

Licença



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). Fonte:

<https://livros.unb.br/index.php/portal/catalog/book/495>. Acesso em: 10 fev. 2025.

Referência

ALMEIDA, Tânia Mara Campos de. As vozes da Mãe do Silêncio no Brasil: crenças na aparição da Virgem Maria. In: ALMEIDA, Tânia Mara Campos de (org.). Encontro com Rita Segato por sua linhagem: memórias e memorial. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2023. p. 62-70. DOI: <https://doi.org/10.26512/9786558460794>. Disponível em: <https://livros.unb.br/index.php/portal/catalog/book/495>. Acesso em: 10 fev. 2025.

Tânia Mara Campos de Almeida (org.)

Encontro com
Rita Segato

por sua linhagem:
memórias e memorial



EDITORA



UnB



Universidade de Brasília

Reitora Márcia Abrahão Moura

Vice-Reitor Enrique Huelva

EDITORA



UnB

Diretora Germana Henriques Pereira

Conselho editorial Germana Henriques Pereira (Presidente)
Fernando César Lima Leite
Ana Flávia Magalhães Pinto
Andrey Rosenthal Schlee
César Lignelli
Gabriela Neves Delgado
Guilherme Sales Soares de Azevedo Melo
Liliane de Almeida Maia
Mônica Celeida Rabelo Nogueira
Roberto Brandão Cavalcanti
Sely Maria de Souza Costa

Tânia Mara Campos de Almeida (org.)

Encontro com
Rita Segato
por sua linhagem:
memórias e memorial

EDITORA



UnB

Equipe editorial
Coordenação de produção editorial : Marília Carolina de Moraes Florindo
Assistência editorial : Jade Luísa Martins Barbalho
Emilly Dias
Revisão : F. Soudant
Projeto gráfico e diagramação : F. Soudant

© 2022 Editora Universidade de Brasília

Direitos exclusivos para esta edição:

Editora Universidade de Brasília
Centro de Vivência, Bloco A – 2ª etapa, 1º andar
Campus Darcy Ribeiro, Asa Norte, Brasília/DF
CEP: 70910-900
Telefone: (61) 3107-3700
www.editora.unb.br
contatoeditora@unb.br

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte
desta publicação poderá ser armazenada
ou reproduzida por qualquer meio sem a
autorização formal da Editora.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade de Brasília – BCE/UNB)

E56 Encontro com Rita Segato por sua linhagem [recurso
 eletrônico] : memórias e memorial / Tânia Mara
 Campos de Almeida (org.). – Brasília : Editora
 Universidade de Brasília, 2023.
 263 p.

Formato PDF.
ISBN 978-65-5846-079-4.

1. Segato, Rita Laura. 2. Antropologia. I.
Almeida, Tânia Mara Campos de (org.).

CDU 39

Sumário

Prefácio	8
Trajetória de uma pesquisadora ilustre e corajosa que desvenda e enfrenta a realidade concreta <i>Volnei Garrafa</i>	
Apresentação	12
<i>Femenagem</i> à Rita Segato por uma de suas comunidades intelectuais <i>Tânia Mara Campos de Almeida</i>	
Memórias	
I. Pluralismo jurídico, bioético e religioso	
Capítulo 1	
Pluralismos expressivos: contribuições e lições de Rita Segato <i>Elaine Moreira</i>	24
Capítulo 2	
Do pluralismo jurídico ao pluralismo bioético: trajetória de vida e pensamento em 15 anos de aprendizado <i>Juliana Floriano Toledo Watson</i>	33
Capítulo 3	
Dos gritos inaudíveis à (d)enunciação da norma: sobre pandemias continuadas, capturas do Bem Viver e a reimaginação do mundo <i>Marianna Assunção Figueiredo Holanda</i>	43

