

Mãe negra de um povo mestiço: devoção a Nossa Senhora Aparecida e identidade nacional*

Juliana Beatriz Almeida de Souza**

**Pesquisa financiada pelo VII Concurso de Dotações para Pesquisa sobre o Negro, promovido pelo Centro de Estudos Afro-Asiáticos.*

Recebido para publicação em janeiro de 1995.

***Mestranda em história pela Universidade Federal Fluminense.*

Este artigo procura compreender a dinâmica e o significado do processo de escolha de Nossa Senhora da Conceição Aparecida para padroeira do Brasil, tornando-se um dos símbolos da identidade nacional. A receptividade e o sucesso da escolha são entendidos como tendo sido devidos, em parte, à forte devoção popular já no início da República e, em parte, ao fato de estar em conformidade com a proposta intelectual dos anos 20 de valorização das tradições brasileiras, tendo em vista a criação de um Brasil moderno. Dá-se ênfase ao período entre 1904, data da coroação da Virgem, e 1931, ano em que se fez uma procissão no Rio de Janeiro, então capital federal, em comemoração à proclamação do padroado. Procura-se, por um lado, articular as noções de religiosidade, identidade e etnicidade e, por outro, a idéia de que a Primeira República no Brasil significou, para a Igreja Católica, o período de sua construção institucional, quer em nível organizacional, quer simbólico.

Palavras-chave: identidade nacional; Igreja Católica; Primeira República.

Outubro. 1717. Guaratinguetá. Três pescadores — João Alves, Domingos Garcia e Felipe Pedroso — jogavam insistentemente suas redes no Rio Paraíba. A época não estava boa para pesca. Havia horas eles tinham posto suas canoas naquelas águas e até aquele momento nenhum resultado. Não podiam, entretanto, desistir. Tinham sido convocados para pegar muitos peixes. O governador da Capitania de São Paulo e Minas do Ouro, Dom Pedro de Almeida Portugal, em viagem pelo interior da capitania, ia passar por aquela vila. Era preciso recebê-lo bem.

Mais uma vez, João Alves lançou sua rede. Ao puxá-la, no fundo da malha viram um pequeno objeto de cor escura. Identificaram-no como sendo a imagem de Nossa Senhora da Conceição sem a cabeça. João Alves atirou de novo a rede. Veio, então, a cabeça da imagem. Os três guardaram-na na canoa, voltando-se, em seguida, para a pesca. Suas redes vieram, então, à tona abarrotadas de peixes, enchendo os barcos em pouco tempo.

Caía a noite no vale.

Primeira República: nova ordem, novos símbolos

A busca da identidade nacional na Primeira República tinha o sentido de uma procura por uma base para a redefinição do Estado republicano que, como diz José Murilo de Carvalho, 1989, p. 277, “não fosse uma caricatura de si mesmo”, tal o desencanto geral com a obra de 1889. Já nos primeiros anos após a proclamação, muitos dos que tinham sido sua propagandista percebiam que aquela não era a república com que tinham sonhado:

O fim da escravidão e a queda da monarquia não introduziram mudanças

dramáticas em nível micropolítico. Lealdades pessoais, compromissos locais, autoridade privada continuaram a informar a vida cotidiana. (Reis, 1988, p. 192.)

Na verdade, Reis, 1991, defende a idéia de que o processo de formação do Estado durante a Primeira República apresenta avanços significativos, não sendo a criação de poder público e fortalecimento de interesses privados processos excludentes e podendo haver efeitos interativos entre os dois. Assim, a própria preponderância das oligarquias rurais concorre para o processo de constituição do poder público. Por trás dessa idéia, o que se percebe é uma concepção da problemática da constituição do Estado diferenciada daquela em que sua formação é vista como basicamente o surgimento de um determinado conjunto de instituições, desconsiderando-se o caráter dinâmico desse fenômeno e as relações histórico-concretas com a sociedade civil. Por outro lado, a posição da autora contrasta com a noção de que as fontes de recursos de poder do Estado são distintas daquelas que estruturam o poder da sociedade civil. Para Reis, o processo de *state-building* envolve sempre uma tensão constitutiva entre poder privado e poder público. Já a conversão de poder infra-estrutural — a capacidade do Estado de atingir efetivamente a sociedade civil e logisticamente implementar decisões políticas — em poder despótico — a capacidade das elites político-administrativas de tomarem iniciativas que transcendam à negociação institucionalizada com grupos da sociedade civil — decorre em ampla medida do fato de que incrementos na capacidade infra-estrutural do Estado aumentam a territorialização das relações sociais. Com a passagem para a República, então, o Estado, sob a dominação oligárquica, não perde sua identidade, apesar da inegável constatação de que

as fronteiras entre poder público e poder privado se tornam mais nebulosas:

(...) se é verdade que em certo sentido há uma perda de autonomia por parte do estado republicano nascente frente à sociedade civil, também é verdade que a expansão da capacidade infra-estrutural do estado que tem lugar na Primeira República concorre decisivamente para recentralizar e reterritorializar o poder ao longo do período. (Reis, 1991, p. 50.)

Nesse sentido, a política dos governadores expressa a importância do centro de poder ao ser disputado pelos interesses econômicos dominantes do país e ao ser clientelisticamente cortejado pelos governos estaduais. As oligarquias, assim, revalorizam o poder centralizador do Estado ao competirem pela Presidência do país.

Percebe-se aqui, pois, a defesa da centralidade da Primeira República no processo de expansão administrativa do Estado e de sua capacidade de captação de recursos não só financeiros. Assim, o processo de construção do Estado nesse período, ao contrário de se caracterizar por sua estagnação, inicia, em certa medida, a expansão do poder do Estado que terá lugar sob o governo Vargas. A Primeira República foi um momento privilegiado na formação de atores políticos, quer na dimensão simbólica, quer na dimensão organizacional. A Igreja, como o Exército, também iniciou sua reestruturação interna nesse período.

A partir da segunda metade do século XIX, a Igreja Católica vive um impulso reformador, seguindo as diretrizes da *romanização* promovida por um papado desejoso de fortalecer a autoridade espiritual da hierarquia católica. Com o fim do padroado, a Primeira República significou para a Igreja não só um período de mudança no seu status político. Foi também, conforme nos mostra

Miceli, 1988, o da sua *construção institucional*, na medida em que conseguiu estabilizar suas fontes de receita; recuperar seu patrimônio imobiliário; reconstruir e modernizar suas casas de formação e seminários; dinamizar, consideravelmente, sua presença territorial; moralizar, profissionalizar e ampliar seus quadros de pessoal, mesmo que através da importação de clero; diversificar a pauta de serviços escolares que passou a praticamente monopolizar; celebrar alianças com facções oligárquicas estaduais; enfim, viabilizar-se como empreendimento religioso e burocrático.

As evidências dessa *construção institucional* estão, de um lado, no investimento na área de formação escolar, fosse ela dirigida para a reprodução dos próprios quadros eclesiásticos, ou para os da elite política. A Igreja preenche um espaço que os grupos políticos dirigentes não conseguiram atender, seja por falta de recursos humanos, seja por falta de tradição. E, ao fazer isso, sela com eles uma forte aliança. A Primeira República é a fase áurea de expansão dos colégios católicos voltados para o ensino secundário, apesar de ser esse um período em que a educação é formalmente laica e o ensino religioso está fora dos currículos.

