

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

JACIELY SOARES DA SILVA

VIOLÊNCIA E RELIGIOSIDADE POPULAR EM CATALÃO-GO:
a construção da santidade de Antero 1932-2012

**UBERLÂNDIA
2014**

JACIELY SOARES DA SILVA

VIOLÊNCIA E RELIGIOSIDADE POPULAR EM CATALÃO-GO:
a construção da santidade de Antero 1932-2012

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial à obtenção do título de Mestre História.

Área de concentração: História Social
Linha de pesquisa: História e Cultura

Orientador: Prof. Dr. Newton Dângelo (UFU)

UBERLÂNDIA
2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

S586v
2014 Silva, Jaciely Soares da, 1984-
Violência e religiosidade popular em Catalão-GO: a construção da
santidade de Antero 1932-2012 / Jaciely Soares da Silva. - 2014.
197 f. : il.

Orientador: Newton Dângelo.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-
Graduação em História.
Inclui bibliografia.

1. História - Teses. 2. Catalão (GO) - Cultura popular - Teses. 3.
Religião - Teses. 4. Carvalho, Antero da Costa, -1936 - Teses. I.
Dângelo, Newton. II. Universidade Federal de Uberlândia, Pós-
Graduação em História. III. Título.

CDU: 930

JACIELY SOARES DA SILVA

VIOLÊNCIA E RELIGIOSIDADE POPULAR EM CATALÃO-GO:

a construção da santidade de Antero 1932-2012

Professor Doutor Newton Dângelo (orientador/UFU)

Professora Doutora Mara Regina do Nascimento (UFU)

Professora Doutora Márcia Pereira dos Santos (UFG)

Uberlândia, 28 de fevereiro de 2014.

Resultado: _____

Dedico este trabalho a todos aqueles que com suas histórias de vida e experiência pessoais fizeram com que um projeto ganhasse vida.

AGRADECIMENTOS

É interessante observarmos como ao longo desses dois anos de pesquisa adquirimos parceiros que direta ou indiretamente fazem parte dessa empreitada. Pessoas que colaboraram com a produção, se inserindo como “peças” fundamentais nos debates aqui apresentados e, outras, tantas, que foram incentivadoras, verdadeiros amigos, parceiros na vida. Entre essas muitas pessoas gostaria de citar algumas.

Primeiramente quero agradecer a minha família, pelo apoio incondicional, pela dedicação em sempre estarem dispostos a me ajudar, e a sonhar os meus sonhos! Dedico essa dissertação ao meu Pai Manoel, a minha mãe Leda e as minhas irmãs Janaina e Graciele.

As amigas Laiane e Juliana pela companhia durante o mestrado, pelas boas risadas e pelos momentos de desespero. Não tenho dúvidas que esses dois anos não teriam sido tão bem vividos sem a presença de vocês.

Agradeço as novas amizades adquiridas nesse período, em especial a um grande amigo, que me mostrou a partir de sua história de vida que vale a pena não desistir. A você Osvaldo, meu agradecimento pelas conversas e pelas tardes de domingo.

Além das novas amizades, existem aquelas que se renovam a cada ano, os veteranos, os velhos amigos, que também fazem parte desse trabalho. Deixo meu profundo agradecimento pela amizade e companheirismo do meu amigo Samuel, que desde o início, quando fazer o mestrado ainda era um sonho, marcou presença com o seu incentivo. A Grenissa, pela competência e pelos conselhos, pelas viagens “banhadas” de pura emoção e por dizer vez ou outra: “Isso mesmo criança!”. Vocês dois ultrapassam a linha tênue entre a amizade e o companheirismo, hoje fazem parte da minha história de vida!!!

Ao Bergston, que também faz parte, não só do tempo da escrita dessa dissertação, mas insere-se no meu tempo e nas minhas experiências de vida. É impossível não dedicar e agradecer esse trabalho a você, que não só colaborou com seus questionamentos, como também me instigou a um novo olhar sobre a pesquisa histórica. Muito obrigada pelas longas conversas e pela companhia. Conhecer você realmente fez toda a diferença!!!

Agradeço aos professores da Universidade Federal de Goiás/CAC, que ainda durante a graduação incentivavam, a mim e aos demais alunos a seguirem frente com seus estudos, nos instigando que há sempre algo a mais a ser pensado, a ser questionado e a ser posto em dúvida. Em especial ao Professor Ismar, que foi durante a graduação bem mais que um professor, ele acreditou que um artigo de final disciplina poderia, em breve, se tornar um trabalho acadêmico. E ele se tornou! Parte dessa dissertação é sua!

Agradeço a CAPES pela concessão da bolsa de estudos e ao Programa de Pós-Graduação em História pela seriedade e disponibilidade em sempre atender seus alunos. Em especial agradeço a Josiane e ao Stênio.

Agradeço ao Professor Doutor Newton Dângelo por ter visto que aquelas linhas de um projeto poderiam ser tornar uma dissertação. Obrigada pelas orientações, reuniões e leituras do texto.

Aos membros da banca de qualificação e defesa, as professoras Dra. Mara Regina do Nascimento e Dra. Márcia Pereira dos Santos, pela minuciosa leitura do texto e pelas orientações, as quais, cada uma a sua maneira, me ajudaram a realizar profundas e preciosas reflexões acerca do meu objeto de estudo. O olhar criterioso que ambas dispuseram sobre a pesquisa fez-me deslumbrar ainda mais diante do mundo que a religiosidade popular apresenta.