Capítulo 4	
As vozes da Mãe do Silêncio no Brasil.	62
Crenças na aparição da Virgem Maria	
<i>Tânia Mara Campos de Almeida</i>	
II. Raça, Estado, violência e os “Outros”	
Capítulo 5	
A fuga dos espelhos: violência, mimesis	72
e alegorias patriarcais em <i>O Iluminado</i>	
<i>Danú Gontijo</i>	
Capítulo 6	
O Povo do Veneno?	82
Uma análise crítica das ações de	
prevenção do suicídio entre os Suruwahá	
<i>Livia Vitenti</i>	
Capítulo 7	
A racialização dos(as) assim chamados(as) ciganos(as),	96
o protagonismo dos Calon de Belo Horizonte e a	
importância do pensamento de Rita Laura Segato	
<i>Priscila Paz Godoy</i>	
Capítulo 8	
Orfandade genealógica:	111
silenciamentos, colonialidade e relações de poder	
<i>Vanessa Rodrigues de Araújo</i>	
Capítulo 9	
A singularidade forjada sobre os Waimiri-Atroari	125
<i>Verenilde Santos Pereira</i>	
Capítulo 10	
O legado político e teórico do Caso Ari	136
Parte 1: o gesto pedagógico	
<i>Gustavo Augusto Gomes de Moura</i>	

III. Gênero, feminismos e sexualidade

Capítulo 11	
Em tempos de “destruição”, quais as possibilidades e os desafios da teoria e prática decoloniais?	162
<i>César Augusto Baldi</i>	
Capítulo 12	
“Brincadeiras do Corpo”: gênero e historicidade javaé em diálogo com a perspectiva de Rita Segato	172
<i>Patrícia de Mendonça Rodrigues</i>	
Capítulo 13	
O legado feminino: a ciência e o pensamento de mulher para mulher	187
<i>Jocelina Laura de Carvalho Segato</i>	
Capítulo 14	
Para desver o mundo: tramas históricas dos vínculos e pluralidades no pensamento de Rita Segato	197
<i>Lourival Ferreira de Carvalho Neto</i>	
Capítulo 15	
Uma antropologia interpelada	216
<i>Pedro Paulo Gomes Pereira</i>	
Memorial (atualizado e revisado)	
Um olhar retrospectivo: seleção de relatos para uma memória possível da vida de uma professora	231
<i>Rita Laura Segato</i>	
Notas sobre as autoras e os autores	255

As vozes da Mãe do Silêncio no Brasil. Crenças na aparição da Virgem Maria

Tânia Mara Campos de Almeida

Introdução

A partir das últimas décadas do século XX houve uma expressiva proliferação de manifestações marianas nos países de formação católica, em especial na América Latina. Nelas, encontram-se padrões estruturais de fenômenos europeus antigos e reconhecidos pela Igreja como mensagens, visões sobrenaturais, e a subsequente erguimento de santuários. Também apresentam elementos novos, relativos a seus contextos locais e nacionais, assim como características do catolicismo globalizado na contemporaneidade e a atual performance dos videntes. Esse conjunto de rupturas e continuidades com o passado as inscreve numa linha diacrônica longa e numa complexa mitologia.

O marco simbólico desses fenômenos latinos está na aparição ocorrida em Medjugorje (Bósnia-Herzegovina), a partir de 1981, que representa o desdobramento e a reinterpretação da ideologia mariana moderna, baseada nos seguintes pontos apocalípticos: o fim do mundo; a justiça divina; a ira de Deus; a intercessão da Virgem, que se apieda dos sofrimentos dos humanos e advoga em seu favor; os pecados da humanidade; os castigos e a reparação por meio da conversão ao plano de salvação. Contudo, distingue-se dos eventos anteriores ao existir por anos e sair de seu nicho sociogeográfico originário, podendo ocorrer onde os videntes estiverem. Cada fenômeno da aparição pode ser considerado como um rito completo em si ou ser inserido numa série inter-relacionada da história da “Rainha da Paz”. Essa aparição ganhou um forte caráter público, consagrou ambientes, rompeu fronteiras confessionais e controles institucionais, servindo-se bastante da mídia, dos sites e das redes sociais.