Por outro lado, a estratégia da Igreja se realiza pela sua expansão territorial, através do estabelecimento de uma verdadeira máquina organizacional de novas dioceses. Essa nova máquina passa a estar presente em todas as capitais estaduais e nas principais cidades do país. Não casualmente, 84% das novas dioceses se concentraram no Nordeste, São Paulo e Minas Gerais, os três espaços mais estratégicos do país: o primeiro exatamente por ser palco de movimentos religiosos *cismáticos* e os outros dois por sua importância política. Miceli, 1988, postula que a Igreja, como não foi capaz de incorporar ou domesticar os movimentos mes-

siânicos de Canudos, Juazeiro e Contestado, monta uma estratégia de criar um *cercos* para impedir a difusão desse catolicismo *rebelde*.

A proposta aqui é, no entanto, a de pensar que essa *construção institucional* da Igreja Católica se fez também através de um cuidadoso investimento na criação de um símbolo com competência para integrá-la e centralizá-la em torno de um projeto, um símbolo capaz de propagar sua grandeza organizacional e ser modelo devocional para todo o país. Nossa Senhora Aparecida seria esse símbolo. A Virgem parece combinar, afortunadamente, *memória, tradição e modernidade*, apresentando-se como uma alternativa viável para representar a Igreja e materializar seu projeto de construção institucional e de uma identidade católica brasileira.

Aparecida: a Conceição do Brasil

Nossa Senhora Aparecida é Nossa Senhora da *Conceição* Aparecida. A frase que pode parecer tola, na verdade, tem por objetivo ser esclarecedora. *Aparecida* é a invocação popular que revela as circunstâncias do encontro dessa imagem de Nossa Senhora da *Conceição*: *aparecida* das águas.

O título Nossa Senhora da *Conceição* põe em evidência um dos dogmas da Igreja Católica relacionados à figura de Maria. O seu significado é o de que Maria — futura Mãe de Jesus — foi concebida livre da *mancha* do pecado original que macula todos os homens desde o nascimento.

Doutrina tradicional¹ da Igreja, a Imaculada *Conceição* de Maria foi defendida por uma parte dos clérigos desde tempos antigos, mas nem todos a tinham como certa. Depois de várias tentativas de definição dogmática em vários concílios, com festa e missa desde 1476 e dia santo a partir de 1708 para celebrar essa prerrogativa de Maria, só em 1854 sua imaculada *conceição* foi definida como

dogma, através da bula *Ineffabilis Deus* de Pio IX.

O dogma² é uma construção que vincula o *a priori* da maternidade e virgindade de Maria com uma certa leitura dos textos bíblicos. Por ele se cria uma “inimizade radical” entre Maria e “o pecado, o mal” (XI Semana Bíblica Nacional, 1989, p. 92). Eva foi vencida pelo pecado, mas Maria é livre dele desde a sua *conceição*, graças a esse privilégio concedido a ela por Deus.

A Imaculada *Conceição* de Maria a torna mais próxima de Deus e dos homens. Ela representa a *criação* na sua plenitude: *bem-aventurada, bendita, cheia de graça*. Traz em si a salvação do gênero humano, sem deixar de permanecer vinculada a concretude de sua condição histórica, terrena.

A representação oficial da Nossa Senhora da *Conceição* — manto azul, tendo aos pés a cabeça de um anjo e a meia-lua — lembra a passagem do Apocalipse (12, 1 — 5) em que Maria é ameaçada por um dragão:

Um sinal grandioso apareceu no céu: uma mulher vestida com o sol, tendo a lua sob os pés e sobre a cabeça uma coroa de doze estrelas; (...). Ela deu à luz um filho, um varão, que irá reger todas as nações (...). (Bíblia de Jerusalém, 1989, p. 2314.)

A imagem encontrada no Rio Paraíba, escurecida pelo lodo e pelo tempo em que ficou submersa, tinha traços simples (Redentoristas, 1978, p. 19). Manto já sem cor — originalmente, ela teria, segundo perícia feita, um manto pintado de azul escuro forrado de vermelho granada (Brustoloni, 1986, p. 14) —, aos pés uma cabecinha de anjo e a meia-lua. Signos, talvez, insuficientes para que os pescadores que a encontraram pudessem reconhecê-la como sendo uma imagem de Nossa Senhora da *Conceição*, mas não para que se construísse um discurso, onde a identificação se faz imediata.

Padre J. Brustoloni, 1986, aponta como uma das razões para a expansão do culto a Nossa Senhora Aparecida a ressonância da mensagem da imagem no sentimento religioso popular. Entretanto, o cotidiano dos fiéis não parece ser regido pelos dogmas de religião.

Na condução do seu comportamento, a divindade de Jesus Cristo, a virgindade de Maria, o mistério da Santíssima Trindade não têm influência paradigmática como, por exemplo, possuem os dez mandamentos, os sete sacramentos, os santos, as almas, os mortos etc. Estes, sim, dão as diretrizes básicas na condução da vida para o católico. (Barbosa, 1992, p. 18.)

Assim, na visão popular, Maria talvez represente mais por poder ser *mãe* do que por ser *imaculada*. Por esse dogma, Maria é uma espécie à parte da raça humana. Como modelo ideal, ela “afirma a inferioridade do destino humano” e, assim, “mais recalca que alivia a dor e a ansiedade, e acentua o sentimento de culpabilidade” (Warner, 1991, p. 330). Todas as pessoas, *exceto Maria*, nascem em pecado.

É, então, o *manto protetor* da mãe Maria que o fiel busca, na esperança de encontrar alívio para suas angústias. Não à toa, portanto, seja nas narrativas da história da Senhora de Aparecida, seja nas orações dedicadas a ela ou mesmo em invocações feitas em momentos solenes, é sempre enfatizada a sua virtude maternal. Ela é *mãe* de todos e, em especial, dos mais *necessitados*.

A metáfora Maria/Mãe está presente tanto na devoção popular quanto na doutrina oficial da Igreja, porém em nuances diferentes. Para a doutrina oficial, Maria é a mãe carinhosa, mas Cristo, como Filho de Deus, está em uma posição hierarquicamente superior à sua. Entretanto, dentro da religiosidade popular, ela assume papel de destaque como *mãe do povo*. Como os santos, Maria atua

como *intercessora*. Os fiéis, quando em suas vidas sofrem alguma crise, recorrem à sua proteção. A presença protetora de Maria traduz no sentimento religioso o reforço na confiança perante as dificuldades, os desafios que se impõem. Dela se esperam *milagres* que, na realidade, correspondem ao restabelecimento da ordem perturbada. Em troca dos pedidos, *promessas* e a reafirmação da fidelidade eterna.

