamparem dentro do Santuário Nacional. Não é incomum dezenas delas deitadas no chão da igreja. As chagas expostas e o cheiro do suor revelam o tamanho de seu sacrifício e o tamanho de sua devoção a Aparecida. (Sarto, 2023).

A cena não era silenciosa. Algumas dormiam profundamente; outras conversavam em voz baixa; uma mulher massageava os pés da companheira; uma criança chorava de cansaço. O chão frio do templo tornava-se extensão do corpo ferido. O espaço monumental, pensado para liturgia e circulação ordenada, convertia-se em dormitório improvisado.

Essa ocupação não era clandestina – tampouco plenamente celebrada. Funcionava numa zona ambígua. A institucionalidade não expulsava aquelas mulheres, mas também não reorganizava o espaço para acolhê-las como moradoras temporárias. Sua presença

era tolerada dentro da lógica do sacrifício devocional: o sofrimento confirmava a fé. Nesse sentido, a dor pode ser lida tanto como resistência quanto como reafirmação de uma pedagogia sacrificial já incorporada pela teologia oficial.

É precisamente essa ambivalência que importa. A pobreza não é automaticamente subversiva. Ela pode ser instrumentalizada pela narrativa institucional como prova da “verdadeira fé”. No entanto, há algo que escapa: o cheiro, o cansaço, a materialidade excessiva do corpo. O templo, planejado para a transcendência ordenada, é atravessado por suor, sono, ferida e precariedade. Corpos que deveriam permanecer invisíveis tornam-se incontornáveis no centro do sagrado. A indecência aqui não está na pobreza em si, mas na recusa involuntária desses corpos em manter a distância estética que a monumentalidade pressupõe.

Outro exemplo dessa fratura simbólica aparece na sala de ex-votos. Ali, entre próteses, fotografias de cirurgias, vestidos de noiva e objetos variados, encontrei uma carta de uma mulher que agradecia à santa por seu sucesso como modelo nua. O texto era explícito: ela reconhecia sua profissão, mencionava críticas recebidas e atribuía à intercessão de Aparecida sua prosperidade. Essa carta não estava escondida. Estava exposta. E aqui reside a tensão. A oficialidade não a retirou – talvez porque o ex-voto é, por definição, testemunho de graça recebida, independentemente da moralidade do ofício. O dispositivo do ex-voto absorve a transgressão ao reinscrevê-la na lógica da gratidão. A sexualidade não desaparece, mas é reconfigurada como milagre.

Nesse caso, a indecência não é escândalo aberto, mas curto-circuito simbólico: uma profissão historicamente associada à imoralidade aparece reconhecida dentro do templo como lugar legítimo de ação divina. Não se trata de afirmar que a Igreja celebra a nudez ou que há ruptura doutrinária explícita. O que se evidencia é que o campo devocional é mais poroso que a normatividade discursiva.

Assim, tanto os corpos exaustos que dormem no chão quanto a carta da modelo nua revelam que o espaço sagrado não é homogêneo. Ele opera por camadas: disciplina, tolerância, absorção, fratura. A indecência não é expulsão frontal da norma, mas infiltração que convive com ela.

Nada disso é simples. A devoção em Aparecida, conforme minha experiência registrada no caderno de viagem é útil para revelar aspectos de devoção que insistem em carne, toque, suor, lágrimas, perfumes e, sobretudo, presença. Se há indecência nesse cenário, ela não está apenas no erotismo ou na sexualidade, mas na insistência desses corpos pobres, negros, generificados, feridos, em reivindicar espaço e visibilidade que se

revela terreno fértil para a hermenêutica queer e indecente, como está sendo colocada em ação nesse capítulo.

5.6. Corpos, dor e sacrifício: A linguagem da materialidade

O fenômeno religioso enquanto linguagem diz respeito à mitos, ritos, símbolos, doutrinas, mas também à dimensão experiencial. Ele se forma sobretudo na carne, nas relações, no suor, no gozo, no corpo como um todo. Entre as anotações do meu caderno de viagem, uma das imagens que mais me impressionou ao chegar ao Santuário Nacional foi a procissão de fiéis que percorriam o corredor central de joelhos. Ali, corpos ajoelhados, feridos, com seus rostos molhados de lágrimas e murmúrios inaudíveis, compunham um texto religioso sem palavras. Como escrevi em meu diário: “Impressiona observar os joelhos dessas pessoas depois, quando na ocasião da missa: em carne viva, cobertos de sangue e feridas”, num gesto de penitência que, por sua vez, trata-se de uma linguagem religiosa complexa na qual o corpo é signo e mediação de uma experiência que articula religião, corpo e materialidade.

No Santuário de Aparecida, observei constantemente a coexistência de duas camadas linguísticas: a linguagem oficial, litúrgica, ritualizada, onde a Virgem aparece invocada sob títulos canônicos (tais como aqueles que evocavam a “Mãe de Deus, Rainha do Brasil”, “Imaculada”, sustentando discursos dogmáticos e estruturados); e a linguagem popular, espontânea, encarnada em narrativas, em histórias de milagres, em cantigas ou em demonstrações de afeto. Em um dos registros no caderno, observo o costume de algumas mulheres de tocar a imagem de Aparecida, de ter sua miniatura ao alcance das mãos, pois “para aquela(s) mulher(es), não é só um símbolo, uma ideia, uma coisa. Antes, trata-se de uma presença material e corpórea, a quem ela(s) precisa(m) beijar, tocar, acariciar”.

As filas para tocar a imagem, mesmo protegida por vidro blindado, testemunhavam essa ânsia de contato físico com o símbolo. Como notei em outro trecho: “Dentro do Nicho, apesar de não tocarem a estátua original, essas pessoas miravam-na ao alto, enquanto simultaneamente beijavam aquela que estava em suas mãos”. O corpo, nesses contextos, é o locus onde o símbolo se inscreve. Há uma performatividade imanente a essas práticas, que é, de fato, uma linguagem. E essa linguagem fala de identidade e de dor... os joelhos feridos, o caminhar lento, o rosto banhado em lágrimas,

por exemplo, são parte de inscrições teológicas que dizem tanto quanto qualquer homilia dentro dos limites institucionais da oficialidade. Nas palavras que registrei: “Se em situações cotidianas suor e chagas tem estigma negativo, naquele espaço são símbolos poderosos de devoção e cuidado para com o símbolo”. Esse é um exemplo da ambivalência simbólica que se inscreve na devoção à Aparecida. O corpo que sangra ou se esgota na peregrinação é, ao mesmo tempo, expressão da fé popular e contradiscurso à assepsia da instituição religiosa. Há algo de profundamente subversivo na carne exposta e no corpo que se veste de Nossa Senhora Aparecida, porque nela se anuncia um fenômeno que não cabe no discurso moralizante da “decência”.

O mito fundacional de Nossa Senhora Aparecida é também uma narrativa carregada de materialidade. No diário, retomei várias vezes a simbologia da estátua pescada das águas turvas do Paraíba do Sul: “A Nossa Senhora Aparecida pescada das águas lamacentas, de barro negro queimado, rainha coroada e ao mesmo tempo ‘santinha do povo’, torna-se aqui objeto de análise crítica, tensionada entre sequestro e libertação, entre pureza e indecência”. Esse mito opera como texto religioso de múltiplas camadas. Para além da narrativa em si do milagre da pesca abundante, ele evoca imagens arquetípicas tais como a água como lugar de revelação, o barro como elemento de criação e corporeidade, a fragmentação e recomposição como metáfora de resiliência:

Ali não existiam duas santas, como eu achava - a santa da oficialidade e a da devoção popular. Ao contrário, existia uma só: Nossa Senhora Aparecida. Um símbolo instável e operado de formas diferentes, a partir de diferentes intenções e compreensões. (Sarto, 2023).

Essa instabilidade é reveladora de como a imagem de Aparecida, encontrada pelos pescadores, pequena e de feições “mestiças”⁹⁵, é ao mesmo tempo humilde e majestosa.

⁹⁵ Ao discutir a mestiçagem como uma categoria religiosa e política das identidades latino-americanas, Mónica Treviño descreve Tonantzin Guadalupe como um “símbolo cheio de cruzeiros e fronteiras”, marcado pela convivência tensionada entre elementos indígenas, coloniais, sexuais e religiosos que “coexistem sem fundir-se”, produzindo sujeitos fronteiriços, múltiplos e “bastardos” (Treviño, 2022, p. 69-70). Para ela, a fronteira é zona de contato que permite ao símbolo manter sua potência híbrida; trata-se de um lugar poroso em que identidades dissidentes se inventam na instabilidade e na negociação contínua de pertencimentos. No entanto, quando retorno ao caso de Nossa Senhora Aparecida, percebo que, embora a chave da fronteira ilumine importantes aspectos para compreender a configuração étnico-racial que o símbolo evoca, é a categoria de *fragmento* que parece complementar ainda mais o cenário e radicalmente revelar a ontologia da imagem e o modo como ela se torna funcional para grupos que vivem nos interstícios. O símbolo de Aparecida é *fragmentário* desde os elementos da narrativa popular sobre ele. Foi encontrado quebrado: primeiro o corpo, depois a cabeça. Essa imagem que só existe porque foi recolhida em pedaços anuncia outra epistemologia, diversa e próxima da ideia de fronteira enquanto espaço de continuidade e trânsito. O símbolo nasce do que tentou-se interromper. Marcella Althaus-Reid afirma que a teologia indecente é “uma teologia incoerente” (Althaus-Reid, 2000 p. 4-5), composta por “fragmentos de narrativas de mulheres pobres”, elaborada “entre ruínas” e a partir das “fraturas da vida cotidiana” (2000, p. 49-52, 68). A “Virgem

O semblante sereno da estátua contrasta com o manto azul ricamente ornado e com a coroa oferecida pela Princesa Isabel. As construções que foram se tornando parte material do símbolo inicial agora se constituem como marcas de duas ordens simbólicas que convivem simultaneamente e complementarmente, e que se reforçam e escancaram os limites da ambiguidade: a da pobreza e da marginalidade e a do poder econômico, político e eclesiástico que dela se alimenta. É um jogo de disputa que tem *beneficiados* (propositalmente no masculino), claro, mas não vencedoras e vencedores.

Esse jogo transparece também no comércio que cerca o Santuário. Vi, por exemplo, cenas que pareceriam contraditórias, como a de fiéis pobres em êxtase espiritual saindo da missa e, em seguida, barganhando o preço de estátuas ou escapulários. Essa devoção é tudo menos monolítica ou passiva. É um campo de forças em que liberdade e controle se enfrentam e se mesclam. Mesmo a economia religiosa, vista muitas vezes sob lentes críticas, é também ressignificada dentro desse contexto... A água turva do Paraíba,

inteira demais para ser humana” deve ser fragmentada para revelar no símbolo “as fendas que a decência apagou” (Althaus-Reid, 2019, p. 91-92). Se na formulação de Mónica Treviño a fronteira é um espaço geopolítico, cultural e, sobretudo, campo epistêmico de heterogeneidade no qual identidades e símbolos religiosos se constituem no entre-lugar, desafiando o modelo da unidade ao mostrar que o conhecimento religioso é produzido no movimento e na negociação, desmantelando a expectativa de pureza e revelando a possibilidade de pensar a religião como fenômeno contingente, híbrido e permeável, o fragmento, por sua vez, indica o ponto em que o entre-lugar se rompe por completo, e que pode ser recomposto, mas sempre de um novo jeito e com novos elementos dispostos. Na teologia feminista e queer latino-americana, especialmente em Marcella Althaus-Reid, Andrea Muszkopf e Ana Ester Pádua Freire, por exemplo, o fragmento aparece como ruína, pedaço, fenda, brecha, *fracasso*. O termo *fracasso*, aliás, é importante nesse contexto uma vez que diz respeito a recusa da completude diante de um modelo pretensamente universalista, totalitarista, autoritário e idealista. O fracasso é a recusa a caber nos moldes normativos, a recusa da pedagogia da inteireza e das narrativas hegemônicas. Segundo Ana Ester (2023, p.95-106), a teologia da própria Marcella Althaus-Reid é um fracasso (ou “baixa teoria”). E ela explica: “afirmar que a proposta de Althaus-Reid é uma baixa teoria é afirmar que sua teologia é fracassada, afinal, ela é um fracasso se pensada a partir da teologia tradicional e hegemônica. Ao contrário desta, que se propõe única, exclusiva e detentora da verdade, a teologia de Althaus-Reid é uma linha de fuga diante da ideologia cisheteronormativa cristã que impõe binarismos e hierarquias a partir de construções patriarcais, sexistas, misóginas, racistas e homotransfóbicas” (Pádua Freire, 2023, p. 97-98). A teóloga afirma que *corpos lésbicos, corpos dissidentes, corpos racializados não se recompõem... ao contrário, eles resistem no costurado que não volta a ser inteiro, nas cicatrizes que permanecem como memória viva da violência epistêmica. O que ela chama de “teologias frágeis e abusadas” (p. 103-104) pode ser interessante para refletir também sobre a história material de Aparecida enquanto um símbolo que emerge de um corpo quebrado, reencontrado no fundo do rio, cuja fratura torna-se símbolo de identidade e memória da violência colonial e, simultaneamente, condição de sua potência devocional. Fracasso é, portanto, categoria epistêmica porque desloca a expectativa tradicional de que a teologia deve oferecer totalidade, unidade e explicação final e afirma que o conhecimento se dá nas interrupções, no que excede, no que sobra e escapa ao enquadramento da oficialidade institucional e/ou normativa. Entendo que se o fragmento descreve a condição ontológica da fratura, o fracasso descreve a ética e a política que reivindicam essa fratura como lugar legítimo de enunciação. Com efeito, é possível então estabelecer uma lógica conceitual entre as três categorias, compreendendo a fronteira (inclusive étnico-racial) como desestabilizadora da pureza, o que inaugura a mestiçagem como condição epistemológica; o fragmento, por sua vez, expõe a ruptura; e, finalmente, o fracasso legítima o fragmento como método, afirmando a incompletude como possibilidade teológica na recusa à tentativa de recompor o todo. Acredito que essas três categorias, articuladas, constituem uma possibilidade de deslocamento da lógica da teologia mariana tradicional e permitem ler símbolos como Aparecida a partir da fratura e da reinvenção.*

por exemplo, vendida em pequenos frascos como água benta (e aqui tanto no mercado paralelo quanto no da oficialidade), torna-se extensão tangível da experiência religiosa, no que parece ser uma transgressão subjacente, pois mesmo na lógica mercantil as pessoas produzem sentidos espirituais. Trata-se de uma negociação constante que também revela a plasticidade do símbolo de Nossa Senhora Aparecida. É nessa tessitura de ambivalências corporais, materiais e narrativas que se abre o espaço para pensar como o indecentamento do símbolo tem se dado. O corpo sangra, mas também goza; a santa é virgem, mas também mulher, terra, barro. É nesse território híbrido que se constrói a materialidade⁹⁶ que insiste em existir além da decência institucionalizada.

5.7. A Santa Negra: ambivalências e tensões num símbolo popular

Entre todas as tensões que constituem os elementos que envolvem o símbolo de Nossa Senhora Aparecida, talvez nenhuma seja tão reveladora quanto aquela relacionada à sua negritude. Desde a narrativa fundacional, a cor da santa e sua emergência das águas turvas do Paraíba do Sul evocam camadas profundas de significado social, racial e político. Por isso mesmo, não haveria como me aproximar do símbolo de Nossa Senhora Aparecida sem reconhecer que, sob a cor negra da imagem que repousa na redoma de

⁹⁶ Os estudos de materialidade têm destacado que a religião opera por meio de redes sensoriais e mediações concretas que tornam o sagrado (sagrado enquanto efeito de redes materiais-sensoriais que fazem o divino parecer próximo, tangível, tocável) presente na vida cotidiana. Para Mara Bontempo Reis (2021; 2023), tanto as narrativas orais quanto o circuito material composto, dentre outras coisas, também por terços, santinhos, objetos abençoados, peças de vestuário, óleos, livros e espaços devocionais, que circulam entre fiéis, instauram e reafirmam a religião como orientadora de sentido no cotidiano. Para ela, esses artefatos são operadores de identidade, pois tecem uma rede que sacraliza corpos, objetos e relações. Essa é também uma perspectiva presente nas reflexões da antropóloga Birgit Meyer (2019), a quem interessa o estudo das formas sensoriais que organizam a percepção e permitem que o sagrado seja experienciado; ou, ainda, de outras referências importantes como Renata de Castro Menezes (2004) e Patricia Rodrigues de Souza (2019), para quem a materialidade do sagrado não só molda e disciplina a imaginação religiosa, mas constitui a própria expressão e experiência religiosa. No entanto, embora eu também reconheça a relevância das mediações materiais, não as tomo como portadoras imediatas de presença ou como operadores primários da experiência devocional. A base que orienta a abordagem que trago aqui parte das reflexões de Michel Foucault (1999), Marcella Althaus-Reid (2000; 2004; 2019), Andrea Muszkopf (2004) e, de forma geral, pelas teorias queer e pós-estruturalistas que auxiliam-nos a compreender a materialidade como campo de disputa onde operam regimes de pureza, pedagogias sexuais e processos de disciplinamento que atravessam também o símbolo mariano. Uma engrenagem político-sexual produtora de regimes de verdade, de normalização e de moralidade. O corpo, dessa maneira, onde se investe em disciplina, onde se condensam pedagogias de gênero e sexualidade, onde se formam, sustentam e atualizam-se noções idealistas e de docilidade, e, simultaneamente, onde se forjam resistências indecentes que escapam ao controle da ortodoxia. Tal distinção é central para compreender por que a análise que faço da materialidade de Aparecida recorre ao indecentamento como ferramenta crítica, buscando evidenciar as condições políticas e sexuais que tornam possível (ou impossível) que certos corpos acessem ou sejam reconhecidos por essas mesmas materialidades.

vidro do Santuário, existe um conjunto de contradições que não se deixam conter, como se a cor de sua superfície fosse apenas o primeiro véu a ser rasgado em direção a camadas mais profundas de sentido em que se interseccionam religião, raça, classe, gênero e sexualidade. Isso é o que aparece evidente na fala de uma jovem vendedora ambulante, mulher negra, que me disse, conforme consta em meu caderno de viagem:

(A cidade de Aparecida é) uma cidade típica de interior, talvez um pouco mais caótica porque é o centro de devoção que recebe muita gente, gente de todas as cores, de todos os sexos, de todos os jeitos e gostos, como dá para perceber no cheiro. Mas a população interna, especialmente mulheres e homens, são em grande número pessoas negras que trabalham muito e recebem pouco, ainda assim estão sempre com sorriso no rosto, ‘porque é terra da Mãe (Aparecida), a Santa Negra, e ela apareceu nesta terra porque olha por nós, porque é nossa’. (Sarto, 2023).

É interessante observar nessa fala que, para aquela mulher, a Santa Negra não está situada apenas sobre o altar de mármore ou sob a redoma de vidro que a isola da multidão. Ela emerge, sobretudo, do chão sujo e barulhento da cidade, entre corpos negros suados, entre os tabuleiros de velas, terços e imagens baratas, entre vozes femininas que, sorrindo, reconhecem naquela figura a *Virgem*, mas que é também mulher negra que carrega em si o eco de quem trabalha muito e recebe pouco.

O discurso racial sobre o corpo das mulheres negras no mundo ocidental, e particularmente no contexto colonial brasileiro, foi produzido dentro de um regime de exploração que articulava economia, sexualidade e raça. Angela Davis (1981) demonstra como, no sistema escravagista, mulheres negras eram simultaneamente força de trabalho e matriz reprodutiva, sendo desprovidas de reconhecimento pleno enquanto mulheres. No contexto brasileiro, essa lógica pode ser aprofundada a partir da noção de colonialidade do poder (Quijano, 2005), segundo a qual raça é princípio organizador das hierarquias sociais modernas. Para Sueli Carneiro (2003), a construção da ideia de “A mulher negra” como “não-ser” é construída por um processo sistemático de desumanização. Sueli Carneiro, juntamente com outras pesquisadoras especialistas em discussões de raça e gênero, como Lélia Gonzalez (1984), entendem que o imaginário brasileiro forjou estereótipos que alternam hipersexualização e dessexualização, produzindo figuras como a “mulata”, a “doméstica” e a “mãe preta” - categorias funcionalizadas à supremacia branca, sobretudo dentro da lógica da escravização, do imperialismo e do capitalismo. Para o regime escravagista mulheres negras não eram *mulheres* (na concepção que a

ideologia vitoriana de gênero reservava às mulheres brancas) (Gonzalez, 1984; Davis, 1981 – p.22). A branquitude feminina, segundo as autoras, se organizava ao redor da noção de feminilidade doméstica, pureza moral e dependência econômica, atributos que, por sua vez, ancoravam o poder patriarcal branco - um ideal profundamente presente no século XIX e que definia mulheres brancas como frágeis, protegidas e sexualmente reservadas.

Por outro lado, às mulheres negras, era relegado o oposto funcional desse ideal. Eram vistas como força de trabalho físico (forçadas a trabalharem exaustivamente nas lavouras, nos serviços braçais e pesados do campo e da casa do senhor escravagista) e como reprodutoras de mais mão de obra escravizada (eram estupradas e engravidadas pelos homens que estavam em posição hierarquicamente superior no sistema colonial). Esse duplo papel, de trabalhadora braçal e matriz reprodutiva, transformava-as em corpos nos quais a função econômica e social substituía e anulava sua humanidade. Com efeito, enquanto as mulheres brancas operavam gênero como uma categoria útil de análise e posição histórica, para mulheres negras gênero era uma categoria instável, já que constantemente eram “desprovidas de gênero”, especialmente quando conveniente aos homens brancos que ocupavam o topo da hierarquia do poder hegemônico, numa operação que alternava estratégias de sexualização e dessexualização, conforme a utilidade econômica do momento: se era preciso maximizar força de trabalho, a mulher negra era “igual” ao homem negro (portanto desprovida de “fragilidade feminina”). Se era preciso aumentar a população escrava, seu útero se tornava um espaço econômico, sexualizado, que podia ser violado sistematicamente (Gonzalez 1984; Carneiro, 2003).

Essa lógica fez (e faz) das mulheres negras *corpos de fronteira*, não plenamente homens, nem plenamente mulheres, mas corpos economicamente disponíveis para qualquer função - inclusive a violência sexual. Para Angela Davis, o estupro e outras violências sexuais contra mulheres negras não eram meros “excessos” da escravidão, mas consistiam em instrumentos regulares de disciplina racial e social (1981, p. 20-30). Também Marcella Althaus-Reid (2000, p. 173) elabora essa observação, afirmando que o estupro foi prática rotineira para satisfazer desejos senhoriais, mas, principalmente, para desestabilizar qualquer possibilidade de autonomia ou formação de laços comunitários. Era um regime de terror que reafirmava cotidianamente o poder branco sobre a sexualidade negra.

Davis (1981) também menciona a ideia da “nanny,” que é o estereótipo da mulher negra afetuosa, assexuada, totalmente dedicada à família branca. No livro, a autora

explica que se trata de um dispositivo ideológico que foi crucial na legitimação da supremacia branca, já que a *nanny* “dessexualizada” servia para manter a mulher negra restrita ao espaço do serviço e da obediência, ao mesmo tempo em que apagava o fato de que a sexualidade negra feminina era objeto constante de violência e exploração. Era uma forma de normalizar o controle racial e de gênero, transformando-o numa figura quase folclórica. Esse diagnóstico de Davis não é apenas histórico e as consequências disso reverberam até hoje. Courtney Hall Lee oferece exemplos importantes quando lembra de quando mulheres negras são lidas como “fortes demais” para sentir dor (no sistema médico), ou “disponíveis sexualmente,” ou “trabalhadoras incansáveis.” Nesses casos, assiste-se ao prolongamento dessa economia simbólica escravagista, por exemplo, em que a supremacia branca opera por exclusão, captura e moldagem do significado dos corpos negros dentro do mercado e da cultura (Hall Lee, 2017, p. 13). Além disso, essa é uma herança que contribui para explicar a marginalização de mulheres negras nos espaços feministas hegemônicos, dominados por agendas que partem de uma experiência branca de gênero.