Na América Latina, após o esvanecimento da presença marcante da Teologia da Libertação nas comunidades católicas, os cultos marianos recrudesceram principalmente entre grupos que ocupavam os níveis menos favorecidos da sociedade ou posicionavam-se contrários à lógica político-econômico capitalista,

onde o sistema tradicional ameaçado lutava para resistir às mazelas contemporâneas, recuperando uma ordem idealizada (indígenas no México e na Colômbia, por exemplo). Liderados por pessoas consideradas puras, oprimidas e sem conhecimento formal da religião, como mendigos no Chile e crianças campesinas no Brasil, tais fenômenos evidenciaram-se subversivos ao se organizarem como uma crítica ao *status quo* e se apropriarem do sagrado sem mediação eclesial. A Renovação Carismática foi o movimento católico que mais se apropriou dessas manifestações, em especial nas áreas onde o catolicismo perdia espaço para outras religiões. Essa apropriação não foi total, mas deslocou significados próprios das classes médias urbanas para os meios populares (Almeida, 2012).

A mensagem anunciada nesses contextos não manifesta o teor escatológico europeu, mas benevolência e acolhimento, advindo de uma Virgem acessível ao povo. Além disso, entre os latinos, os eventos reuniram fiéis de diferentes classes sociais, raças, etnias, escolaridades, gêneros e gerações em *communitas* (Turner, 1974), bem como foram capazes de investir os videntes de um poder praticamente sacerdotal e mediador entre a divindade e os humanos, levando a devoção popular ao seio da Igreja.

Um dos casos é a aparição em Piedade dos Gerais (MG), no interior agrário brasileiro, que ocorre desde 1987 como um “fato social total” e que foi por mim acompanhada de perto no desenrolar da dissertação de mestrado e da tese de doutorado em antropologia na UnB, ambas orientadas pela professora Rita Laura Segato. Sua arguta sensibilidade e seu vasto conhecimento das ciências sociais e humanas contribuíram imensamente para sua análise sofisticada e original.

Embora um acontecimento de antiga tradição, essa aparição confere sentido atual à vida de distintos grupos, conforme me apontou a professora desde as primeiras sondagens de campo. Por esse ensinamento, identifiquei sua dimensão singular, marcante dessa devoção mariana, caracterizando-se por: *i.* crença de que a Virgem é a principal realidade perceptível da divindade ali, tanto que as mensagens são consideradas celestiais e enunciadas em primeira pessoa pelas e pelos videntes; *ii.* capacidade do discurso religioso, emitido inicialmente por crianças, fundar um experimento de sociabilidade; *iii.* ritos coletivos em que as mensagens são reveladas; *iv.* circulação dessas crianças por contextos sociais e geográficos externos à sua origem; *v.* presença de grupo leigo e constantemente aberto a novos adeptos no santuário, formado por distintos valores, projetos sociais e tipos de catolicismo; *vi.* crença no acolhimento amoroso de Maria; e *vii.* anúncio do Reino de Deus para todos (Almeida, 2003a; 2003b).

De modo sucinto, procuro aqui apresentar e discutir tais características por três momentos do fenômeno, oriundos das mudanças de feições das mensagens divinas.

As mensagens iniciais

As mensagens dos três primeiros meses restringiram-se a enunciar as principais figuras simbólicas da aparição. Várias delas evocavam alguns dogmas e a tradição. Elementos do cenário local também se assemelhavam aos europeus, como as imagens do paraíso vislumbradas pelos videntes e os fenômenos ditos sobrenaturais. As semelhanças com as manifestações aprovadas pela Igreja contribuíram para que se acreditasse na veracidade da aparição, embora seu estilo particular fosse se firmando.

No início, as aparições não apresentavam duração constante e exigiam grande disponibilidade dos fiéis, que entravam num ritmo de tempo diferente do habitual: o “chamamento” (Velho, 1987) – dedicação intensa às atividades sagradas, especialmente em movimentos milenaristas. Com propriedades de uma fada, a Senhora aparecia segurando uma varinha, de onde saíam letras douradas ao tocar a nuvem sob os seus pés. As videntes, que tinham 12, 10 e sete anos em 1987, liam em uníssono o texto que ia sendo desvelado. Por intermédio da descrição emocionada das frases e das imagens, o público as partilhava com realismo e ativamente, de modo diverso do padrão europeu.