Aos colaboradores no campo de pesquisa, que durante todo esse tempo me receberam e se dispuseram a estabelecer comigo conversas, ainda que informais, acerca da história de Antero e seu envolvimento devocional com o mesmo. Também àqueles que mesmo silenciosamente, em suas orações foram alvo de minha câmera enriquecendo ainda mais o trabalho.

A todos aqui não citados, mas que estiveram de forma direta e indireta participando da minha vida, deixo meus agradecimentos.

RESUMO

Propomos neste trabalho desenvolver reflexões acerca da devoção popular em torno de Antero da Costa Carvalho, antigo morador da cidade de Catalão-GO que, na década de 1930 foi morto por ter sido acusado de ser o mandante do assassinato de Albino Felipe do Nascimento, também morador de Catalão. Antero começa a fazer parte de forma significativa da história e da memória de Catalão quando, após ser acusado e preso, foi morto violentamente por jagunços e alguns populares da cidade. A partir desse episódio central sua história começa a ser atravessada pelo trágico devocional, momento em que, parte da população local começou a atribuir a Antero poderes sobrenaturais, chegando à atualidade como santo no imaginário religioso catalano. Assim, partimos do pressuposto que a forma de como ocorreu sua morte, associada a outros elementos como, a imagem de Antero como homem bom e o próprio contexto de cidade violenta podem ser vistos como elementos significantes para que se desencadeasse toda uma devoção e crença em torno de Antero. Assentamos nossa pesquisa nas bases teórico-metodológicas da História Cultural, tendo como campo de debate conceitos referente à cultura, religiosidade popular, memória e imaginário. Como caminho metodológico, propomos debates relativos aos conceitos de cultura popular, santidade e religiosidade. Como material empírico, para as análises documentais, recorreremos ao Processo Crime de Albino Felipe do Nascimento, o qual narra pormenorizadamente os acontecimentos que antecederam a morte de Antero; jornais que na atualidade trazem uma releitura do caso; livros memorialísticos e a literatura romanceada que aborda o caso. Como trabalho de campo, buscamos trazer para o estudo as fontes orais e as fotografias que fazem referência a devoção em torno de Antero e os ex-votos como marcas dessa santidade e da memória do santo. As fontes orais, em especial, trouxeram para a pesquisa as narrativas e memórias em que a história de vida e morte de Antero possui, hoje mantida e propagada a partir da experiência devocional vivenciada e compartilhada, em grande maioria, pelos seus devotos.

Palavras - chave: Antero; Catalão; Violência; Cultura Popular; Religiosidade Popular, Memória.

ABSTRACT

We propose in this work to develop reflections on popular devotion around Antero da Costa Carvalho, former resident of the city of Catalão- GO which in 1930 was killed by being accused of ordering the murder of Albino Felipe do Nascimento, also resident of Catalão. Antero becomes part significantly from the history and memory of Catalão when, after being accused and arrested, was violently killed by gunmen and some popular city . From this central episode in its history begins to be penetrated by the devotional tragic moment, the local population began to assign to Antero supernatural powers, coming to the present as a saint in catalano religious imagery. Thus, we assume that the shape of how his death occurred, associated with other elements such as the image of Antero as good man and context of violent city itself can be seen as significant elements so that it would start a whole devotion and belief around Antero. Our research we rely on theoretical and methodological bases of Cultural History, and as a field of debate concepts related to culture, popular religion, memory and imagination. As a methodological approach, we propose discussions on the concepts of popular culture, sanctity and piety. As empirical material for documentary analysis , we turn to Case Crime Albino Felipe do Nascimento, which recounts in detail the events leading up to the death of Antero; newspapers that currently bring a rereading of the case; fictionalized memoirs books and literature that addresses the case. As field work, we seek to bring to the study oral sources and photographs that reference devotion around Antero and votive brands such as holiness and memory of the saint. Oral sources, in particular, brought to the research narratives and memories in which the story of life and death of Antero has today maintained and propagated from the experienced and shared devotional experience, a large majority for their devotees.

Key-Word: Catalão; Violence, Popular Culture, Popular Religiosity; Antero; Memory.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
 CAPÍTULO I: HISTORIOGRAFIA, DISCURSO E VIOLÊNCIA: Catalão como <i>locus</i>	27
1.1 A violência em Catalão na década de 1930.....	29
1.2 Antero e sua construção como sujeito histórico.....	43
1.3 Mas a grande página de sangue não havia sido escrita.....	50
1.4 O mártir da cidade sem heróis.....	61
1.5 Não pode machucar muito não, pessoal. A gente quer ver ele sofrer .	70
 CAPÍTULO II: O AMBIENTE E A EXPERIÊNCIA: a religiosidade popular como objeto de estudo.	78
2.1 O imaginário, o mito e a história	93
2.2 Em terras de coronéis, o poeta é o que faz milagre?	103
 CAPÍTULO III: PERCEPÇÕES, PRÁTICAS E LUGARES: construindo o sagrado e o santo	121
3.1 Cruz, capela e túmulo: símbolos e credos no trajeto do devoto	126
3.1.1 Datas para fé no calendário o dia do encontro: 02/11	131
3.1.2 Bilhetes e ex-votos: fontes de interpretação da santidade popular	145
3.2 Pedidos, Dívidas e Pagamentos: a dialética na crença da benção recebida.....	158
3.3 A materialização da graça: monumentos de memória servidos ao Santo Antero	167
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	180
FONTES	183
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	184