Toda essa reflexão ajuda a compreender por que o culto à Santa Negra se constitui como espaço de profundas ambivalências no contexto brasileiro. No interior de uma sociedade marcada pela colonialidade racial, o corpo da mulher negra foi historicamente capturado por uma dupla operação simbólica: de um lado, hipersexualizado e erotizado; de outro, dessexualizado e convertido em figura materna servil – processo que Lélia Gonzalez (1984) identifica na construção da “mãe preta” como imagem de afeto dócil e trabalho silencioso. É precisamente essa lógica que reaparece, sob forma sacralizada, na figura de Nossa Senhora Aparecida.

Embora seja um símbolo feminino e negro, Aparecida é envolta por uma pedagogia da castidade, da pureza e da docilidade que a apresenta como “mãezinha”, figura assexuada, protetora e eternamente disponível. Essa dessexualização, longe de ser neutra, ecoa o mecanismo descrito por Sueli Carneiro (2003), segundo o qual mulheres negras foram historicamente privadas do reconhecimento pleno de sua subjetividade feminina, ora reduzidas à força de trabalho, ora convertidas em maternidade funcional. No caso de Aparecida, essa operação assume contornos ainda mais complexos: ao mesmo tempo em que é simbolicamente apresentada como mãe dócil e pura, sua imagem sustenta uma vasta economia religiosa que movimenta milhões de fiéis, peregrinações, comércio devocional e intervenções urbanas na cidade-santuário. A Santa Negra, portanto, é

simultaneamente dessexualizada e produtora de dividendos, convertida em centro gerador de circulação econômica e de trabalho precarizado ao seu redor.

A insistência institucional em explicar sua cor como fuligem ou acidente material pode ser lida como tentativa de neutralizar o potencial político da negritude da imagem. Ao deslocar a cor para o campo do acidental, esvazia-se sua força histórica e simbólica. Entretanto, a permanência da identificação popular – como na fala de devotas que afirmam “Ela tem a minha cor” – evidencia que a Santa Negra não é apenas objeto de veneração, mas campo de disputa racial, econômica e teológica.

Seguindo a reflexão sobre racismo, religião e imaginação social no cristianismo, é possível recorrer à contribuição de teólogas e teólogos que articulam, no contexto brasileiro, uma crítica à colonialidade do saber e à universalização eurocêntrica da fé cristã. O teólogo brasileiro Ronilso Pacheco, em sua obra *Teologia Negra: o sopro antirracista do Espírito* (2019), parte da constatação de que a tradição cristã europeia foi historicamente mobilizada para justificar e naturalizar práticas de dominação racial, transformando-se num instrumento que reafirma hierarquias sociais e raciais quando não interrogada criticamente. Para Pacheco, a Teologia Negra emerge como resposta antirracista que busca deslocar o ponto de vista teológico do centro branco para o território experiencial do povo negro, evidenciando que a fé cristã não pode ser separada das realidades sociais em que é vivida e interpretada. Esse também é o esforço sistemático de coletâneas como “Abrindo sulcos: para uma teologia afro-americana e caribenha” (Mena López & Nash, 2004), que posicionam a hermenêutica bíblica negra como ferramenta para pensar a identidade e a experiência religiosa em contextos marcados pelo racismo e pela diáspora africana, incluindo questões de gênero e colonialidade que reverberam na América Latina, convocando também companheiras e companheiros brancos a interrogarem sobre as questões em suas pesquisas em religião.

No caso de Nossa Senhora Aparecida, isso significa reconhecer que a linguagem religiosa de redenção e a promessa de pertencimento é constituída também de limites impostos pela história colonial e por práticas, discursos e silêncios que reproduzem exclusões. É nesse *entre-lugar*⁹⁷ que se inscrevem as ambivalências e tensões da Santa

⁹⁷ O termo “entre-lugar” foi sistematizado por Homi K. Bhabha (1998), para quem as identidades culturais se constituem nos espaços de negociação e tradução que se produzem nas fronteiras coloniais. O “entre” é um espaço produtivo de ambivalência, no qual se desestabilizam hierarquias e se rearticulam significados. Em diálogo com essa perspectiva, Gloria Anzaldúa (1987) elaborou a ideia de *borderlands* como território existencial de sujeitos racializados e dissidentes que vivem na tensão entre mundos, especialmente em contextos de fronteira – o que contribui para evidenciar identidades híbridas. No campo da teoria *queer*, essa noção é retomada para pensar corpos e subjetividades que escapam às classificações normativas de

Negra mencionada pela vendedora com a qual conversei enquanto símbolo popular e político no contexto brasileiro.

A negritude da santa sempre esteve no cerne de disputas interpretativas. Por exemplo, a Igreja, por muito tempo, tentou esvaziar o potencial disruptivo desse elemento. É significativo que durante décadas se tenha atribuído a cor escura da imagem à fuligem de velas ou à lama do rio, negando-lhe um significado racial explícito. Segundo Ean Begg, essa é uma operação que não é nova. O autor, quando estuda sobre as aparições marianas negras, denuncia o incômodo que tais imagens sempre causaram, precisamente porque revelam as contradições de um cristianismo construído sobre as ruínas coloniais e as violências raciais. Nas palavras dele:

As teólogas e os teólogos demonstram, no mínimo, ainda menos entusiasmo pelo assunto do que os historiadores da arte. O culto ainda popular das imagens maravilhosas não é apenas reacionário e não escriturístico, mas também evoca lembranças de assuntos incômodos. [...] a negritude nas estátuas da Virgem tende a ser ignorada e, quando admitida, é atribuída aos efeitos da fumaça de velas, enterro, imersão ou capricho passageiro da moda. A alegação da Igreja Católica, portanto, é que a maioria dessas estátuas não foi originalmente planejada para ser negra e só se tornou negra por acidente mais tarde. O fato é que elas são negras e discutir o fenômeno apenas em termos visuais é disfarçar seu significado mais profundo” (Begg, 1996, p. 3 - Tradução própria).⁹⁸

Enquanto, de um lado, identificam-se desconfortos em aprofundar o debate sobre raça, por outro há, também, investidas que evidenciam a importância dessas dimensões para a construção do símbolo. Em meu caderno de campo há a anotação da fala de uma mulher negra que, na procissão, me contava sobre sua devoção “à santinha”. Segundo ela: “Ela [Aparecida] tem a minha cor... certamente vai me ajudar!” (Sarto, 2023). Essa é uma frase que encontra ecos também na narrativa do ex-escravizado Zacarias, que fugiu para a capela de Aparecida e clamou pela santa negra para quebrar suas correntes. Ambos os registros apontam para a ideia de que a identificação racial e social com a imagem de

gênero e sexualidade, situando-se em zonas liminares que desafiam o binarismo heterossexual (Althaus-Reid, 2019), numa posição crítica marcada por fricção, ambivalência e potencial subversivo.

⁹⁸ Do original: “Theologians evince, if anything, even less enthusiasm for the subject than art historians. The still popular cult of wonder-working images is not only reactionary and non-scriptural, but it also evokes memories of awkward subjects best left in obscurity like the pre-Christian origins of much in Christianity, the history of the Templars, Catharism and other heresies, and secrets concerning the Merovingian dynasty. So, blackness in statues of the Virgin tends to be ignored and, where admitted, is attributed to the effects of candle smoke, burial, immersion or fashion’s passing whim. The contention, then, of the Catholic Church is that most such statues were not originally intended to be black and only became so by accident later. The fact remains that they are black and to discuss the phenomenon in visual terms only is to disguise their deepest significance”.

Aparecida constitui um elemento estruturante de sua potência simbólica, sobretudo para pessoas negras que, historicamente, enfrentaram processos de marginalização.

Essa mesma ambivalência se manifesta no comércio em torno do Santuário, onde observei imagens da Santa apresentadas em diferentes estilizações. Algumas se aproximavam de traços europeus, com pele clareada e traços finos, enquanto outras se mantinham mais próximas à imagem original de Nossa Senhora Aparecida negra. O mercado religioso, nesse ponto, se mostra como um espaço onde se negociam identidades, regimes raciais e expectativas em diálogo constante com o imaginário racial brasileiro.

Com efeito, a ambivalência inscrita no símbolo mariano não se limita à dimensão racial. Ela opera também como uma força desestabilizadora sobre categorias de gênero e sexualidade, na medida em que o próprio paradigma da mãe-irmã desafia sistemas binários que estruturam grande parte do pensamento ocidental cristão. A imagem de Maria como mulher que concebe sem contato sexual, por exemplo, cria, simultaneamente, um espaço de sacralização do ideal do que seria o “feminino” e uma zona de indeterminação sexual, na qual a distinção entre pureza virginal e experiência carnal materna se torna impossível de fixar de modo absoluto.

Do ponto de vista da Ciência da Religião, essa tensão evidencia que símbolos religiosos não constituem construções teológicas estáveis. São dispositivos discursivos que moldam percepções sobre o corpo, a sexualidade e os papéis sociais atribuídos a pessoas, classificando-as em duas categorias: homens e mulheres, e da heterossexualidade suposta a eles e elas. A figura de Maria, desse modo, ocupa um lugar estratégico na cultura ocidental, por sintetizar uma performance do que seria típico “das mulheres”, desse ideal de feminino, ao mesmo tempo sexualizada e negada em sua sexualidade. O símbolo de Maria funciona como pedagogia de um corpo materno, fecundo e produtor de vida, embora selado pela ideia negativa e restritiva de virgindade, o que o retira do campo do desejo humano ordinário.

Como visto no capítulo anterior, para Marcella Althaus-Reid (2000; 2019), essa configuração tem relevância política, pois o mito da Virgem-Mãe foi, historicamente, utilizado como ferramenta disciplinadora sobre mulheres, impondo-lhes o ideal de pureza, submissão e disponibilidade maternal. Ao mesmo tempo, silenciou sexualidades dissidentes, sejam elas lésbicas, bissexuais, queer ou situadas fora do modelo cisheteronormativo. No entanto, como destaca Althaus-Reid (2000), essa mesma figura pode se tornar espaço de resistência à medida que a contradição estrutural entre virgindade e maternidade abre fissuras no discurso oficial, criando brechas para leituras

que escapem ao controle teológico institucional – como a Santa Librada, por exemplo. Segundo a autora, Librada é uma ruptura com o binarismo sexual porque ocupa simultaneamente o lugar feminino e a posição cristológica da crucifixão, historicamente reservada ao corpo masculino de Cristo (2004, p.42).

Em meu caderno de viagem, essa mesma ambivalência se expressa em falas como a da devota que me confidenciou: “Para mim, é mais importante ver a santinha do que ouvir o padre falar. (...) Eu venho aqui é para amar a Nossa Senhora Aparecida” (Sarto, 2023). Nessa afirmação fica evidente uma relação entre símbolo e devota que envolve contato físico, intimidade e, por vezes, erotismo. Recordo, ainda, do relato de uma mulher que afirmou desejar “dar um beijo bem dado” em “sua Santinha”, numa relação que parecia indicar, novamente, uma relação indissociável entre o corpo, o sexo, o desejo e a experiência religiosa. A indecência, nesse contexto, reside precisamente aí. A elaboração do símbolo de Nossa Senhora Aparecida no imaginário carrega a memória de pessoas escravizadas, de religiosidades que foram violentamente perseguidas pelo regime colonial e de experiências sexuais que foram castradas em nome da moral cristã tradicional e imperial, que se associa à desestabilização de fronteiras identitárias.

Essa característica se torna evidente quando se observam aproximações simbólicas entre Aparecida e Oxum, orixá ligada às águas doces, à sensualidade e à fecundidade. Conforme registrei: “Aparecida, assim como as ciganas na umbanda, ‘guia e encanta’. Me lembrei dos pontos de Iemanjá que escuto desde criança” (Sarto, 2023, s.p.). Essa mistura – termo que Ivone Gebara utiliza para indicar que as experiências religiosas populares não se organizam segundo fronteiras doutrinárias rígidas – que conecta Aparecida e Oxum, figura importante da religiosidade afro-brasileira, é apenas mais um dos exemplos que colocam em evidência elementos de indecência, conforme a elaboração althaus-reidiana, capaz de desafiar classificações rígidas entre ortodoxia e práticas populares: os corpos que se movimentam ao redor da Santa Negra, beijando, tocando, carregando imagens, sambando, reivindicando para si a possibilidade de existir fora das normas instituídas⁹⁹.

⁹⁹ Essa dinâmica não é exclusiva de Aparecida. No Círio de Nazaré, em Belém, a figura de “Nazinha” é carregada entre promessas, cordas, suor e lágrimas; na devoção a Nossa Senhora dos Navegantes, descrita por Adilson Schultz em sua análise das romarias do sul do país, a santa percorre as águas entre embarcações, aproximando-se de práticas que dialogam com festividades dedicadas a Iemanjá. Nas celebrações do 2 de fevereiro em Salvador ou na Lavagem das Escadarias do Bonfim, a institucionalidade católica exerce controle significativamente menor, e a presença de elementos afro-brasileiros torna-se mais visível. A tensão entre ortodoxia e prática popular é traço constitutivo da experiência religiosa brasileira.

Nas primeiras páginas desta Tese, mencionei que parte de minha curiosidade estava em observar se havia algo de Lilith nesse símbolo. Conforme meu estudo de Mestrado, a figura de Lilith, na tradição judaico-cristã, foi símbolo pedagógico de insubmissão, erotismo indomável e recusa em se submeter à ordem patriarcal (Sarto, 2022). Acredito que a presença de “algo de Lilith” em Aparecida pode estar nas tensões que envolvem gênero, sexualidade, raça e poder na construção desse símbolo, especialmente enquanto espaço dinâmico onde as tensões e ambiguidades se encontram, se reinventam e se renegociam continuamente. Enquanto a institucionalidade eclesial tenta fixar Aparecida na ordem da decência, o povo reinventa sua Santa Negra, repetidas vezes, em chave subversiva. O símbolo permanece pulsante justamente porque nunca se estabiliza.

Na devoção à Nossa Senhora Aparecida há algo que se aproxima do fenômeno que William James Jennings (2025) descreve quando identifica, no cristianismo, uma força imaginativa voltada para o encontro e a pertença, embora entremeada por hierarquias raciais e sociais (e de gênero e sexualidade) que insistem em se reproduzir. Essa contradição se revela tanto na monumentalidade asséptica do Santuário, com seus corredores dourados e suas liturgias controladas, quanto na vitalidade do entorno, onde a Santa Negra circula em miniaturas vendidas em bancas improvisadas, carregadas em sacolas plásticas, beijadas nos rostos, nas testas ou nos peitos, algumas vezes em gestos comedidos, outras em expressões marcadas por erotismo velado. Não se trata, no meu interesse, da pigmentação da tinta que recobre a estátua, mas do lugar político e simbólico que essa cor ocupa. Ali se entrelaçam memórias de escravidão, marcas do trabalho precarizado, erotismos contidos e o anseio, nem sempre legitimado, de ver na Santa Negra uma aliada para existências queer, negras e dissidentes.

Recordo da confissão da noviça, anotada em meu caderno, que me disse: “Eu não posso passar essa semana sem dar um beijo nela... um beijo bem dado. Se deixar para amanhã, eu não vou conseguir nem tocar nela. Terá tanta gente... uma multidão. Não quero arriscar não beijar minha Santinha” (Sarto, 2023). Esse beijo, denso de desejo e corporeidade, representa, para mim, a afirmação de que Aparecida é um símbolo essencialmente político, atravessado por ambivalências e carregado de tensões. Existe, na relação com a Santa Negra, uma pedagogia que se inscreve nas margens do discurso oficial e que sussurra que, mesmo encerrada em redomas de vidro, Aparecida jamais deixará de pertencer àqueles e àquelas que a tocam e se sentem tocadas e tocados por ela.

A escrita sobre a Santa Negra se realiza, no meu caso, também desde um lugar específico. Sou mulher branca, formada na tradição católica popular, embora distante da realidade cotidiana de quem experimenta a negritude como condição de existência. Essa distância não impede minha análise, mas delimita a extensão da minha compreensão. A branquitude, no Brasil e no cristianismo, opera como um sistema estruturante que estabelece hierarquias de valor sobre corpos, discursos e lugares de fala¹⁰⁰, porque se inscreve na organização do saber, da produção simbólica e dos regimes de verdade que definem quem possui legitimidade para narrar a experiência religiosa.

Cornel West (2021) adverte que a supremacia branca constrói narrativas que se apresentam como universais, mas que, na prática, preservam interesses de grupos hegemônicos e restringem as possibilidades de agência de sujeitos posicionados em lugares subalternizados na hierarquia racial, produzindo um regime simbólico no qual a negritude permanece tutelada pela imaginação social branca. Em diálogo com essa crítica, Marcella Althaus-Reid argumenta que a branquitude opera também como um regime de ordenamento do discurso religioso, ao instituir classificações morais que definem quais corpos podem ser reconhecidos como “puros”, quais sexualidades são passíveis de legitimação simbólica e quais práticas de fé são autorizadas a circular como “santas”, enquanto outras são empurradas para o campo do abjeto, do excessivo ou do indecente. Não se trata, portanto, de reconhecer a existência de corpos ou práticas intrinsecamente puros ou impuros, mas de evidenciar como tais categorias funcionam como tecnologias de poder que racializam, sexualizam e hierarquizam inclusive os símbolos religiosos.

No campo da Ciência da Religião, reconhecer essa dimensão é parte do compromisso metodológico de suspeitar de elementos naturalizados no campo, perguntando-se sobre quem interpreta símbolos religiosos e a partir de quais lugares fala. Nesse caso, a interrogação não anula a escrita, embora a atravesse. Sobre isso, acredito que grande parte das limitações da discussão racial hoje reside no fato de que muitas intelectuais brancas e muitos intelectuais brancos continuam pensando a questão racial guiadas e guiados pelos seus próprios interesses epistêmicos, sem reconhecer sua posição

¹⁰⁰ O conceito de “lugar de fala” ganhou centralidade no debate público e acadêmico brasileiro sobretudo a partir da obra de Djamila Ribeiro (*O que é lugar de fala?*, 2017), que articula as tradições do feminismo negro e da teoria crítica racial, mostrando que todo discurso é produzido a partir de posições sociais marcadas por relações de poder. A noção se refere à interdição da fala de determinados sujeitos, mas ao reconhecimento de que experiências situadas – especialmente aquelas atravessadas por raça, gênero e classe – produzem saberes historicamente deslegitimados. A formulação dialoga com autoras como Patricia Hill Collins (1986) e com o conceito de “saberes localizados” de Donna Haraway (1988), segundo o qual não há conhecimento neutro ou universal, mas perspectivas situadas.

e seus limites de análise com sinceridade. Essa é uma questão que mantenho, compreendendo que, na minha prática acadêmica, investigo a Santa Negra a partir de uma posição situada fora da experiência direta do racismo. Por isso mesmo, minha intenção não é falar *em nome das* mulheres negras que beijam a Santa. Ao contrário, enquanto cientista da religião e mulher branca, ocupando um lugar de privilégio em relação às minhas companheiras negras e às mulheres negras devotas de Nossa Senhora Aparecida, pretendo reconhecer que elas criam sentidos que, frequentemente, escapam às lentes disciplinares da T-Teologia e da institucionalidade. Minha intenção tem sido afirmar que a negritude da Santa não resulta de um acidente histórico. É construção econômica, política, religiosa, sexual e de gênero. E, sobretudo, é espaço de disputa, que tem campo aberto e constante para reconfiguração do símbolo religioso.

5.8. A santa negra: Raça, gênero e tensões simbólicas

O símbolo de Nossa Senhora Aparecida expõe uma das ambivalências mais férteis da religiosidade popular brasileira¹⁰¹, revelando-se espaço atravessado por disputas raciais, sexuais, históricas, religiosas e políticas. Como se viu, o símbolo mariano não surge isolado de contextos históricos e culturais, pois se forma na confluência de narrativas coloniais, processos de racialização e movimentos populares que tensionam as fronteiras rígidas do poder hegemônico e das T-Teologias.

A narrativa sobre Zacarias, escravizado que teria testemunhado a ruptura de suas correntes diante da imagem da de Aparecida, é um exemplo que sintetiza as camadas de significado que se projetam sobre o símbolo. Na viagem à cidade de Aparecida, também fiz registros que evidenciaram essa ambivalência e que revelam a força subversiva que a cor negra da santa pode adquirir na experiência devocional, tal como na fala: “Ela [Nossa Senhora Aparecida] tem a minha cor, certamente vai me ajudar”. Essa memória remete ao modo como as instituições religiosas muitas vezes deslocam acontecimentos

¹⁰¹ É importante reconhecer que categorias como “religião popular” também são conceitos historicamente construídos e disputados no campo da Ciência da Religião. Carlos Rodrigues Brandão (1980; 1986) já advertia que a noção de “religiosidade popular” frequentemente tem sido tratada como categoria relacional subordinada à religião oficial, produzindo uma hierarquização implícita entre ortodoxia e prática vivida. Em vez de tomar o “popular” como desvio ou resíduo da norma institucional, Brandão reconhece a necessidade de compreendê-lo como espaço próprio de produção simbólica, dotado de lógica interna e densidade cultural.

carregados de conteúdo político para uma interpretação que evitava as implicações concretas das questões raciais.

A história oficial, representada por materiais produzidos pelo Santuário Nacional, recorrentemente redireciona a narrativa do milagre de Zacarias para o campo da libertação, desarticulando qualquer leitura que possa associar a devoção a uma crítica explícita às hierarquias raciais e à estrutura social que sustenta a marginalização de corpos negros. Entretanto, a força do símbolo persiste entre as práticas devocionais populares, onde Aparecida é reconhecida como figura capaz de se solidarizar com dores históricas, carregando consigo a memória de violências sofridas e a expectativa de reparação. Nesse sentido, como tenho insistido, a cor negra transcende qualquer explicação limitada ao plano estético e se apresenta como núcleo gerador de identidades, disputas e sentidos de pertencimento.