Essa feição do discurso oracular – frases curtas e enunciativas – dificultava a sua compreensão. O primeiro esforço para sua apropriação era pela busca de seu sentido literal, guiado pela ideologia apocalíptica das aparições modernas. Os devotos, contudo, não conseguiam decifrá-las, pois sua tópica central era a irrupção de um mundo melhor, transformado, não a sua destruição. Era uma tópica benigna, promissora, reconfortante. Foi a própria mensagem que começou a se autodecifrar, ao trazer à tona novos elementos, indicando ser uma linguagem simbólica. De início, o fenômeno constituía-se por uma riqueza de significantes que carregava consigo frágeis concepções oriundas da tradição. Todavia, esses signos não mais se satisfaziam com suas antigas significações.

Novos significados emergiram para as mesmas figuras que Sandra Zimdars-Swartz (1992) encontrou nos antigos fenômenos, sem, contudo, excluir os anteriores. Por exemplo, houve a ressemantização da Mãe Celestial severa e ameaçadora na Mãe Doce. Quando os significados eram discrepantes e não podiam conviver num único campo semântico na nova tópica, outra figura (que já tinha seu espaço reservado na simbologia mariana) se colocava. Esse foi o caso do Deus onipotente, irado e punitivo, que enviava castigo aos pecadores. Em Piedade, ele se tornou um pai amável e permissivo, agradecendo a presença das pessoas e enviando-lhes presentes, enquanto outra imagem personificada, o Demônio, passou a punir as pessoas e a desejar o fim do mundo.

Cabia a tais significantes iniciais apenas lançar as figuras básicas desse mito, inseri-lo na mitologia cristã e na história das aparições e, ainda, reservar os seus espaços, constituindo-se numa enumeração de temas. O princípio ativo de tais frases era o modo como apresentavam os dizeres, o que as tornava matrizes de figuras, “frases-mãe” (Barthes, 1977). Algumas dessas frases declaravam repetidamente as figuras. Porém, diante da enorme carga semântica que uma figura representa, era o argumento que a fazia significar sob o prisma de uma de suas significações, marcando o seu lugar de fala. Ainda que as figuras de Piedade fossem idênticas às do passado, era a especificidade de seus motivos que as introduzia à inovação ao ressemantizá-las.

Através das aparições iniciais, acompanha-se a fundação do santuário a atribuição de novos papéis a atores sociais e a estruturação do rito atual, o qual confere poder e especialidade à mensagem. A mera declaração dessas figuras foi capaz de modificar o local, erigindo novas realidades entre os adeptos. Nessa fase, a mensagem exerceu seu aspecto performático em plenitude (“atos de fala” de Austin, 1962): ao destruir a ordem instituída e erguer outra, magicamente agia mais do que dizia. Ela criou ali um universo, como Deus, o próprio Verbo, ao enunciar nomes no *Gênesis*.

Após as primeiras mensagens, mudanças em níveis mais profundos passaram a ser visíveis, promovendo um mundo novo no santuário, resultado da inter-relação das mensagens com a interpretação dos fiéis. Aos pés da Virgem, eles deixaram de ser reconhecidos por suas identidades costumeiras, adquirindo a condição única de suas “pequenas crianças”. A mensagem conseguiu criar, acima das definições específicas e ordens normativas de ligações sociais, um elo genérico entre eles, liberando-os dos constrangimentos de *status* e papel social. Em suma, a mensagem provocou a transição da realidade cotidiana a outra especial, caracterizada pelo espírito de *communitas* (Turner, 1974) e, assim, diluiu alguns problemas da localidade à época.

Cada símbolo apresentado nas figuras trouxe consigo novos valores morais e princípios de organização, em acréscimo aos anteriores. Essas associações foram vinculadas a personagens sagradas do cristianismo, que são exemplos de perfeição, bem como a campos cognitivos e afetivos. Foram as significações diferentes, plasmadas nesses personagens, que passaram a orientar o comportamento de homens e mulheres, pais e mães. Por isso, ainda que a *communitas* seja um movimento revitalizante da estrutura social, quando legitima as antigas significações dos símbolos, também representa um perigo devido a seu caráter liminar, que pode conduzir a uma nova ordem.