Então, Maria Imaculada, mãe do Filho de Deus e de seu povo, pode conceber um novo tempo, a salvação dos homens. Talvez não fosse preciso maior carga simbólica para se optar por Nossa Senhora como padroeira, mas Aparecida ainda tinha mais a dizer. A ela serão correlacionados signos que se identificavam com o *espírito nacional*: Aparecida deveria sintetizar a *alma*, o *caráter*, a história do povo brasileiro.

Sinal profético: a coroação da Virgem

Em 1894, chegaram ao Brasil os primeiros missionários redentoristas. Vindos da Baviera, eles assumiram, em janeiro de 1895, a direção do santuário de Aparecida, procurando dar-lhe uma vida religiosa dentro dos moldes tridentinos. A partir de então, o clero se volta de maneira especial para a devoção que se desenvolvia no santuário de Aparecida, procurando dar-lhe uma feição mais normatizada.

A busca por símbolos que representassem a república no Brasil parece ter contribuído para o desenvolvimento *oficial*, ou, talvez se pudesse dizer, para a *nacionalização* do culto à Virgem de Aparecida. Inspirada no imaginário francês, a Primeira República brasileira desejou se representar por uma alegoria feminina. A esse tempo, os bispos incentivavam o culto às *Nossas Senhoras*. De Apa-

recida ia se fazendo, pouco a pouco, um lugar de memória nacional. Para Nora, 1993, p. 12, os lugares de memória são, "antes de tudo, restos". Eles podem falar da história nacional, ainda que sejam marcados por não terem referentes na realidade. São capazes de promover uma articulação de diferentes identidades, uma certa organização da memória coletiva. Recorte no espaço e no tempo em que tudo simboliza e tudo significa, fechado sobre sua identidade e sempre aberto a ressignificações.

Segundo Fernandes, 1988, p. 89,

a primeira notícia de uma romaria a Aparecida organizada por oficiais da Igreja é de 1873. Foi dirigida pelo padre de Guaratinguetá, a cuja jurisdição pertencia o Santuário.

Antes dessa data, romarias independentes eram feitas há mais de um século. Mas, em 1900, o episcopado brasileiro oficializou a política de promoção de romarias. Nesse mesmo ano, chegavam a Aparecida as primeiras romarias oficiais, vindas de São Paulo e do Rio de Janeiro. Essas romarias iriam se tornar um *costume*, sendo promovidas anualmente até a década de trinta, uma em setembro, por ocasião da festa da Natividade de Maria, e a outra em dezembro, na comemoração da Imaculada Conceição. Conforme diz Brustoloni, 1986, p. 179,

(...) esses movimentos de massa foram propostos também para despertar no povo sua consciência de nação católica, diante dos princípios anti-religiosos que orientavam a República.

Em 1904, talvez se desenhe mais claramente o projeto de ter a Senhora de Aparecida como símbolo da fé católica brasileira. O papa Pio X, atendendo ao pedido dos bispos da província meridional do Brasil, concedeu que a imagem fosse solenemente coroada

sob o título de Nossa Senhora da Conceição Aparecida. Com a solenidade, os bispos buscavam renovar e oficializar o gesto que a devoção popular já havia manifestado, colocando, desde o início de seu culto, manto e coroa na imagem.

Mas, além dessa intenção, pode-se entrever o desejo de mostrar ao governo republicano a força da fé católica, que encontrava ressonância nos sentimentos populares. A 8 de setembro daquele ano, a Igreja Católica brasileira coroava Nossa Senhora Aparecida. Como *Rainha da República*, a Igreja poderia torná-la o símbolo feminino que o governo republicano procurava:

Por problemática que também seja a capacidade da Aparecida de representar a nação, ela sem dúvida supera em muito a de qualquer outra figura feminina, ou mesmo de quase todos os símbolos cívicos. Além de deitar raízes na profunda tradição católica e mariana, apresenta a vantagem adicional de ser brasileira e negra (...). Nem mesmo a princesa Isabel lhe poderia fazer frente. (Carvalho, 1993, p. 94.)

Na coroação da Virgem, então, residiria a tentativa de se congregar o povo brasileiro em torno de sua imagem. Uma tentativa católica de se aproximar do Estado republicano, demonstrando, ao mesmo tempo, a sua importância na sociedade brasileira. O comparecimento dos populares foi significativo. Só deromeiros vindos da cidade de São Paulo, foram cerca de 1.200. Entre devotos e autoridades, aproximadamente seis mil pessoas assistiram à cerimônia. O presidente Rodrigues Alves não compareceu, mas enviou um representante e um telegrama com suas "respeitosas homenagens" (*apud*. Machado, 1983, p. 357). A data ficou marcada no calendário das festas de Aparecida, tendo se tornado o aniversário da coroação a

celebração mais concorrida pelos fiéis até início dos anos cinquenta.

Padre Brustoloni, 1986, p. 181, diz que a razão “imperativa” para a coroação “foi demonstrar, ao regime republicano, que havia banido da Constituição e da sua vida pública o nome de Deus e da Senhora da Conceição, a força da fé católica e os sentimentos religiosos do povo”. É ele, também, que, avaliando ter sido a solenidade de coroação “a maior concentração religiosa do povo acontecida no Brasil, após a proclamação da República”, se pergunta sobre o ato:

Seria ele um sinal profético do poder da Senhora Aparecida e de seu Santuário sobre os destinos da Pátria? (Brustoloni, 1986, p. 182.)

A Virgem de Aparecida parecia estar desde sempre destinada a ser protetora da nação. Sua história mítica vai ser escrita voltada para aquilo que se queria criar e, por isso mesmo, ela poderá representar a identidade nacional brasileira, que será construída, simbolicamente, como um projeto para o país.

Sinal profético, ato público, desejo da Igreja de se afirmar perante a sociedade brasileira, Estado republicano em busca de símbolos, esses parecem ser ingredientes da história da Senhora de Aparecida que vão ser convocados, também, em 1931.

Encenação do poder: Aparecida encontra Getúlio Vargas

Em setembro de 1929, o episcopado brasileiro se reuniu no Congresso Mariano realizado em Aparecida do Norte. Comemorava-se o jubileu de prata da coroação da imagem. O arcebispo do Rio de Janeiro, D. Sebastião Leme, liderava então um movimento para pedir ao papa que declarasse a Virgem de Aparecida padroeira do Brasil. O pedido

foi encaminhado a Roma logo após o Congresso.

Em 16 de julho de 1930, o papa Pio XI considerou oportuno atender à petição dos bispos, acreditando servir sua aceitação para o bem espiritual do povo brasileiro e de incentivo ao aumento da devoção mariana, ao ir ao encontro do desejo de todos os católicos brasileiros que veneravam a Imaculada Conceição quase desde os primeiros anos do *descobrimento*.

Tal acontecimento merecia comemorações de vulto que correspondessem à sua importância. O cardeal d. Sebastião Leme resolveu celebrar na capital federal do país a consagração da Virgem como padroeira do Brasil. Com a ajuda do arcebispo de São Paulo, d. Duarte Leopoldo e Silva, ele promoveu a ida da imagem ao Rio de Janeiro.