LISTA DE FIGURAS

1	Foto -	130
2	Foto -	132
3	Foto -	135
4	Foto -.....	136
5	Foto -.....	148
6	Foto -	148
7	Foto -.....	151
8	Foto -	151
9	Foto -	153
10	Foto -.....	156
11	Foto -.....	157
12	Foto -.....	162
13	Foto -.....	163
14	Foto -.....	163
15	Foto -.....	175
16	Foto -.....	173
17	Foto -.....	174/5
18	Foto -.....	176
19	Foto -.....	177
20	Foto -.....	178

INTRODUÇÃO

O interesse pela pesquisa, cujos resultados são aqui apresentados, sobre a religiosidade popular, nasceu numa disciplina de curso de culturas populares ainda no período da graduação na Universidade Federal de Goiás, Campus Catalão. Neste momento, houve a oportunidade de fazer leituras, conhecer os feitos da cultura popular e compreender o lugar em que os mais diferentes sujeitos através do seu cotidiano livremente expressam a si e ao mundo, deixando em suas práticas e representações culturais suas marcas. Através dessa disciplina e a partir de reflexões tanto do campo historiográfico, quanto pelo viés do pensamento antropológico, a santidade popular tornou-se objeto de atenção que necessitava ser problematizada; afinal, através dela os sujeitos criam e recriam formas de acessar e dar sentido ao sagrado. Tais sentidos perpassam e são construídos a partir de apropriações, como por exemplo, a devoção em torno dos santos populares.

Em Catalão-GO, essa religiosidade é um fato, sendo inegável uma devoção de caráter popular destinada a um antigo morador da cidade, Antero da Costa Carvalho, que hoje é reconhecido por parte da população local como santo. Ao tomar conhecimento da devoção em torno de Antero, durante os anos de 2009 a 2011, como trabalho de conclusão de curso da graduação em História, foi desenvolvido uma pesquisa que teve o objetivo de problematizar a devoção em torno de Antero. A pesquisa partiu do questionamento de como são forjadas as relações devocionais entre os devotos e o santo Antero, os quais em sua grande maioria são moradores de Catalão, e como essa devoção é experimentada pelo devoto mediante suas práticas e representações.

A pesquisa, neste momento, trouxe o conhecimento que a devoção popular em torno de sujeitos ditos “comuns” não é algo exclusivo apenas a cidade de Catalão, pois em diversas localidades brasileiras pessoas são tomadas como santos ou santas, seja pela sua história de vida ou de morte. Essas devoções podem assumir uma amplitude maior, como os casos de Padre Cícero¹ e de Frei Damião² no nordeste do

¹ BRAGA, Antônio Mendes da Costa. **Padre Cícero, sociologia de um Padre, antropologia de um Santo**. Bauru, SP: EDUSC, 2008.

² SOUSA NETO, Frei Francisco Lopes de. **Frei Damião – O Missionário**. Editora: Armazém da Cultura, 2011.

Brasil, ou uma devoção local e regional, como os casos de João Relojoeiro³ e o Menino da Tábua⁴ no sudeste do país.

Esses sujeitos foram reconhecidos como santos, seja por sua história de vida, como a de Padre Cícero e de Frei Damião, que enquanto vivos se dedicaram as ordens litúrgicas da Igreja Católica e em ajudar os mais necessitados; ou mesmo a história de morte, como a de João Relojoeiro e o Menino da Tábua que em vida sofreram; o primeiro nas mãos de policiais por um crime mal resolvido e o segundo por uma doença que nunca foi encontrada a cura.

O que liga a um só fio esses sujeitos/santos, aqui exemplificados, é a maneira de como a população se apropriou das representações, das narrativas e das histórias de vida ou morte desses sujeitos, os elevando, com o passar dos anos, ao panteão de santo no imaginário religioso, sem, contudo, que essa santidade fosse aprovada pela Instituição Católica.

Como aprofundamento e ampliação da pesquisa anteriormente desenvolvida, a presente investigação, agora para o mestrado, objetivou compreender a santificação de Antero, tendo como princípio norteador analisar mediante o processo histórico como foi tecida a construção desse santo, uma vez que, sua história não segue a um modelo canônico de santificação; e entender como tanto a morte de Antero e sua santidade passam constantemente por um processo de ressignificação e reatualização.

Assim sendo, os sujeitos/devotos são tomados, neste momento, como referências dorsais para pesquisa na análise da devoção em torno de Antero, bem como as marcas da devoção materializadas ao longo dos anos, as memórias reatualizadas e as diversas narrativas que circundam a morte e santidade de Antero. Vale ressaltar, também, que o processo de santificação de Antero não perpassa somente pela construção histórica, mas mediante a própria compreensão dos sujeitos na elaboração de Antero adotado no presente como santo.

Por mais que os contornos da morte de Antero apontem para prováveis justificativas do porque que os devotos o concebem como santo, isso quando se recorre à própria história dos santos e santas canonizados pela Igreja Católica, ao tomarem o

³ CORREIA, Iara Toscano. **Caso João Relojoeiro**: um santo do imaginário popular. Uberlândia: Edufu, 2004.

⁴ DAVID, Solange Ramos de Andrade. **Um estudo de religiosidade popular**: “Santo” Menino da Tábua. Assis, 1991. Dissertação (Mestrado)- FCL - UNESP, 1991.

sofrimento e a vida casta como virtudes para a elevação ao panteão de santo, somente a morte de Antero não sustenta ou mesmo alimenta a crença.