Stephen Benko observa que Mariologias – ou, nesse caso, como tenho entendido, partindo de Marilú Rojas, *Mari@logia* - locais sempre reelaboraram a figura de Maria segundo as culturas em que se inseriram num movimento que faz com que, no caso latino-americano, a cor negra da Santa seja profundamente relacionada ao diálogo com populações africanas e afro-americanas, pois carrega as marcas do trauma colonial, do sequestro de corpos e das tentativas institucionais de reorganizar simbolicamente as devoções indígenas e negras, incorporando-as ao sistema católico sem permitir que se tornem plenamente autônomas ou politicamente ameaçadoras. Segundo o autor:

As formas marianas na América Latina representam tanto a continuidade de símbolos antigos quanto tentativas de integrar populações indígenas e negras sob um mesmo sistema cristão, sem abandonar, porém, a função de Maria como símbolo de poder e pureza moral. Essa integração, contudo, sempre ocorreu sob condições definidas pela Igreja, que impôs limites claros às possibilidades de subversão que tais símbolos poderiam abrigar. (Benko, 1993, p. 55)

Essa constatação mostra que os símbolos marianos funcionaram, em diversos contextos, como dispositivos de domesticação cultural. No caso de Aparecida, a cor negra da santa, apesar de convertida em atributo nacional, segue habitada por tensões que denunciam a presença de uma memória racial incômoda. Marcella Althaus-Reid insiste que a branquitude de Maria foi historicamente organizada enquanto projeto político e sexual, configurando o ideal da pureza como instrumento pedagógico colonial para disciplinar corpos, desejos e papéis sociais. Nas palavras da autora:

A pureza mariana não se limita ao mito de uma virgem sem mancha, mas funciona como padrão de sexualidade feminina moldado para sustentar o projeto colonial, o qual definiu quais corpos seriam lidos como limpos, dignos de proximidade com o sagrado, e quais corpos seriam empurrados para fora da esfera da santidade. (Althaus-Reid, 2000, p. 92)

No caso do símbolo de Nossa Senhora Aparecida, ele introduz fissuras no imaginário religioso. Mesmo quando se busca envolvê-la em mantos azul-celeste ou coroá-la com ouro, sua cor reaparece como testemunha silenciosa das violências coloniais e, simultaneamente, enquanto afirmação de resistência – e está aí a dimensão indecente do símbolo, pois a presença negra de Maria desafia as tentativas de contenção simbólica que a branquitude cristã sempre impôs sobre corpos negros e indígenas.

Durante minhas observações na visita ao Santuário, devotas negras se referiram à Santa Negra não unicamente como mãe, que é o mais comum, mas como mulher negra que “entende o que a gente passa”, que “já sofreu” e que “não teve vida fácil”. Em conversas informais, algumas mulheres a evocavam como companheira de dor diante do racismo, da pobreza e da violência doméstica, identificando na imagem quebrada e escurecida uma biografia simbólica próxima às suas próprias histórias de exclusão. Entretanto, o símbolo da Aparecida “do povo” não se mostra desprovido de tensões internas. Em determinados discursos devocionais – especialmente em pregações ou falas de romeiros – a ênfase na “humildade” e na “servidão” da Virgem é associada a uma idealização do corpo feminino negro como naturalmente resistente, submisso ou vocacionado ao cuidado sacrificial. Em algumas narrativas, a condição de “mãe sofredora” é mobilizada como modelo moral para mulheres negras, reforçando expectativas de abnegação ilimitada. Em outras situações, escutei comentários que exaltavam a “força” e a “sensualidade” da mulher brasileira associando implicitamente tais atributos à negritude, aproximando-os de uma ideia de vitalidade corporal que, embora celebratória, tangencia estereótipos historicamente racializados. Além disso, a própria associação simbólica entre Aparecida e atributos como fertilidade, sensualidade ou “beleza exótica” – frequentemente evocada em discursos turísticos ou culturais – pode deslizar para um imaginário que erotiza o corpo negro ao mesmo tempo em que o sacraliza. Assim, o símbolo permanece imerso em ambivalências: pode oferecer identificação, consolo e resistência simbólica às mulheres negras, mas também pode ser

mobilizado para reiterar expectativas normativas de maternidade sacrificial, humildade disciplinada ou hipercorporalização da negritude.

Fanon alerta que a cultura colonial detém a capacidade de absorver símbolos negros, contanto que esvazie seu potencial insurgente. Em suas palavras:

A cultura colonizada, frequentemente, recupera símbolos negros, mas esses símbolos só circulam quando se tornam inofensivos à ordem colonial. Há, portanto, um processo de captura que transforma em espetáculo aquilo que, em sua origem, pretendia ser denúncia. (Fanon, 1975, p. 119)

A negritude de Aparecida constitui uma linguagem de indecência porque rompe com a pedagogia colonial que moldou a branquitude mariana enquanto ideal hegemônico. O corpo da Santa Negra encarna história escravagista, dor social, erotismo reprimido e desejo de liberdade, mantendo viva a memória das águas do Paraíba do Sul, do barro que forma o corpo e do ouro que tenta esconder a cor original. Constitui, portanto, fratura teológica que revela como a religiosidade popular brasileira se constrói no entrecruzamento entre sofrimento e esperança. Nessa intersecção, essas ambivalências asseguram que, mesmo capturados pelas estruturas do poder institucional, símbolos religiosos permaneçam impregnados de possibilidades críticas, capazes de germinar resistência nas margens da oficialidade.

5.9. *Samba Queer*

A celebração de Nossa Senhora Aparecida acontece tradicionalmente no dia 12 de outubro, ocasião em que se instituiu um feriado nacional dedicado à sua devoção. A celebração reúne centenas de milhares de fiéis de diversos cantos do país a cada ano, nos mais variados lugares e eventos, e geralmente dura 10 dias. Para muitas brasileiras e brasileiros a devoção a Aparecida tem cor, tem cheiro, tem afeto, tem localidade e localização. Conforme pontuado em meu artigo em coautoria com Andrea Musskopf (2025), uma pedagogia poderosa porque orienta essas pessoas a dimensões de significados de mundo, como por exemplo: noções de justiça social – porque, para elas e eles, Aparecida é a santa negra que apareceu às brasileiras e aos brasileiros pobres e vulneráveis para trazer esperança; de economia, porque diz sobre uma comunidade economicamente desprovida de recursos e que, graças a sua religiosidade e devoção, prosperou; de comunidade, porque entre os grupos de devotas e de devotos também se

forjam sentidos mais profundos de vida, de respeito, de proteção e cuidado, que cria laços qualitativos entre as pessoas; de corpo, porque é nele que as devotas e os devotos elaboram, vivem e experimentam os efeitos dessa devoção; de raça, porque num contexto que é ainda fortemente marcado pela ideologia da inferioridade racial e cultural das populações negras, indígenas e mestiças, herança do processo colonial e escravagista, uma santa negra consagrada padroeira do Brasil representa uma guinada interpretativa no âmbito do cristianismo, que funciona como exemplo de resistência dessas pessoas; de gênero porque trata-se de uma forma primária de dar significado às relações de poder; e, finalmente, de sexo, porque faz a manutenção da tradição de contação de histórias sexuais, sobretudo, nesse caso especificamente, no contexto de pessoas empobrecidas na América Latina. Por isso, apesar da forte investida da oficialidade em garantir estabilidade à devoção de Aparecida, parece sempre haver algo que lhe escapa. No itinerário metodológico desta Tese, chego à experiência do samba enquanto linguagem religiosa e política que desafia a decência disciplinadora que historicamente moldou a figura de Maria.

Conforme já pontuado, no ano de 2023 estive na semana das celebrações da Santa na cidade de Aparecida. Em especial no dia 11, véspera da festa oficial e do feriado, à noite, retornava ao alojamento depois de participar da novena e procissão. No caminho, nos arredores da cidade, multidões de devotas de todos os cantos do país ocupavam as ruas, bares e restaurantes. Chamou-me atenção um pequeno botequim ao lado da rua em que ficava a congregação em que eu estava abrigada: no botequim estava reunido um grupo de sete mulheres e cinco homens, partilhando música alta, cerveja e boas risadas. Cheguei mais perto, porque a animação da cena me lembrou de minha infância no terreiro de minha bisavó, que era mãe-de-santo de uma religião afro-brasileira nomeada “umbanda”. Notei, ao centro, uma senhora negra, de aproximadamente 65 anos, tocando pandeiro. Ao lado dela, um senhor, também negro, de 70 anos, complementava o ritmo num batuque na mesa de madeira do bar. Ela estava diante de uma roda de samba improvisada. A letra do samba era autoral: falava da devoção e do amor a “Aparecida, mulher santa, que guia a estrada e me encanta”.

Como escrevi:

O samba de Aparecida foi, para mim, uma epifania indecente. Ali, reunidos em círculo, nas margens do Santuário Nacional, nas margens da cidade, nas margens do poder hegemônico, não havia hierarquia, joias ou parede de ouro para aquelas 12 pessoas. Havia alegria, partilha

e comunidade. Havia devoção a um símbolo poderoso de uma mulher negra, Nossa Senhora Aparecida, que parecia, inclusive, bastante com as ciganas em algumas tradições afro-brasileiras. (Sarto, 2023).

Essa experiência se entrelaça com aquilo que conceituamos como *samba queer* (Sarto; Musskopf, 2025). Escrevemos que o samba, tal como praticado nos botequins e rodas populares, “é a reinvenção do passado no agora, sempre de modo inacabado e aberto para o que pode vir. É um lugar de memória, mas também de fricção, onde nada se fecha e tudo se move” (Sarto; Musskopf, 2025, s.p.). Nesse sentido, o samba reinscreve o símbolo num território de disputa política, sexual, estética e religiosa, já que ali, naquele contexto, o som do pandeiro e os batuques na mesa não eram apenas música; eram uma expressão sincera de devoção viva.

Naquele momento, a linha tênue que talvez houvesse entre a pesquisadora e as devotas e os devotos que estavam ali naquela roda de samba diluiu-se. Não havia “nós” e “eles”; ou um *Outro* categórico.¹⁰² O espaço do botequim se transformou em um campo de interconexão e intimidade de corpos envoltos por um ritmo de fato *constitutivo* dessa relação. A energia do samba fluía por esses corpos que se entrelaçavam em movimentos ritmados. O ritmo, por sua vez, também era formado por continuidades e descontinuidades, sempre aberto às novas pessoas que iam se juntando à roda e agregando outros batuques, compassos, movimentos corporais e sons.

Esse samba, em um ambiente vibrante, espontâneo e imprevisível, criou um espaço aberto, deslocado, repleto de desejo e afeto com localização e localidade (ver página/ou tópico tal da Tese). As diferenças e particularidades de cada uma das pessoas presentes jamais deixaram de existir, evidentemente, mas significavam ali, naquele momento, um elemento positivo e enriquecedor da dinâmica compartilhada. Havia um ritmo próprio e coletivo que se fundiam.

Para além da experiência relatada, a ideia de um Samba dedicado à Nossa Senhora Aparecida não é nova e muito menos incomum de encontrar ecos pelas ruas das mais diferentes cidades no Brasil. Há, inclusive, expressões mais famosas, como as várias letras que homenageiam a Aparecida. Alguns exemplos recentes mais famosos são: a

¹⁰² Sobre o outro categórico, ver em: Musskopf, André Sidnei; Sarto, Giovanna. Teorias de gênero em diálogo: aproximações e distanciamentos entre Judith Butler, Judith Plaskow e Marcella Althaus-Reid e suas contribuições para o campo da Teologia e da Religião. *PARALELLUS Revista de Estudos de Religião - UNICAP, Recife, PE, Brasil*, v. 11, n. 27, p. 225-241, 2020. DOI: 10.25247/paralellus.2020.v11n27.p225-241. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/1708>.. Acesso em: 26 ago. 2024.

canção interpretada por Clara Nunes, “Portela na avenida”; e, ainda, o Samba Enredo da Escola de Samba Unidos de Vila Maria para o Carnaval de São Paulo de 2017, cujo título enunciava o tema principal: “Aparecida, A Rainha do Brasil (300 Anos de Amor e Fé no Coração do Povo Brasileiro)”. Em 2020, no carnaval do Rio de Janeiro, também a Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira abordou uma temática religiosa. Sob o título “A Verdade Vos Fará Livre”, a proposta era a de reconstruir a biografia de Jesus Cristo a partir de uma perspectiva que tratasse de liberdade religiosa, racismo e violência contra a juventude negra. No carro de abre-alas, com uma fantasia que, segundo Andrea Musskopf “expressava simplicidade e recato” (2020, s.p.), a sambista negra brasileira Alcione, encenou Maria.¹⁰³

A contribuição do relato e dos exemplos apresentados aqui é levantar questões sobre se e como esse atrito corpo-a-corpo, evocado por uma roda de samba que acontece apesar de e além da oficialidade eclesiástica, cria noções de corpo e identidade, e de que maneira a expressão de uma Virgem Maria Negra, que foi encontrada quebrada, por pescadores quebrados, em um país fragmentado e marcado por séculos de exploração e por um sistema que até hoje segrega corpos negros, de pessoas empobrecidas e de dissidentes, se relaciona com tudo isso.

Marcella Althaus-Reid afirmava que a teologia é “arte incoerente” (Althaus-Reid, 2000, p. 23; Pádua Freira, 2023). Com isso, aponta que toda reflexão teológica *sincera*¹⁰⁴

¹⁰³ No texto “A Mangueira mostrou a saia de d*us - mas não ousou levá-la”, publicado em fevereiro de 2020 na Revista Senso, Andrea Musskopf assera como, apesar do tema escolhido pela escola de samba propor uma crítica à opressão e aos sistemas normativos que condenam a juventude negra, ela não desafiou as convenções teológicas, culturais, políticas, econômicas e sexuais. Maria é apresentada como uma figura central no desfile, mas ainda com os padrões decentes, nos termos althaus-reidianos, com enfoque na divindade materna e protetora. Para Musskopf, a abordagem da Mangueira, manteve-se dentro dos limites do que é aceito socialmente e perdeu uma oportunidade de provocar uma reflexão mais profunda sobre a relação entre religião, corpo, raça e etnia, sexualidade, gênero e sociedade. A “saia de d*us”, referida no título, é uma metáfora para o tratamento da figura de Maria de forma que, embora subversiva em alguns aspectos, não se arrisca a questionar profundamente as tradições e crenças estabelecidas. O artigo, portanto, reflete sobre os limites da provocação artística em relação a temas religiosos e a forma como essas representações podem, ou não, desafiar verdadeiramente as normas culturais e religiosas (Musskopf, 2020, s.p). – saia de d*us vem de Marcella (como você trabalha essa autora é bom dar a referência).

¹⁰⁴ Para Marcella, a sinceridade é uma postura metodológica e política que implica revelar as localizações sociais, sexuais e econômicas a partir das quais se produzem discursos teológicos e acadêmicos. Essa sinceridade envolve reconhecer que todo saber é situado, atravessado por regimes de poder e estruturado por interesses que ultrapassam a pessoa que escreve. Para ela, há implicações políticas profundas na recusa da neutralidade, porque o discurso religioso tradicional, ao se proclamar universal e objetivo, esconde as condições históricas de sua produção e silencia corpos, experiências e desejos que não se conformam às normas estabelecidas. Ela sustenta que a transparência quanto ao lugar de enunciação desestabiliza as epistemologias hegemônicas, revelando que a teologia, longe de ser campo puro de verdades eternas, funciona como dispositivo de disciplina sobre sexualidades, corpos e subjetividades. A sinceridade epistemológica, nesse contexto, se converte em estratégia de libertação que desmascara os interesses políticos e sexuais por trás de conceitos aparentemente neutros, criando espaço para leituras indecentes, comprometidas com corpos e desejos historicamente marginalizados (Althaus-Reid, 2000; 2004; 2019).

brota do atrito entre corpos, do imprevisto, do desejo e da materialidade concreta. Segundo a teóloga, a arte incoerente não busca conciliar opostos, mas, ao contrário, procura expor o caráter instável da vida, do corpo e da própria religião. Como viu-se no capítulo 3, Althaus-Reid (2000) recorreu ao tango para expressar essa noção, pois o tango é uma expressão complexa e viva, caracterizada pelo constante movimento e pelo deslocamento - mais especificamente, pelo *deslocamento do desejo e das localizações sociais*:

Geralmente, nos tangos ambos os deslocamentos [do desejo e das localizações] estão misturados, e a pobreza e a miséria se encontram com a solidão e a perda do amor, representando o sofrimento definitivo dos pobres, ponto crucial da exclusão social queer. (...) Os tangos são canções sobre diferentes formas de ser “exilado” e, como tais, representam a experiência do exílio (...). Essa é a razão pela qual os tangos são queer, porque representam uma saudade, uma melancolia de deslocamentos. Podem representar o resultado de permanentes desencontros com o sentido (...). (Althaus-Reid, 2019, p.41 - grifos próprios).

Dançar o tango é uma forma de entrar num ritmo próprio e coletivo, simultaneamente. Os passos não são exatamente ensaiados, mas há certa sincronia entre as parceira(s) e os parceiro(s) - sincronia essa que envolve a continuidade e a descontinuidade do envolvimento dos corpos entrelaçados. Essa operação desestabiliza a coleção de tradições musicais e cria sentidos culturais e sexual-afetivos. Por isso mesmo, o tango não é uma expressão artística simples e fácil. Segundo Rafael Leopoldo,

O tango requer, exige e precisa de uma revisão contínua de sua história, a cada vez, em cada tempo, e a cada geração de escritores ou de novos investigadores. O tango clama por um exame permanente, porque é um organismo vivo e, por estar vivo, precisa de novos diagnósticos, de outras definições, de sistemas de pensamento que o abordem sob a tenacidade do tempo presente. É esta conjugação com o presente que garante uma leitura aberta, que abre a possibilidade de novas respostas para explicações já conhecidas. (...) O tango não é uma múmia que exige veneração, tampouco é uma oração que deve se repetir sempre do mesmo modo e sem modificações. A vitalidade do tango conjura qualquer dogmatismo persistente e abre suas páginas para que na sua história seja escrito tudo o que lhe é necessário (Leopoldo, 2019, p.15).

Marcella refere-se ao tango como uma forma de se “entrar no ritmo de uma teologia em movimento, a qual não faz questão de sentar mesmo se lhe oferecerem uma cadeira” (Althaus-Reid, 2019, p. 43). Essa é uma definição bastante próxima do que a

própria Marcella entende por teologia. Pensando no símbolo da *Virgem*, a compreensão de Marcella sobre Teologia é como uma *arte incoerente que convida a Virgem Maria para dançar*, tanto ao deslocar o ponto de partida e a autoridade quanto ao propor um exame permanente dos discursos e concepções que têm forjado seus sentidos mais autoritários nas teologias tradicionais.

Como argumento no meu texto com Musskopf (2022), um ritmo próprio brasileiro na substituição do tango é o samba, que é uma metáfora frutífera para pensar sobre religião. O samba, no contexto do Brasil, carrega o peso da diáspora negra, a memória da escravidão e, também, da potência de criar, através do corpo e do som, espaços de comunidade e resistência. Cleiton França de Almeida oferece pistas sobre isso. Para ele, o samba é lugar aonde “ideias que vêm de fora friccionam ideias que vêm do dentro” (Almeida, 2024, p. 18-19), um espaço liminar no qual forças de captura estatal, mercantil e institucional entram em tensão com saberes comunitários, ancestrais e periféricos. É, portanto, mistura e é atrito. É prática devocional e, simultaneamente, crítica política. No samba, o corpo se faz linguagem desde o pé que risca o chão até o quadril que responde ao pandeiro, a voz que improvisa e narra dores, amores e, também, a religião.

O samba é uma manifestação cultural que tem suas raízes no continente africano, trazida para o Brasil pelas escravizadas e pelos escravizados e condensada em uma tradição musical que é, também, uma tradição política, religiosa, social e cultural com influências locais, porque rememora os séculos de exploração, violência, luta e resistência desses corpos no território. Segundo Vianna (1998), foi a partir do final do século XIX e início do século XX que o samba começou a ganhar destaque no cenário cultural brasileiro inicialmente entre comunidades periféricas do Rio de Janeiro, especialmente nas zonas portuárias e nos morros. Na década de 1930, o samba se consolidou como um símbolo nacional, em parte devido à sua associação com o carnaval e ao apoio de elites musicais e compositores como Ernesto dos Santos (Donga), Angenor de Oliveira (Cartola), Adoniran Barbosa, Nelson Cavaquinho, Beth Carvalho, dentre outras. Desde suas primeiras formas, como o samba de roda e o samba-canção, até a evolução para o samba-enredo, com as escolas de samba e o carnaval, e o samba-reggae, o gênero musical sempre teve uma forte ligação com o cotidiano das brasileiras e dos brasileiros, refletindo suas alegrias, tristezas, amores, decepções, desejos e desafios (Vianna, 1998).

Para Cleiton França de Almeida, os sambas “surgiram da necessidade de se construir espaços comunitários de prática dos saberes pretos, instituições em cima do morro, assentadas às margens do Estado oficial, que pudessem reverberar os modos de

ser e de estar das epistemologias afrodiaspóricas” (Almeida, 2024, p.2). Diante disso, o autor afirma que, desde o início, tratou-se de uma expressão subversiva e de resistência - o que. Tomando a categoria de Althaus-Reid, pode-se inferir que é uma expressão que nasce “indecente”.

Mas ao longo dos anos, o samba passou por diversas transformações estilísticas, refletindo e respondendo às mudanças sociais e políticas no Brasil. Almeida observa que as escolas de samba, por exemplo,

(...) foram absorvidas pelo Estado e pelo capital, como a cerveja derramada absorvida por uma folha de guardanapo, em um duplo movimento. (Almeida, 2024, p.3).

(...) Houve um movimento de domesticação do carnaval, visto que seus desfiles nas avenidas eram manifestações que poderiam ser relativamente controladas e que se assemelhavam, de algum modo, aos moldes dos carnavais civilizados da elite europeia. [Depois veio] a legitimação e divulgação das escolas pela indústria cultural [que] retirava o poder discursivo dos corpos da comunidade para dá-lo exclusivamente a seus representantes políticos e a quem controlava essas negociações. As comunidades deixaram de falar por si só e passaram a ter seus discursos mediados. (Almeida, 2024, p.4).

Ao mesmo tempo, a função social do samba nunca foi limitada ao carnaval e sempre desempenhou papéis importantes ao funcionar como possibilidade de reinvenção da memória e da tradição de populações negras, além de servir como espaço em que muitas pessoas encontram oportunidades. Como afirma Almeida (2024, p.2)

Sua função social nunca foi limitada ao período carnavalesco definido pelo calendário gregoriano. Seus desfiles são apenas um dos modos de expressar sua existência, não sendo a única razão dela. (...) As agremiações possuem um papel histórico importante na manutenção e na reinvenção das tradições dos corpos negros no Rio de Janeiro. São nas escolas de samba que muitos corpos racializados encontram espaço para desenvolver suas habilidades e pretensões artísticas. Elas são berço de inúmeros intérpretes, compositores, pintores, escultores, bailarinos, ritmistas, percussionistas, entre diversas outras categorias de artistas que se desenvolveram a partir do samba, seja dentro dos próprios espaços do carnaval, seja para além deles. Com a captação do samba como um representante do nacionalismo brasileiro, várias vezes sambistas alcançaram sucesso internacional cantando os saberes praticados pelos corpos dos subúrbios, morros e favelas cariocas. As escolas de samba são territórios férteis para a criação porque são, elas mesmas, montagens de diferentes cantos, danças e fazeres corporais que só podiam resistir e existir a partir delas.

Observa-se que o samba estabelece relações contraditórias com o poder hegemônico, o que evidencia que ele não é homogêneo e, muito menos, isento de tensões e disputas. Trata-se de um campo de experimentação e transformação onde se forjam possibilidades de ações de subversão das expectativas convencionais sobre o corpo e a identidade.