Mas as comemorações pelo reconhecimento canônico representariam não só uma manifestação de carinho pela Senhora de Aparecida, como um “grito de confiança irredutível no futuro da nacionalidade”, em face da “hora amarga” (Leme, 1931) que o país atravessava. A festa, pois, foi antecedida de grande preparação. A 22 de abril, d. Leme expediu uma circular anunciando-a e, no dia 30, um aviso regulamentando a participação de todos na cerimônia, desde como se faria a propaganda até as roupas que se deveria vestir para a procissão. Diante das *incertezas* do futuro, seria realizada uma concentração em nome da fé e do amor à pátria onde as diferenças sociais ou políticas seriam dirimidas em uma oração pública por uma “era de ordem, trabalho, paz e tranqüilidade para a família brasileira” (Leme, 1931). Assim:

O cardeal desejava fazer desse ato uma manifestação de fé e patriotismo, sem distinção de classe ou tendências políticas, em que o povo brasileiro depositaria no trono da padroeira o seu voto,

o qual representaria o aval para a construção de uma ordem de trabalho, paz e tranquilidade. Com essa solenidade, a Igreja buscava provar às novas autoridades a sua capacidade de dar sustentação política à nova ordem. (Paula, 1993, p. 74.)

Na noite de 30 de maio, a imagem, tirada de seu nicho, foi conduzida de trem de Aparecida até a Central do Brasil, no Rio de Janeiro. A saída da igreja se fez acompanhada de uma procissão com grande presença da população local e dos arredores, tendo alguns, inclusive, prosseguido até a capital.

A imagem foi recebida no Rio de Janeiro pelos populares já na Estação D. Pedro II. Retirada do trem pelo Arcebispo de São Paulo, d. Duarte Leopoldo e Silva, ele a colocou sobre um andor perto do qual se encontrava d. Leme. Dali se formou um cortejo de centenas de carros até a praça da Igreja de São Francisco de Paula. Chegada a procissão no Largo de São Francisco, foi celebrada uma missa por d. Duarte. Depois da missa, a imagem foi conduzida de carro por d. Duarte para a Catedral Metropolitana.

A tarde, saiu da catedral uma procissão até a Esplanada do Castelo. Os sinos das igrejas marcaram o seu início às 14 horas. Nas áreas próximas à Esplanada do Castelo, a concentração dos populares era ainda maior. Os aviões do Exército faziam evoluções sobre o povo, que se comprimia na praça. Mais de 500 mil ou, quem sabe, um milhão de pessoas estiveram presentes na procissão.

No tablado especial, junto ao altar armado na praça, ministros de Estado e membros do corpo diplomático. O cardeal d. Leme mandou uma comissão convidar Getúlio Vargas para ficar a seu lado. Sob o aplauso dos fiéis, o presidente subiu os degraus do altar e saudou o cardeal. A imagem de Nossa Senhora Aparecida foi então retirada do carro-andor

por d. Duarte, que a levou ao altar. Ali, ele deu a imagem a beijar a d. Leme e, em seguida, satisfazendo um pedido de Getúlio Vargas, a aproximou do presidente, que beijou a imagem nos pés, sob o aplauso dos fiéis. Depois, vários sacerdotes fizeram uso da palavra, enaltecendo d. Leme, aclamando o papa, saudando Getúlio Vargas, invocando a proteção da Senhora de Aparecida. A procissão terminou com a bênção de d. Leme.

Ato de fé e patriotismo, a cerimônia teria atingido seus objetivos máximos. A nação republicana ganhava a proteção da Virgem negra de Aparecida, cuja mensagem de harmonia social podia bem fornecer recursos simbólicos à consolidação das bases políticas do Estado nos anos 30. A Igreja Católica dava aos populares e ao Estado um exemplo de seu poder de grandeza para organizar a sociedade. Expressar-se-ia, assim, depois da solenidade, o cardeal d. Leme:

Quando, à tarde de ontem, vi espraiair-se aos pés do altar da Aparecida a onda humana que na Esplanada se comprimia, mais que nunca, senti orgulho de minha fé, da minha pátria e da minha cidade. Penso que ninguém me poderá levar em conta de exagero se afirmar que espetáculo como o de ontem nenhuma cidade do mundo poderia apresentar. Não são muitas as capitais que contam mais de um milhão de habitantes e não chegam a meia dezena as grandes cidades de população católica como a nossa. Bastaria esta reflexão para mostrar a razão e a justiça da minha afirmativa. Além disso, qual a cidade do mundo comparável à nossa, pela sua espontaneidade e vibração de sua fé religiosa, intensa, expansiva e transbordante? O Rio de Janeiro foi, na aclamação de ontem, a voz de toda a terra brasileira. (Jubileu Episcopal, 1936.)

Parece, pois, ter sido necessário que a Consagração do Padroado da Virgem de Aparecida se fizesse no Rio de Janeiro. Capital federal, centro da pátria, “voz de toda a terra brasileira”, o mito do centro exemplar tornava a sede do poder, por fornecer um modelo, capaz de moldar o mundo à sua volta numa aproximação de sua perfeição.

A nação aparecida das águas

A imagem de Aparecida é rica em possibilidades sógnicas. Encontrada por pescadores, trabalhadores simples, seu primeiro templo foi a casa de uma família. O local da sua aparição no Vale do Paraíba, em São Paulo, fica entre o caminho do mar, Rio de Janeiro, e o interior, Minas Gerais. No século XIX, as peregrinações e romarias à capela significaram a expansão do culto, que rompeu os limites da província de São Paulo. Àquela época, a capela já recebia visitas ilustres. D. Pedro I, na sua viagem a São Paulo em 1822, teria se detido para rezar e pedir a proteção à Senhora para que fosse bem-sucedido. Dias depois, ele proclamou a independência (Machado, 1983, p. 248-68). Em 8 de dezembro de 1868, quando da festa da Imaculada Conceição, foi a vez de a princesa Isabel e o conde d’Eu visitarem a capela. Consta, aliás, que a princesa doou à imagem uma coroa de ouro com a qual foi solenemente coroada em 1904 e que até hoje é usada (Brustoloni, 1986, p. 114-5). Em 1884, a princesa Isabel fez uma segunda visita ao santuário de Aparecida. Alçar essa Virgem como símbolo da Igreja era manter um equilíbrio sutil entre a continuidade e o rompimento. Um culto de mais de dois séculos, localizado no centro político do país, com uma história recheada de personagens importantes e com força devocional suficiente para impressionar o laico governo republicano, Aparecida poderia ser o grande traço de

união, simbolicamente construído, de todas as etnias e posições sociais. É em tempos republicanos, sobretudo, que parece haver uma valorização do culto à Senhora de Aparecida.