Essa afirmativa se firma diante das inúmeras outras mortes semelhantes à de Antero, também do período da década de 1930 na cidade de Catalão, que por mais que tivessem passado pelo crivo do trágico, não assumiram a repercussão que essa adquiriu. Assim, pode-se definir num primeiro momento que a devoção em torno de Antero de cunho popular não se justifica tão somente pelo contexto histórico, mas que a mesma é atravessada pela construção e elaboração dos sujeitos, ou seja, a santidade de Antero foi construída socialmente e, dessa forma, requer explicações e interpretação social e histórica⁵. Então, é possível aqui propor que as práticas cotidianas vivenciadas pelos sujeitos sociais manifestadas mediante a devoção popular é o que ampara a construção histórica e social de Antero como santo.

De acordo com autores⁶ que abordam a história de Antero, o mesmo nasceu em Jataí-GO, mudando-se já na idade adulta para Campo Grande-MT. Sua ida para a cidade ocorreu pela busca de um emprego que proporcionasse a ele e sua mãe melhores condições de vida. Após certo período na cidade, mudou-se para Catalão-GO em companhia de sua esposa Amélia Nazar, antiga moradora da cidade de Catalão, e com mais dois enteados, frutos de um relacionamento anterior que Amélia havia tido. Ao chegar a Catalão começou a trabalhar como farmacêutico, poeta e jornalista⁷.

No entanto, no ano de 1936, Antero foi acusado de ser o mandante do assassinato de Albino Felipe do Nascimento de 78 anos de idade, também morador e fazendeiro da região de Catalão. Antero foi preso e sem receber julgamento formal do poder judicial local, foi retirado da cadeia por jagunços e parte da própria população local, sendo morto, segundo a tradição oral, por linchamento, no dia 16 de agosto de 1936. Linchamento este que hoje é tomado como martírio ante as brutalidades que o mesmo suportou.

A acusação que caiu sobre os ombros de Antero não deu fim a sua história, pelo contrário, a partir dela iniciou-se um processo de santificação de caráter popular. Segundo a tradição oral, moradores da cidade começaram a visitar o local onde Antero morreu e, posteriormente, seu túmulo também começou a ser frequentado. Assim, com

⁵ BURKE, Peter. **A Cultura Popular na Idade Média**. São Paulo: Cia das Letras, 2010.

⁶ GOMEZ, Luiz Palacín, CHAUL, Nasr, BARBOSA, Juarez C. **História Política de Catalão**. Goiânia: Ed. UFG, 1994; RAMOS, Cornélio. **Catalão: poesias, lendas e histórias**. 3ª ed. Revista e ampliada. Catalão: Gráfica Modelo, 1997.

⁷ **Jornal Diário de Catalão**, 2009; **Jornal Diário Dito e Feito**, 2002.

o passar dos dias e, conseqüentemente dos anos, chegando à atualidade é significativo o número de pessoas que se deslocam para ambos os lugares para ali fazer suas orações e preces, acreditando que Antero seja o elo entre o mundo espiritual e o humano. No ano de 1947, foi construída uma capela em sua homenagem, que segundo o depoimento dos devotos e dos moradores vizinhos a capela⁸, a edificação faz parte de uma resposta a um milagre alcançado, se constituindo como pagamento de promessa.

Ambos os lugares podem ser concebidos como lugares mantenedores da memória e da história de Antero, uma vez que, os mesmos foram eleitos pelos devotos como lugares simbólicos de encontro e devoção ao santo⁹. Os mesmos podem ser concebidos também como lugares de manifestação de fé, onde os devotos, a partir de suas práticas e representações as quais foram construídas em torno do homem que virou santo, deixam suas marcas e o modo de como vêem e sentem o sagrado.

Como formas de expressões culturais, a religiosidade em torno de Antero é atravessada por uma série de narrativas e histórias que trazem como forma de reflexão como a realidade social é percebida por seus agentes, uma vez que a mesma também pode ser entendida como um espaço de resistência e táticas de sobrevivência ante a ordem estabelecida¹⁰.

As narrativas e histórias em torno de Antero se reatualizam no presente dos devotos, tendo como forma de manutenção e interpretação a memória individual e coletiva. Tais narrativas e histórias se sustentam no discurso do poder coronelístico do período e esse é mantido pela memória local; pela relação sofrimento-injustiça, dando à figura de Antero contornos sobrenaturais e pela fé dos devotos, que transcende o reconhecimento da Instituição Católica, marcada pelas próprias experiências do devoto junto o santo.

Dessa forma, tomando tanto as experiências dos devotos com a religiosidade popular, quanto à elaboração da santidade de Antero é que a pesquisa suscitou questões como: O que Antero possui em sua história que o aprova como santo? O que singulariza a morte de Antero ante a tantas outras mortes ocorridas em Catalão no mesmo período e

⁸ Tais informações foram colhidas durante o trabalho de campo entre os anos de 2010 a 2013.

⁹ SILVA, Jaciely Soares. **Velas, Capela e Bilhetes: um diálogo de memória e religiosidade do Santo Antero de Catalão**. 66f. Monografia apresentada ao Curso de História da Universidade Federal de Goiás, Campus Catalão, 2011.

¹⁰ CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

que também possuem requinte de crueldade? Como se originou e no que se mantém a crença no santo? De que forma os sujeitos recorrem ao sagrado através da figura de Antero? Por que as pessoas acreditam em Antero como santo? Qual o papel da narrativa neste processo de construção e manutenção do santo? Em suma, foram essas questões que nortearam a análise e elaboração da pesquisa.