O segundo momento da aparição

Após essa experiência de *communitas*, o fenômeno tomou rumo diferente. Não só a chegada de romeiros trouxe à cena atores sociais desconhecidos, como a mensagem se recriou e fundou outra ordem identitária a partir de dezembro de 1987. Ela passou a ser longa e, gradativamente, a perplexidade dos primeiros contatos com o sobrenatural foi substituída por sua compreensão. As figuras, apenas enunciadas em unidades mínimas, expressaram-se em cadeias maiores de signos, orientando seu sentido, embora seu estilo hermético e enigmático tenha sido preservado, uma vez que tais signos se mantiveram carregados de possibilidades significativas não explícitas. Foi nessa dinâmica de interação entre os dois padrões discursivos que o mito vivido se concretizou como realidade cotidiana, fundou o santuário “Vale da Imaculada Conceição” e, nele, a comunidade “Grupo da Fraternidade”. Foi o preenchimento da fala oracular com conteúdos históricos e circunstanciais que marcou esse segundo período da aparição, no qual se reviveu novamente o *Gênesis*, quando Deus transferiu o seu poder de nomear ao ser humano, fazendo-o também criador. Por exemplo:

Aqui no Brasil, terça-feira, abraçarei todo mundo. Ao dia, a partir das 8 horas da manhã. E vocês vão sentir no coração que eu estou presente aqui. E vão ver que eu vos amo de verdade. E os sinos de Natal tocarão na noite de terça-feira. Vocês passarão a conhecer Deus verdadeiramente. [...] E daí pra frente é que vai começar o verdadeiro Reino de Deus, que levará mais de três anos, mas começará por estes dias. Mas Jesus enfrentará com vocês por estes três anos. [...] O Reino descerá aqui, quarta-feira (Gravação de 14 de dezembro de 1987).

Nessa mensagem, 40 famílias da região foram eleitas para viver nesse reino, que era o santuário. Estas tinham o perfil de pobreza, humildade e sofrimento. Ao ocuparem a terra santa e desfrutarem com intimidade da presença da divindade, foram retirados da posição desprestigiada, invertendo-se a hierarquia por darem início à construção do mundo novo e dele participarem. Assim, a figura dos pequenos e das criancinhas, que abarcava a todos, começou a ser associada aos oprimidos. Ao ser fixado um sentido hegemônico, a manifestação tomou outro caráter, revelando o contexto sociopolítico em que surgiu: um momento de tensão estrutural.

No mundo novo, encontrou-se revelada a comunidade campesina ideal. Assim, se a comunidade é a cápsula protetora do campesinato (Woortmann, 1990), ela o é por se constituir numa ordem moral, postulada pela reciprocidade

entre famílias iguais. Ressalta-se o espírito de reciprocidade entre elas, que se firma pela recusa ao negócio e à mercadoria da Modernidade (Mauss, 1967; Polanyi, 1971; Sahlins, 1978). Por isso, ali, não se assalaria e, pela mesma ética, não há comércio. Mais que objeto de trabalho, a terra é o espaço da família; mais que uma resposta a uma necessidade prática, o trabalho é uma ocasião festiva, cujo significado simbólico é a reprodução da comunidade; e, mais que a permuta de objetos entre indivíduos isolados, a troca se dá entre famílias e entidades hierárquicas. O centro da troca é a comida e seu valor social não se limita às qualidades alimentícias, envolve a linguagem ritual, que fala dos princípios campesinos. Depois que se mudaram para o santuário, os camponeses conheceram a fartura material e suas necessidades básicas foram supridas através de mutirões, trabalho e refeições coletivos, bem como de doações dosromeiros.

Há aqui duas formas do catolicismo popular brasileiro (Oliveira, 1985; 1986). A primeira delas está no campo, onde as concepções religiosas regulam as relações sociais pelo modelo celeste: os poderosos devem proteger os fracos e estes lhes devem lealdade, revestindo a prática da dominação de dever moral. As relações de dependência, que associam o camponês ao senhor poderoso, refletem o vínculo devoto – santo, base sobre a qual o imaginário constrói representações e práticas do culto aos santos. Logo, o catolicismo estabelece os limites da dominação, tanto que, quando camponeses se viram incapazes de retornar à ordem cósmico-social campesina irromperam movimentos religiosos no país. Esse mecanismo reside na concepção do tempo perene: desde a Criação até o Juízo Final o mundo é o mesmo, não havendo a dimensão temporal de uma história linear – nem, por isso, fatalista. Mas, não há um projeto social alternativo, pois a contestação se dá apenas pela idealização do passado.

