

A imagem e o vagão: o(s) sentido(s) dos símbolos na devoção a Nossa Senhora Aparecida do Vagão Queimado.

Maurício de Aquino *

A partir da primeira metade do século XX o símbolo foi (re)tomado, de diversas maneiras, nas mais variadas áreas e com resultados desiguais, como modo autônomo de conhecimento¹. Desde então historiadores, antropólogos, sociólogos, filósofos, dentre outros pesquisadores, aproximaram-se do universo simbólico com o intuito de melhor compreender as sociedades humanas em suas diferentes esferas². De modo particular, no campo historiográfico, a Nova História Cultural tem sido descrita como o terreno de preocupação com o simbólico e suas interpretações³. Neste trabalho que pretende discutir o(s) sentido(s) dos símbolos na experiência religiosa popular através de uma devoção específica – a Nossa Senhora Aparecida do Vagão Queimado – retomaremos e nos basearemos nas análises da religião pautadas em formas e em categorias simbólicas⁴.

Urge no preâmbulo deste texto discorrer, ainda que sucintamente, sobre a história, ou melhor, sobre o ‘mito fundante’⁵ da devoção a Nossa Senhora Aparecida do Vagão Queimado. Em Ourinhos-SP, no dia 31 de julho de 1954, na passagem da linha da Estrada de Ferro Sorocabana, na Vila Moraes, aconteceu um incêndio de grandes proporções entre um caminhão tanque e um trem misto com oito vagões carregados de combustível. Com o impacto, houve uma grande explosão e um rápido alastramento do fogo que deixou os presentes em pânico, sobretudo porque a poucos metros do local do acidente havia um enorme depósito com milhões de litros de combustível. Os bombeiros e a população da cidade e da região mobilizaram-se para apagar o fogo e rezavam, literalmente, para que este não se alastrasse até o depósito de combustível. Em meio à correria, desespero e orações eis que sopra um “vento salvador” deslocando as chamas para o lado oposto ao do reservatório e aos vagões de passageiros. Para todos os presentes fora a “mão de Deus” que afastara o fogo. No artigo do jornal ourinhense *Correio de Notícias*, intitulado *Tremenda colisão provoca violento incêndio*, de 03 de agosto de 1954 consta: “por verdadeiro milagre o fogo não se propagou aos carros de passageiros”⁶. Com a chegada dos bombeiros de São Paulo, em avião da FAB, o fogo é totalmente controlado e apagado. Infelizmente, o sinistro fez três vítimas fatais: o motorista do caminhão, o maquinista e o foguista.

Começa o trabalho de rescaldo dos vagões durante o qual é encontrada uma caixa. Nela, envolta em um lenço de seda, uma imagem de Nossa Senhora Aparecida. Um verdadeiro milagre, afinal tudo o que se encontrava naquele vagão havia sido consumido pelo

fogo. Mais uma vez um misto de temor e espanto toma conta da população. Segundo o artigo, já citado, do Correio de Notícias

Nota curiosa e que impressionou profundamente a nossa população, foi o encontro pelos bombeiros, de uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, inteiramente intacta entre as cinzas das bagagens contidas no vagão incendiado que separava os carros de passageiros dos carros tanques. É de se registrar que o conteúdo daquele vagão, por várias horas foi totalmente incinerado, somente escapando a sua carcaça por ser de aço. Sofreu ainda durante o rescaldo ação contínua de abundantes jatos de água e nada sofreu a imagem encontrada pelos bombeiros.

Primeiro, o “vento salvador” que afastou o perigo de uma enorme explosão e, com efeito, salvou milhares de pessoas; depois, uma imagem intacta no meio de um vagão totalmente consumido pelo fogo. Não houve dúvidas: foi um milagre de Nossa Senhora Aparecida.⁷

Estava ali, no *milagre* que salvara a imagem de Nossa Senhora Aparecida, o fundamento e a origem dessa devoção que conta hoje com um Santuário (construído em 1979) e com o reconhecimento local da Igreja Católica que desde 1999, ano da criação da diocese de Ourinhos, institucionalizou o culto.

O acontecimento simbólico como hierofania.

Adentrar o mundo dos símbolos⁸ é penetrar no universo próprio do ser humano. Um cosmos construído a partir do entrelaçamento e da atribuição de sentidos dados aos fenômenos naturais e sociais, que respondem à angustiante e vital necessidade do ser humano dar sentido à sua existência, individual e coletiva. A realidade humana é uma realidade cultural, isto é, uma teia de símbolos que dão sustentação, através do significado, ao mundo dos homens.

Segundo Peter Berger, os seres humanos, comparados aos outros mamíferos, têm uma dupla relação com o mundo⁹. Por um lado, o ser humano está *em* um mundo que precede o seu aparecimento. Por outro, este mundo não é simplesmente dado, pré-fabricado para ele. De modo singular o ser humano precisa *fazer* um mundo para si. Assim a construção social da realidade constitui-se como um fenômeno inerente à condição biológica humana¹⁰. Tal processo ocorre de modo dialético em três momentos: são a exteriorização, a objetivação e a interiorização.