Diante disso, as análises referentes à devoção popular em torno de Antero ocorreram através da busca de uma série de fontes que pudessem apontar tanto para o passado histórico de Catalão e de Antero, quanto para a reatualização e releitura do caso da santidade de Antero no presente. As fontes foram tratadas tendo como objetivo confrontar as narrativas sobre o caso, as produções historiográficas e memorialísticas sobre a história de Antero e da própria historiografia de Catalão e os depoimentos dos devotos e não devotos acerca do assunto, depoimentos esses que foram mantidos pela própria memória individual e coletiva dos seus agentes. Dessa forma, a pesquisa sobre o caso de Antero utilizou como material empírico o Processo Crime de Albino Felipe do Nascimento, memorialista, literaturas, ex-votos, fotografias digitalizadas durante o trabalho de campo e depoimentos.

Como material que abordasse a historiografia de Catalão foi selecionado produções historiográficas sobre a história de Catalão e de Goiás, entre eles destaca-se: Eliane Martins Freitas¹¹, Luiz Palacín Gomez¹² e Nars Chaul¹³. Cada um desses autores abordou uma especificidade da história de Goiás e de Catalão. Dessa forma, foi desenvolvido um trabalho de entrecruzamento entre as produções existentes sobre o assunto e as narrativas mantidas pela memória individual e coletiva que possuem como suporte historiográfico a história de morte de Antero. Para este momento, o Processo Crime de Albino Felipe do Nascimento, o qual narra cronologicamente os acontecimentos que antecederam a morte de Antero, é de extrema importância ao que diz respeito como desencadearam os acontecimentos e as primeiras medidas diante do crime cometido contra Albino. O mesmo ainda nos concede informações preciosas acerca das primeiras ações e investigações tomadas para chegarem ao nome de Antero como mandante do ato criminoso.

¹¹ FREITAS, Eliane Martins de. **Os significados da justiça:** justiça, violência e aplicação da lei em Goiás – 1890/1941. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de História, Direito e Serviço Social da Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita” – Franca: UNESP, 2005. 239f.

¹² GOMEZ, Luiz Palacín. História de Catalão. In. **História Política de Catalão**. Goiânia: Ed. UFG, 1994.

¹³ Ibidem.

Para o enfrentamento dessas produções foi usado a obra memorialística de Cornélio Ramos¹⁴ como fonte para a pesquisa. Ramos retoma o caso de Antero e se debruça sobre a memória coletiva sobre o assunto, recorrendo à narrativa oral e a memória da população para assim escrever sobre o passado de Catalão e o caso de Antero. O autor além de reafirmar um Catalão imerso num passado violento, referencia Antero como personagem quase que “divisor de águas” desse período, uma vez que, aponta que Catalão começou a viver uma era de pacificação após sua morte. Ramos propaga através de sua escrita a imagem de Antero atravessada por um discurso religioso, uma vez que o chama tanto de mártir quanto de santo de Catalão, sendo este o primeiro a referenciar por meio de sua escrita que Antero passou por um processo de linchamento organizado e manipulado por fazendeiros locais.

Além das produções historiográficas e a obra memorialística, foi selecionado, também, duas obras literárias recentes que tem como enfoque maior o passado de Catalão e a história de Antero: são os livros de Ivan Sant’Anna “Herança de Sangue: um faroeste brasileiro” e o livro de Luiz Righetto “O Mártir do Catalão”, ambos lançados no ano de 2012.

O livro de Sant’Anna¹⁵ se detém numa escrita histórica a partir da dimensão política, trabalhando vários episódios que compõe a história de Catalão. O autor divide o livro em quatro grandes momentos da história da cidade, o qual os chama de “tiros”. Os tiros são marcados pela morte e vingança daqueles que andavam na contra mão dos que disputavam o poder em Catalão. Sua escrita se inicia com a narrativa da morte de Antero, a invasão à cadeia e o martírio que sofreu. A narrativa da morte e os atos que a antecederam se assemelham à obra memorialística de Cornélio Ramos, pois a toma também como fonte, recorrendo ainda a outros escritos históricos e memorialistas para produzir o seu faroeste brasileiro. Sua escrita realça a história sangrenta da cidade, finalizando o livro com o último “tiro” que referencia como sendo a morte de Antero. Como desfecho, o autor aponta que o maior milagre de Antero talvez tenha sido em transformar a cidade violenta em pacífica, reafirmando, assim, um discurso e um imaginário de Catalão como cidade violenta.

¹⁴ RAMOS, Cornélio. **Catalão: poesias, lendas e história**. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997.

¹⁵ SANT’ANNA, Ivan. **Herança de sangue: um faroeste brasileiro**. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Já a obra de Righetto¹⁶ recorre a uma narrativa eminentemente espiritual, esclarecendo no início de seu livro que tem a intenção de trazer a “verdade” sobre o caso de Antero, e que tal obra foi produzida mediante o auxílio dos guias espirituais do autor e do próprio espírito de Antero. Ao contrário de Sant’Anna, o autor em momento algum faz referência a qualquer consulta e material empírico nos apontamentos acerca da história de Catalão e de Antero; contudo, traz informações minuciosas dos acontecimentos anteriores e durante o martírio que Antero sofreu desde o momento em que foi preso. Deixa evidente que teve como objetivo inculpar Antero de qualquer crime cometido, ou mesmo algum envolvimento em assuntos mal resolvidos. Dando como justificativa de sua morte a injustiça e trapanças do poder local. No entanto, em momento algum aponta quem foram os verdadeiros culpados na morte de Albino. Ou seja, sua proposta em trazer para sua escrita uma “verdade” sobre o caso vem a falar diante do não apontamento dos culpados.