Na aparição, cujo núcleo foi gerado pelas motivações do catolicismo rural, irrompeu-se um novo mundo num tom de alegria e esperança. Outra expressão do catolicismo popular, vinculada à Teologia da Libertação, viabilizou essa proposta libertadora, recuperando a comunidade campesina sem restaurar um passado idealizado e, ao mesmo tempo, rompendo com o particularismo do campo. Presente no local pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), sua espiritualidade centra-se na Bíblia, na vida coletiva e na congregação leiga, apesar de ter relações orgânicas com a Igreja. Todas integram o processo de renovação pastoral e transformação social. É na função religiosa que os agentes se diferenciam, evangelizando em pequenas coletividades e difundindo a ideia de que a humanidade deve realizar os projetos de Deus aqui e agora.

Embora não haja total identificação do santuário com as CEBs, nota-se uma utopia de sociedade que norteia sua práxis social e política. Ancorado nas mensagens e na fonte bíblica, esse ideário recuperou o mito da libertação do

povo eleito, motivando a implosão da ordem vigente a partir da perspectiva radical de igualdade social e partilha. Assim, a ressemantização das figuras do núcleo de sentido da religiosidade preexistente produziu uma síntese própria, num processo de superposição de campos semânticos.

A difusão da mensagem

À medida que o tempo transcorria, surgiam fiéis de outras regiões e variados grupos sociais e raciais, transformando o santuário num centro de romaria. A maioria pertencia a um movimento desconhecido dos camponeses, a Renovação Carismática Católica. Esses devotos foram os que apoiaram a aparição, uma vez que foi rejeitada pelos dirigentes das CEBs como misticismo popular e “ignorância” religiosa, incompatível com a visão modernizadora e racionalizadora da fé. Com osromeiros, outras formas de reciprocidade e relação com o sagrado despontaram. À comunidade coube cuidar da “felicidade” do fenômeno (Tambiah, 1985): sustentá-lo no dia a dia, acolher os visitantes e propagar a mensagem; aos peregrinos coube nutrir a aparição: com doações, notoriedade e novas interpretações às falas oraculares, dinamizando a manifestação, da mesma maneira que impulsionaram ali a Modernidade.

Foi o ritual da aparição, fixado nesse terceiro momento, que amenizou as diferenças entre os grupos, preparando-os em espírito de igualdade e permitindo à mensagem se dirigir a todos. A mensagem também sofreu alteração, acomodando as diferenças: não mais associava os sofrendores aos pobres, mas a todos com o coração dilacerado. Se, no começo, a mensagem conclamou à modificação local, no segundo período, estruturou o Reino de Deus ali, no último momento, enfocou a transformação do planeta e a conversão da humanidade. Além disso, a partir de 1988, a mensagem passou a ser enunciada em primeira pessoa, como se fosse a própria Virgem, por meio das videntes em transe. Esse episódio ocorreu no altar de uma igreja na capital do estado, quando foram convidadas por um sacerdote a participar da missa. Inaugurou-se, então, a forma pela qual a aparição seguiu existindo, a peregrinação da Virgem por cidades brasileiras e estrangeiras, e a apropriação da mensagem enquanto realidade em si, um texto em separado do contexto de sua produção e das crenças a ele vinculadas.

A adesão dos carismáticos, em busca de uma relação clientelista com a Virgem, impediu a perpetuação de seu tom revolucionário, tornando-o uma utopia moderada. Tenha-se em consideração que os poderosos locais se reaproximaram do fenômeno e dele se beneficiaram economicamente com as romarias. Ao núcleo original, gerado pelo catolicismo campesino, sintetizado a partir do pensamento libertador, foi agregada a Renovação Carismática, uma

perspectiva de privatização religiosa independente das implicações sociais e morais. Contudo, sua presença não foi suficiente para retirar da aparição as estruturas do mundo camponês, nem caducar o projeto social ali gestado.