O primeiro momento caracteriza-se pela necessidade antropológica de sentido. O ser humano relaciona-se com o seu corpo e com o mundo através de um constante e inacabado

ato de fabricação de sentidos que equivale à construção de *seu* mundo, exteriorização de si. Esse é o mundo humano¹¹. E para Berger o mundo humano é a cultura, isto é, a totalidade dos produtos humanos, materiais e imateriais¹². O segundo momento corresponde ao processo que transforma os produtos humanos em realidade objetiva. Em outras palavras, as sociedades humanas, ao longo do tempo e dos processos de socialização, tomam como *objetivos* (enquanto desvinculados do ser humano, como “natural” e não “cultural”) elementos materiais e imateriais engendrados pelo ato de exteriorização humana. Destarte, tal realidade humana objetivada impõe-se sobre as sociedades controlando-as e modelando-as. Por fim, o último momento desse processo de construção e reprodução do cosmos diz respeito à interiorização que os indivíduos e, com efeito, as sociedades fazem da realidade que lhes aparece objetivada. Neste momento ocorre uma reabsorção tal da realidade objetiva que suas estruturas passam a determinar as consciências individuais. Dito de outro modo, os humanos interiorizam os vários elementos do mundo objetivado¹³. Contudo, devemos lembrar que por ser dialético, esse processo de exteriorização, objetivação e interiorização é contínuo e dinâmico. Desse modo, nas palavras de Berger

O indivíduo não é modelado como uma coisa passiva, inerte. Ao contrário, ele é formado no curso de uma prolongada conversação (uma dialética, na acepção literal da palavra) em que ele é *participante*. Ou seja, o mundo social (com suas instituições, papéis e identidades apropriadas) não é passivamente absorvido pelo indivíduo, e sim *apropriado* ativamente por ele. Além disto, uma vez formado o indivíduo como pessoa, com uma identidade objetiva e subjetivamente reconhecível, ele deve continuar a participar da conversação que o sustenta como pessoa na sua biografia em marcha. Isto é, o indivíduo continua a ser um *co-produtor* do mundo social, e assim de si mesmo¹⁴.

Também para Clifford Geertz a capacidade e a necessidade biopsicológica do ser humano em atribuir significado ao mundo fenomenológico resultando em um mundo cultural, passa pela esfera simbólica. Em Geertz cultura é concebida como

um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida¹⁵.

Desse modo, tanto em Berger quanto em Geertz a cultura é definida como a capacidade de pensamento simbólico – parte da verdadeira natureza humana, inerente ao pensamento do ser humano. Tais posturas iluminam nossa compreensão a respeito da escolha do filósofo Eugenio Trías por uma noção capaz de tornar a religião *pensável* filosoficamente.

Tal palavra é símbolo. Concebida por Trías como a revelação sensível e manifesta do sagrado. Contudo, o símbolo não é o eixo, mas o ponto de partida da reflexão, afinal segundo ele os fenômenos religiosos devem ser analisados enquanto *acontecimentos simbólicos*. Analisemos mais de perto esse conceito sobre o qual nos apoiaremos ao longo deste trabalho.

Segundo Trías o *acontecimento simbólico* deve ser entendido como

um complexo processo, ou curso, no quadro do qual pode ter lugar o encaixe e a coincidência de ambas as partes. Uma delas, a que se dispõe, pode ser considerada a parte ‘simbolizante’ do símbolo. A outra, a que não se dispõe, constitui essa outra metade sem a qual a primeira necessita de horizonte de sentido: a que envia a primeira para obter significação e sentido (aquela que, da parte simbolizante, constitui o que esta simboliza: o nela simbolizado)¹⁶.

Tal processo ocorre a partir de determinadas *categorias simbólicas*. Estas se dividem em três: 1) simbolizantes, 2) relativas ao simbolizado no símbolo e 3) unificadora.

As *categorias simbolizantes* são:

1. Matéria: diz respeito à dimensão material, ao suporte físico, à forma ou figura simbólica.
2. Cosmos: é estabelecido sobre a matéria simbólica. Diz respeito ao mundo cultural ordenado e delimitado pela atribuição de sentido dos seres humanos.
3. Relação presencial: um encontro ou uma relação simbólica entre certa *presença* que sai das sombras e certa *testemunha* que a reconhece (e que determina sua forma ou figura). Essa presença (do sagrado) e essa testemunha (humana) compõem uma correlação que sela o encontro. Com efeito, em razão dessa relação a *presença* adquire forma ou figura: como teofania, figura suscetível de ser representada.
4. Comunicação: consoma a manifestação simbólica, ou arremata o processo *simbolizante* do símbolo ao apresentar-se como resultado da relação presencial em forma de palavra (sagrada) ou escrita (santa).

Essas quatro condições determinam a parte simbolizante, disponível e manifesta, mas esta a envia ou remete à parte simbolizada, que não está disponível. Esta corresponde às *categorias relativas ao simbolizado no símbolo*:

1. Chaves do sentido: o símbolo manifesto deve ser entendido a partir de determinadas chaves hermenêuticas para que se possa fixar o sentido do símbolo.