A escolha dessas obras como conjunto de fontes para pesquisa se deu mediante o entendimento que elas trazem para o presente uma releitura e reatualização tanto da história de Catalão quanto da história de Antero. Podem ser vistas também como espaço da elaboração, propagação e manutenção da história e da memória da cidade de Catalão e do caso de Antero, sendo esse último contemplado como personagem histórico, mas também como personagem do imaginário local, santificado e cultuado pelo povo.

Como formas de expressão da religiosidade popular, e essa dentro do campo teórico da História Cultural, foram selecionadas, também, como fonte de pesquisa os depoimentos dos devotos e não devotos sobre a história de Antero e a sua santidade. A busca por esses depoimentos tiveram o objeto de entender o porquê as pessoas acreditam em Antero como santo e que memória tem sido mantida e preservada sobre o caso.

Os depoimentos dos devotos trouxeram para a pesquisa o entendimento que a cultura popular não deve ser entendida tão somente pelo mundo das ideias ou embasada em concepções teóricas e metodológicas, ela necessita ser percebida e analisada a partir da vivência dos sujeitos, uma vez que a religiosidade se configura como experiência de vida. E no caso da pesquisa, essa cultura é vivenciada e

¹⁶ RIGHETTO, Luiz. **O Mártir do Catalão**. – Araguari, MG: Minas Editora, 2012.

experimentada através das formas de manifestação de fé, acesso ao sagrado e crença daqueles que vêem Antero como santo. O intuito foi buscar junto aos devotos suas representações e práticas diante da devoção popular que cercam o “santo Antero”. Como suporte da pesquisa, trabalhos como de Iara Toscano Correia¹⁷, Solange Ramos de Andrade David¹⁸, Émile Durkheim¹⁹, Rubem César Fernandes²⁰, Carlos Albertos Steil²¹, entre outros, foram tomados como referências para a abordagem.

Ainda dentro desse entendimento, as formas de expressões da devoção constituíram um elemento importante para a materialização da fé dos devotos, que são os pedidos e os ex-votos depositados sobre o túmulo e capela de Antero, esse último como símbolo de gratidão ao milagre alcançado. Em outras palavras, a forma de devoção não se restringe apenas ao ato de ir ao túmulo e capela de Antero para os devotos ali fazerem suas orações, há uma necessidade em deixar sobre esses lugares algo que singulariza a relação entre o devoto e o santo.

Há nesses lugares ainda os pedidos e agradecimentos em forma de bilhetes depositados pelos devotos em ambos os locais que, além de trazerem referências da crença em Antero, podem também ser contemplados como manutenção da memória religiosa, ante ao número e o tempo que esses bilhetes foram deixados, em sua grande maioria, na capela.

O uso dos ex-votos como expressão de fé e dos bilhetes como mecanismo de relação estabelecida entre o devoto e o santo e a memória da religiosidade parte do entendimento de que a cultura se institui a partir da dinâmica e do contínuo refazer das práticas e representações. E talvez essa se constitua a principal tarefa de o historiador, que, amparado pela observação e análise das práticas e manifestações populares, busca entender como os sujeitos dão sentido e significados as suas ações. As práticas e representações populares não são realizadas aleatoriamente, elas partem tanto de formas

¹⁷ CORREIA, Iara Toscano. **Caso João Relojoeiro**: um santo no imaginário popular. Uberlândia: Edufu, 2004.

¹⁸ DAVID, Solange Ramos de Andrade. **Um estudo de religiosidade popular**: “Santo” Menino da Tábua. Assis, 1991. Dissertação (Mestrado)- FCL - UNESP, 1991.

¹⁹ DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo, Edições Paulinas. 1ª Edição, 1973.

²⁰ FERNANDES, Rubem César. **Os Cavaleiros do Bom Jesus**. Uma introdução às religiões populares. São Paulo: Brasiliense, 1982.

²¹ STEIL, Carlos Albertos. **O sertão da Romaria**: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa- Bahia. Petrópolis: Rio de Janeiro. Editora: Vozes, 1996.

de expressão de como os sujeitos enxergam a si e ao mundo, quanto o sentido de pertencimento a algo.

Por último, o trabalho de campo além de colher depoimentos e conversas informais com os devotos e não devotos possibilitou também registrar em forma de fotografia as imagens da manifestação de fé dos devotos em forma de orações e depósitos de objetos no túmulo de Antero e o movimento das pessoas em torno deste. Tais fotográficas fazem parte do acervo documental catalogadas desde o ano de 2010 e que serão aqui usadas como material de registro na pesquisa histórica.

Assim, na busca por memórias e narrativas recorreremos ao Inquérito Policial de Albino Felipe do Nascimento, as obras memorialísticas e romances que tratam da morte de Antero e as entrevistas orais com moradores de Catalão. Seleccionamos esse material, em primeiro lugar, porque eles apontam para o episódio da morte de Antero e o seu envolvimento com Albino Felipe do Nascimento e, em segundo, porque compõe o *corpus* de interpretações e construção das narrativas sobre o caso.

Dessa forma, para abordar o tema proposto, a História Cultural se apresenta como campo possível para a pesquisa. A História Cultural ganha força na historiografia como base teórica a partir de uma série de mudanças no campo teórico-historiográfico, com uma série de debates em torno dos objetos, modelos, abordagens, técnicas, metodologia de análise, os quais, gradativamente, começaram a sofrer uma série de mudanças.