Em 1904, três dias após a coroação da imagem, o cardeal d. Joaquim Arcoverde fez uma alocução aos romeiros do Rio de Janeiro no santuário de Aparecida. D. Arcoverde, primeiro cardeal do Brasil e da América Latina, foi um dos responsáveis pela vinda dos redentoristas ao santuário (Azzi e Beozzo, 1986, p. 64-77) e “patrono eclesiástico” de d. Leme (Miceli, 1988). Na alocução, o cardeal compara a pesca abundante do Rio Paraíba — depois da aparição de Nossa Senhora — com a pesca milagrosa da Galiléia. Nesse episódio, narrado no Novo Testamento (Lc 5, 1 — 11), Jesus manda Pedro lançar suas redes no lago de Genesaré. Este responde que ele e os outros pescadores trabalharam a noite inteira sem resultado algum, mas, como era Jesus quem pedia, lançaria suas redes. É então que eles apanham “tamanha quantidade de peixe que suas redes se rompiam” (Bíblia de Jerusalém, 1989, p. 1937) e encheram dois barcos. Todos ficaram espantados, porém disse Jesus a Pedro: “Não tenhas medo! Doravante serás pescador de homens” (Bíblia de Jerusalém, 1989, p. 1937). Diz, então, d. Arcoverde sobre a pesca de Aparecida:

(...) a abundante pesca do porto de Itaguaçu queria simbolizar os povos todos das diversas regiões do Brasil, conquistados a Jesus Cristo pelo ministério de Maria Imaculada; os fiéis todos, que em grandes romarias vêm encontrar neste Santuário as maravilhas da Aparecida, a paz de suas almas, o perdão de seus pecados, a reconciliação com Jesus Cristo, Senhor e Salvador dos homens. (Arcoverde, 1905, p. 7-8.)

Para o cardeal, então, o significado do primeiro *milagre* de Nossa Senhora Aparecida no Rio Paraíba era a pesca de fiéis de todo o país que ela seria capaz de conquistar para a Igreja Católica. O encontro da imagem correspondia, assim, ao cumprimento de uma missão: Maria vinha para trazer a mensagem redentora do Filho de Deus.

Um livro publicado em 1992 sobre a origem do culto a Nossa Senhora Aparecida (Ramos, 1992, p. 12), cujo autor diz não ter comprometimento com qualquer postura devocional, traz interpretação semelhante da pesca. Ele se pergunta se a Virgem não teria se manifestado para "livrar humilhados e ofendidos de uma desgraça" (Ramos, 1992, p. 171). Ramos esboça uma interpretação pela qual o fracasso na pescaria seria entendido como sinal de rebeldia e a ameaça de punição a quem desobedecesse ao governador teria criado uma atmosfera de nervosa expectativa. Afinal, para Ramos, d. Pedro de Almeida Portugal teria, desde que chegara a colônia portuguesa na América, se dedicado "com caprichoso afincio à tarefa de encontrar sinais de revolta em tudo e em todos" (Ramos, 1992, p. 171). Assim, ambiência de pobreza e conflito com a autoridade portuguesa dariam o tom da história, que ganhava matizes libertários.

Os três pescadores tentando em vão capturar o peixe do Paraíba simbolizavam um povo inteiro, encurralado entre o despotismo dos governantes portugueses e a pobreza da terra que lhes restou para viver. (Ramos, 1992, p. 165.)

Na verdade, percebe-se no livro de Ramos uma tentativa de fazer uma correspondência entre a *aparição* e o *momento fundador* da nação brasileira. Para o autor, a noção de ser brasileiro, ainda que inconsciente, "surgiu por volta de 1710, quando a Guerra dos Emboabas separou os naturais

daquela terra dos forasteiros que vinham explorá-la ainda mais" (Ramos, 1992, p. 167). Então:

Além do surgimento de Nossa Senhora Aparecida, portanto, esta história mostra também o desabrochar desse povo. Os brasileiros começavam a se manifestar como tais, justamente naquele tempo: em meio à miséria trazida pela crise que marcou o período intermediário entre o fim do chamado 'ciclo do açúcar' e o estabelecimento da mineração como atividade principal da Colônia. (Ramos, 1992, p. 167.)

Ramos, 1992, p. 11, que se propunha fazer de seu livro "uma ficção radicalmente comprometida com a verdade histórica e elaborado com o objetivo principal de facilitar a compreensão da época", acaba por, como aliás as narrativas escritas com cunho religioso, explicar o passado pelo que será seu futuro, ao procurar na situação colonial o Brasil contemporâneo. Apesar do enfoque diferenciado, ele coloca no primeiro *milagre* da Virgem de Aparecida a mesma ênfase do cardeal Arcoverde: por caminhos diferentes ambos vêm na pesca a intervenção de Maria, que trazia, assim, uma mensagem de libertação para os humildes.

Além da pesca, outro *milagre* ficou conhecido como um dos mais famosos. Trata-se do *prodígio das correntes* que parece ter muitas versões e aconteceu mais de cem anos depois da *aparição*. Um escravo teria fugido de seu senhor e, após ser capturado e conduzido algemado de volta, ao passar pela capela de Nossa Senhora Aparecida, pediu para rezar diante da imagem. O capataz concordou e foi, então, em frente à imagem, que suas algemas se partiram e a corrente caiu de seus pulsos.

O que poderiam ter de significativo esses *milagres*? Como símbolo, a imagem de Nos-

sa Senhora Aparecida é passível de diferentes interpretações. Imagem-ícone e imagem-discurso cuja leitura permite penetrar no universo das representações simbólicas. Segundo Darnton, 1990, p. 289, “os historiadores da cultura talvez tenham a ganhar se (...) pensarem nos simbolismos como polissêmicos, fluidos e complexos”. De qualquer forma, cada milagre desses põe alguma coisa em evidência: o trabalho dos homens livres e pobres na situação colonial, o poder sobrenatural sobrepondo-se às previsibilidades humanas, a condição escrava, o valor da liberdade. Isso para não falar das mensagens religiosas que se pode subtrair daí: a força da fé, o valor da oração, a busca da reconciliação em Cristo, a presença protetora da Virgem Maria.

O local e a época da *aparição* da Virgem negra de Aparecida, como também os personagens nela envolvidos, parecem assim ter influenciado na sua escolha para padroeira nacional. Nos anos vinte e trinta, construiu-se um discurso baseado na busca pelas tradições genuinamente brasileiras e a modernização do país. Os anos trinta e, principalmente, o Estado Novo vão dar ênfase ainda maior a essa proposta de demarcação da cultura política nacional.

Nesse processo de busca do que seria genuinamente nacional estiveram em jogo três grandes modelos fundantes da sociedade brasileira: o do patriarcado expresso na casa-grande, o modelo “democrático” da bandeira, e o do “espiritualismo” da sociedade mineira. Cada uma dessas correntes apelou para fatos históricos, obteve adeptos e contou com a contribuição de inúmeros intelectuais. (Oliveira, 1992, p. 216.)

A valorização da figura do bandeirante se articula com o nacionalismo, em uma tentativa dos intelectuais paulistas de reconstruir a história da unidade nacional a partir

do movimento da bandeira. O bandeirante era visto como elo fundamental da constituição e permanência do povo brasileiro e do Estado nacional, da sua unidade política e geográfica. Símbolo do *ethos* paulista, o espírito bandeirante estaria presente na personalidade brasileira.