2. Substrato sagrado ou santo: as chaves de sentido têm que se chocar inelutavelmente com um limite maior que aniquile toda procura de sentido, de forma que apenas sob a forma *mística* possa consumir-se a remissão.

Finalmente, surge a *categoria unificadora* que restabelece o distante e o separado a partir das condições simbolizantes e das relativas ao simbolizado: é o *acontecimento simbólico*.

Assim, o *acontecimento simbólico* é concebido como a “manifestação do sagrado”. Tal expressão nos remete ao pensamento de Mircea Eliade. Segundo ele

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo *hierofania*. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que *algo de sagrado se nos revela*¹⁷.

Revelar (do latim *revelare*, tirar o véu) o sagrado, eis a função do estudo da religião a partir do *acontecimento simbólico* como *hierofania*. Ter em mente que o sagrado e o profano não são propriedades das coisas, mas atitudes e significados atribuídos pelos homens diante das coisas, espaços, tempos, pessoas e ações. Significados tecidos em símbolos que respondem à necessidade do ser humano em viver num mundo que faça sentido.

Virgem da imagem: iconodulia e devoção mariana.

A imagem e o vagão correspondem à parte simbolizante desse *acontecimento simbólico* que engendrou a devoção¹⁸ a Nossa Senhora Aparecida do Vagão Queimado. Para que tal *hierofania* seja compreendida devemos dirigir nossa reflexão em direção a parte simbolizada, i.e., das chaves de sentido e dos substratos religiosos dos símbolos sagrados, que nessa devoção específica, encontram-se relacionados ao catolicismo brasileiro.

Para além da polarização do catolicismo em “tradicional” e “romanizado” ou em “popular” e “erudito”, para citar algumas noções dicotômicas, procuramos pensá-lo enquanto uma unidade religiosa, pluralmente constituída¹⁹. Segundo Steil, a tensão interna é constitutiva do catolicismo. As maneiras de ver e vivenciar a religião católica sejam devocionais ou institucionais (outra polarização!), não devem ser entendidas de maneira dicotômica, mas complementar²⁰. Usando as palavras de Chartier sobre o contexto da Contra Reforma

Entre a instituição e a comunidade, entre o modelo normativo e a experiência coletiva, o jogo era sempre de mão dupla. A chamada

religião popular era ao mesmo tempo aculturada e aculturadora: nem totalmente controlada, nem absolutamente livre, afirmava os modos específicos de crença no cerne da aceitação de novos modelos de espiritualidade²¹.

Com efeito, para Steil as relações entre o catolicismo institucionalizado e o devocional dão-se num jogo de mão dupla, num relacionamento circular feito de influências recíprocas numa constante reinvenção de práticas e símbolos. Nas palavras de Steil, sobre o culto de Bom Jesus da Lapa

O catolicismo popular local e o romanizado estabelecem entre si um jogo onde a tradição e a novidade, as antigas e novas devoções, as crenças populares e os conceitos racionalizados da teologia são usados por ambos num processo criativo de apropriações e reapropriações²².

Desse modo, para Steil os catolicismos “popular” (devocional) e “romanizado” (institucional) não seriam categorias estanques e homogêneas, mas abertas e heterogêneas, que se reinventam constantemente a partir de trocas mútuas. Resta-nos o problema, evidente, de utilizarmos (paradoxalmente) uma visão binária para constituir uma perspectiva de conjunto. Tal problema foi abordado por Peter Burke. Segundo ele

Os especialistas muitas vezes sugeriram que as várias interações entre a cultura erudita e popular eram uma razão para abandonar de vez os dois adjetivos. O problema é que sem eles é impossível descrever as interações entre o erudito e o popular.

Talvez a melhor política seja empregar os dois termos sem tornar muito rígida a oposição binária, colocando tanto o erudito como o popular em uma estrutura mais ampla²³.

A partir de Steil e Burke entendemos o catolicismo brasileiro como essa “estrutura mais ampla” que se constitui num “processo criativo de apropriações e reapropriações” das múltiplas vivências e experiências religiosas ligadas direta e indiretamente a *communitas catholica*²⁴. Nessa perspectiva, o que designamos “catolicismo popular brasileiro” diz respeito a uma leitura peculiar do cristianismo, marcada pela piedade leiga – devoção aos santos e almas reconhecidos ou não pela Igreja Católica, benzimentos, rezas, culto às imagens, festas, procissões-, ligada às necessidades iminentes do cotidiano e sempre aberta à apropriação de novos símbolos e ritos sagrados provenientes do catolicismo institucionalizado e de outras crenças religiosas.

No processo de cristianização, ou melhor, de catolização, da América, a Virgem Maria, mãe de Jesus Cristo, foi a grande protagonista²⁵. A partir da Baixa Idade Média o

culto a Maria (hiperdulia) irrompeu de maneira vigorosa. Na passagem do culto dedicado às relíquias para o culto às imagens²⁶ a hiperdulia recebeu a roupagem da iconodulia, *id est*, do culto a Maria através de sua imagem²⁷. E é sob esta forma simbólica que Maria chegará à América nas naus dos navegantes e conquistadores. É ainda, sob a forma de imagem sagrada, que ela intervirá nos corações e nas mentes, nas sociedades e nas culturas do Novo Mundo, sobretudo por tornar-se o símbolo da identidade religiosa católica na luta contra a apostasia dos reformistas protestantes.