Dessa forma, a pesquisa se assenta especificamente no campo teórico da História Cultural, tendo como viés de abordagem a religiosidade popular como objeto de estudo e metodologia de pesquisa. A conceituação da noção de cultura, de religiosidade e de popular se faz necessária ante ao objetivo de análise da construção de santificação em torno de Antero.

A religiosidade popular como possibilidade de estudo histórico é uma tarefa recente e só foi possível a partir de debates travados entre autores e pesquisadores que se valeram em investidas e alargamentos de fronteiras acerca da investigação histórica. Por um longo período, pesquisadores culturalistas questionavam sobre que solo a História Cultural deveria se assentar. Quais os seus objetos de estudo e metodologia de pesquisa? Inquietações essas que ainda hoje assombram alguns pesquisadores.

A História Cultural ganha força na historiografia como suporte teórico a partir de uma série de mudanças no campo teórico-historiográfico e após o esgotamento

da história totalizante. A desconfiança nos paradigmas (positivismo, marxismo e estruturalismo) unificadores e integradores geraram uma crise que afetou o tempo histórico e as respostas globais²². Tal crise atingiu igualmente o campo da cultura, e essa, consequentemente, acabou passando por uma nova redefinição.

Essas mudanças efetivaram-se a partir da década de 1980 com a ampliação do objeto como fonte de análise, rompendo com o método tradicional positivista do *fazer historiográfico*. Dessa forma, a História Cultural entra em cena como solo fértil para que novas discussões, novos materiais e métodos de pesquisa pudessem ser apresentados como caminhos alternativos para a investigação histórica, tais como: a cultura popular, a cultura letrada, as representações e as práticas discursivas partilhadas por diversos grupos sociais²³. A História Cultural ganhou espaço no meio acadêmico, chegando à atualidade como responsável por grande parte da produção historiográfica no mundo e no Brasil.

Esse alargamento das fronteiras de conhecimento trouxe, também, àqueles que partilhavam das mesmas perspectivas historiográficas, inquietações que giravam em torno de como delimitar o campo teórico da História Cultural. Jacques Revel²⁴ e Carl Schorske²⁵, na tentativa de encontrar uma resposta, admitem em seus estudos que existe toda uma dificuldade em propor um campo específico da História Cultural, o que se pode fazer – e nisto os autores colocam como uma possível solução – é pensar o que entendemos como História Cultural e, assim, refletir seus problemas e possibilidades.

Tal como os autores acima mencionados, Roger Chartier²⁶ também partilha da mesma posição acerca deste campo historiográfico, ensejando a dificuldade em definir o campo da História Cultural. Contudo, assinala que a mesma nasce como uma crítica a tão conhecida História das Mentalidades. Enquanto a última (História das Mentalidades) se preocupava com aquilo que era compartilhado de forma ampla pela sociedade, deixando de lado os meandros, a História Cultural paira seu olhar sobre aquilo que não é homogêneo, buscando as singularidades, as rupturas e as mudanças

²² REVEL, Jacques. **Cultura, culturas**: uma perspectiva historiografia. In: **Proposição**: ensaios de história e historiografia. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.

²³ CHARTIER, Roger. A nova história cultural existe? In: PESAVENTO, Sandra. **História e linguagens**. RJ: 7 Letras, 2006.

²⁴ REVEL, Jacques. **Cultura, culturas**: uma perspectiva historiografia. In: **Proposição**: ensaios de história e historiografia. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.

²⁵ SCHORSKE, Carl E. **Pensando com a história**: indagações na passagem para o modernismo. Tradução: Pedro Maia Soares. – São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

²⁶ CHARTIER, Roger. A nova história cultural existe? In: PESAVENTO, Sandra. **História e linguagens**. RJ: 7 Letras, 2006.

naquilo que até este momento era negligenciado. Enquanto a História das Mentalidades se mostra restrita, a História Cultural vasta.

Dessa forma, após uma série de estudos e análises entrecruzadas, Chartier afirma que a Nova História surge propondo compreender as relações entre as formas simbólicas e o mundo social, “das práticas sem discurso, das lutas de representações e dos efeitos performativos dos discursos”²⁷, ou seja, ela se constitui bem mais como um *sintoma*, do que como um campo teórico. Seu objetivo maior não se dá em estabelecer um campo específico, mas sim, trazer quietude a algumas agitações no campo historiográfico. Assim, para o autor, o significado de cultura se divide em duas famílias:

[...] a que designa as obras e os gestos que, numa dada sociedade, se subtraem as urgências do quotidiano e se submetem a um juízo estético ou intelectual; a que visa às práticas vulgares através das quais uma comunidade, qualquer que ela seja, vive e reflete a sua relação com o mundo, com os outros ou com ela própria²⁸.

O que Chartier propõe é levantar alguns pontos sobre as possibilidades de discussão da Nova História Cultural, entre estes, sugere para pesquisa historiográfica as obras singulares e as representações, o erudito e o popular, os discursos e as práticas. Acredita que quando se trilha o território da História Cultural deve-se perceber que o objeto de estudo é o homem, bem como as imagens que ele constrói e reconstrói ao longo de sua história e, como a representa. Ao fechar a discussão sobre a História Cultural o autor conclui que não há como defini-la, uma vez que, o que se tem em mãos é um conjunto de questões que não comungam da unidade, mas sim, do intercâmbio entre as múltiplas dimensões de abordagem.