No artigo *(Re)Invenções do Corpo na Irredutível Liminaridade do Samba: a teoria Cuíca*, Cleiton França de Almeida propõe a “teoria Cuíca” como uma tradução situada da teoria queer para o léxico do samba, tomando o instrumento de percussão como epistemologia¹⁰⁵. A cuíca, nesse enquadramento, funciona como um dispositivo de pensamento porque seu som não nasce de uma execução “limpa” ou linear, e sim do atrito contínuo: vibração produzida no contato interno que exige do/a tocador/a uma escuta corporal fina, um regime de controle instável e uma negociação permanente entre intenção e imprevisibilidade. Em sambas de rua, essa relação é ainda mais evidente: corpo e instrumento tornam-se uma só unidade performativa, pois o timbre, a duração e a intensidade do som dependem do gesto, da pressão, do balanço, do deslocamento do corpo no espaço e da resposta do coletivo. É por isso que Almeida recusa reduzir a cuíca à função de acompanhamento rítmico e a descreve como uma “epistemologia estranha”: seu timbre elástico – capaz de oscilar do suave ao estridente – dramatiza uma gramática do entre, uma sonoridade que não se fixa em um polo, mas habita passagens, transições e ambivalências. O que está em jogo, então, não é apenas uma estética sonora, mas um modo de compreender como identidades corporais se tornam inteligíveis no samba: não como essências estáveis, e sim como composições provisórias, produzidas no encontro entre repetição e variação, disciplina e improviso, norma e fuga. Segundo o autor, num samba *queer* (ou samba *cuíca*, como prefere chamar), o corpo não é um instrumento de expressão de linguagem, mas sim a própria linguagem; isto é, um espaço em que se promove movimentos de continuidades e descontinuidades que constrói e desconstrói continuamente o tempo/espaço e as formas de ser, de se comunicar e de se mover (Almeida, 2024, p. 13).

¹⁰⁵ A cuíca é um instrumento musical de percussão muito característico da música brasileira, especialmente no contexto do samba. Consiste em um cilindro de madeira ou metal com uma pele ou tecido esticado na parte superior, semelhante a um tambor. No interior da cuíca, há um bastão preso à pele ou ao tecido, que é movimentado com um bastão. Quando esse bastão é esfregado, a pele ou tecido vibra e produz um som agudo e quase vocal. Era e é um instrumento simples, barato e bastante comum entre as comunidades mais empobrecidas do Brasil, geralmente associado às comunidades negras escravizadas e que não tinham acesso aos instrumentos mais “sofisticados” da elite branca. (Cf. em: CUÍCA. *Musica Brasilis*. Disponível em: <https://musicabrasilis.org.br/pt-br/instrumentos/cuica/>. Acesso em: 12 fev. 2026.).

Mas esse corpo, assim como o corpo da teóloga no tango de Marcella Althaus-Reid, é um corpo epistemologicamente localizado em um lugar de *liminaridade*. Para Almeida, a liminaridade diz respeito a uma constituição dissidente de samba, que encontra em suas raízes e memórias um compromisso com a não conformidade, enquanto configura-se como espaço onde a identidade e a expressão corporal podem ser fluidas e abertas a novas possibilidades. A subversão das normas sexuais, sociais, (religiosas) e corporais é não apenas possível, mas desejada e convoca o corpo a um papel ativo na construção e desconstrução das identidades. A teoria Cuíca (ou *Queer*), aqui, ilumina a ideia de que o samba permite uma reconfiguração contínua do corpo e da identidade, desafiando as categorias tradicionais e criando possibilidades outras de (re)imaginar dimensões de vida, de raça, classe, gênero, sexualidade, corpo, identidade e, inclusive, religião.

O samba é, assim, profundamente queer porque desestabiliza hierarquias e binarismos. Como escrevi em meu diário, “Ali, no chão da cidade, pulsava outra teologia: uma teologia encarnada, suada, molhada, feita de atritos, batuques e corpos que se encontram para celebrar uma Maria negra” (Sarto, 2023). Essa teologia não é a teologia da *Virgem* imaculada, branca e silenciosa dos dogmas. Na cena de meu registro, a senhora negra, sambando, cantava a santa como mulher: “Aparecida, mulher santa, que guia a estrada e me encanta” (Sarto, 2023). Ali não há separação entre o símbolo da Virgem e Maria, mulher do povo. O símbolo se corporifica. Santa e devota são uma. Enquanto a Igreja ergue altares dourados, no botequim se improvisa altar coletivo, com garrafas de cerveja que tornam-se cálices; com o pandeiro sendo sino e o batuque ladainha.

Há, portanto, no samba, uma pedagogia *queer*. O que se julga decente ou indecente é sempre operação política que busca preservar privilégios de classe, raça e gênero. O samba denuncia essa operação, pois nele a religião se expressa através do corpo desejante e coletivo, já que, segundo Cleiton Almeida, é no samba que se produz “um corpo político capaz de rabiscar o chão com os pés e, assim, inscrever sua presença onde a história quis apagá-lo” (Almeida, 2024, p. 21).

Ali, a pureza dogmática é dissolvida ao som do pandeiro. O samba permite recuperar Aparecida como mulher negra, pescada do rio, moldada no barro, que dança com as pessoas. O samba desestabiliza o simulacro de pureza e restitui à Maria o corpo, o desejo e o movimento. Nas palavras de Althaus-Reid, “a teologia precisa sujar seus pés nas ruas” (Althaus-Reid, 2000). O samba é exatamente isso: mistura de pó, suor, lágrimas,

desejo e fé. E é dessa mistura que pode emergir uma nova hermenêutica, capaz de enxergar Aparecida como símbolo indecente de resistência, sensualidade e poder negro.

Portanto, sustento que o samba *queer* pode ser uma lente metodológica útil para auxiliar no exercício de revelar fissuras na construção do símbolo de Nossa Senhora Aparecida. É no compasso entre o batuque do pandeiro e o brilho negro da santa que encontro as pistas para afirmar que há, sim, algo de Lilith em Aparecida. E talvez seja exatamente aí que reside sua força mais libertadora. Nele, observa-se o símbolo de uma mulher que carrega cheiro, corpo, desejo, emoção.

Aqui, inclusive, ganham nitidez aspectos que revelam a presença de Oxum, entidade profundamente vinculada às águas doces, à fertilidade, à sensualidade e a um universo simbólico que envolve cuidado, proteção e uma capacidade singular de gerar vida e sustentar relações - que mencionei anteriormente. No contexto das religiões de matriz africana, segundo Reginaldo Prandi (2001), Oxum se manifesta enquanto força estruturante para comunidades negras, sobretudo entre mulheres que encontram nela um lugar de afirmação e dignidade, construindo sentidos de reparação diante de estruturas sociais que, historicamente, subtraíram às suas existências o direito de expressar-se com liberdade e reconhecimento (Elbein dos Santos, 1976). Sua figura feminina concentra potência para unir sexualidade, maternidade e espiritualidade em dimensões que escapam às classificações impostas pela tradição cristã ocidental, que tantas vezes buscou apartar pureza de desejo, maternidade de sensualidade, corpo de transcendência.

De acordo com Vagner Gonçalves da Silva (2005), o samba, pois dentro das casas de culto afro-brasileiras organiza-se como instrumento de interlocução entre humanos e divindades, demarcando território sagrado através do toque, do canto e do movimento corporal. O samba constitui linguagem religiosa, pois cria condições para que o corpo entre em estado de escuta, se vincule ao axé e se insira numa rede de saberes transmitidos ao longo de gerações. Nas práticas da umbanda e do candomblé, o compasso do samba, próximo ao toque do atabaque, conduz a presença das entidades, orienta as incorporações e estrutura o ritual, revelando que música, corpo e fé coexistem em simbiose indissociável.

Durante minha visita ao Santuário, na cidade de Aparecida, observei que a relação entre Nossa Senhora Aparecida e Oxum mobiliza forças que ultrapassam qualquer semelhança visual, pois ambas habitam o domínio das águas, compartilham atributos de proteção, exercem funções maternas que transcendem categorias biológicas e possuem poder simbólico capaz de traduzir beleza, erotismo, cuidado comunitário e força política.

Mulheres negras que sambam e invocam Aparecida com características que remetem a Oxum constroem, em seus corpos e vozes, um espaço sagrado que afirma a santidade como território onde sensualidade, maternidade e resistência se entrelaçam sem pedir licença à ortodoxia.

Essa aproximação entre Aparecida e Oxum pode ampliar o entendimento da negritude religiosa no Brasil, uma vez que se trata de uma figura sagrada, portadora de traços compartilhados com divindades ancestrais, expressão viva da mistura que legitima identidades, reafirma valores culturais, inclusive africanos e indígenas. Nesse sentido, Nossa Senhora Aparecida, relacionada por algumas pessoas à Oxum, transcende a condição de padroeira nacional para se afirmar enquanto símbolo que abriga narrativas de libertação e resistência, traduzindo, no sagrado, histórias de dor e superação, criando vínculos entre a fé católica e a cosmovisão africana.

O samba, nesse processo, exerce papel que se estende além da performance cultural ou do ato de resistência social, pois surge como recurso ritual e pedagógico através do qual comunidades negras preservam memórias africanas, sustentam redes de solidariedade e edificam territórios de cura e pertencimento. O ritmo, presente nas rodas de samba, conecta mundos, faz circular afetos e legitima formas de viver e existir que jamais se encaixaram nas molduras estreitas da ortodoxia religiosa. É nesse compasso que Aparecida se revela enquanto símbolo de mulher negra, surgida das águas, moldada no barro, vibrante na dança coletiva, portadora de atributos que articulam erotismo, maternidade e força política, deslocando-a de qualquer confinamento simbólico que busque silenciar o corpo, o desejo e a presença de sujeitos negros na história - elementos que o discurso tradicional procurou separar. Esse cenário cria terreno fértil para examinar as tensões que se inscrevem no símbolo de Nossa Senhora Aparecida, especialmente quando se cruzam as dimensões de raça, gênero e sexualidade, apontando para as camadas profundas de ambivalência que habitam o sagrado popular brasileiro e exigem, da Ciência da Religião, instrumentos analíticos sensíveis às múltiplas faces do corpo negro, feminino e devoto.

*

A proposta de Marcella Althaus-Reid (2000; 2005), de uma teologia indecente, adquire contornos metodológicos concretos quando aplicada a observações empíricas como as que compõem meu caderno de viagem. Para Althaus-Reid, a indecência consiste

em deslocar o olhar teológico para regiões consideradas marginais, proibidas ou inapropriadas, revelando o sagrado onde ele é habitualmente negado, especialmente nos corpos e nos desejos que a moral religiosa institucional pretende disciplinar ou ocultar. O campo religioso, nesse sentido, é permeado por disputas simbólicas, por práticas de vigilância e, também, por brechas através das quais emergem performances transgressoras.

As anotações que fiz durante minha estadia em Aparecida revelam brechas. Não há ali, como já observei, dois símbolos estanques de Nossa Senhora Aparecida: o da oficialidade e o da devoção popular. Há, antes, um mesmo símbolo operado de modos plurais e, frequentemente, *ambíguos*, nos termos de Andrea Muszkopf (2008). Como viu-se anteriormente, a ambiguidade está sempre vinculada a processos epistemológicos e ontológicos que atravessam a teologia e a religião. Define-se como um estado em que símbolos, categorias ou discursos sustentam sentidos múltiplos, impossibilitando enquadramento rígido (Althaus-Reid, 2005, p.56). É quando a sexualidade desloca-se do padrão imposto pela heterossexualidade normativa, escancara ambiguidade nos sistemas teológicos e constitui fissuras que permitem percepções novas de corpo, sexo e religião, pois desestabiliza pressupostos que se pretendam universais.

Outro ponto que Marcella dá atenção é o das metáforas sexuais na religião¹⁰⁶. Essas metáforas operam com múltiplos sentidos, em noções tais como encarnação ou virgindade:

Se é verdade que a teologia sempre manteve uma posição ambígua entre as verdades metafóricas e históricas, o cristianismo na América Latina tem borrado suas fronteiras por conveniência. Na vida dos pobres, especialmente das mulheres, não há uma distinção tão clara entre as metáforas da reencarnação e sua veracidade factual (Althaus-Reid, 2000, p. 79-80).¹⁰⁷

¹⁰⁶ Para Marcella Althaus-Reid, as chamadas “metáforas sexuais” constituem-se enquanto conjunto de estruturas simbólicas através das quais a teologia organiza Deus, salvação, Igreja, pecado e santidade. Em *Indecent Theology* (2000), a autora observa que a teologia cristã ocidental foi construída a partir de metáforas conjugais, nupciais e familiares – Deus como Pai, Cristo como Esposo, Igreja como Noiva – que naturalizam um regime sexual específico e o apresentam como universal. Essas metáforas estruturam expectativas sobre gênero, pureza, maternidade e desejo, operando como dispositivos que regulam corpos e sexualidades. Em *Deus Queer* (2019), seu projeto de indecentamento fica evidente no sentido de expor essas metáforas, desnaturalizá-las e abrir espaço para outras configurações eróticas, corporais e relacionais no imaginário religioso (Althaus-Reid, 2019).

¹⁰⁷ Do original: “If it is true that theology has always maintained an ambiguous position between metaphorical and historical truths, Christianity in Latin America has blurred its boundaries at convenience. In the lives of the poor, particularly women, there is no such clear distinction between the metaphors of reincarnation and their factual veracity”.

A noção de ambiguidade toma forma no espaço intermediário entre história e símbolo, experiência concreta e discurso teológico. Da mesma forma, Andrea Muszkopf (2008), quando discute o conceito em relação à religiosidade brasileira, concebe ambiguidade como fator gerador de crítica aos sistemas teológicos. Essa crítica reside em expor alianças entre sexualidade normativa e economia política e funda possibilidade de elaborar discursos teológicos comprometidos com corpos marginalizados (Muszkopf, 2008, p. 114-117), e, portanto, representa força produtiva que coloca discursos religiosos em contato com múltiplas realidades.

Estudar o *indecentamento* em uma análise de Nossa Senhora Aparecida, como proposto nesta Tese, é uma aposta epistemológica que reconhece a ambiguidade das formas pelas quais as linguagens da religião se expressam. Meu caderno de viagem confirma que o símbolo de Aparecida não cabe nos limites do altar ou da grade dourada que protege a santa. Ele transborda na multidão, nos corpos que suam, nas vozes que cantam samba, nos beijos clandestinos, nas roupas azuis improvisadas. E é precisamente aí que se revelam as potencialidades políticas, sexuais e espirituais de uma um estudo indecente em religião.

É crucial reafirmar aqui uma distinção: não sou eu, enquanto pesquisadora, quem indecenta Aparecida. Não sou eu quem, de fora, projeta sobre a santa sentidos transgressores ou queer. O que procurei evidenciar ao longo deste capítulo, e que se enraíza no trabalho de Marcella Althaus-Reid e de todo o campo crítico de gênero, raça e sexualidade na Ciência da Religião, é que Aparecida já é, em si mesma, um símbolo atravessado por indecências, ambiguidades e potências transgressoras. Essas tensões não são invenção teórica. São empiricamente observáveis nos gestos, falas, corpos, performances e objetos que constituem a experiência religiosa popular.

Como escreveu Althaus-Reid (2003, p. 13), “a teologia tradicional estabeleceu-se como um sistema de decência sexual, delimitando o que pode ou não pode ser dito sobre Deus e sobre o corpo”. Ao longo da minha viagem, fui confrontada com a força desta afirmação: mesmo no espaço aparentemente rígido e codificado do Santuário Nacional, a fé popular rompe continuamente as barreiras do discurso decente, produzindo sentidos e pedagogias que, embora sutis, são capazes de desestabilizar as hierarquias religiosas, raciais e sexuais.

A força desta dimensão aparece já no plano físico, corpóreo. Como anotei no caderno de viagem, a cidade de Aparecida exala um cheiro intenso, que mistura suor, velas, rio, urina, rosas, peixe, perfumes baratos e lágrimas. É um território sensorial, e

não apenas conceitual. É ali, entre multidões, que se percebem as “práticas de ruptura”¹⁰⁸ – ou práticas indecentes - que atravessam a devoção: o toque insistente sobre o manto de Aparecida, os beijos dirigidos à imagem, as mulheres que se vestem da santa, as lágrimas e as danças, o samba improvisado que se oferece como louvor.

Não há neutralidade nesse espaço. Como lembrou Lila Abu-Lughod (1991), “escrever contra a cultura” é recusar a ilusão de que a pessoa estudiosa observa de fora e sem implicação. O caderno de viagem expõe também a minha própria corporeidade, meu lugar de mulher branca, cisgênero, bissexual, com um corpo marcado por cicatrizes. Essa experiência não é secundária. Porque, como Fanon (1975) alertou, toda produção de saber se faz sob a sombra da colonialidade e das hierarquias raciais. Aproximar-se de Aparecida, é também aproximar-se das contradições de nossa história.

As dimensões de gênero e sexualidade que pedagogicamente têm sido ensinadas às pessoas através do símbolo de Aparecida só fazem sentido porque as pessoas já conhecem essas linguagens e as vivem em seus corpos. A indecência está aí: no beijar, no tocar, no se vestir como a santa, no dormir com a santa ao lado, no sambar para ela...

Em relação ao samba, como explorado em nosso artigo sobre *Samba Queer* (Musskopf & Sarto, 2024), trata-se uma experiência que rompe a divisão entre culto e vida. O samba é corpo, suor, desejo, comunidade. Mas é também discurso e prática religiosa. Quando, no botequim, se canta “Aparecida, mulher santa, que guia a estrada e me encanta,” não se está apenas exaltando a padroeira. Está-se misturando erotismo, afeto, e fé, em uma performance onde a indecência se torna linguagem legítima do sagrado. A pedagogia *queer* em Aparecida não é uma criação intelectual imposta de fora. É, como insiste Althaus-Reid, aquilo que escapa à norma, aquilo que transborda do discurso oficial. E é precisamente esse transbordamento que evidencia a força política do símbolo. Porque, se a Igreja Católica Romana se esforça em sequestrar Aparecida para transformá-la em Rainha e Padroeira do Brasil – coroada, institucionalizada, branquificada – a fé popular insiste em mantê-la negra, próxima, materna e, também, erótica.

Aparecida é um símbolo profundamente ambíguo. Ela é, como definiu Benko (1993), “a virgem que é mãe,” encarnando uma contradição que desafia qualquer lógica heteronormativa. É também a Aparecida que emerge do lodo do rio, negra, pequena, frágil

¹⁰⁸ Andrea Musskopf, em referência à Althaus-Reid, afirma que “estas práticas constituem “as verdadeiras tradições Queer da igreja, que se caracterizam por processos de ruptura [disruption] ideológica sexual no Cristianismo” (Althaus-Reid, 2003, p. 9 apud Musskopf, 2008, p. 209 – nota de rodapé).

e ao mesmo tempo coroada de ouro. Essa ambivalência é a própria força do símbolo. Porque, como ensina Joseph Campbell (1949, página), os mitos não existem para pacificar a realidade, mas para lidar com suas tensões. O mito de Aparecida faz exatamente isso: coloca “junto e misturada” a humildade do barro e a exuberância do ouro. O lodo do rio e o manto azul real.

Esse caráter é explicitamente narrado nas práticas rituais oficiais e não oficiais que testemunhei – missas, roda de samba, peregrinação, dentre outras. No espaço sagrado, observei pessoas deitadas no chão, dormindo na basílica, corpos exaustos, pés sangrando. Essas mulheres, peregrinas pobres, transformam a basílica monumental em abrigo. O espaço monumental, pensado como território do poder clerical, torna-se habitado por corpos vulneráveis. E é ali, no atrito entre luxo e precariedade, que o símbolo de Aparecida revela sua maior indecência: a de permanecer como *santa do povo*, mesmo quando sequestrado pelas elites.

Ao longo deste capítulo, busquei mostrar que Aparecida é, ela própria, uma narrativa “estranha” - *queer*. Apesar do sequestro institucional, ela continua sendo “santinha do povo,” carregada em procissões, sambada nas ruas, beijada, vestida, tocada, chorada. Como observa Althaus-Reid, “a indecência é a linguagem dos corpos quando não há mais lugar para eles na teologia oficial”. Por isso mesmo, estudar Aparecida é estudar um campo onde se cruzam sexualidade, política, colonialidade, racismo e desejo. A santa pescada do rio continua, metaforicamente, emergindo das águas escuras da história brasileira, carregada de sentidos que desafiam a decência institucional e revelam as contradições de um país profundamente marcado pelas hierarquias de gênero, raça e classe. Não sou eu quem indecenta Aparecida. Ela já o é. Porque nela estão corpos, cheiros, lágrimas, sambas, desejos, dores e gozos que, ainda hoje, insistem em aparecer. E é isso que trarei no próximo momento, que coincide também com o próximo – e último – capítulo.

QUARTO MOMENTO: FAZENDO DOCES

Criar um cocktail pode ser considerado uma arte - o mesmo acontece com fazer teologia. Marcella Althaus-Reid entende a teologia como uma "arte incoerente". A arte é a manifestação criativa do ser humano. Vindo do termo latino ars, arte é a capacidade de criar algo. Althaus-Reid cria - ou recria - a sua imagem de Deus. Ela permite que Deus se encontre encarnado e cheio de desejos. Os desejos do Deus-humano encontram-se com o Deus-humano, que, através da sua corporeidade, compreende o mundo. A arte incoerente de Althaus-Reid é criada no meio de uma tensão moral. Ousar brindar com Deus é a invocação de uma intimidade que toca os limites estabelecidos pelo cristianismo hegemônico. (...) Entre a bebida do barman e a teologia de Althaus-Reid está o desejo íntimo de um encontro com a teóloga queer que marcou a sua geração. (...) Encontrar na teologia de Althaus-Reid os fundamentos para uma legítima experiência de fé é um dos prazeres que a pesquisa proporciona. (Ana Ester Pádua Freire, 2019, p.3-4 - tradução própria).¹⁰⁹

¹⁰⁹ Do original: "Creating a cocktail can be considered as an art - the same with doing theology. Marcella Althaus-Reid's understanding of theology is of an "incoherent art." Art is the creative manifestation of human beings. Coming from the Latin term ars, art is the ability to create something. Althaus-Reid creates -or recreates- her image of God. She allows God to be found incarnated and full of desires. The desires of the God-human meet the human-God, who, through its corporeality, understands the world. The incoherent art of Althaus-Reid is created amid moral tension. To dare to toast with God is the invocation of an intimacy that touches the limits established by hegemonic Christianity. The hegemonic Christian tradition places God on a throne, and a theological artistic boldness drinks with that God. Between the bartender's drink and the theology of Althaus-Reid lays the intimate desire of an encounter with the queer theologian who marked her generation. This paper is the celebration of that desire. Finding in the theology of Althaus-Reid the foundations for a legitimate experience of faith is one of the pleasures that the research provides".

Se no primeiro momento foi preciso remover pedras, retirando do solo os aspectos históricos, políticos e raciais no qual o símbolo de Nossa Senhora Aparecida foi plantado; se, em seguida, me detive a preparar o solo, retornando às narrativas de origem, às formulações doutrinárias e às sedimentações mariológicas que moldaram a inteligibilidade do símbolo; e se depois busquei plantar roseiras, explicitando a aposta metodológica do indecentamento como ferramenta crítica para a Ciência da Religião, este quarto movimento se ocupa de algo mais delicado e arriscado: fazer doces.

A metáfora, tomada de Nancy Cardoso Pereira supõe mistura cuidadosa, fogo que nunca se controla inteiramente, vigília paciente diante de um ponto que pode se perder a qualquer momento, além de coragem para lidar com o risco de amargar o doce (ou de deixar doce demais). Isso exige atenção aos mínimos cuidados do processo, mais do que somente à receita escrita. Este momento é minha investida em fazer doces a partir de um material processualmente já preparado nos capítulos anteriores, em que combinações teórico-empíricas experimentaram outras gramáticas possíveis de estudar o fenômeno religioso e misturar ingredientes colhidos nas ruas e becos de Aparecida. Fazer doces implica trabalhar com matéria viva, porosa e contraditória; implica misturar coisas, implica lidar com frutas que apodrecem, açúcar que queima, caldas que passam do ponto. Não se trata de seguir uma receita estável, mas de acompanhar um processo que nunca se controla inteiramente. O doce é resultado de transformação – e toda transformação envolve risco.