Enfim, fazendo eco a trechos bíblicos referentes ao poder divino de erguer universos que a palavra em si adquire, após Deus e o homem a terem possuído no *Gênesis*, a Virgem, que é pura palavra, tomou vida própria e saiu pregando. Ao tomar vida, ela foi capaz de recriar o santuário, perpetuando-o sob novas circunstâncias.

Considerações finais

O presente capítulo apresentou um fenômeno comum e antigo ao catolicismo popular brasileiro: as aparições da Virgem Maria. De modo específico, centra-se no fenômeno que ocorre desde 1987 até hoje em Piedade dos Gerais, interior do estado de Minas Gerais. Trata-se de um verdadeiro “fato social total”, que envolve diversas dimensões da experiência humana em articulações novas e transformadoras, inseridas em uma mensagem utópica de fé e esperança.

Embora seja um acontecimento pertencente a uma longa tradição europeia, revela-se atual ao conferir sentido e infundir emoções à vida de distintos grupos sociais que a ele se vinculam diferentemente (grupos agrários, urbanos, pobres, ricos, leigos, religiosos, dentre outros). Essa sua grande capacidade inovadora e aglutinadora da diversidade social encontra-se nos mínimos detalhes que o compõem, a começar pelo fato de ali ser a própria fala da Virgem a principal realidade perceptível da divindade, assim como pelo fato de a força de um discurso religioso, emitido por crianças em estado alterado de consciência, fundar um revolucionário experimento de sociabilidade, um verdadeiro laboratório social, como dizia a mestra Rita Laura Segato em nossos encontros de orientação.

Muitas das reflexões contidas neste trabalho extrapolam as especificidades da referida manifestação, podendo ser observadas também como parte de outras expressões do catolicismo no mundo, em particular na América Latina. Contudo, atenção especial é dada à sua dimensão singular, que chama atenção pela originalidade e ocorre exclusivamente dentro desse contexto psíquico, histórico-cultural e socioeconômico brasileiro, sem interferência eclesial e organizado, em seu núcleo fundante, por grupos leigos e camponeses.

Referências

- ALMEIDA, Tânia Mara Campos de. Marian cults and apparitions in Latin America. In: *Encyclopedia of global religion and society*, 2 v. Los Angeles, CA: Sage Publications, 2012.
- ALMEIDA, Tânia Mara Campos de. *Vozes da Mãe do Silêncio – a aparição da Virgem Maria em Piedade dos Gerais (MG)*. São Paulo: Attar Editorial, 2003a.
- ALMEIDA, Tânia Mara Campos de. A aparição de Nossa Senhora em Piedade dos Gerais (MG). In: STEIL, Carlos Alberto; MARIZ, Cecília Loreto; REESINK, Mísia Lins (orgs.). *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*, p. 139-174. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2003b.
- AUSTIN, John Langshaw. *How to do things with words*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962.
- BARTHES, Roland. *Fragmentos de um discurso amoroso*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- MAUSS, Marcel. *The gift: forms and functions of exchange in archaic societies*. New York: The Norton Library, 1967.
- OLIVEIRA, Pedro R. Comunidade, igreja e poder: em busca de um conceito sociológico de Igreja. *Religião e Sociedade*, v. 13, n. 3. 1986.
- OLIVEIRA, Pedro R. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.
- POLANYI, Karl. *The great transformation*. Boston, MA: Beacon Press, 1971.
- SAHLINS, Marshall. *Stone age economics*. London: Tavistock, 1978.
- TAMBIAH, Stanley. A performative approach to ritual. In: TAMBIAH, Stanley. *Culture, thought and social action*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- TURNER, Victor. *The forest of symbols*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974.
- VELHO, Otávio. O cativo da Besta-Fera. *Religião e Sociedade*, v. 14, n. 1, 1987.
- WOORTMANN, Klaas. Com parente não se neguecia. O campesinato como ordem moral. *Anuário Antropológico*, n. 87, 1990.
- ZIMDARS-SWARTZ, Sandra. *Encountering Mary*. New York: Avon Books, 1992.