Assim a devoção mariana que chegou ao Brasil foi engendrada em terras portuguesas onde o catolicismo era profundamente mariano. A figura de Maria esteve presente na formação da nação lusitana, contribuindo para o sentimento de unidade, e é significativo que D. Afonso Henriques, fundador da monarquia portuguesa (1139), tenha consagrado o Reino, seus sucessores e súditos à Mãe de Deus. E a partir de D. Afonso os monarcas se confiavam à proteção de Maria e em sua homenagem erigiam belos templos e mosteiros (como o de Alcobaça) e os conventos do Carmo e de Mafra. À Virgem foram atribuídas as vitórias (Nossa Senhora do Vencimento) sobre os mouros, a descoberta do ‘caminho das Índias’ e a restauração da independência lusitana em 1640 –nesta o rei D. João IV ratifica o ato de D. Afonso Henriques, consagra o Império Português, inclusive o Brasil, à Virgem da Conceição²⁸.

Os colonizadores trouxeram essa profunda devoção a Maria e a propagaram em terras brasileiras. E é significativo que

A primeira igreja construída no Brasil, por volta do ano de 1535, no litoral de Boipeba (Bahia), muito provavelmente também foi dedicada à Virgem sob a invocação de Nossa Senhora da Graça. A sua construção está envolta pela lenda: uma belíssima senhora teria aparecido em sonho à princesa indígena, Paraguaçu, esposa do português Diogo Álvares (Caramuru), pedindo-lhe a construção de uma igreja. Ora, Paraguaçu e Caramuru são considerados como sendo o primeiro casal da raça mestiça brasileira. O templo foi erguido no lugar onde está hoje o mosteiro de Monserrate, no qual está sepultada Paraguaçu. Ainda hoje se venera a pequena (seis palmos) imagem da Virgem da Graça²⁹.

Desde o início da colonização a presença de Maria é incisiva. Em contato com outros sistemas culturais e símbolos sagrados ocorre uma sinergia simbólica que altera e enriquece a religiosidade mariana no Brasil, vale lembrar, por exemplo, os cultos sabáticos, o culto aos orixás e as múltiplas práticas de feitiçaria e magia que, de algum modo, relacionavam-se com a devoção à Maria³⁰. Assim, como afirma Mott

Um dos traços marcantes da espiritualidade luso-brasileira sempre foi a devoção preferencial de nossos colonos por Maria Santíssima. Tão presente estava Nossa Senhora no imaginário, nos sermões, nas preces, como titular das igrejas e capelas, como Madrinha dos neófitos, nas dezessete festas anuais à Virgem consagrada, que, já em 1574, o italiano Rafael Olivi, sitiante letrado, preso como blasfemo na capitania de Ilhéus, ponderava que ‘os portugueses exageravam na veneração às imagens de Nossa Senhora’³¹.

Essa supervalorização da mariologia e da iconologia, resultando na iconodulia mariana, arraigou-se em nossa cultura religiosa. Assim, não é mera coincidência a prodigalidade brasileira em relatos de imagens da Virgem Maria que vertem água, sangue ou que sejam protagonistas de um evento miraculoso³². E é significativo que no Brasil, diferentemente das outras aparições e manifestações pelo mundo, a Virgem tenha aparecido e realizado milagres na forma sagrada de uma imagem³³. Foi assim que se deu início à devoção a Nossa Senhora Aparecida: ícone, ou um dos ícones, da religiosidade mariana no Brasil. Isso porque

Aparecida deita raízes na etapa colonial de nossa história, em que as vias de comunicação são os rios e em cujas margens nascem os santuários (...) Aparecida, ademais, não tinha por origem uma iniciativa diretamente episcopal ou clerical: a imagem foi encontrada por pescadores, vivendo do trabalho diário, e abrigada em casa de família e posteriormente numa capela tosca e humilde.(...) E, por último, sem ser menos importante, a pequena imagem retirada do rio era uma virgem negra. No México, uma virgem morena, aparecida ao índio Diego, tornou-se a principal devoção de índios pobres e mestiços. No Brasil, terra construída inteiramente pelo suor de escravos negros, agrilhoados por quase quatrocentos anos a um brutal sistema de produção e de 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 todos³⁴.

Virgem de todos, Nossa Senhora Aparecida tornou-se a figura emblemática da nação brasileira, como afirma José Murilo de Carvalho em seu estudo sobre a formação do imaginário republicano

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 cívicos³⁵.

Por fim, na “teologia mariana popular”³⁶ salienta-se a idéia de Maria enquanto Mãe, a mulher geradora e protetora da vida: uma imagem simbólica cara aos mitos da Grande Deusa³⁷. A relação das pessoas com Maria passa pela dupla experiência de proteção (Mãe) e de poder (Senhora). Nessa relação afetiva e vital os devotos entregam-se a Ela com confiança total³⁸. Por isso os devotos de Nossa Senhora Aparecida do Vagão Queimado rezam assim, diante de sua imagem:

Ó Virgem Imaculada, Nossa Senhora Aparecida/ A Vós suspiramos neste trem da vida. Vós que manifestastes a vossa proteção/ Libertando a cidade do fogo ameaçador socorrei-nos em nossas necessidades³⁹.