A partir de agora o foco será as materialidades, práticas e performances que compõem a devoção a Nossa Senhora Aparecida no presente, num exercício de observar como o símbolo circula, é apropriado, reorganizado e tensionado no espaço do Santuário e em seus entornos. Interessa examinar seus modos de existência, isto é, onde ele aparece, quem o mobiliza, como é narrado, experimentado e disputado, tomando o indecentamento enquanto chave de leitura. Isso significa que o olhar se dirige especialmente aos pontos de fricção, às práticas que escapam ao controle total da oficialidade, às materialidades que excedem a pedagogia disciplinadora, às reinscrições do símbolo que produzem deslocamentos nos regimes de gênero, sexualidade e poder. Fazer doces, portanto, é reconhecer que, mesmo em contextos fortemente normatizados, existem brechas, ambiguidades e reinterpretções. Para tanto, serão combinadas narrativas do caderno de viagem, imagens coletadas, outros materiais e o arcabouço teórico construído anteriormente para identificar pedagogias queer que emergem nos caminhos de

Aparecida. Pedagogias que, mesmo quando não pronunciadas, ensinam modos dissidentes de existir, crer e desejar sob o manto de Nossa Senhora Aparecida.

Se preparar o terreno foi reconhecer o solo racializado e generificado que sustenta o símbolo; se remover pedras foi explicitar suas sedimentações históricas; e se plantar roseiras foi anunciar possibilidades hermenêuticas outras, fazer doces é reconhecer que o símbolo não pertence exclusivamente à estrutura monumental que o abriga no alto do morro. Ele também é trabalhado no calor das ruas, nos gestos improvisados, nas devoções não autorizadas, nos corpos que o tocam, o vestem, o reinventam. Este é o momento em que passamos a acompanhar os modos de existência do símbolo de Aparecida. Aqui, o doce é prática. É pedagogia. É disputa e, principalmente, é ambiguidade.

CAPÍTULO 6 - PEDAGOGIAS QUEER NOS CAMINHOS DE APARECIDA

Neste capítulo me interessa observar as formas pelas quais Aparecida é ensinada e reaprendida no espaço, na escala, na visibilidade e na disputa simbólica que estrutura o Santuário e seus entornos. Por isso, ele se organiza em três entradas: (1) a leitura das monumentalidades como pedagogia da verticalidade e como tecnologia de poder; (2) a observação das reinscrições do símbolo (quando Aparecida “veste outras cores” e, com isso, tensiona regimes de pureza, decência e pertencimento); e (3) um fechamento que retorna à categoria do *estranho*, que deu início às *preliminares* desta Tese, como chave para nomear a ambivalência do símbolo, acompanhando aquilo que excede a captura tanto da oficialidade quanto das leituras apologéticas.

Fazer doces, aqui, significa acompanhar o símbolo onde ele é tocado, vestido, erguido, ajoelhado, misturado, subvertido. Significa reconhecer que, mesmo atravessado por regimes normativos, ele nunca é completamente estabilizado. É na espessura dessas práticas que se pode perguntar se – e como – o indecentamento não apenas é possível, mas já se encontra em curso.

6.1. Monumentalidades e disputas de poder (medindo o tamanho do falo)

Em 7 de outubro de 2023, na cidade de Aparecida (SP), foi oficialmente inaugurada a escultura metálica de 50 metros dedicada à Nossa Senhora Aparecida - uma obra monumental concebida pelo artista plástico Gilmar Pinna, doada ao município e erguida no bairro Itaguaçu, a poucos quilômetros do complexo do Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida¹¹⁰. A estátua, com cerca de 400 toneladas de aço, foi projetada para superar em altura ícones nacionais como o Cristo Redentor (38 m), tornando-se um dos monumentos religiosos de maior envergadura no Brasil¹¹¹. A ideia do projeto remonta a 2017, ano que marcava o tricentenário da descoberta da imagem original de Aparecida, mas sua construção enfrentou embargos judiciais a partir de uma ação da Associação

¹¹⁰ Cf em: Metrôpoles. Estátua de 50 metros de Nossa Senhora Aparecida é inaugurada em São Paulo. 11 out. 2023. Disponível em: <https://www.metropoles.com/sao-paulo/estatua-de-50-metros-de-nossa-sra-aparecida-e-inaugurada-em-sao-paulo> . Acesso em: 31 jan. 2025.

¹¹¹ Cf. em: Gazeta do Povo. 50 metros de altura: nova estátua de Nossa Senhora é inaugurada no Santuário de Aparecida. 12 out. 2023. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/sao-paulo/50-metros-de-altura-nova-estatua-de-nossa-senhora-inaugurada-santuario-de-aparecida/>. Acesso em: 31 jan. 2025.

Brasileira de Ateus e Agnósticos (ATEA), que questionou o uso de recursos públicos ou municipais para erguer um monumento de caráter confessionário.

Apenas em 2022, o Tribunal de Justiça de São Paulo (TJSP) reverteu a decisão de primeira instância e autorizou a conclusão da obra, alegando que o projeto poderia ser justificado em função do estímulo ao turismo religioso e à economia local¹¹². A primeira fase da construção da estátua, ainda parcial, segundo o artista, foi inaugurada em missa na véspera da festa da padroeira, com a promessa de que uma segunda etapa incluiria uma base monumental com “dois braços de Deus” sustentando um mapa do Brasil. Com custo estimado em cerca de R\$ 10 milhões, a obra oficialmente pretende ampliar e reconfigurar Aparecida como centro de peregrinação e turismo religioso nacional, deslocando o eixo de visibilidade também para o bairro Itaguaçu. Para a discussão que proponho nesse trabalho, esse monumento permite refletir sobre disputas por legitimação, visibilidade, controle e autoridade para definir o que conta como “fé nacional” (e o que não conta).

O fenômeno expresso no caso brasileiro da construção do Monumento Metálico Gigante de Nossa Senhora Aparecida, situa-se no cruzamento entre práticas de visibilidade, disputas territoriais e exercícios de poder que se corporificam em materialidades arquitetônicas e urbanísticas. Revela que o espaço sagrado não se constitui somente no plano do rito ou da liturgia, mas emerge, de maneira contundente, como território no qual forças econômicas, políticas e religiosas competem pelo direito de definir o que deve ser considerado legítimo ou autêntico na experiência do sagrado. Essa monumentalidade, ao mesmo tempo que se apresenta como manifestação da fé, funciona como dispositivo disciplinador que busca fixar sentidos, consolidar hierarquias e demarcar fronteiras, tanto físicas quanto simbólicas, entre o permitido e o interdito, entre o legítimo e o marginal, entre o permitido e o interdito, entre o legítimo e o marginal, entre padrões socialmente dominantes de masculinidade/feminilidade, heteronormatividade e respectiva hierarquia e expressões corporais que escapam à norma.

¹¹² Cf em: Crux Now; Catholic News Agency. *Court allows giant statue of Virgin Mary to be built in Brazil*. 03 Mar. 2022. Disponível em: <https://cruxnow.com/church-in-the-americas/2022/03/court-allows-giant-statue-of-virgin-mary-to-be-built-in-brazil>. Acesso em: 31 jan. 2025.



Figura 12 - Foto do Monumento metálico gigante. 12 de outubro de 2023, Cidade de Aparecida do Norte, São Paulo. Acervo pessoal da pesquisadora.

A Figura 12 é uma foto que registrei do monumento. A decisão estratégica de erguer uma estátua de cinquenta metros, deliberadamente superior em altura ao Cristo Redentor do Rio de Janeiro, se inscreve no campo político a partir de uma ação que transforma metros de aço inox em instrumento de enunciação de poder. Essa enunciação não se restringe ao território da devoção mariana, mas projeta-se sobre o campo mais amplo das relações de gênero e sexualidade, pois a monumentalidade religiosa, desde suas origens históricas, encontra-se profundamente imbricada com a organização simbólica da masculinidade e do controle social do corpo feminino. Esse é explicitado pela própria lógica pública do empreendimento, reiterada em matérias jornalísticas e na controvérsia jurídica, que destacam a intenção de erguer uma imagem maior que o Cristo Redentor e de justificar a obra como motor de turismo e economia local..

Leio essa escolha como inscrição numa gramática de monumentalidade em que altura, visibilidade e domínio do horizonte funcionam como signos políticos. A decisão de erguer uma estátua deliberadamente superior ao Cristo Redentor como participação de uma economia fálica de visibilidade que se estrutura, de modo mais ou menos explícito, pela lógica do “quem tem o pau maior?”, numa racionalidade que organiza a concorrência por altura, grandiosidade e domínio territorial; uma racionalidade profundamente ancorada em regimes patriarcais de poder. A verticalidade parece ser sinônimo de autoridade. Por isso mesmo, atua como exercício performativo de masculinidade tradicional, implicitamente mediada pela institucionalidade (já que ainda que a estátua seja doada e instalada em espaço urbano, sua legitimação passa por uma rede que envolve

municipalidade, discurso do turismo religioso, mídia e o próprio ecossistema católico local, que se beneficia do reposicionamento simbólico do território), mesmo quando o corpo representado é feminino.

Marcella Althaus-Reid argumenta que a T-Teologia sempre produziu e organizou o sagrado a partir de uma epistemologia sexual heteronormativa, que associa autoridade teológica ao aparato simbólico do masculino (2000, p.182). Transpondo essa provocação para Nossa Senhora Aparecida, quando uma imagem feminina é elevada a cinquenta metros de altura, trata-se de sua captura pela gramática fálica que governa o imaginário cristão tradicional e tradicionalista. A devoção à Aparecida, indecentemente constituída pela ambiguidade, pela porosidade e pelo cotidiano é reinscrita na lógica da grandeza e da visibilidade como modo de competir com a presença monumental de Cristo. A disputa não é entre duas imagens religiosas; é entre dois projetos de poder que, ao se confrontarem, obedecem à mesma pergunta estruturante: quem domina o horizonte.

Essa lógica fálica da visibilidade, que aparece também nas reflexões de Preciado (2023) em sua crítica aos regimes farmacopornográfico¹¹³ contemporâneos, mesmo – e, talvez, principalmente – no âmbito do sagrado, curva-se às regras do espetáculo¹¹⁴, convertendo-se em capital simbólico. A disputa territorial entre monumentos (Cristo no alto do Corcovado e Aparecida no alto de Itaguaçu) é emblemática da afirmação de estratégia imagética do catolicismo brasileiro. Para uma reflexão indecente, essa disputa interessa pela exposição de que a monumentalidade é operada por um imaginário sexual profundamente assimétrico, uma vez que ainda que seja a elevação de um monumento dedicado à uma figura feminina tão importante. Tal disputa pode reproduzir a mesma

¹¹³ O termo “farmacopornográfico”, desenvolvido por Paul B. Preciado, refere-se ao modo como, nas sociedades contemporâneas, tecnologias biomédicas e dispositivos midiáticos atuam conjuntamente na produção e gestão dos corpos e das sexualidades. Ele se refere especificamente ao sistema mais amplo em que hormônios sintéticos, cirurgias plásticas, pílulas anticoncepcionais, terapias de reposição hormonal, aplicativos de encontros, redes sociais, publicidade e imagens eróticas circulam como dispositivos que moldam desejos, identidades e performances de gênero. Nesse regime, o sexo torna-se um campo central de produção econômica e simbólica, o corpo é constantemente monitorado, modificado, exibido e consumido. Por exemplo, o uso de testosterona, a medicalização da performance sexual masculina, a hipereposição de corpos “ideais” no Instagram ou a normatização de padrões de beleza através da cultura digital são expressões desse sistema. O “farmacopornográfico”, portanto, designa uma racionalidade em que tecnologia, capital e sexualidade se entrelaçam, produzindo subjetividades a partir da gestão visual e química do desejo. Cf. em: Preciado, Paul B. *Testo junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. Tradução: Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

¹¹⁴ No livro “Viado não nasce, estreia! Não morre, vira purpurina” (2023), Andrea Muszkopf parte do reconhecimento de que sujeitos dissidentes – especialmente LGBTQIAPN+ – historicamente foram empurrados para o campo do “espetacular”: vistos como exagerados, excessivos, performativos demais. O espetáculo foi uma forma de controle e ridicularização, e a diferença (sexual) era tolerada enquanto caricatura. Cf. em: MUSSKOPF, André S. *Viado não nasce, estreia! Não morre, vira purpurina: diversidade sexual, performatividade e religião*. Rio de Janeiro: Editora Metanoia, 2023.

lógica que historicamente marginalizou corpos de mulheres, de pessoas negras e dissidentes de forma geral e que continua a reproduzir normas e hierarquias de gênero de forma restritiva e excludente, a ordenar sexualidades e a regular o poder, mantendo-o na mão de homens que jamais abandonaram a lógica falocêntrica¹¹⁵.

Na figura 11 vê-se mais de perto alguns elementos do monumento, que só pode ser compreendido sob a categoria de indecência quando se observam os mecanismos pelos quais reproduz hierarquias de gênero. De fato, a disputa por metros, por domínio do horizonte e por amplitude de visibilidade me parece revelar uma economia visual que mede poder em escala:

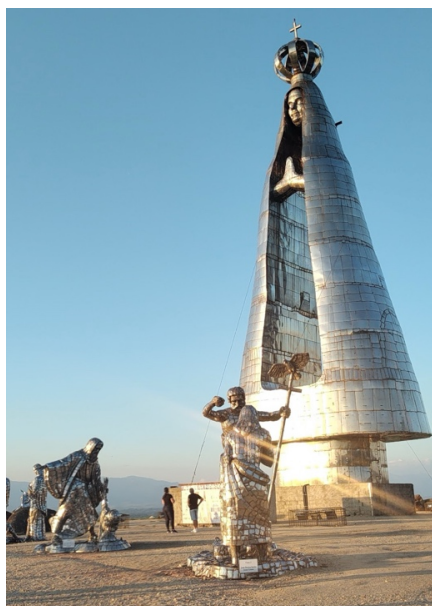


Figura 13- Zoom na composição do Monumento metálico gigante em homenagem à Nossa Senhora Aparecida. 12 de outubro de 2023, Cidade de Aparecida do Norte, São Paulo. Acervo pessoal da pesquisadora

Ao monumentalizar o símbolo de uma Virgem Negra como Nossa Senhora Aparecida, exalta-se uma mulher, mas sob condições que a submetem à mesma gramática patriarcal que, historicamente, disciplinou corpos femininos e os transformou em objetos visuais de contemplação, vigilância e controle.

A Figura 14 mostra a verticalidade da estátua, que reorienta a leitura do espaço, uma vez que se impõe como marco de orientação visual e instituindo um “ponto de referência” que passa a enquadrar a cidade e suas circulações:

¹¹⁵ O uso de ‘falocêntrico’ aqui se apoia em críticas feministas à associação entre autoridade religiosa e imaginário masculino de poder (Daly, 1973; Irigaray, 1985)



Figura 14 - Vista do contexto da cidade para o Monumento Metálico Gigante em homenagem à Nossa Senhora Aparecida. 12 de outubro de 2023, Cidade de Aparecida do Norte, São Paulo. Acervo pessoal da pesquisadora

À distância, a cidade parece reduzida a um conjunto de volumes baixos, fragmentados, atravessados por telhados, antenas e placas comerciais - enquanto a estátua metálica se impõe como eixo vertical que reorganiza o olhar e redefine a hierarquia espacial. O monumento força a vista para cima e, ao fazê-lo, produz uma espécie de ordenamento em que a vida cotidiana das pessoas moradoras, suas rotinas, precariedades e circulações, são enquadradas pela sombra da figura mariana transformada em colosso. É uma estátua visível “de qualquer ponto da cidade” que cria um novo horizonte, substituindo a topografia natural e o tecido urbano por uma topografia teológica-urbana que articula a relação entre religião, poder e território.

A distância entre o corpo das e dos habitantes – corpos concretos, móveis, vulneráveis – e a rigidez do aço cria uma assimetria. Enquanto práticas devocionais populares se dão na proximidade, no toque, no chão, o monumento opera no regime da altitude, da visibilidade e da fixação. Ao capturar o céu e disputar atenção com os próprios morros que circundam Aparecida, a imagem monumental converte-se em signo que vigia, delimita e disciplina o espaço. Essa relação desigual entre o cotidiano urbano e o corpo metálico elevado ilustra como o sagrado institucionalizado tenta estabilizar, pela arquitetura, aquilo que a fé popular continuamente desestabiliza pela prática.

A compreensão dessa lógica é crucial para sustentar o argumento que atravessa esta Tese – a saber: a devoção à Aparecida se constitui num campo ambíguo em que coexistem práticas populares porosas que produzem pedagogias dissidentes (pela mistura, pelo corpo e pela ambiguidade) e operações institucionais que buscam estabilizar o símbolo por meio de dispositivos de visibilidade, ordenamento e autoridade. Ainda assim, a religiosidade popular, nas salas de ex-votos, nos gestos corporais de devoção, nos estandartes e nos objetos devocionais, continua a afirmar que o sagrado se faz, sobretudo, no território da carne, da ambiguidade e da disputa constante por significado. Assim, a monumentalidade, embora monumentalize Aparecida num regime fálico de poder, não logra conter completamente as pedagogias dissidentes que, diariamente, continuam a inscrever no corpo do símbolo mariano a possibilidade de outras narrativas, outras sexualidades e outras formas de existir.

6.2. Pedagogias *Queer* e uma Aparecida que veste outras cores

No entrelaçamento entre as memórias que deram forma à Nossa Senhora Aparecida e às disputas teológicas, políticas e corporais que se incrustaram em sua imagem ao longo dos séculos, torna-se evidente que nenhum símbolo religioso permanece como território hermético, isolado das forças que procuram moldar, domesticar ou subverter seus contornos. Desde que a pequena imagem negra “apareceu” nas águas turvas do Paraíba do Sul – vindo à superfície em fragmentos, corpo separado da cabeça, para depois ser recolhida e colada por mãos devotas – instalou-se uma condição ambígua que sustentaria toda a sua trajetória: um símbolo que nasce fraturado carrega, em sua própria ontologia, a memória de que o sagrado não se oferece como totalidade pacificada, mas como campo de recomposição, disputa e remendo. Essa ambiguidade não é um detalhe narrativo; é uma gramática material que atravessa o modo como Aparecida pode (ou não) ser capturada.

Entre as águas barrentas do rio e o altar monumental do santuário consolidou-se uma tensão constitutiva entre narrativas populares e narrativa oficial. Para a tradição popular, Aparecida se apresenta como corpo frágil, pequeno e negro, marcado pela possibilidade de ter sido quebrado, esquecido ou mesmo descartado; para a narrativa oficial, tornou-se urgente revesti-la de atributos que a alinhassem ao marianismo europeu, no qual Maria – em circuitos devocionais como Lourdes e Fátima – é produzida como mulher intacta, inatingível, situada num espaço de pureza supostamente imune às paixões

humanas. Essa estabilização se cristaliza nos dogmas que a proclamam Mãe de Deus, Virgem antes, durante e depois do parto, concebida sem mancha de pecado original e elevada, de corpo e alma, ao céu. Aqui, o dogma não é apenas uma proposição abstrata: ele também funciona como tecnologia de governo do imaginário e como pedagogia social do corpo.

Nessa chave, os dogmas operam como dispositivos que projetam sobre os corpos das mulheres um ideal de sexualidade regulada, reprodutiva e domesticada, ao mesmo tempo em que produzem fronteiras morais para sexualidades dissidentes. Não se trata de afirmar uma causalidade simples entre doutrina e vida cotidiana, mas de reconhecer – com Foucault – que regimes de verdade se disseminam por uma rede de práticas, saberes, normas e afetos que tornam certos corpos inteligíveis e outros suspeitos, exigindo vigilância, confissão, correção e adequação. A virgindade, nesse arranjo, pode ser lida como uma tecnologia moral que organiza expectativas de pureza, feminilidade e legitimidade social, compondo uma economia disciplinar da sexualidade que não precisa aparecer como “proibição” para operar como norma (Foucault, 1976/1988).

Aparecida, contudo, nunca se deixou capturar por completo por essa narrativa, porque seu corpo negro, fragmentado e popular conserva a memória de que o sagrado – por mais que se tente fixá-lo – escapa pelos interstícios das linguagens. É nesse ponto que a contribuição de Severino Croatto se torna metodologicamente fecunda: pensar religião como linguagem é reconhecer que símbolos não são reflexos passivos de uma realidade pré-determinada, mas formas culturais que organizam o mundo, modulam afetos e legitimam (ou interditam) experiências. O símbolo, portanto, é sempre arena: fabrica estabilizações, mas também produz brechas; disciplina, mas também permite reinscrições.

É nesse horizonte que se insere a crítica de Marcella Althaus-Reid à T-Teologia: a tentativa de aprisionar Maria numa moldura de pureza absoluta não é um excesso moral acidental, mas a face visível de um regime sexual que organiza o sagrado segundo a lógica da propriedade e do controle. A “Virgem branca, passiva e que não anda”, isto é, a Virgem sem cheiro, sem suor e sem passado sexual, torna-se modelo disciplinar de feminilidade e operador de hierarquização dos desejos. Assim, a “pureza” não aparece aqui como elogio da santidade, mas como uma estratégia política de produção de um feminino inatingível, diante do qual mulheres concretas são convocadas a vigiar a carne – enquanto sexualidades que escapam ao modelo conjugal heterossexual são convertidas em desvio (Althaus-Reid, 2000; 2004; 2019).

Quando Althaus-Reid mobiliza Guadalupe, o ponto decisivo não é igualar narrativas (Guadalupe não é “pescada” nem “de barro”), mas evidenciar um princípio: certas Marias racializadas, coloniais e massivamente populares carregam biografias devocionais “mais refinadas” justamente porque são atravessadas por alianças políticas, disputas identitárias e economias religiosas. Guadalupe, em sua análise, é menos um ícone pacificado do que um campo sincrético e nacional, cujas camadas indígenas, coloniais e patrióticas produzem uma Maria saturada de ambivalências – e, por isso mesmo, útil para pensar como a institucionalidade “veste” o símbolo, fixa-o num lugar e administra o que pode (ou não) ser visto sob as dobras de seu manto (Althaus-Reid, 2000). Assim, a aproximação com Aparecida opera por analogia estrutural – disputa, captura e reinscrição – e não por equivalência material da narrativa.

Se Maria é corpo, como insiste Althaus-Reid, não há como separar o símbolo mariano do campo das disputas sexuais: qualquer devoção dirigida a ele carrega, ainda que recalcada, dimensões de erotismo, desejo e política. Isso se torna particularmente visível nas romarias, quando fiéis tocam, beijam, carregam e vestem a santa, produzindo uma teologia prática que se faz no gesto e na circulação. É nesse terreno que a ambiguidade ganha centralidade, tal como Andrea Muszkopf propõe: não como indecisão, mas como capacidade de o símbolo conter sentidos que o regime da decência tenta separar. A “pedagogia” do símbolo não é apenas o que ele “ensina” por doutrina, mas o que ele habilita por uso, afeto e imaginação, inclusive quando esse uso abre zonas em que fé e erotismo se aproximam sem fronteiras nítidas entre religião e sexualidade (Muszkopf, 2008; 2023).

É nesse ponto que as “outras cores” emergem. Ao longo deste capítulo, meu argumento não é que Aparecida “se tornou” *queer*, mas que o símbolo, por ser disputado, pode ser reinscrito por comunidades dissidentes como linguagem legítima de fé – e que esse gesto, ao fazê-lo, desestabiliza as gramáticas de pureza, docilidade e heterossexualidade compulsória que organizaram a Mariologia dominante. Chamo atenção, portanto, para práticas visuais e devocionais contemporâneas que recolocam o símbolo em circulação sem pedir licença ao regime da decência: não apenas “representações”, mas atos de linguagem que reconfiguram pertencimentos.