É nessa época que são publicados os livros de Alfredo Ellis Júnior, *A raça dos gigantes*, Afonso Taunay, *História geral das bandeiras paulistas*, Alcântara Machado, *Vida e morte do bandeirante*, e daquele que talvez tenha melhor feito a ligação entre a organização da bandeira e a democracia social proposta pelo Estado Novo, Cassiano Ricardo, *Marcha para o oeste*. Esses autores, aliás, junto com outros escritores paulistas, fundaram o grupo *Bandeira*:

(...) um movimento de legítima defesa destinado a salvaguardar a expressão original da alma brasileira e a fixar nossa unidade espiritual, sem a qual não haveria unidade política. (Bandeira, 1936.)

Se o Estado precisava da integração e da unidade do país, fortalecendo a imagem do sertão, e a Igreja Católica, que também buscava se reafirmar perante a sociedade brasileira, acenava com uma devoção popular de uma imagem nascida *bandeirante*, não haveria na sua mensagem o espírito de cooperação, a combinação harmoniosa entre democracia e hierarquia, a *ambiência* mestiça dos paulistas mamelucos? Ao lhe ser atribuído o papel de símbolo nacional, Aparecida deveria propor uma unidade: espiritual, geográfica, política. O que me proponho refletir é que o mito da Senhora Aparecida pode unir propostas em princípio distantes.

A história de Aparecida também enfatizava a importância da família tradicional. Encontrada por homens simples, ela foi conservada, nos seus primeiros anos, em uma casa de família. Culto familiar à moda do que

Gilberto Freyre descreve em sua obra clássica *Casa-grande e senzala*, devoção colonial impregnada da mentalidade medieval católica portuguesa. Expressão da religiosidade popular, sua história colocava em cena um dos temas de maior preocupação dos católicos nos anos trinta: a legislação referente à instituição da família (Schwartzman, 1981).

No entanto, é talvez seu elemento mais visível o mais enigmático. Refiro-me à cor negra da imagem. Em 1956, o padre Sebastião Neiva publicou uma narrativa da história da Senhora de Aparecida voltada para a juventude. A certa altura, em um dos seus diálogos, ele propõe a questão:

— Por que é que Nossa Senhora quis aparecer assim moreninha, quase preta?

— (...) Em nosso país a raça negra era desprezada. A escravidão é mancha abominável que ficou na história do nosso país (...).

Nossa Senhora quis reabilitar a raça negra e, no fundo do rio, escureceu-se para mostrar que a negrura da pele não mancha a pureza da alma. (Neiva, 1956, p. 50.)

A cor da Virgem teria, então, como significado simbólico a redenção dos negros. Ela é negra para redimir os negros da mancha da escravidão; mais ainda, para redimi-los da mancha de serem descendentes de Cam. Porém, outra leitura parece ser a mais freqüente: a cor de Nossa Senhora Aparecida se deve à sua condição brasileira. Então, menos do que negra ela seria mestiça:

O material humilde e a cor escura da Imagem têm um significado muito próprio: a Senhora Aparecida, a serva do Senhor, solidariza-se com os escravos e com os mais abandonados, dos quais é especialmente mãe. Disse um escritor que o castanho escuro de sua cor é a "tonalidade em que interferem as cam-

biantes das cinco raças do mundo. É uma mensagem anti-racista, uma proclamação do universalismo católico, que abrange todos os tipos humanos, sem predominância de uns sobre os outros. É o sentido ecumênico da Igreja." (Redentoristas, 1978, p. 20.)

Aparecida encarnaria, assim, a mestiçagem nacional, apresentando uma síntese positiva de mensagem harmonizadora, condizente com o debate intelectual dos anos vinte e trinta em torno da democracia racial. A temática da mestiçagem era:

(...) neste sentido real e simbólica; concretamente se refere às condições sociais e históricas da amálgama étnica que transcorre no Brasil, simbolicamente conota as aspirações nacionalistas que se ligam à construção de uma nação brasileira. (Ortiz, 1994, p. 21.)

A nação do Brasil como um cadinho de raças começou a ser forjada no final do século passado. Mas é o modernismo, o movimento considerado como referência na construção do mito da democracia racial. Nesse sentido, o livro de Gilberto Freyre é fundamental: *Casa-grande e senzala* possui a qualidade de unir *todos*. Ele reconhece a positividade do mestiço, tomando-o nacional.

Reconhecendo o valor da influência dos negros e dos índios, a reflexão desenvolvida por Gilberto parecia lançar, finalmente, as bases de uma verdadeira identidade coletiva, capaz de estimular a criação de um inédito sentimento de comunidade pela explicitação de laços, até então insuspeitos, entre os diferentes grupos que compunham a nação. (Araújo, 1994, p. 30.)

O mito da democracia racial não só diluiu as diferenças étnicas, ao escondê-las, como

permite a *todos* o sentimento de pertencer a uma mesma nação. Aparecida, meio branca, meio negra, era mestiça como os brasileiros. Espécie de Macunaíma às avessas, a imersão nas águas do Rio Paraíba escureceram sua cor e fizeram dela representante da nacionalidade. Concebida sem mácula, Mãe Virgem de Jesus e de seu povo. Um ser híbrido, de tantas faces, não poderia mesmo ser símbolo de um país tão multifacetado?

Aparecida: a identidade posta no altar

A valorização do culto a Nossa Senhora Aparecida, na Primeira República, foi entendida aqui, pois, como parte de um processo de construção de um discurso católico que desse à Igreja acesso ao poder, ao mesmo tempo que a fizesse chegar aos populares. A Igreja Católica montou uma certa estratégia para lidar com a política que a munuiu de um sólido recurso de poder para propagar sua mensagem. Se para se impor era preciso que ela encontrasse acolhida no imaginário popular, também, como diz Bloch, 1993, p. 87, para que uma crença ganhe vulto, não é indiferente que algumas vontades conscientes a ajudem a tomar forma. A Igreja podia ser uma aliada do Estado em momentos políticos delicados e, mais do que isso, fornecer recursos simbólicos para a construção da nova ordem.

Aparecida, como símbolo religioso, deveria sintetizar o *ethos* e a visão de mundo de seu povo (Geertz, 1989). Os universos simbólicos têm a capacidade de ordenar e dar sentido aos acontecimentos históricos, estabelecendo uma rede de referências harmonizadora das projeções coletivas e a memória a ser partilhada. A construção da memória nacional não se faz sem um intenso trabalho de organização em que discursos

políticos constituam um fundo comum de referência: "o problema de toda memória oficial é o de sua credibilidade, de sua aceitação e de sua organização" (Pollak, 1989, p. 9).

A memória nacional, ao operar com os acontecimentos e as interpretações do passado, define e reforça sentimentos de pertencimento, construindo uma coesão entre grupos sociais e instituições que compõem a nação. Ao fazer isso, a memória estabelece os lugares sociais, as complementaridades entre as coletividades e as suas oposições. Assim, conforme a conjuntura, dá-se ênfase a um ou outro aspecto, como pode emergir novas lembranças:

Distinguir entre conjunturas favoráveis ou desfavoráveis às memórias marginalizadas é de salda reconhecer a que ponto o presente colore o passado. (Pollak, 1989, p. 8.)