Virgem do Vagão: símbolos locais e gestação de sentidos religiosos.

A imagem encontra-se hoje, no curso de seu processo de construção histórica enquanto símbolo sagrado, no coração das práticas devocionais do catolicismo popular brasileiro. Seu cosmos se identifica com as chaves de sentido e com os substratos sagrados do catolicismo. O vagão, por sua vez, remete ao cosmos do simbolismo municipal e se torna o índice de especificidade da intervenção da Virgem Maria na cidade de Ourinhos. Desse modo, ao compor a denominação local de Nossa Senhora o “vagão” é envolvido pelos substratos sagrados que eliminam toda procura de sentido ao englobá-lo de forma mística. Examinemos mais de perto essa afirmação.

O vagão é um dos símbolos (ao lado do Café, da Cana-de-açúcar e do Jaracatiá) estampados na bandeira do município de Ourinhos. Este se localiza no interior do Estado de São Paulo, mais precisamente no sudoeste, na divisa com o Estado do Paraná. Segundo as fontes arroladas, o povoamento iniciou-se em 1906. Em 1908, foi criado o Posto da Estrada de Ferro, que em 1912 foi transformado em Estação. Dessa época em diante teve seu desenvolvimento condicionado à produção cafeeira, e posteriormente à produção açucareira, bem como pela sua boa condição geográfica ligando o sudeste ao sul do país. Em 1915 torna-se Distrito de Salto Grande do Paranapanema. Em 13 de dezembro de 1918 é elevada à condição de município. Com 88 anos, Ourinhos conta hoje com pouco mais de cem mil habitantes. A cidade é sede de Diocese Eclesiástica e por sua estratégica posição hidro-rodoviário, por onde se escoam a safra de grãos para o porto de Paranaguá, é denominada Portal do Mercosul.

O milagre fundante da devoção a Nossa Senhora, enquanto *acontecimento simbólico*, envolveu o vagão com a aura do sagrado acrescentando-lhe sentidos próprios do universo religioso. O *fato histórico* do acidente entre um caminhão tanque e um trem misto, numa

atmosfera de temor e fascinação, diante do medo da morte, na crença da intervenção do sobrenatural, do ‘vento salvador’ e do encontro de uma imagem intacta de Nossa Senhora em um vagão incinerado foi percebido como *hierofania*. Afinal

Do ponto de vista da história das religiões, o judeu-cristianismo nos apresenta a hierofania suprema: *a transfiguração do acontecimento histórico em hierofania*. Trata-se de algo mais do que a hierofanização do Tempo, pois o Tempo sagrado é familiar a todas as religiões. Desta vez é o acontecimento histórico em si que revela o máximo de trans-historicidade: Deus não intervém apenas na História, como foi o caso do judaísmo; ele se encarna num ser histórico para sofrer a existência historicamente condicionada; aparentemente, Jesus de Nazaré não se diferencia em nada de seus contemporâneos da Palestina. (...) Mas, na realidade, esse ‘acontecimento histórico’ que constitui a existência de Jesus é uma teofania total; há ali uma espécie de audacioso esforço para *salvar o acontecimento histórico* em si, dando-lhe o máximo de ser⁴⁰.

O *fato histórico* manifesta o sagrado. O vagão, símbolo municipal, ao tornar-se o *locus* dessa *hierofania* converte-se em símbolo religioso. Esta bricolagem ocorre porque o conceito de santidade atinge a dimensão de uma sacralidade difusa que torna santos os lugares de presença do santo⁴¹ – morto, vivo ou através de sua imagem. Assim

Os lugares são os instrumentos da santidade na medida em que testam a excepcionalidade do santo (resistência física ao calor, ao frio, às intempéries, à falta de alimento). (...) não é simplesmente o pano de fundo da narrativa, mas um elemento que interage com as virtudes e os milagres do santo e que faz parte de sua singularidade histórica⁴².

Desse modo, o vagão santificado insere-se duplamente no simbolismo municipal: de um lado, representa a cidade de Ourinhos que nasceu às margens da Estrada de Ferro; de outro, especifica a aparição – em Ourinhos- de Nossa Senhora Aparecida, agora, outra e única, do “vagão queimado”. Neste sentido Moisés Espírito Santo, a despeito da religião popular portuguesa, afirma que

Venera-se uma determinada imagem que se encontra num lugar determinado, é essa representação que detém um poder particular e não a sua vizinha, mesmo que ambas representem a mesma personagem católica⁴³.

Pedro A. Ribeiro de Oliveira também atenta para o fato de que o santo

não é uma entidade abstrata, mas, por assim dizer, é encarnado na imagem que o representa. A minha Nossa Senhora Aparecida (imagem e santa) que ganhei quando criança não é a mesma Nossa Senhora Aparecida (imagem e santa) que outra pessoa tem, nem a mesma que está no altar da igreja: em cada imagem do mesmo santo há um santo diferente⁴⁴.