Antes de analisar as imagens, convém nomear o sujeito coletivo que as atravessa. Refiro-me, aqui, à Rede Nacional de Grupos Católicos LGBTQ+, articulação contemporânea que reúne coletivos católicos de pessoas LGBTQ+ em diferentes regiões

do país, com forte presença digital e atuação pública por meio de encontros, romarias, publicações e iniciativas de formação¹¹⁶.

A Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT+ constitui-se como articulação progressiva entre coletivos locais surgidos, sobretudo, a partir da segunda metade dos anos 2000, com destaque para o grupo Diversidade Católica do Rio de Janeiro (DC/RJ), fundado entre 2005 e 2006 por leigas e leigos que buscavam elaborar, coletivamente, respostas teológicas e pastorais à experiência de exclusão vivida por pessoas LGBT+ na Igreja Católica. Conforme descreve Cris Serra, o DC/RJ lançou seu site oficial em 14 de julho de 2007, ampliando significativamente sua visibilidade pública e inspirando a criação de grupos semelhantes em diversas capitais brasileiras. Esse processo culminou na formação de uma Rede Nacional, entendida não como estrutura hierárquica centralizada, mas como espaço de diálogo, fortalecimento mútuo e articulação política entre coletivos autônomos (Serra, 2019, p. 170–192). Segundo Serra, a emergência desses grupos deve ser compreendida no contexto de intensificação das chamadas “guerras sexuais” e do recrudescimento de discursos antigênero na América Latina, cenário no qual a Igreja Católica Romana atuou, em muitos momentos, como agente de pânico moral. A resposta dos grupos não foi a ruptura com a instituição, mas a elaboração de estratégias de permanência crítica, caracterizadas pelo que a autora denomina “tomar a palavra”: uma saída do armário religiosa que rompe com o pacto de silêncio sobre a existência de católicos LGBT+ e inaugura uma autonarrativa de orgulho no interior da tradição católica (Serra, 2019, p. 190–191). A Rede, nesse sentido, opera numa zona ambígua que envolve luta por reconhecimento parcial e tensão constante com a institucionalidade. Os grupos produzem repertórios devocionais próprios, ocupam espaços simbólicos, reinterpretem categorias teológicas e reivindicam pertencimento sacramental (Serra, 2019, p. 192). Nesse processo, símbolos como Nossa Senhora Aparecida são reapropriados como linguagem de permanência e disputa, articulando fé, sexualidade e política como dimensões indissociáveis da experiência religiosa vivida.

A relação entre Aparecida e o corpo – entre sagrado e desejo, entre a “pureza” proclamada na gramática dogmática e a presença insistente da corporeidade nas práticas

¹¹⁶ Cf. em: Sarto, Giovanna. *Vimos para comungar: resenha do livro de Cris Serra por Giovanna Sarto*. In: Serra, Cris. *A vida é incrível: textos selecionados de Cris Serra*. Organização: Ana Ester; Claudio Ribeiro. Rio de Janeiro: Metanoia Editora, 2025. p. 168–174. E também: Serra, Cris. *Vimos pra comungar: os grupos de católicos LGBT brasileiros e suas estratégias de permanência na Igreja*. Rio de Janeiro: Metanoia Editora, 2019. 254 p. ISBN 978-8594750730; e Serra, Cris (org. Ana Ester; Claudio Ribeiro, organizadores). *A vida é incrível: textos selecionados de Cris Serra*. Rio de Janeiro: Metanoia Editora, 2025.

devocionais – ganha densidade pedagógica quando se acompanha a circulação contemporânea do símbolo em contextos produzidos por sujeitos dissidentes. Entre esses contextos, destaca-se a Romaria Nacional dos Grupos Católicos LGBT+ à Aparecida, organizada por coletivos articulados em rede e realizada como gesto público de permanência: trata-se de um deslocamento performativo que reinscreve, no espaço do maior santuário mariano do país, corpos historicamente interpelados pela disciplina moral do catolicismo. Não é uma romaria “apesar” da dissidência, mas a partir dela, como forma de afirmar pertencimento e, simultaneamente, expor as tensões do pertencimento (Serra, 2019; Serra, 2025).

Nesse ponto, convém explicitar o meu argumento com precisão: não se trata mais de uma hipótese, mas de uma tese trabalhada ao longo desta pesquisa – a saber, que o símbolo mariano, mesmo quando monumentalizado e administrado por dispositivos institucionais de sacralização, permanece vulnerável a ressignificações, porque sua força devocional excede a tentativa de estabilizá-lo num regime único de sentido. A pedagogia *queer*, aqui, não nomeia uma “identidade” do símbolo, mas um modo de leitura e de uso: um conjunto de práticas que desloca a gramática disciplinadora (pureza/docilidade/heterossexualidade compulsória) ao reinscrever Aparecida como presença possível para vidas que a ordem da decência preferiria manter fora do quadro.

É também por isso que, ao longo desta seção, escolho oscilar entre denominações – “Aparecida”, “Santa Negra”, “Virgem Negra” – não como inconsistência, mas como sinal de uma disputa semântica. Quando digo “Aparecida”, enfatizo a biografia popular do achado, do fragmento e da recomposição; quando digo “Santa Negra”, assumo a linguagem devocional corrente no catolicismo popular brasileiro; quando digo “Virgem Negra”, faço aparecer uma categoria analítica que aponta para a racialização do símbolo e para a história social de sua recepção. Ainda assim, para evitar ruídos, nesta parte passarei a privilegiar “Aparecida” e “Santa Negra”, reservando “Virgem Negra” apenas quando for necessário sublinhar o problema racial como eixo hermenêutico.

As imagens analisadas a seguir cumprem papel metodológico decisivo: elas não são meras “ilustrações”, mas atos de linguagem – visualidades que produzem mundo e reorganizam pertencimento. Ao envolver o símbolo mariano com outras cores, comunidades dissidentes não apenas “representam” a fé: elas disputam quem pode aparecer como sujeito legítimo de devoção e quem tem o direito de produzir teologia no registro do gesto, da estética e da circulação.



Figura 15- Romaria para Aparecida, grupo LGBTQIAPN+ com bandeiras coloridas. Acervo pessoal da pesquisadora

A figura acima apresenta o registro de um momento que integra a história recente das devoções à Aparecida no Brasil. Nela está representada a Rede Nacional de Grupos Católicos LGBTQIAPN+, reunida diante da entrada principal do Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida, em 2024. Segundo a página do *Instagram* da Rede, naquele ano, essa Romaria, pela primeira vez, foi acolhida oficialmente pelo Santuário e reconhecida como expressão legítima da fé católica, o que confere ao registro uma densidade singular. As bandeiras coloridas erguidas e o tom celebrativo instauram um deslocamento na gramática tradicional do espaço, pois inscrevem na porta central do maior centro de peregrinação católica do Brasil a presença de sujeitos cujas existências foram sistematicamente vigiadas, caçadas, excluídas ou violentadas pela moral dominante.

Essa aparição pública, nesse lugar específico e nessa escala inédita, opera como afirmação de que o símbolo mariano não pertence exclusivamente à linguagem dogmática, mas se reconfigura na presença desses corpos que caminham, que cantam, que estendem bandeiras, que reivindicam a continuidade da fé sem renunciar às próprias identidades. O enquadramento fotográfico, com a fachada imensa servindo de pano de fundo, torna visível uma pedagogia que se realiza na própria ocupação do espaço. Por isso, é importante não nomear esse acontecimento como simples “reconhecimento” e

tampouco como “vitória” sem resto. Mesmo quando há acolhimento institucional, ele pode operar segundo o regime do “desde que...”: desde que se mantenha a forma, desde que não se desestabilize demais, desde que a dissidência apareça como exceção domesticada, desde que não toque o dogma em seu nervo sexual. A institucionalização, como você mesma já vem argumentando na tese, é sempre ambivalente: abre portas e, simultaneamente, define condições de entrada. A pergunta analítica, portanto, não é apenas “entraram?”, mas “em que termos entram, quais vidas entram e quais continuam excluídas?” – quem pode aparecer sob a bandeira, quais performances de dissidência são toleráveis, quais corpos seguem mais vigiados (Serra, 2019; e, em chave teológica, Althaus-Reid, 2000; 2004).

Na figura 16 há mais uma expressão importante de afirmação da Rede Nacional de Grupos Católicos LGBTs+:

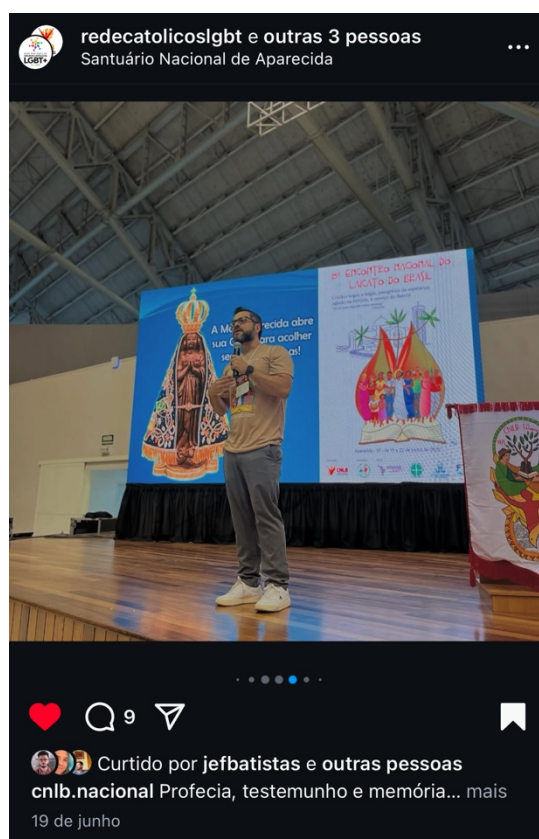


Figura 16 - 8º Encontro Nacional do Laicato do Brasil (CNLB), que ocorreu em junho de 2025 para celebrar o jubileu de 50 anos do CNLB, registra a presença da Rede Nacional de Católicos LGBTs+ tematizando a centralidade da devoção à Aparecida. Página CNLB Nacional

A fotografia registrada durante o 8º Encontro Nacional do Laicato do Brasil, realizado em junho de 2025 no Santuário Nacional de Aparecida, teve a presença de

representantes da Rede Nacional de Católicos LGBTs em meio a um evento cuja temática central girou justamente em torno da devoção à Aparecida como símbolo estruturante do próprio laicato brasileiro. Esse enquadramento torna visível o deslocamento de uma narrativa histórica em que corpos dissidentes foram sistematicamente afastados das representações oficiais. A imagem publicada na página do Conselho Nacional do Laicato do Brasil inscreve esses sujeitos no coração de um espaço eclesial que, durante décadas, construiu sua autoimagem a partir da exclusão ou da invisibilidade dessas experiências. Na fotografia, bandeiras coloridas aparecem como linguagem que afirma, diante do símbolo mariano, que as sexualidades dissidentes não apenas existem dentro da Igreja, mas reconhecem em Aparecida um signo capaz de acolher suas memórias e seus modos de habitar a fé.

Para muitas pessoas LGBTQIAPN+ católicas, o símbolo de Nossa Senhora Aparecida concentra fragmento, indecência, dissidência e história política, de modo a operar como um testemunho que reivindica lugar e legitimidade no imaginário religioso e na narrativa ampla da Igreja (Serra, 2019; 2025; Lima, 2021). O fato de essa imagem ter sido amplificada por um órgão oficial reforça a densidade desse momento, porque aquilo que durante grande parte da história eclesial foi relegado às margens, as vidas e os corpos LGBTQIAPN+, passa a ter lugar na celebração destinada a refletir sobre o papel do laicato. Isso revela que a pedagogia *queer* aqui discutida se estende também a espaços institucionais onde o símbolo de Aparecida, marcado por sua própria origem fragmentada e estranhamente poderosa, se converte em linguagem de memória e reivindicação. A devoção mariana, assim, funciona como eixo de permanência porque oferece linguagem afetiva, corporal e comunitária para que a fé continue sendo habitável, mesmo sob vigilância.



Figura 17 - Bandeira arco-iris integrada à imagem de Aparecida. 1 de maio de 2025. Página Nacional dos Grupos de Catolicxs LGBTs, imagem pública no Instagram (@catolicoslgbt)

No dia 20 de novembro de 2024 – data consagrada no Brasil à memória da resistência negra foi divulgada a imagem acima pela Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT+. – Ela apresenta uma composição visual que coloca a figura de Nossa Senhora Aparecida no centro de uma articulação de raça, religião, dissidência sexual e de gênero e luta política em um mesmo campo semiótico que nasce da própria comunidade, numa afirmação devocional produzida por sujeitos que habitam o catolicismo no Brasil a partir das margens, reorganizando-lhe os sentidos por meio de outra imaginação religiosa. Ali, Aparecida é referida como “Mãe Negra da Diversidade”, invocação explicitada no texto da própria postagem, que associa sua figura à luta contra o racismo estrutural e à defesa da liberdade religiosa, aproximando o símbolo da pluralidade dos corpos e das trajetórias políticas, racializadas e que sustenta histórias de violência e resistência o que devolve à devoção católica a Aparecida que foi construída historicamente como a aparição mariana Negra do Brasil.

A imagem divulgada pela Rede articula explicitamente raça, religiosidade e dissidência sexual e de gênero, numa uma nomeação religiosa do símbolo (Mãe Negra da Diversidade) que desloca o símbolo do pedestal abstrato para o campo das lutas: a santa aparece entre cores, punhos, grafismos e signos que sugerem memória afrodiáspórica e resistência política. O que está em jogo é afirmar que a comunidade também produz linguagem religiosa válida, isto é, linguagem capaz de organizar sentido, produzir pertença e sustentar a experiência do sagrado. O que essa visualidade tensiona é a

economia moral que pretende fazer de Maria um corpo “fechado” ao desejo e, por extensão, um dispositivo de vigilância do feminino e das sexualidades. Ao multiplicar cores sobre o manto, a imagem devolve a Aparecida aquilo que a T-Teologia tentou recobrir: a indocilidade do símbolo, sua capacidade de hospedar erotismo, ambiguidade e corporeidade sem se dissolver em pecado. A santa permanece santa, mas a santidade não precisa coincidir com a assepsia.

Cris Serra, no livro “Viemos para Comungar”, analisa as estratégias pelas quais grupos de católicos LGBTs brasileiros se recusam a permanecer na posição a eles atribuída de tolerados ou invisíveis e tomam a palavra para afirmar uma verdade sobre si que a autoridade eclesial não lhes concedeu. Nesse movimento, não apenas resistem, mas criam outra Igreja, outra linguagem, outro modo de habitar a religião, reconfigurando o espaço simbólico e os próprios modos de pertença comunitária. A imagem de Aparecida Negra com o arco-íris é bastante figurativa desse horizonte, porque o que se apresenta ali não é um pedido tímido de reconhecimento, mas uma afirmação teológica: pessoas LGBTs são parte desta memória e são parte deste corpo. Aparecida não está isolada nem protegida por uma iconografia sacralizada que a impeça de tocar as lutas contemporâneas. Ela é recolocada no centro de um país que clama por justiça racial, e sua figura funciona como testemunho de que a fé não se separa das estruturas de opressão que moldam os corpos.

O fato de essa imagem ter sido divulgada no Dia da Consciência Negra acrescenta um nível decisivo de leitura: desloca a devoção mariana do registro exclusivamente devocional para o terreno da memória política e da disputa racial no Brasil. A relação entre Aparecida e a experiência religiosa de pessoas negras – tanto no catolicismo popular quanto em suas zonas de contato com outras matrizes – é histórica, ainda que frequentemente recoberta por camadas coloniais que trabalharam para desracializar Maria, seja pela predominância de iconografias europeias embranquecidas, seja por uma teologia moralizante que produziu um feminino idealizado (dócil, casto, obediente) como horizonte pedagógico de normalização. Ao reinscrever Aparecida como “Mãe Negra da Diversidade”, a legenda da Rede não “inventa” uma negritude, mas explicita um eixo que já atravessa o símbolo e o recoloca no centro das disputas contemporâneas sobre raça, corpo e pertença religiosa. Isso implica reconhecer que, no Brasil, as fronteiras entre campos religiosos são porosas e historicamente atravessadas por circulações, traduções e recomposições. A devoção popular católica, especialmente em suas formas não domesticadas pela ortodoxia, também se constitui em diálogo com memórias

afrodiaspóricas, com gramáticas corporais, com sensibilidades rituais e com regimes de proteção e cuidado que não cabem nas narrativas oficiais do catolicismo. É nesse sentido que a imagem de Aparecida envolta pelo arco-íris opera como chave hermenêutica: ela torna visível que o catolicismo brasileiro produziu periferias – raciais, sexuais, devocionais – e, ao mesmo tempo, dependeu delas para sustentar sua própria vitalidade simbólica.

A água grafada ao fundo, em tons de azul, reativa a memória da aparição: um corpo negro que emerge do Paraíba do Sul em fragmentos, cabeça e tronco separados, recolhido por homens pobres e recomposto por um gesto artesanal de cuidado. Esse dado material não é acessório; ele tensiona, por dentro, a gramática da santidade como assepsia. A santa aqui não se apresenta como totalidade lisa, etérea e inacessível, mas como barro, rio e remendo – um sagrado que carrega marcas de quebra e recomposição. Nesse ponto, “pureza” não funciona como elogio, mas como problema: o que o imaginário dogmático tenta estabilizar como corpo “fechado” ao desejo e à história encontra resistência numa materialidade que insiste em lembrar que o sagrado, no registro popular, é também precariedade, reparo e sobrevivência.

É precisamente essa trama – raça, fragmento, circulação, disputa – que condensa aquilo que nesta tese denomino Mari@logia: uma reflexão sobre o símbolo mariano que emerge da vida concreta e de suas fraturas, das lutas antirracistas, das comunidades LGBTQIAPN+, das memórias afrodiaspóricas e das práticas devocionais que recusam a moral disciplinadora da T-Teologia sem, necessariamente, abandonar o campo católico. A imagem sintetiza o argumento central desenvolvido neste capítulo: o símbolo mariano é um campo de forças que não pode ser congelado pela ortodoxia porque sua potência está nas reinterpretações que se produzem a partir da experiência vivida – e também na ambiguidade inevitável dessas reinscrições.

Por isso, a pedagogia *queer* que se deixa entrever nessa composição aparece, antes, como linguagem que reabre o símbolo e disputa seus termos nas dobras entre o manto e as cores do arco-íris, no punho erguido, na pele negra da santa, na memória da água que a trouxe. E, ao mesmo tempo, essa aparição no centro expõe um dilema incontornável, o de que ocupar o espaço oficial pode significar deslocá-lo, mas pode também implicar condições de entrada, enquadramentos, formas de visibilidade toleráveis – aquilo que, tantas vezes, opera como captura. É nessa tensão, entre reinscrição e administração, entre abertura e controle, que Aparecida – negra, fragmentada e continuamente recombinada – segue ensinando outras formas de existir, amar e resistir.

6.2.1. Auto da Compadecida e uma Maria que veste outras cores

Se, nas imagens produzidas pela Rede Nacional de Católicos LGBT+, Aparecida veste as cores do arco-íris como gesto explícito de reinscrição simbólica, a cultura popular brasileira também constitui um campo privilegiado para observar como Maria circula, se traduz e se recompõe em outras gramáticas narrativas. Um exemplo particularmente expressivo encontra-se em *O Auto da Compadecida*, obra teatral escrita em 1955 por Ariano Suassuna (1927–2014), dramaturgo, romancista e intelectual paraibano, figura central do Movimento Armorial¹¹⁷, que buscava afirmar uma estética brasileira enraizada nas tradições nordestinas, populares e ibéricas. A peça articula elementos da literatura de cordel, do teatro medieval ibérico e da religiosidade popular do sertão nordestino. Ambientada no interior árido do Nordeste – território historicamente marcado por desigualdade social, seca, migrações forçadas e economia de subsistência – a narrativa acompanha as peripécias de João Grilo e Chicó, dois homens pobres que sobrevivem por meio da astúcia. A história culmina num julgamento celestial, no qual Cristo, o Diabo e a Compadecida decidem o destino das almas. É nesse momento que Maria aparece como intercessora misericordiosa dos pobres, invertendo hierarquias e desestabilizando a justiça punitiva.

A adaptação cinematográfica de 2000, dirigida por Guel Arraes, tornou-se um marco do audiovisual brasileiro contemporâneo. O filme alcançou enorme repercussão nacional, consolidando-se como uma das produções mais populares do cinema brasileiro pós-retomada. Nele, a Compadecida é interpretada por Fernanda Montenegro – atriz branca, considerada uma das maiores intérpretes da história do teatro e do cinema brasileiro. Montenegro foi indicada ao Oscar de Melhor Atriz em 1999 por *Central do Brasil*, sendo, até hoje, uma das raras artistas latino-americanas a alcançar tal reconhecimento. Durante a ditadura militar brasileira (1964–1985), esteve envolvida em

¹¹⁷ O Movimento Armorial foi um projeto estético e cultural lançado oficialmente em 1970, no Recife, por Ariano Suassuna, então diretor do Departamento de Extensão Cultural da Universidade Federal de Pernambuco. Seu objetivo era criar uma arte erudita brasileira a partir das matrizes populares do Nordeste, articulando literatura, música, artes plásticas e teatro com elementos da cultura sertaneja, da tradição ibérica medieval e das expressões populares como o cordel, o romanceiro, o maracatu e a xilogravura. A proposta armorial recusava tanto a simples reprodução folclórica quanto a dependência estética de modelos europeus modernos, defendendo uma estética “nacional” que integrasse o popular e o erudito numa síntese simbólica própria. *O Auto da Compadecida* (1955), ainda anterior à formalização do movimento, é frequentemente lido como uma de suas obras paradigmáticas, por articular religiosidade popular, humor picaresco, crítica social e imaginário medieval ibérico em cenário sertanejo. Cf. Suassuna, Ariano. *O Movimento Armorial*. Recife: UFPE, 1974; Newton Júnior, Carlos. *O universo armorial de Ariano Suassuna*. Recife: Ed. UFPE, 1999.

produções teatrais de resistência cultural, tornando-se referência intelectual e artística. Sua presença como *Compadecida* reforça uma Maria luminosa, etérea e branca, cuja estética dialoga com a iconografia europeia tradicional, mesmo quando inserida na paisagem sertaneja. Essa representação não é desprovida de potência – ela opera dentro da tradição dramática brasileira e da centralidade cultural da atriz. Contudo, preserva uma certa distância racial entre a figura mariana e o povo nordestino majoritariamente mestiço e negro que compõe o universo narrativo da obra.

A nova adaptação cinematográfica – *O Auto da Compadecida 2* (2024) – desloca esse eixo ao escalar Taís Araújo para interpretar a *Compadecida* (Figura 18):



Figura 18 - Taís Araújo como a Compadecida em O Auto da Compadecida 2. Fonte: Divulgação/Globo Filme, 2024

Taís Araújo é uma das atrizes negras mais reconhecidas do Brasil, pioneira em diversas frentes: foi a primeira mulher negra a protagonizar uma telenovela no horário nobre da televisão brasileira (*Xica da Silva*, 1996) e tornou-se referência pública no enfrentamento ao racismo estrutural no país. Ao longo de sua carreira, tem articulado atuação artística e posicionamento político, denunciando violências raciais e reivindicando representatividade no campo cultural.