Segundo Lowenthal, 1988, longe de simplesmente se agarrar nas experiências anteriores, a memória nos ajuda a entendê-las, na medida em que corresponde a reconstruções seletivas baseadas nas ações subsequentes, nas percepções e em todos os sempre mutáveis códigos, através dos quais delinhamos, simbolizamos e classificamos o mundo à nossa volta. Tempo e espaço, registro e invenção se cruzam formando a memória de um povo.

Com cor escura, Nossa Senhora Aparecida tinha a seu favor muitos dados para congregar o Brasil em torno de sua devoção. Símbolos são elementos poderosos de projeções de interesses e aspirações, plasmando visões de mundo e modelando comportamentos. A imagem encontrada no sertão, protetora de tantos, ganhou *status* de mãe nacional. E pôde ganhá-lo graças a seus mais de dois séculos de conquista de fiéis. Sua escolha para padroeira coincide com todo um cenário de busca de conciliação social e de

tentativa por parte do Estado de encontrar símbolos que representassem ou, talvez fosse melhor dizer, construísem uma nova identidade nacional. Na realidade, ajustaram-se, nos anos trinta, o desejo da Igreja com a vontade do Estado: ambos precisavam se reafirmar perante a sociedade brasileira. Os projetos são instrumentos de negociação da realidade, sendo resultado de uma decisão consciente em acordo com o campo de possibilidades no qual se encontra. Eles ordenam e dão significado aos fatos históricos. A identidade nacional, assim, enquanto construção, transcende e integra os elementos concretos da realidade social, dando uma univocidade aos discursos políticos e deslocando as diferenças para fora da sociedade.

Procurou-se reconhecer aqui a fluidez da circulação e da recepção dos signos. Não se trata de reduzir o popular ao ingênuo ou ao exótico, mas de perceber as multiplicidades das práticas culturais que estão para além das fronteiras econômico-sociais. Daí, o conceito de *apropriação* proposto por Chartier, 1992, parecer funcional. Sua perspectiva não impede a identificação das diferenças sociais, mas aumenta o leque das possibilidades, permitindo-nos vislumbrar a pluralidade:

As práticas de apropriação sempre criam usos ou representações muito pouco redutíveis aos desejos ou às intenções daqueles que produzem os discursos e as normas. (Chartier, 1992, p. 234.)

A *Senhora Aparecida* no sertão tinha na sua imagem a força simbólica de uma tradição que se queria *inventar*. As tradições inventadas, conforme o conceito desenvolvido por Hobsbawm, 1984, p. 10, “são reações a situações novas que ou assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória”. Elas são indícios poderosos de questões fundamen-

tais sobre as relações dos homens com o passado histórico, tornando-se, muitas vezes, símbolo do conflito. O termo, conforme diz o autor,

(...) é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as “tradições realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo — às vezes, coisa de poucos anos — e se estabeleceram com enorme rapidez”. (Hobsbawm, 1984, p. 9.)

A noção de tradição, segundo Eisenstadt, 1972, deve ser entendida não como um obstáculo à mudança, mas como base para a criatividade. A tradição guarda uma dimensão simbólica e outra organizacional. Ela representa uma forma de interpretação, capaz de intervir culturalmente na sociedade, servindo-lhe de sustentáculo (o que é diferente de mantenedor) ao se estabelecer (Shils, 1972). Assim, o conceito de tradição não está sendo pensado como diametralmente oposto ao de moderno, mas como constituído de movimento e pluralidade. Ao sofrer modificações — e porque as sofreu —, a tradição católica pôde se reforçar, garantindo sua presença e importância na sociedade brasileira.

A busca do *moderno*, nos anos vinte, se uniu à procura de uma definição de modernidade para o caso brasileiro. Uma definição que passava necessariamente pela articulação das noções de brasilidade, tradição e origens populares. Como diz Oliveira, 1990, *entrar no mundo moderno é ideal político e questão teórica para o Brasil a mais de cem anos*. Diante das ditas nações modernas, alternamos pessimismo e otimismo quando constatamos ora as ausências que nos tornam diferentes, ora as especificidades das quais

nos orgulhamos. Entre um comportamento e outro encontramos o *nacional*.

Os anos vinte e trinta, para a Igreja Católica, foram anos em que, defendendo a hierarquia e a ordem, ela buscou sua consolidação interna e a reafirmação de sua imagem na sociedade brasileira. Com a revolução de trinta, o Estado procurou instaurar uma nova ordem movida pela valorização do trabalho e baseada na conservação da família tradicional, a fim de conseguir o consenso e a conciliação das forças sociais e políticas. A religião católica se apresentava como um dos elos capazes de unir *todos*, dentro do processo de formação do *homem novo* (Gomes, 1988), fornecendo recursos simbólicos para a legitimação política do Estado.

No Brasil, a tarefa de forjar a nacionalidade requisitou o esforço de nos pensarmos um cadinho não só de raças, mas de culturas. A construção do símbolo da Senhora Aparecida estende suas raízes, por um lado, na tradição católica mariana — resgatando toda a força simbólica do significado do dogma da Imaculada Conceição de Maria — e, por outro, no mito da democracia racial brasileira. Uma Virgem *quase* negra para um povo *quase* branco. A *mestiçagem* parece ter sido uma saída para a supressão dos conflitos e convivência de diferentes etnias e culturas na construção da identidade nacional.

Segundo Geertz, s/d, a limitação interpretativa quanto ao aspecto simbólico da cultura está no preconceito de que o simbólico se opõe ao real, como o extravagante ao sóbrio, o místico ao mundano, o decorati-

vo ao substancial. É preciso, pois, deixar de lado esse preconceito e nos apercebermos de que os rituais e simbolismos não são exteriores ao funcionamento do Estado. Aqui, o que procurei foi tratar o simbólico não como ilusões, mas como força motriz do campo do poder.

Acredito ser importante considerar a escolha da Virgem de Aparecida para compreensão desse período da história republicana e da sociedade brasileira. Parece-me significativo que se tenha podido escolhê-la e, mais, que se tenha construído um discurso legitimador para sua proclamação. Mas também, talvez, seja a permanência de um mesmo símbolo, ao longo dos anos e dos regimes políticos, que possibilite a criação de laços com a imagem da pátria que proporcionem uma correspondência entre o símbolo e a coisa representada.

Se, como diz Darnton, 1986, cabe ao historiador investigar como as pessoas comuns entendem e pensam o mundo, assim como o expressam em seu comportamento, o estudo da religiosidade se torna importante à medida que faz parte das diretrizes de organização dos populares. A história da devoção a Aparecida na Primeira República é o símbolo de uma Igreja que, enquanto instituição de seu tempo, dele participa, promovendo mudanças internas e desenvolvendo novos vínculos com a sociedade. Seu Santuário se tornou lugar de *memória* e de *sociabilidade*: lá os homens se tornam devotos e os devotos, filhos daquela *Mãe negra desse povo mestiço*.