O poder simbólico da imagem de Nossa Senhora Aparecida do Vagão Queimado reside na condição *sui generis* de sua manifestação: em nenhum outro lugar ela é invocada desse modo, sendo particularmente ourinhense.

O cosmos cívico inerente ao símbolo do ‘vagão’ não é apagado, mas um novo valor lhe é acrescentado pelos substratos sagrados (místicos) que lhe dão o sentido final. Segundo Enio José da Costa Brito é esse caráter místico que sustenta e embasa a religião popular. Para ele

A palavra ‘mística’ é adjetivo de “mistério”, que originalmente quer dizer percepção do caráter escondido, incomunicado de uma realidade. Importante notar que não possui conteúdo teórico, mas está ligada à experiência religiosa⁴⁵.

Na dimensão religiosa, a atitude mística caracteriza-se por um profundo respeito diante da realidade e da vida. O êxtase não é o único *locus* da experiência do mistério, afinal este se realiza cotidianamente. Abarcado misticamente pela *categoria do simbolizado no símbolo* o vagão condensa os sentidos cívico e religioso. Isto porque

O simbolismo *acrescenta* um novo valor a um objeto ou a uma ação, sem por isso prejudicar seus valores próprios e imediatos. Aplicado a um objeto ou a uma ação, o simbolismo os torna “abertos”. O pensamento simbólico faz “explodir” a realidade imediata, mas sem diminuí-la ou desvalorizá-la; na sua perspectiva o universo não é fechado, nenhum objeto é isolado em sua própria existencialidade: tudo permanece junto, através de um sistema preciso de correspondências e assimilações⁴⁶.

Por meio da “dialética da *hierofania*” (acontecimento simbólico), em que um objeto torna-se sagrado mesmo permanecendo ele próprio, ocorre a transformação do mundo pelo símbolo⁴⁷.

Considerações finais.

O símbolo apresenta-se simultaneamente como categoria de pensamento e caminho para se entrar em contato com o sagrado. É no mundo dos símbolos que os devotos conseguem o acesso ao Santo Vivo e que os pesquisadores encontram noções para analisar os fenômenos religiosos.

Ao analisarmos o mito fundante da devoção a Nossa Senhora Aparecida do Vagão Queimado a partir da concepção trianiana de *Acontecimento Simbólico*, identificamos seus cosmos e suas chaves de sentido na tradição religiosa do catolicismo popular brasileiro. Se a imagem já está inserida historicamente em nossa cultura religiosa, o vagão, por sua vez, símbolo do município de Ourinhos, precisou passar pela dialética da *hierofania* para

converter-se em símbolo sagrado, especificando o local da aparição e a (original) invocação de Nossa Senhora Aparecida.

Desse modo, a devoção a Virgem do Vagão Queimado enseja uma reflexão sobre as devoções populares vivenciadas no contexto da sociedade local, como manifestação do simbolismo religioso inserido nas culturais locais, dotado de singularidade e especificidade.

Bibliografia

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Distinções no campo de Estudos da Religião e da História. IN: GUERRIERO, Silas (org.). *O estudo das religiões: desafios contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2003. p.57-70.

AZZI, Riolando. Formação histórica do Catolicismo Popular Brasileiro. IN: VVAA. *A Religião do Povo*. São Paulo: Paulinas, 1978a. p.44-71.

_____. *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978b.

BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização. IN: PIERUCCI, Antônio Flávio [et al]. *O Brasil Republicano*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. Tomo III: economia e cultura (1930-54). p.271-341.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BOFF, Clodovis. *Maria na cultura brasileira: Aparecida, Iemanjá, Nossa Senhora da Libertação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BRITO, Ênio José da Costa. A cultura popular e o sagrado. IN: QUEIROZ, José J. *Interfaces do sagrado*. São Paulo: Olho d'Água, 1996. p.102-111.

BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Tradução de Sergio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CAMPBELL, Joseph. *O Poder do Mito*. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

CHARTIER, Roger. Por uma sociologia histórica das práticas culturais. IN: _____. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução de Maria M. Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.p.13-28.

CHARTIER, R. Textos, impressão, leituras. IN: HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.p.211-38.

CNBB. *Aparições e revelações particulares*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1990.

D'AMBRÓSIO, Oscar (org.). *Ourinhos: um século de história*. São Paulo: Noovha América, 2004.

DAVID, Solange Ramos de Andrade. *Um estudo de religiosidade popular: o santo Menino da Tábua*. Assis: UNESP, 1994. (Dissertação de Mestrado)

_____. *O catolicismo popular na Revista Eclesiástica Brasileira (1963-1980)*. Assis: UNESP, 2000. (Tese de doutorado)

DEL RIOS, J. *Ourinhos: memórias de uma cidade paulista*. Prefeitura Municipal de Ourinhos, 1992.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Tradução de Pola Civelli. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 1994.

_____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. Tradução de Sonia C. Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

GAJANO, Sofia B. Santidade. IN: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Tradução de Hilário Franco Júnior (coord.). Bauru, SP: Edusc, 2002. v.2. p.449-63.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.

HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MIRAVALLE, Mark. *Maria Corredentora, Mediadora y Abogada*. Queenship Publishing, 1993.