A escolha de Taís Araújo para encarnar a *Compadecida* não pode ser lida como detalhe estético. Ela reinscreve Maria no corpo negro brasileiro contemporâneo e tensiona

uma longa tradição de embranquecimento simbólico das figuras sagradas no imaginário cristão ocidental. Ainda que o texto dramático não nomeie explicitamente essa Maria como Nossa Senhora Aparecida, o campo simbólico brasileiro opera por contaminações e sobreposições. Trata-se de uma Maria popular, associada aos pobres, à misericórdia e à intercessão – atributos que, no Brasil, dialogam fortemente com o imaginário de Aparecida.

No interior da narrativa, há momentos em que a personagem demoníaca ironiza sua presença com a frase “lá vem ela querendo aparecer”, jogo linguístico que ecoa o verbo “aparecer” e ativa, ainda que de modo indireto, o campo simbólico da Aparecida. Essa ambiguidade é fecunda: não se trata de afirmar identidade literal entre Compadecida e Aparecida, mas de reconhecer que o imaginário mariano brasileiro opera por contaminações, sobreposições e traduções. A Compadecida negra interpretada por Taís Araújo torna visível aquilo que esta Tese denomina Mari@logia: uma Maria que veste outras cores não porque abandona sua santidade, mas porque evidencia que a santidade sempre esteve racialmente situada, ainda que encoberta por camadas coloniais. Se, no santuário, Aparecida pode ser monumentalizada; se, na iconografia oficial, pode ser estabilizada; no cinema popular ela reaparece no corpo de uma mulher negra contemporânea, reinscrevendo no campo audiovisual aquilo que o símbolo já carregava desde o rio: negritude, fragmento, ambiguidade.

Essa circulação é mais um exemplo que confirma o argumento central deste capítulo: o símbolo mariano não é estático nem unívoco. Ele atravessa altar, romaria e tela de cinema; dogma, cultura popular e disputa racial; monumentalização e reinscrição. Ao vestir outras cores – seja no manto com arco-íris das romarias, seja no corpo negro da atriz – Maria não se torna outra. Ela revela que nunca foi apenas uma.

6.3. Uma estranha história: o símbolo de Nossa Senhora Aparecida e as pedagogias *queer* de uma Mari@logia

Quando trabalhei a matéria de 1944 que descrevia Aparecida como *The Strange Story of Our Lady of Aparecida: The Brazilian Black Madonna*, passei a pensar nessa “estranha história” como chave hermenêutica para estudar o *queer* como perturbação de normas. A estranheza que atravessa essa história não se limita à matéria jornalística de 1944, tampouco se restringe ao adjetivo que nomeia a Black Madonna brasileira para leitoras e leitores estrangeiros. Ela diz respeito à dificuldade persistente de estabilizar o

símbolo dentro de uma única gramática de sentido. Por isso mesmo, ao longo da Tese, essa estranheza tornou-se, de fato, um modo de ler o símbolo mariano a partir de suas fraturas, suas ambiguidades e suas reinscrições.

Como viu-se, Aparecida é pequena e monumental ao mesmo tempo. É negra, símbolo de povo que fora escravizado, devotada num processo republicano, e simultaneamente rainha. É imagem quebrada encontrada por pescadores pobres e ícone nacional erguido em aço. É Virgem proclamada modelo de pureza e presença que circula em corpos, promessas, cores e apropriações que desafiam qualquer pretensão de assepsia simbólica. Essa combinação não é acidental. Ela constitui o próprio modo de existência do símbolo.

A pedagogia que se observa nessa estranheza é uma que se aprende na fricção, na mistura entre captura e reinscrição. Aprende-se quando a sala de ex-votos reúne próteses, cartas, brinquedos e fotografias médicas sem hierarquizar dor e milagre. Aprende-se quando corpos ajoelhados inscrevem no chão do santuário uma narrativa que não cabe nos tratados sistemáticos. Aprende-se também quando a monumentalidade tenta organizar o horizonte e ensinar grandeza por meio da escala. Nesse campo, Mariologia e Mari@logia são duas chaves de leitura que operam no mesmo terreno simbólico, tensionando-se mutuamente e fazendo-nos perceber que há leituras que buscam fixar Maria como figura disciplinadora da feminilidade e da sexualidade e há usos que deslocam essa fixação, abrindo frestas para outras formas de pertencimento. O símbolo, portanto, não se divide em dois... ele é a mistura disso tudo, um campo de e em disputa.

As imagens de Aparecida vestida com as cores do arco-íris ou reinscrita em chave antirracista são prova disso, pois não inventam *outra* Maria. Elas tornam visível aquilo que sempre esteve latente na sua história: a impossibilidade de reduzir a santa negra à imagem de uma Virgem branca, imóvel e silenciosa. A estranheza, nesse sentido é condição de permanência, sua capacidade de sobreviver precisamente porque não se deixa encerrar numa forma única

Pensar uma Mari@logia como proposta indecente implica redefinir o ponto de partida da leitura, questionando a análise das condições de produção do saber religioso e das pedagogias de gênero e sexualidade que o símbolo engendra. A partir disso, interroga-se quem aprende com Aparecida, o que se aprende, em que contextos e com quais efeitos. Quando pessoas com deficiência vêem na santa fragmentada uma santa com a qual se identificam, quando pessoas negras encontram na imagem uma gramática de dignidade frente ao racismo estrutural, quando sujeitos LGBTQIAPN+ reivindicam pertença

sacramental sob o manto do símbolo mariano, ele não opera exclusivamente como dispositivo disciplinador, mas também como matriz de reinterpretação do pertencimento religioso. Essa reinterpretação, por sua vez, não elimina sua dimensão normativa. Como vimos, a mesma imagem pode sustentar projetos nacionalistas, moralidades conservadoras e discursos de pureza sexual. A pedagogia do símbolo é atravessada por ambivalência, produzindo simultaneamente acolhimento e hierarquização, reconhecimento e controle.

Nesse sentido, a categoria do *estranho* - do *queer* - permite sustentar essa complexidade sem reduzi-la a uma síntese conciliadora. A estranheza de Aparecida manifesta-se na articulação de elementos que não se integram sem tensão: negritude e regime colonial, república e monarquia, pobreza e monumentalização contemporânea, pureza dogmática e corporeidades marcadas pela dor, devoção popular e administração institucional. Essa configuração indica um campo simbólico em permanente reorganização, no qual pedagogias queer emergem como práticas interpretativas e corporais que deslocam sentidos consolidados.

Falar de uma “estranha história”, assim, implica reconhecer que o símbolo nunca foi plenamente capturado por uma única gramática teológica ou institucional. Sua história permanece aberta porque sua significação depende de usos concretos, disputas narrativas e reinscrições cotidianas. Nesse horizonte, a religião aparece menos como sistema fechado de normas e mais como campo de negociação contínua, onde diferentes formas de vida são legitimadas, tensionadas ou contestadas.

O resultado não é a substituição de uma Mariologia por outra, nem a afirmação de uma leitura definitiva. O que se delineia é a permanência da disputa. A pedagogia queer de uma Mari@logia como proposta indecente consiste precisamente em manter essa abertura analítica, recusando a estabilização do símbolo e interrogando as formas de subjetividade que ele torna possíveis quando não é reduzido à decência que lhe foi atribuída.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Olhando para trás e retomando o caminho percorrido nesta Tese, volto inevitavelmente àquela primeira imagem da introdução: a menina no pé do morro, entre o cheiro de suor, rio, peixe, perfume barato, vela, urina, sangue e lágrima, olhando para a estrutura bege e dourada do Santuário Nacional lá no alto. Entre esses dois lugares, o chão instável da multidão pobre e preta e o edifício sólido que pretende condensar uma verdade universal sobre Maria, desenhou-se o território no qual esta pesquisa se movimenta. O que parecia, naquele momento inicial, apenas uma recordação amorosa e apaixonada de infância, revelou-se, ao longo do trabalho, uma chave hermenêutica para pensar os regimes sexuais de verdade que estruturam o símbolo de Nossa Senhora Aparecida no Brasil e, ao mesmo tempo, as brechas, fissuras e resistências nas quais esse símbolo escapa à captura e é indecentado por corpos, desejos e práticas que não cabem na ordem cisheterossexual hegemônica. Ao encerrar esta caminhada, o que se torna possível é explicitar o percurso de deslocamentos, tensões e apostas epistemológicas que fizeram desta Tese um exercício de desestabilização teórica e simbólica no campo da Ciência da Religião.

Organizar o percurso em momentos (remover pedras, preparar o solo, plantar roseiras, fazer doces) foi um desafio que me impus e que significou transformar a própria escrita em exercício de deslocamento, primeiro, explicitando sedimentações históricas; depois, evidenciando uma ferramenta hermenêutica capaz de tocar o símbolo sem higienizá-lo; em seguida, deixando o campo atravessar a teoria; por fim, identificando exemplos de pedagogias – ditas e não ditas – que Aparecida ensina nos caminhos em que circula.

No primeiro momento, removendo pedras, voltei àquilo que tantas vezes é tomado como “pano de fundo”: a construção histórica das fixações marianas, os dogmas, os regimes de sexualidade que produziram a Virgem como figura disciplinadora. Esse retorno buscou reconhecer que nenhum símbolo sobrevive sem contexto. Símbolos sobrevivem porque organizam mundo(s). E, no entanto, a história de Aparecida já se apresenta uma particularidade: ela aparece como imagem de cor escura; não como estátua completa, mas como fragmento; não como presença instituída, mas como encontro no lodo do rio e, depois, recomposição precária por mãos leigas. A sacralidade de Aparecida não é “dada”; ela é construída, disputada, costurada, colada. A fratura é memória material

de um símbolo que resiste à estabilização plena. Essa materialidade explicita a reflexão de que a linguagem da religião pode emergir do cotidiano e do trabalho precário – do território e da sobrevivência – e não apenas da doutrina. O “milagre dos peixes”, lido aqui como rito inaugural, amarra o símbolo a um chão social: pescadores pobres, economia instável, necessidade imediata. Aparecida nasce como sacralidade em situação, ligada à abundância inesperada que interrompe a fome e reorganiza a comunidade, transformando o encontro no rio em evento fundador.

Ao mesmo tempo, esta Tese insistiu em não isolar Aparecida de tradições mais amplas. Como viu-se, a imagem se inscreve numa cultura material católica estruturada, num repertório artístico e devocional já existente – e sua associação com Nossa Senhora da Conceição não é detalhe: ela também é reveladora do campo de tensões. De um lado, Conceição operou, na teologia política do império português, como garantia simbólica de integridade territorial e religiosa; no Padroado, religião e soberania se imbricaram como dispositivo de legitimação. De outro lado, Aparecida – ainda que depois seja capturada por signos régios – surge em contrapelo: do barro, do rio, do fragmento, das margens, mostrando como a ordem tenta se apropriar daquilo que nasce excessivo, e como esse excesso insiste em permanecer.

Nesse sentido, o capítulo “Aparecendo com Aparecida” mostrou que, desde cedo, a porosidade simbólica da devoção foi percebida como problema pela hierarquia. A institucionalização progressiva – capelas, fixação espacial, autorização, liturgia – veio acompanhada por signos de realeza: coroa, manto, proclamação como padroeira, visibilidade nacional. O manto azul bordado, estabilizado na iconografia, não apenas adorna: ele participa da construção visual de autoridade. E o reconhecimento civil – como o feriado nacional – explicita um entrelaçamento que atravessa a tese inteira: quando o símbolo se torna nacional, ele deixa de ser apenas devoção; ele vira linguagem de Estado, tecnologia de identidade, gramática pública de pertencimento.

Mas se a história institucional tende a narrar continuidade, há um acontecimento que recoloca tudo no registro elementar da matéria: a possibilidade de fratura. O atentado/roubo de 1978 – a imagem despedaçada em mais de duzentos fragmentos – obriga a devoção a encarar o que ela tenta tantas vezes esconder: que símbolos são corpos. O deslocamento “em segredo”, a restauração, as controvérsias sobre coloração, o retorno como traslado público: tudo isso se torna parte da biografia do símbolo como prova de que Aparecida é um objeto cuja história é marcada pelo fragmento, e este, por sua vez, é identidade. É precisamente porque a santa carrega a memória da fratura que ela

permanece capaz de acolher histórias que não cabem na inteireza – histórias de violência, precariedade, corpo remendado, sobrevivência.

É então que o segundo eixo da tese ganha força: preparar o solo, isto é, formular o indecentamento como método. Esse momento não serviu apenas para “aplicar” Althaus-Reid ao meu objeto. Serviu para virar a mesa da pergunta. Se a T-Teologia opera por purificação – eliminando cheiro, suor, história sexual, conflito – o indecentamento nomeia o gesto inverso, de reinscrever corpo, economia e desejo como condições de possibilidade da produção religiosa de sentido. Indecentar é explicitar a sexualidade como eixo já operante nas gramáticas da decência. Foi por isso que, nesta Tese, indecentar significou perguntar o que a Aparecida do rio tem a ver com sexualidades periféricas que caminham até o Santuário; o que o barro escuro diz sobre raça; quais economias do desejo se elaboram em mantos, sambas, romarias e promessas. Em última instância, indecentar foi aproximar o símbolo de sua materialidade concreta – a dos corpos quebrados que se fazem aparecidos.

Essa virada metodológica recoloca, também, a pergunta que abriu a Introdução: é possível abandonar Lilith? De fato, a pergunta nomeava (e nomeia) um conflito teórico e existencial. Lilith apareceu como figura da sexualidade indisciplinada, da recusa da submissão, da mulher que não aceita o lugar que lhe foi designado. Perguntar se seria possível abandoná-la significava, em alguma medida, perguntar se seria necessário escolher entre uma Maria “pura” e uma feminilidade dissidente; entre devoção e autonomia; entre tradição e insubmissão. Ao longo do percurso, a tese demonstrou que essa escolha é uma armadilha construída pelo próprio regime da pureza. A pureza não é atributo natural; é tecnologia de organização dos corpos em regimes de decência. A decência, por sua vez, é linguagem religiosa que distribui reconhecimento e exclusão. E aquilo que foi classificado como indecente – o desejo, o cheiro, a carne, a economia, a raça, a precariedade – foi, muitas vezes, apenas a vida quando ela aparece fora do enquadramento disciplinado. Responder à pergunta, portanto, exige deslocar seus termos. Talvez não se trate de “abandonar Lilith” (em termos bem gerais), mas de reconhecer que Lilith nunca esteve realmente fora de Maria. O que parecia exterior ao símbolo, isto é, a dimensão da sexualidade, do conflito, da insubmissão, da corporeidade – sempre esteve latente nele, ainda que silenciado por camadas de administração dogmática. Assim, ao final da tese, a resposta não teria como ser binária. Como descobri ao longo deste estudo, Maria não é o oposto da mulher indócil; ela é também o campo onde essa indocilidade foi disputada, reprimida e, por vezes, reinscrita. É exatamente por isso que Aparecida

incomoda e permanece: porque ela abriga o conflito, porque ela é fratura, porque ela carrega, em sua própria história material e simbólica, aquilo que o regime da pureza tentou expulsar. Se abandonar Lilith significasse abandonar o corpo, o desejo, a autonomia e a estranheza, então a resposta seria não. Não é possível – e talvez nem desejável – abandoná-la. Mas se a pergunta for reformulada, a partir da Mari@logia como proposta indecente, talvez a questão deixe de ser “abandonar” e passe a ser “integrar”. Nesse sentido, alguém poderia sugerir que a verdadeira ruptura não está em escolher entre Lilith e Maria, mas em recusar o sistema que as colocou como dois exemplos contrapostos de feminilidade. Apesar de este não ter sido o foco de minha investigação, ele é (e pode ser) um bom campo de pesquisa para investigações futuras.

Avançamos então para a Mari@logia como proposta indecente, buscando deslocar o ponto de partida e perguntando-se por quem aprende com Aparecida, o que se aprende, em que contextos e com quais efeitos. Esse deslocamento só é possível porque o símbolo é ambivalente: ele pode sustentar projetos nacionalistas, moralidades conservadoras e discursos de pureza sexual; mas também pode funcionar como matriz de reinterpretação de pertencimento – sobretudo quando pessoas negras, pessoas com deficiência e pessoas LGBTQIAPN+ encontram no símbolo uma gramática de dignidade e permanência religiosa. A tese não resolve essa ambivalência num consenso conciliador; ela insiste nela como dado estrutural... Aparecida ensina justamente porque a disputa atravessa o símbolo por dentro.

Foi no campo – no meu caderno de viagem – que essa ambivalência ganhou mais nitidez. Ao assumir o caderno como método, a tese recusou a posição da pesquisadora “limpa” que descreve à distância. O conhecimento aqui nasceu do atrito entre corpo e território: do que o espaço faz na pesquisadora e do que a pesquisadora consegue ver porque está implicada. Corpos dormindo no chão frio da igreja, numa zona ambígua em que a institucionalidade tolera sem acolher plenamente; dor como resistência e, ao mesmo tempo, como captura sacrificial. E, na sala de ex-votos, próteses, fotografias médicas e cartas que embaralham moralidades – como a carta da mulher que agradece o sucesso como modelo nua, exposta sem escândalo. O que essas cenas mostram é simples e radical: o campo devocional é mais poroso do que a normatividade discursiva. O santuário, planejado para a transcendência ordenada, é atravessado por suor, sono, ferida e precariedade. A indecência aparece como aquilo que excede a distância que a monumentalidade pressupõe.

E então acontece a epifania: o samba queer. Uma roda improvisada nas margens do Santuário, sem joias nem parede de ouro, com alegria, partilha e comunidade – uma devoção que não pede licença à pedagogia da decência. O samba, aqui, é linguagem religiosa e política que desafia a Maria dessexualizada e imóvel. O conceito de samba queer, que é mobilizado, nomeia precisamente isso: a reinvenção do passado no agora, sempre inacabada e aberta ao que pode vir; lugar de memória e fricção onde nada se fecha e tudo se move. Se a monumentalidade pretende ensinar grandeza por escala, o samba ensina outra coisa: que o sagrado também aprende em roda, no improviso, na margem, na alegria – e que essa alegria pode ser um modo de existir contra os regimes que exigem sofrimento como prova de fé.

A monumentalidade, por sua vez, foi lida à luz da sua exposição mais radical e indecente. O capítulo dedicado às disputas de poder mostrou que a verticalidade organiza horizonte, visibilidade e domínio simbólico. Mas a própria tese se recusa a encerrar a monumentalidade como “vilã”, porque o símbolo que ela abriga continua escapando.

É por isso que o quarto momento – fazer doces – foi formulado como reconhecimento de brechas: mesmo em contextos fortemente normatizados, há ambiguidades e reinterpretações; o símbolo não pertence exclusivamente à estrutura monumental no alto do morro, ele também é trabalhado no calor das ruas, nos movimentos improvisados, nas devoções não autorizadas, nos corpos que o tocam, o vestem, o reinventam. A pedagogia queer emerge precisamente nessa tensão entre reinscrição e administração, entre abertura e controle.

Chego, então, ao ponto que considero o coração desta pesquisa: uma Aparecida que veste outras cores. Vestir outras cores é tornar visível aquilo que a história sempre carregou, mas que camadas coloniais, raciais e heterocisnormativas tentaram encobrir: a racialização da santidade, a presença constitutiva do fragmento, a ambiguidade como estrutura do sagrado. É também reconhecer que essas cores não dizem respeito apenas à pele, mas aos corpos, desejos e modos de existir que foram sistematicamente mantidos à margem das narrativas oficiais – corpos negros, corpos dissidentes, corpos LGBTQIAPN+ que, ainda assim, nunca deixaram de rezar, prometer, cantar, dançar e permanecer.

Por isso a tese pôde ler Aparecida vestida com as cores do arco-íris nas experiências de devotas e devotos LGBTQIAPN+, e também a Compadecida negra (no corpo de uma mulher negra contemporânea) como evidências de Mari@logia como proposta indecente: Maria não abandona santidade quando muda de corpo, de cor, de

registro; ela revela que nunca foi apenas uma. O símbolo atravessa altar, romaria e tela de cinema; atravessa dogma e cultura popular; monumentalização e reinscrição; atravessa também as trajetórias de pessoas LGBTQIAPN+ que permanecem dentre e fora da Igreja – as que escolhem permanecer, o fazem mesmo quando a instituição as coloca sob suspeita. E, ao atravessar, o símbolo ensina. Ensina que a santa negra não cabe no modelo da Virgem branca, imóvel e silenciosa; ensina que a pureza é uma ficção administrada; ensina que pertencimento religioso pode ser reinventado; ensina que fé e dissidência podem ser experiências que se entrelaçam no cotidiano de quem vive na fronteira entre devoção e exclusão.

É por isso que retorno, para encerrar as considerações desta tese (sem, contudo, encerrar as discussões), à categoria do estranho. A estranheza de Aparecida não se limita a uma matéria jornalística antiga; ela descreve a condição de um símbolo que sobrevive porque não se deixa encerrar. Aparecida é negra e rainha; fragmento e monumento; devoção popular e administração institucional; pureza dogmática e corpos atravessados por dor, promessa, suor e desejo. Sustentar essa complexidade foi o que esta Tese logrou fazer. E talvez esse seja, afinal, o aprendizado mais rigoroso que Aparecida oferece: símbolos religiosos não são sistemas fechados; são campos de força. Eles capturam e são capturados; mas também abrem frestas. E é nas frestas – nas aparecidas e nos aparecidos – que uma Mari@logia indecente se compromete a se (in)formar a partir daquilo que insiste em escapar.

Ao final, o que esta Tese defende é que Aparecida evoca uma narrativa sobre fratura, e a fratura vira pedagogia – especificamente uma pedagogia *queer*, porque torna impossível continuar acreditando que existe religião sem lugar situado, sem corpo, sem economia, sem raça e sem disputa. E, no fim, talvez seja isso que a menina no pé do morro já sabia desde o início: que ali embaixo – no chão instável, misturado, cheio de cheiro, de cores, de sabores e cicatrizes – a vida aparece. E que Aparecida, desde o rio, sempre foi a santa das *aparecidas*.

Se, no início, aquela menina intuía que seu corpo remendado, sua sexualidade fora da norma e suas instabilidades não cabiam na estrutura “sem cheiro” lá do alto, ao final desta Tese é possível afirmar que são exatamente esses elementos – o corpo, o desejo, a estranheza – que se tornam o lugar de fala a partir do qual se pode olhar de volta para o Santuário e para a imagem da santa sem se deixar capturar por uma lógica solitária, autoritária e excludente. A indecência, aqui, não aparece como provocação gratuita, mas

como condição de possibilidade de uma reflexão acadêmica que se recusa a apagar as marcas de sua própria implicação no campo que estuda.

Talvez este seja o gesto mais radical que esta pesquisa arrisca: afirmar que, no encontro entre Aparecida e corpos dissidentes, não se trata de escolher entre devoção e crítica, entre sagrado e profano, entre teoria e vida. Trata-se, antes, de reconhecer que é justamente nas zonas de fronteira – nas frestas entre a estrutura e o chão de terra, entre o morro alto e o rio – que um outro modo de falar de Maria, de fazer Ciência da Religião e de habitar o próprio corpo se torna possível. É nesse espaço indecente que Nossa Senhora Aparecida se revela companheira de estrada de quem insiste em viver, desejar e acreditar, mesmo quando os regimes de verdade decretam que essa vida, esse desejo, essa crença e essa forma de produzir conhecimento não têm lugar. Semear caminhos teóricos que reconhecem Aparecida como símbolo aberto, vivo e poroso foi parte desse percurso. E fazer doces significou admitir que, apesar da dureza das pedras e das incertezas do plantio, há doçuras que resistem: pequenas transgressões cotidianas que escapam à vigilância, “pecadinhos” tecidos nas experiências de acolhimento entre devotas LGBTQIAPN+, reinscrições afetivas que transformam Aparecida em companheira de libertação. Esses doces não são metáforas ingênuas; são afirmações concretas de vida – e também de uma “estranha história”, que é, simultaneamente, uma história do Brasil.