NOTAS

1. Segundo o dicionário da *Nova Enciclopédia Católica* (1969, v. 12), doutrina da Igreja é a fé e o costume gerais da Igreja em questões que não são definidas.
2. Também segundo a *Nova Enciclopédia Católica* (1969, v. 12), dogma se refere à verdade contida na Escritura ou na tradição que a Igreja Católica oferece para a crença.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, R. B. de (1994). *Guerra e paz*. Rio de Janeiro, Ed. 34.
- ARCOVERDE, J. (1905). *Allocação aos romeiros da archidiocese em 11 de setembro de 1904 no Santuário de Aparecida*. Rio de Janeiro, Typ. Leuzinger.
- AZZI, R. e BEOZZO, J. O. (1986). *Os religiosos no Brasil*. São Paulo, Ed. Paulinas.
- A BÍBLIA DE JERUSALÉM (1989). São Paulo, Paulinas.
- BANDEIRA (1936). *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 7 julho, p. 9.
- BARBOSA, L. (1992). *O jeitinho brasileiro*. Rio de Janeiro, Campus.
- BLOCH, M. (1993). *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. São Paulo, Companhia das Letras.
- BRUSTOLONI, J. (1986). *A Senhora da Conceição Aparecida*. Aparecida, Ed. do Santuário.
- CARVALHO, J. M. de (1989). "Entre a liberdade dos antigos e a dos modernos: a República no Brasil". *Dados — Revista de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, 32(3):265-80.
- (1993). *A formação das almas: o imaginário da República do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
- CHARTIER, R. (1992). "Textos, impressão, leituras". In: *A nova história cultural*. São Paulo, Martins Fontes.
- DARNTON, R. (1990). *O beijo de Lamourrette*. São Paulo, Companhia das Letras.
- (1986). *O grande massacre de gatos*. Rio de Janeiro, Graal.
- EISENSTADT, S. N. (1972). "Intellectuals and tradition". *Daedalus*, 101(2), Spring.
- FERNANDES, R. C. (1988). "Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, saravá!" In: SACHS, V. (org.). *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro, Graal.
- FREYRE, G. (1992). *Casa-grande e senzala*. Rio de Janeiro, Record.
- GEERTZ, C. (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Guanabara.
- (s/d). *Negara*. Lisboa, Difel.
- GOMES, A. C. (1988). *A invenção do trabalhismo*. São Paulo/Rio de Janeiro, Vértice/IUPERJ.
- HOBSBAWM, E. e RANGER, T. — org. (1984). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- JUBILEU EPISCOPAL de D. Sebastião Leme da Silveira Cintra, cardeal-arcebispo do Rio de Janeiro (1911-1936) (1936). Rio de Janeiro, s/ed.
- LEME, S. (1931). "Circular". *Jornal do Comércio*. Rio de Janeiro, 3 de maio. *Vida Católica*. p. 12, c. 4 e 5.
- LOWENTHAL, D. (1988). *The past is a foreign country*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MACHADO, J. C. (1983). *Aparecida na história e na literatura*. Campinas, s/ed.
- MICELI, S. (1988). *A elite eclesial brasileira*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- NEIVA, S. (1956). *Nossa Senhora Aparecida*. Salvador, Ed. Mensageiro da Fé.
- NORA, P. (1993). "Entre memória e história: a problemática dos lugares". *Projeto História*. São Paulo, (10):7-28, dez. (trad. de Yara Aun Houry).
- NOVA ENCICLOPÉDIA CATÓLICA (1969). Rio de Janeiro, Ed. Renes.

- OLIVEIRA, L. L. (1990). "Modernidade e questão nacional". *Lua Nova: revista de cultura política*. São Paulo (20):41-68, maio.
- (1992). "Bandeirantes e pioneiros". *Novos Estudos*. Rio de Janeiro (37).
- ORTIZ, R. (1994). *Cultura brasileira e identidade nacional*. 4ª ed. São Paulo, Brasiliense.
- PAULA, D. F. (1993). "O exercício político da fé: igreja e poder nos anos 30 e 40". *Pós-História*. Assis, vol. 1, p. 71-77.
- POLLAK, M. (1989). "Memória, esquecimento, silêncio". *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, 2(3)3-15.
- RAMOS, L. (1992). *A padroeira*. São Paulo, Ed. Paulinas.
- REDENTORISTAS, Pe. (1978). *Manual do devoto de Nossa Senhora Aparecida*. Aparecida, Ed. do Santuário, 1978.
- REIS, E. P. (1988). "O Estado nacional como ideologia: o caso brasileiro". *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, 1(2):187-203.
- (1991). "Poder privado e construção de Estado sob a Primeira República". In: BOSCHI, R. *R. Corporativismo e desigualdade: a construção do espaço público no Brasil*. Rio de Janeiro, Rio Fundo Ed./Iuperj.
- SCHWARTZMAN, S. (1981). "A Igreja e o Estado Novo: o estatuto da família". *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, (37):3-4, maio.
- XI SEMANA BÍBLICA NACIONAL (1989). *Maria na história da salvação*. Lisboa, Difusora Bíblica.
- SHILS, E. (1972). "Intellectuals, tradition and the traditions of intellectuals: some preliminary considerations". *Daedalus*, 101(2), Sprig.
- WARNER, M. (1991). *Tú sola entre las mujeres*. Madrid, Taurus.

SUMMARY

Black mother of race blended people: devotion to Conceição Aparecida and identity

This article has as aim to understand the dynamics and the meaning of the process in choosing Our Lady of Conceição Aparecida for patron saint of Brazil, becoming one of the symbols of national identity. Its receptivity and success may be understood as partly due to its already popular devotion at the beginning of the Republic and partly due to its being in conformity with the intellectual proposal of the 1920's, which gave great value to the Brazilian traditions, having in sight the creation of a modern Brazil. It will

be emphasized the period between 1904, the date of the Virgin's coronation, and 1931, the year of the procession in Rio de Janeiro, the former federal capital, in commemoration of the patronage proclamation. This article tries to articulate, on one side, the notions of religiousness, identity and ethnicity and, on the other side, the idea according to which the First Republic in Brazil meant for the Catholic Church the period of its institutional construction, whether organizationally or symbolically speaking.

RESUMÉ

**Mère noire d'un peuple métis: dévotion à Notre Dame
Conceição Aparecida et identité**

Cet article a pour but de comprendre la dynamique et la signification du processus de choix de Notre Dame Conceição Aparecida comme la sainte patronne du Brésil, devenue l'un des symboles de l'identité nationale. La receptivité et le succès du choix sont dus, d'un part, on le croit, à la forte dévotion populaire déjà au début de la République et, d'autre part, à la conformité avec la proposition intellectuelle des années 20 de valoriser les traditions brésiliennes, en aspirant la création d'un Brésil moderne. On

précise la période entre 1904, l'année de la procession à Rio de Janeiro, la capital fédéral à l'époque, pour commémorer la proclamation du patronage. On cherche, donc, mettre en rapport, d'un côté, les notions de religiosité, identité et ethnicité, et de l'autre, l'idée selon laquelle la Première République au Brésil a été pour l'Eglise Catholique la période de sa construction institutionnelle, soit au niveau organisationel, ou au niveau symbolique.