MOLITOR, Séfara M. *O turismo religioso no santuário de Nossa Senhora Aparecida do Vagão Queimado, em Ourinhos-SP*. Ponta Grossa: UEPG, 2003. (Monografia de conclusão de bacharelado em Turismo)

MOTT, Luís. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. IN: SOUZA, Laura de Mello (org.). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.v.1.p.155-220.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. O catolicismo do povo. IN: VVAA. *A Religião do Povo*. São Paulo: Paulinas, 1978. p.72-80.

PASTOUREAU, Michel. Símbolo. IN: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Tradução de Hilário Franco Júnior (coord.). Bauru, SP: Edusc, 2002. v.2. p.495-510.

PIERUCCI, Antônio Flávio. As religiões no Brasil. IN: GAARDER, Jostein [et al]. *O livro das religiões*. Tradução de Isa Mara Lando. São Paulo: Cia. das Letras, 2000. [Apêndice da edição brasileira]

SANCHIS, Pierre (org.). *Catolicismo: Unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola, 1992. (Grupo de estudos do catolicismo do ISER)

SANTO, Moisés Espírito. *A religião popular portuguesa*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1990.

SCHMITT, Jean-Claude. Imagens. IN: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Tradução de Hilário Franco Júnior (coord.). Bauru, SP: Edusc, 2002. v.1. p.591-605.

SILVA, Norival Vieira. Faz 50 anos que a Virgem Aparecida reside conosco em Ourinhos. *Jornal da Divisa*, Ourinhos-SP, 31.07.2004, A-2.

STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa –Bahia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

TREMENDA colisão provoca violento incêndio. *Correio de Notícias*, Ourinhos-SP, 03.08.1954, nº 82.

TRÍAS, Eugenio. Pensar a religião: o símbolo e o sagrado. IN: DERRIDA, J. & VATTIMO, G. (orgs.). *A religião: o seminário de Capri*. Tradução de Tadeu M. Verza. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.p.109-24.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz de Almeida. Nossa Senhora, o fumo e a dança. IN: NOVAES, Aduino (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999. p.201-22.

VAUCHEZ, André. Milagre. IN: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Tradução de Hilário Franco Júnior (coord.). Bauru, SP: Edusc, 2002. v.2. p.197-212.

Notas

* Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História: religiões e visões de mundo da Faculdade de Ciências e Letras da UNESP/Assis. Bolsista do Programa Bolsa Mestrado da Secretaria de Educação do Estado de São Paulo.

¹ Ver M. ELIADE, *Imagens e símbolos*, p.5-9 e P. BOURDIEU, *A economia das trocas simbólicas*, p. 27.

² Por exemplo, Clifford Geertz e Peter Berger, respectivamente em suas análises antropológica e sociológica da religião, serviram-se das formas simbólicas ao inseri-las no conceito de cultura. Cf. C. GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p.101-3; P. BERGER, *O dossel sagrado*, p.19.

³ Ver P. BURKE, *O que é história cultural?*, p.10. Obviamente Burke não pretende fazer da Nova História Cultural o reduto da análise dos símbolos nas Ciências Históricas, mas sim que tal perspectiva da História se fundamenta nesta análise.

⁴ Mais adiante trataremos das ‘categorias simbólicas’. Ver E. TRÍAS, *Pensar a religião*, p.122.

⁵ C.A. STEIL, *O sertão das romarias*, p.199-200.

⁶ Tremenda colisão provoca violento incêndio, *Correio de notícias*.

⁷ Esta história narra o surgimento do mito. As fontes utilizadas para a elaboração dessa narrativa discorrem sobre o ‘milagre do vagão queimado’ e não sobre o acidente entre um trem e um caminhão. Assim, não nos interessa discutir a veracidade ou não do milagre, mas a criação deste pelo imaginário popular a partir de elementos simbólicos relacionados ao catolicismo brasileiro. Sobre o mito de origem ver Solange Ramos de Andrade DAVID, *Um estudo de religiosidade popular*, p.42-4; e M. ELIADE, *Mito e realidade*, p.31-9. Sobre a história do milagre do vagão queimado ver Oscar D’AMBRÓSIO, *Ourinhos – um século de história*, p.66; Norival V. SILVA, *Faz 50 anos que a Virgem Aparecida reside conosco em Ourinhos*, *Jornal da Divisa*, A-2; Séfara M. MOLITOR, *O turismo religioso no santuário de Nossa Senhora Aparecida do Vagão Queimado*, p.28-32.

⁸ A palavra latina *symbolum*, advinda do grego *symbolon* pode ser entendida como um signo de reconhecimento, materializado pelas duas metades de um objeto que duas pessoas dividiram. Polissêmico, polimorfo e polivalente o símbolo quase sempre se constrói em torno de uma relação do tipo analógico, i.e., apoiada na semelhança (mais ou menos vaga) entre dois objetos, duas palavras, duas noções, ou então, na correspondência entre uma coisa e uma idéia.

⁹ O termo “mundo”, neste caso, deve ser entendido num sentido fenomenológico, isto é, omitindo-se a questão do seu estatuto ontológico último. Ver P. BERGER, *op. cit.*, p.15.