É uma história estranha porque desajustada às narrativas consagradas, porque situada nas fronteiras, porque atenta ao que sobra, ao que excede, ao que incomoda. É estranha porque, como inspira a reflexão de Marcella Althaus-Reid, a indecência não se curva à normatividade sexual e de gênero, mas se deixa ensinar pelas pedagogias queer que emergem das práticas, dos corpos e das resistências. Ali, Aparecida continua sendo o que sempre foi para quem a encontra fora do topo do morro: um símbolo que floresce nas margens, que resiste às capturas e que ensina que nenhuma história está condenada a permanecer dentro dos limites da decência.

Esta Tese é, portanto, uma tentativa de honrar essa estranheza. Uma estranha história, com uma estranha metodologia, com uma estranha construção, atravessada por uma estranha herança e por estranhos contextos, interesses e pressupostos deliberadamente expostos e desnudados. E, longe de desejar encerramento, ela se assume como escrita que permanece aberta – como pedagogia queer de uma Mari@logia entendida como proposta indecente – insistindo em continuar florescendo onde menos se espera.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABU-LUGHOD, Lila. Writing against culture. *In*: FOX, Richard (ed.). **Recapturing Anthropology: Working in the Present**. Santa Fe: School of American Research Press, 1991. p. 137-162.

ADAMS, Tony E.; ELLIS, Carolyn; JONES, Stacy Holman. **Autoethnography: Understanding Qualitative Research**. New York: Oxford University Press, 2015.

ADLER, Rachel. **Engendering Judaism: An Inclusive Theology and Ethics**. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1998.

ALBANO, Sam. **God's Works Revealed: Spirituality, Theology, and Social Justice for Gay, Lesbian, and Bisexual Catholics**. New York: Paulist Press, 2022.

ALTHAUS-REID, Marcella. When God is a Rich White Woman Who Does Not Walk. *In* **From Feminist Theology to Indecent Theology: Readings on Poverty, Sexual Identity and God**. London: SCM Press, 2004 (a), p. 15-28.

ALTHAUS-REID, Marcella. **Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics**. London: Routledge, 2000.

ALTHAUS-REID, Marcella. On Wearing Sexy Shoes: Theology, Feminism and Queer Theory. **Theology & Sexuality**, v. 8, n. 16, p. 3-20, 2002.

ALTHAUS-REID, Marcella. **The Queer God**. London: Routledge, 2003.

ALTHAUS-REID, Marcella. **From Feminist Theology to Indecent Theology: Readings on Poverty, Sexual Identity and God**. London: SCM Press, 2004 (b).

ALTHAUS-REID, Marcella. Mestizaje: Notes on a Theology of Complexity. *In*: ALTHAUS-REID, Marcella; ISHERWOOD, Lisa (orgs.). **The Sexual Theologian: Essays on Sex, God and Politics**. London/New York: T&T Clark, 2004 (c). p. 145-158.

ALTHAUS-REID, Marcella. **La Teología Indecente: Perversión Teológica en Sexo, Género y Política**. Madrid: Ediciones Akal, 2005.

ALTHAUS-REID, Marcella. **Liberation Theology and Sexuality**. Aldershot/New York: Ashgate, 2006.

ALTHAUS-REID, Marcella. **Deus Queer**. Rio de Janeiro: Metanoia, 2019.

ALTHAUS-REID, Marcella; ISHERWOOD, Lisa (orgs.). **The Sexual Theologian: Essays on Sex, God and Politics**. London/New York: T&T Clark, 2004 (d).

ALVAREZ, Rodrigo. **Aparecida** (edição revista e ampliada em comemoração ao jubileu de 300 anos): a biografia da santa que perdeu a cabeça, ficou negra, foi roubada, cobiçada pelos políticos e conquistou o Brasil. 2. ed. São Paulo: Globo Livros, 2017.

ARRUDA, Marcelo Pedro de. **Triunfo católico no calendário republicano: Nossa Senhora Aparecida no calendário secular (1930-1980)**. 2005. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

ASAD, Talal. **Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

AZZI, Riolando. **A Igreja no Brasil: ensaio de interpretação histórica**. Petrópolis: Vozes, 1987.

BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Lisboa: Antígona, 1987.

BEGG, Ean. **The Cult of the Black Virgin**. Revised and expanded edition. London: Arkana, 1996.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 25-57.

BENKO, Stephen. **The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology**. Leiden: Brill, 1993.

BEOZZO, Oscar. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização. In: FAUSTO, Boris (org.). **História Geral da Civilização Brasileira**. v. 11. São Paulo: Difel, 1984.

BERGER, Peter L. **The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion**. New York: Doubleday, 1967.

BLASI, Marcia. **Por uma vida sem vergonha: vulnerabilidade e graça no cotidiano das mulheres a partir da teologia feminista**. 2017. 139 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo, 2017.

BOCHNER, Arthur P.; ELLIS, Carolyn. **Evocative Autoethnography: Writing Lives and Telling Stories**. New York: Routledge, 2016.

BOEHLER, Genilma; BEDURKE, Lars; SILVA, Silvia Regina de Lima. **Teorías queer y teologías**. San José: DEI, 2013.

BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo**. Petrópolis: Vozes, 1972.

BOWERSOX, Erica Andreza Coelho. **A museologia e o sagrado: um estudo sobre o Museu Nossa Senhora Aparecida**. 2019. Dissertação (Mestrado em Museologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. DOI: 10.11606/D.103.2020.tde-28112019-163859.

BRADING, David Anthony. **El Fénix mexicano: la Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición**. México: Editorial NUN, 2023.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A educação como cultura**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BRITZMAN, Deborah P. Is there a queer pedagogy? Or, stop reading straight. **Educational Theory**, v. 45, n. 2, p. 151–165, 1995.

BRUSCHINI, Cristina (org.). **Uma questão de gênero**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992.

BUSCEMI, Maria Soave (org.). **Vida e Bíblia: mulheres tecendo cura**. São Leopoldo: CEBI, 2007.

BUTLER, Judith. **Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”**. New York: Routledge, 1993.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CAMARGO, Conceição Borges Ribeiro. Passagem da Princesa Isabel em Guaratinguetá e Aparecida. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Paulista**, São Paulo, v. 67, p. 291-295, 1970.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CAMPBELL, Joseph. **The Masks of God: Primitive Mythology**. New York: Penguin Books, 1991a.

CAMPBELL, Joseph. **The Masks of God: Occidental Mythology**. New York: Penguin Books, 1991b.

CAMPBELL, Joseph. **The Masks of God: Creative Mythology**. New York: Penguin Books, 1991c.

CAMPBELL, Joseph. **The Masks of God: Oriental Mythology**. New York: Penguin Books, 2008.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. *Entre sincretismos e “guerras santas”: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro*. **Revista USP**, São Paulo, v. 81, p. 173-185, 2009.

CARDOSO PEREIRA, Nancy. Remover pedras, plantar roseiras, fazer doces. In: CARDOSO PEREIRA, Nancy. **Terra, Teologia e Libertação: Feminismo e Ecofeminismo**. São Leopoldo: CEBI, 2009. p. 5-48.

CARDOSO PEREIRA, Nancy. **Teologias da beira do poder**. São Leopoldo: CEBI, 2009.

CARDOSO PEREIRA, Nancy. Des-evangelização dos joelhos – epistemologia, sexualidade e osteoporose. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (org.). **Epistemologia, violência e sexualidade: olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião**. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2015. p. 161-168.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.** São Paulo: Selo Negro, 2005.

CHANG, Heewon. **Autoethnography as Method.** Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2008.

CHARTIER, Roger. **À beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes.** Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.

CHENG, Patrick S. **Radical love: an introduction to queer theology.** New York: Seabury Books, 2011. ISBN 9781596271326.

CLASSEN, Constance. **The Deepest Sense: A Cultural History of Touch.** Urbana: University of Illinois Press, 2012.

CLAASENS, L. Juliana; DAVIDSON, Steed Vernyl; VAN DER WALT, Charlene; THYSEN, Ashwin (Eds.). **Queering the Prophet: On Jonah, and Other Activists.** London: SCM Press, 2025.

CONDREN, Mary. **The Serpent and the Goddess: Women, Religion, and Power in Celtic Ireland.** Dublin: New Island, 1989.

CÓRDOVA-QUERO, Hugo; DÍAZ, Miguel H; SANTOS-MEZA, Anderson Fabián; MOR, Cristian (eds.). **Mysterium Liberationis Queer: Ensayos sobre teologías queer de la Liberación en las Américas.** Série Mysterium Queer. Vol. 1. EUA: Institute Sophia Press, 2024.

CÓRDOVA-QUERO, Hugo; SANTOS-MEZA, Anderson Fabián (ed.). **Transformaciones queer/cuir en Abya Yala: Teologías indecentes y disruptivas.** Colección «Indecencias Teológicas» N°1. Saint Louis, MO/Ciudad de México: Institute Sophia Press/ Comunidad de Educación Teológica Ecuménica de América Latina y el Caribe (CETELA), 2025.

CRENSHAW, Kimberlé. **Demarginalizing the intersection of race and sex: a Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics.** University of Chicago Legal Forum, Chicago, v. 1989, n. 1, p. 139-167, 1989.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião.** 2ª edição. São Paulo: Paulinas, 2009.

DALY, Mary. **Gyn/Ecology: the metaethics of radical feminism.** Boston: Beacon Press, 1978.

DAS, Veena. **Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary.** Berkeley: University of California Press, 2007.

DEIFELT, Wanda. Temas e metodologias da teologia feminista. In: SOTER (org.). **Gênero e teologia: Interpeleções e perspectivas.** São Paulo: Paulinas/Loyola; Belo Horizonte: Soter, 2003. p. 171-186.

DENZIN, Norman K. **Interpretive Autoethnography**. 2. ed. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2014.

ELIAS, Norbert. **A solidão dos moribundos**: seguido de "Envelhecer e morrer". Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

ELLIS, Carolyn. **The Ethnographic I**: A Methodological Novel about Autoethnography. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004.

FANON, Frantz. Do pretense complexo de dependência do colonizado. *In*: FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Porto: Paisagem, 1975. p. 97-120.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FOX, Richard (ed.). **Recapturing Anthropology**: Working in the Present. Santa Fe: School of American Research Press, 1991.

FREIRE, Ana Ester Pádua. **Sexo oral com línguas de fogo: descolonizando histórias sexuais**. *In*: Diversidade sexual, étnico-racial e de gênero: saberes plurais e resistências / organizadores, Bruna Andrade Irineu, Moisés Alessandro Lopes, Pablo Cardozo Rocon, Marcos Aurélio da Silva, Marcio Alessandro Neman do Nascimento, Marco José Duarte, Danie Marcelo de Jesus, Jaqueline Gomes de Jesus, Gabriel de Oliveira Rodrigues, Guilherme Rodrigues Passamani. – Campina Grande: Realize editora, 2021.

FREIRE, Ana Ester Pádua. Dirty martini: toasting with Marcella Althaus-Reid. *In*: **Fetish Boots and Running Shoes 2: Latin American and Asian Perspectives Symposium**. 2019.

FREIRE, Ana Ester Pádua. Armários queimados: Igreja afirmativa das diferenças e subversão da precariedade. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 18, n. 56, p. 860, 2020. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/view/25304>. Acesso em: 15 fev. 2026.

FREIRE, Ana Ester Pádua. **Dezmandamentos**. Rio de Janeiro: Editora Metanoia, 2021.

FREIRE, Ana Ester Pádua. Teologias lésbicas e a crítica à totalidade: entre interrupções e fracassos. *In*: PAOLOZZI, Mariana (org.). **Encruzilhadas**: teologias, dissidências e margens. Cachoeirinha: Fi, 2023. p. 95-110.

GEBARA, Ivone, BINGEMER, Maria Clara L. **Maria, Mãe de Deus e Mãe dos pobres**: um ensaio a partir da mulher e da América Latina. Petrópolis: Vozes, 1987.

GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio**: Uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis: Vozes, 2000 (a).

GEBARA, Ivone. **A mobilidade da senzala feminina**: mulheres nordestinas, vida melhor e feminismo. São Paulo: Paulinas, 2000 (b).

GOLDE, Peggy (ed.). **Women in the Field**: Anthropological Experiences. Chicago: Aldine Publishing Company, 1970.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, Luiz Antonio Machado da et al. (org.). **Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos**. Brasília: ANPOCS, 1988. p. 223-244.

GRAEF, Hilda. **Mary: A History of Doctrine and Devotion**. New York: Sheed and Ward, 1963. v. 1.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação: perspectivas**. Petrópolis: Vozes, 1975.

HOOKS, bell. **Olhares negros: raça e representação**. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

HOORNAERT, Eduardo; AZZI, Riolando; GOMES, José Oscar Beozzo; MAINWARING, Scott. **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

HOWLEY, Courtney. **The Black Madonna in Latin America and Europe: Tradition and Transformation**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2009.

HOWLEY, Courtney. **Black Madonna: Hidden Histories, Sacred Arts, and the Feminine Divine**. London: Reaktion Books, 2021.

IGREJA CATÓLICA. Dicastério para a Doutrina da Fé. **Mater Populi fidelis: nota doutrinária sobre alguns títulos marianos referidos à cooperação de Maria na obra da salvação**. Cidade do Vaticano, 4 nov. 2025. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dcf_doc_2025_1104_mater-populi-fidelis_po.html. Acesso em: fev. 2026.

ISHERWOOD, Lisa; CÓRDOVA QUERO, Hugo (Eds.). **Queer Ministers' Voices from the Global South: Gender, Theology and Spirituality**. London: Routledge, 2023.

ISHERWOOD, Lisa; CÓRDOVA QUERO, Hugo (Eds.). **The DARE Primer on Global Queer Theologies**. London: SCM Press, 2025.

JENNINGS, Willie James. **Racismo e teologia: os fundamentos raciais no imaginário cristão**. São Paulo: Editora Recriar, 2025.

JOHNSON, Elizabeth A. **Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints**. New York: Bloomsbury Academic, 2003.

KELLY, John Norman Davidson. **Patrística: origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1994.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação - Episódios De Racismo Cotidiano**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019. 244 p

LAFAYE, Jacques. **Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México**. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

LAURENTIN, René. O Fundamento de Pedro na Incerteza Atual. **Concilium**, n. 83, p. 354, 1973.

LAURENTIN, René. **Magnificat**: action de grâce de Marie. Paris: Desclée de Brouwer, 1991.

LEOPOLDO, Rafael. **Tango**: o baile dos corpos doces. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

LEOPOLDO, Rafael. **Por uma utopia suja**: Próteses Eclesiásticas. Revista Senso, 3 mar. 2022. Disponível em: <https://revistasenso.com.br/sem-categoria/por-uma-utopia-suja-protese-ecclesiasticas/>. Acesso em: 22 abr. 2024.

LIMA, Luís Corrêa. **Teologia e os LGBT+**: perspectiva histórica e desafios contemporâneos. Petrópolis: Vozes, 2021.

LOUGHLIN, Gerard (Ed.). **Queer Theology: Rethinking the Western Body**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007. ISBN 9781405160826.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho**: ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

LYONS, John. **Linguistic Semantics**: an introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonauts of the Western Pacific**: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. London: George Routledge & Sons, 1922.

MARTÍN VELASCO, María José. **Relatos sobre la Madre de Dios**: la Virgen María en el ámbito personal, histórico, escritural y espiritual. [S.l.]: Independently published, 2016.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Marta Lança. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MENEZES, Renata de Castro. **A Dinâmica do Sagrado**: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2004.

MEYER, Birgit. **Como as coisas importam**: uma abordagem material da religião. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019.

MORGAN, David. **The Thing about Religion**: An Introduction to the Material Study of Religions. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2021.

MUSSKOPF, André Sidnei. **Viadagens Teológicas**: Teologia, Gênero e Dissidência Sexual. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2008.

MUSSKOPF, André Sidnei. **Talar Rosa**. São Leopoldo: Oikos, 2014.

MUSSKOPF, André Sidnei. **Uma Brecha no Armário: Teologia, Gênero e Sexualidade**. São Leopoldo: CEBI & Fonte Editorial, 2016.

MUSSKOPF, Andrea S.; VAN DER WALT, Charlene. A queer (beginning to the) Bible. *International Journal of Theology*, **Concilium**, n. 2019/5, p. 109-118, 2019. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/344375646_A_Queer_Beginning_to_the_Bible. Acesso em: 27 jun. 2025.

MUSSKOPF, André Sidnei; FREIRE, Ana Ester Pádua (orgs.). **Religião e indecência: diálogos com Marcella Althaus-Reid**. Rio de Janeiro: Editora Metanoia, 2021.

MUSSKOPF, André Sidnei. **Viado não nasce, estreia! Não morre, vira purpurina: diversidade sexual, performatividade e religião**. Rio de Janeiro: Editora Metanoia, 2023.

MUSSKOPF, André Sidnei; SARTO, Giovanna. Teorias de gênero em diálogo: aproximações e distanciamentos entre Judith Butler, Judith Plaskow e Marcella Althaus-Reid e suas contribuições para o campo da Teologia e da Religião. *Revista Paralellus*, v. 11, n. 27, p. 225–241, 2020.

NICOLAU V. *Bula Romanus Pontifex* (1455). In: BULLARIUM PATRONATUS PORTUGALLIAE REGUM IN ECCLESIIS AFRICAE, ASIAE ATQUE OCEANIAE. Lisboa: Imprensa Nacional, 1868. v. 1.

PELIKAN, Jaroslav. **A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina**. v. 1: O surgimento da tradição católica (100–600). São Paulo: Shedd Publicações, 2014.

PLASKOW, Judith. **The Coming of Lilith: Essays on Feminism, Judaism, and Sexual Ethics, 1972–2003**. Boston: Beacon Press, 2005.

PRECIADO, Paul B. **Manifesto Contra-Sexual**. São Paulo: n-1 Edições, 2014.

PRECIADO, Paul B. **Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

REIS, Mara Bontempo. **A construção da Santa Lôla: materialidade do sagrado e catolicismo devocional**. 2021. 196 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2021.

REIS, Mara Bontempo. A materialidade do sagrado na construção da santidade de Lôla. In: **Geografias y Memorias de lo Sagrado en Espacios Regionales**. [S. l.: s. n.], 2023. Disponível em: <https://www.teseopress.com/geografiasymemoriasdelosagradoenespaciosregionales/cha-pter/a-materialidade-do-sagrado-na-construcao-da-santidade-de-lola/>. Acesso em: 29 nov. 2025.

RIBLA. **Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana**. San José: DEI, 1998. (Número especial sobre María). Disponível em: <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/46.pdf>. Acesso em: fev. 2026.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Porto: Rés, 1988.

RODRÍGUEZ, Jeanette. **Our Lady of Guadalupe**: faith and empowerment among Mexican-American women. Austin: University of Texas Press, 1994.

ROJAS SALAZAR, Marilú. Libertades clandestinas: Hacia la elaboración de una teología queer encarnacional. **Conexión Queer**: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer, v. 6, p. 127-150, 2023.

ROJAS SALAZAR, Marilú. **Te@logía ecofeminista latinoamericana**. Ciudad de México: Casa Unida de Publicaciones, 2024.

RUETHER, Rosemary Radford. **Mary**: The Feminine Face of the Church. Philadelphia: Westminster Press, 1977.

SACRILEGENS. *Religious Discourses on Sex, Violence, and Gender: Emerging Voices from the Global South*. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 21, n. 1, 2024. ISSN 1807-1295; e-ISSN 2237-6151. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/issue/view/1833>.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. Rearticulando gênero e classe. *In*: BRUSCHINI, Cristina (org.). **Uma questão de gênero**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992. p. 183-215.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

SANCHIS, Pierre. “Pra não dizer que não falei de sincretismo”. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, n. 45, p. 4-11, 1994.

SPRY, Tami. **Performing autoethnography**: An embodied methodological praxis. *Qualitative Inquiry*, Thousand Oaks, v. 7, n. 6, p. 706–732, 2001.

SARTO, Giovanna. **Revisitando Lilith**: um estudo sobre indecência e libertinagem no mito em diálogo com a Teologia Queer de Marcella Althaus-Reid. 2022. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2022.

SARTO, Giovanna. **Revisitando o mito de Lilith**: um estudo sobre indecência e libertinagem em diálogo com a teologia queer de Marcella Althaus-Reid. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2023.

SARTO, Giovanna. Viemos para comungar: resenha do livro de Cris Serra por Giovanna Sarto. *In*: SERRA, Cris. **A vida é incrível**: textos selecionados de Cris Serra. Organização: Ana Ester; Claudio Ribeiro. Rio de Janeiro: Metanoia Editora, 2025. p. 168–174.

SCHULTZ, Adilson. Estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro. *In*: BOBSIN, Oneide *et al.* (orgs.). **Uma religião chamada Brasil**: Estudos sobre religião e contexto brasileiro. 2. ed. São Leopoldo: Oikos; Faculdades EST, 2012. p. 45-58.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. **In Memory of Her**: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins. New York: Crossroad, 1983.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth; GEBARA, Ivone; DOMEZI, Maria Cecília; BRANCHER, Mercedes; PEREIRA, Nancy Cardoso. **Maria entre as mulheres**: perspectivas de uma mariologia feminista libertadora. São Paulo: Paulus, 2009.

SEGUNDO, Juan Luis. **Libertação da teologia**. São Paulo: Loyola, 1978.

SEREMETAKIS, C. Nadia. **The Senses Still**: Perception and Memory as Material Culture in Modernity. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

SERRA, Cris. **Vimos pra comungar**: os grupos de católicos LGBT brasileiros e suas estratégias de permanência na Igreja. Rio de Janeiro: Metanoia Editora, 2019.

SERRA, Cris (org. Ana Ester; Claudio Ribeiro, organizadores). **A vida é incrível: textos selecionados de Cris Serra**. Rio de Janeiro: Metanoia Editora, 2025.

SERRÃO, Joel *et al.* (orgs.). **Dicionário de História de Portugal**. Porto: Figueirinhas, 1994.

SILVEIRA, Emerson Sena da; COSTA, Waldney de Souza Rodrigues. **A polissemia do sagrado: os desafios da pesquisa**. 1. ed. São Paulo: Fonte Editorial; PPCIR, 2023. 262 p. ISBN 8568252753.

SOUZA, Patricia Rodrigues de. **Religião Material**: O Estudo das Religiões a partir da Cultura Material. 2019. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

SPRY, Tami. Performing Autoethnography: An Embodied Methodological Praxis. **Qualitative Inquiry**, v. 7, n. 6, p. 706-732, 2001.

TREVIÑO ÁLVAREZ, Mónica. **El arte fronterizo de Tonantzin Guadalupe**: experiencia de una Diosa que libera a las mujeres LGBTIA+ creyentes mexicanas. 2022. Dissertação (Maestría en Estudios Críticos de Género y Teología) – Comunidad Teológica de México, Cidade do México, 2023.

VELASCO, C. N. A Bíblia lida por mulheres. **RIBLA**, n. 25, p. 84-97, 1996.

VINICIUS DE MORAES; TOQUINHO. Maria vai com as outras. *In*: **VINÍCIUS & TOQUINHO**. São Paulo: Philips, 1971. 1 disco de vinil.

WARNER, Marina. **Alone of All Her Sex**: The Myth and the Cult of the Virgin Mary. New York: Knopf, 1976.

WEST, Cornel. **Race Matters**. Boston: Beacon Press, 2001.