¹⁰ P. BERGER, *op. cit.*, p.18.

¹¹ Aqui o termo “mundo” (cosmos) deve ser entendido com toda sua carga simbólica. O cosmos é o mundo, a realidade ordenada e significada pelos seres humanos. Ver M. ELIADE, *O sagrado e o profano*, p.32-5; C. GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p.143-6.

¹² P. BERGER, *op.cit.*, p.19.

¹³ *Ibid.*, p.20-28.

¹⁴ *Ibid.*, p.31.

¹⁵ *A interpretação das culturas*, p.103. Utilizamos neste trabalho noções geertzianas tendo em mente suas similitudes e discrepâncias em relação ao trabalho propriamente histórico assinalados por Giovanni LEVI, *Sobre a micro-história*, p.135-50.

¹⁶ E. TRÍAS, *Pensar a religião*, p.117-8.

¹⁷ M. ELIADE, *O sagrado e o profano*, p.17.

¹⁸ Do latim medieval *devotio*, designa a atitude de quem se coloca sob a dependência e proteção de um santo. Cf. A. VAUCHEZ, *Milagre*, p.204.

¹⁹ Ver P. SANCHIS (org.), *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*, *passim*.

²⁰ C.A. STEIL, *O sertão das romarias*, p.84-6.

²¹ R. CHARTIER, *Textos, impressão, leituras*, p.234.

²² C.A. STEIL, *op. cit.*, p.130

²³ *O que é história cultural?*, p.42.

²⁴ C.A. STEIL, *op. cit.*, p.236-7.

²⁵ Ronaldo VAINFAS & Juliana B.A. de SOUZA, *Nossa Senhora, o fumo e a dança*, p.202.

²⁶ Ver C.A. STEIL, *op.cit.*, p.161-2. A. VAUCHEZ, *op. cit.*, p.210.

²⁷ O termo imagem, do latim *imago*, dentre os vários sentidos que pode receber, é entendido neste trabalho como uma noção que reúne não somente os objetos figurados, mas também as imagens da linguagem, metáforas, alegorias, bem como às imagens mentais da meditação e da memória que, na experiência devocional, são desenvolvidas, muitas vezes, em íntima relação com as imagens materiais que serviam à devoção.

²⁸ C. BOFF, *Maria na cultura brasileira*, p. 9-17.

²⁹ C. BOFF, *op.cit.*, p.15.

³⁰ R. AZZI, *Formação histórica do catolicismo popular*, p.62ss.

³¹ L. MOTT, Cotidiano e vivência religiosa, p.184-5.

³² Cf. CNBB, Aparições e revelações particulares, *passim*.

³³ Na visão religiosa que emana do catolicismo popular brasileiro, há um nexó indissociável entre a imagem e o *santo* – pessoas ou almas canonizadas ou não, bem como a Virgem Maria e Jesus Cristo, de tal forma que não se verifica uma separação intelectual nítida entre a imagem e o santo: “Vale examinar o que significa a categoria de santos, que não se confundem com os santos reconhecidos oficialmente pela Igreja. É muito mais abrangente, pois inclui, além dos santos canonizados pela Igreja, todas as denominações locais e titulares de Maria Santíssima, de Jesus, bem como santos locais e familiares”. Pedro A. Ribeiro de OLIVEIRA, O catolicismo do povo, p.77. Tal visão coaduna-se com a doutrina Católica da comunhão dos santos e como variante da doutrina sobre os sacramentos: “A doutrina católica da comunhão dos santos (...) afirma que o santo no céu está presente na terra de diversas formas: no seu túmulo, no seu corpo incorruptível, nas suas relíquias e imagens. (...) A associação entre o santo e a sua imagem é uma variante da doutrina católica sobre os sacramentos. A defesa das imagens faz parte da *identidade católica*, isto é, a sua insistência quase obsessiva sobre a importância do significativo. A devoção às imagens faz parte da cadeia de atos, que Sanchis denominou *cascata de sacramentos*, onde a imagem não só evoca ou simboliza uma realidade de outra natureza ou de outra ordem, no sentido em que simplesmente orientaria para esta outra realidade o pensamento, mas a realiza e faz existir para os devotos”. C.A. STEIL, O sertão das romarias, p.183;243.

³⁴ José O. BEOZZO, A Igreja entre a revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização, p.295.

³⁵ A formação das almas, p.94.

³⁶ C. BOFF, op.cit., p.31.

³⁷ J. CAMPBELL, O poder do mito, p.177ss.

³⁸ C. BOFF, op.cit., p.32.

³⁹ Súplica distribuída no santuário de Nossa Senhora Aparecida do Vagão Queimado.

⁴⁰ M. ELIADE, Imagens e símbolos, p.169-70.

⁴¹ S.B. GAJANO, Santidade, p.450.

⁴² *Ibid.*, p.454.

⁴³ M. Espírito SANTO, A religião popular portuguesa, p.97.

⁴⁴ O catolicismo do povo, p.79.

⁴⁵ A cultura popular e o sagrado, p.108.

⁴⁶ M.ELIADE, Imagens e símbolos, p.178.

⁴⁷ *Ibidem*.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.