A dificuldade que nos deparamos em definir o campo teórico da História Cultural, a religiosidade popular também partilha desse mesmo impasse. Para Solange David²⁹, essa dificuldade ocorre porque a mesma se descobre em meio a uma infinidade de manifestações, ligadas a credices e superstições, configurando-se a uma série de crenças e práticas com a finalidade de responder as inquietudes do homem. Em outros

²⁷ Ibidem, p. 29.

²⁸ CHARTIER, Roger. A nova história cultural existe? In: PESAVENTO, Sandra. **História e linguagens**. RJ: 7 Letras, 2006, p. 33-34.

²⁹ DAVID, Solange Ramos de Andrade. **Um estudo de religiosidade popular: “Santo” Menino da Tábua**. Assis, 1991. Dissertação (Mestrado)- FCL - UNESP, 1991.

termos, comungando com as análises de Chartier³⁰ trabalhar com a religiosidade popular é ter em mãos um série de gestos, processos e experiências particulares e inseridas no cotidiano da sociedade. É estabelecer um olhar minucioso sobre os símbolos e signos adotados e valorizados por essa sociedade. Segundo Revel, citando Lucien Hegel, a cultura deve ser compreendida como um componente de “uma rede compartilhada e movente de acontecimentos sociais”³¹ em constante interação uns com os outros.

Sendo assim, é neste campo que a investigação envolvendo a religiosidade e as culturas populares que a pesquisa se assenta, possibilitando leituras teóricas sobre as manifestações de fé e os caminhos que as histórias e as narrativas sobre a santidade de Antero perpassaram. Assim, as reflexões acerca da santidade e santidade popular são referenciadas com a ideia de sacrifício e injustiça do cristianismo sobre uma nítida influência da Igreja Católica com os santos e santas canonizados. Dessa maneira, a santidade popular se instituiu a partir do entendimento e devoção na associação da dor, do sofrimento e da injustiça.

Para aprofundar no “mundo” dos devotos e na tentativa de entender as relações que esses estabelecem com o sagrado, o conceito de cultura popular é aqui pensado a partir das noções de imaginário e religiosidade popular, ambas analisadas dentro do campo teórico da História Cultural. Para tanto, autores como Roger Chartier³², ao propor a análises de práticas e representação como formas de ler a realidade, e Carlo Ginzburg³³, com a proposta do paradigma indiciário como caminho possível para investigação e decifração da realidade social, são fundamentais para análise das expressões culturais.

A escolha pela História Oral como metodologia de entrevista e trabalho de campo se justifica pelo fato que o tema obriga a fonte, ou seja, é necessário recorrer também aos relatos dos devotos e não devotos sobre o assunto, ouvir, escrever e analisar como os mesmos entendem e narram a história de Antero e, para aqueles que crêem em Antero como santo, experimentam o sagrado.

³⁰ CHARTIER, Roger. A nova história cultural existe? In: PESAVENTO, Sandra. **História e linguagens**. RJ: 7 Letras, 2006, p. 29 - 44.

³¹ REVEL, Jacques. Cultura, culturas: uma perspectiva historiografia. In: **Proposição: ensaios de história e historiografia**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.

³² CHARTIER, Roger. **História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa / Rio de Janeiro: Difel / Bertrand do Brasil, 1988.

³³ GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão. - São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

O uso de depoimentos como fonte histórica faz parte de mudanças na historiografia que colocaram em cheque as certezas no que se refere o *fazer histórico*. Neste momento de debate historiográfico, os depoimentos e os relatos pessoais começaram a ser revalorizados pela historiografia, isso em conjunto com debates como o exemplo, a memória como suporte para pesquisa histórica, acarretando, com isso, o ressurgir da problemática epistemológica do uso da memória e, conseqüentemente, o uso da representação seletiva do passado.

A História Oral, mesmo passando por profundos debates, em especial nas décadas de 1970 e 1980, momento em que se questionava a validade desses recursos empíricos, na historiografia atual a História Oral é contemplada como uma metodologia da História. Para Delgado (2010),

A história oral é um procedimento metodológico que busca, pela construção de fontes e documentos, registrar, através de narrativas induzidas e estimuladas, testemunhos, versões e interpretações sobre a História em suas múltiplas dimensões: factuais, temporais, conflituosas, consensuais. Não é, portanto, um compartimento da história vivida, mas, sim, o registro de depoimentos sobre essa história vivida³⁴.

Por esse apontamento, a História Oral perpassa a trajetória da história vivida para a história escrita e essa, após o relato, tomada como fonte histórica. Para Portelli³⁵ as fontes orais além de se instituírem eminentemente relatos orais são também fontes narrativas e, por isso, possuem todo um diferencial de fonte para o historiador, uma vez que ele trabalha com a subjetividade do expositor, ou seja, de quem narra o evento.

As fontes orais se configuram como caminho possível para a análise histórica de indivíduos inseridos em determinados contextos e experiências sociais, uma vez que esses, segundo Portelli, revelam um grande empenho na relação do relator com a sua história, este “conta-nos não apenas o que o povo fez, mas o que queria fazer, o que acredita estar fazendo e o que agora pensa o que fez”³⁶, referenciado assim, através do seu testemunho oral, a imaginação e o simbolismo criado no emergir do evento.

³⁴ DELGADO, Lucília de Almeida Neves. Memória, história e representações literárias. In. **Revista do Arquivo Público Mineiro**. jul./dez. 2007, p. 15-16. Acesso em: <http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modules/rapm/brtacervo.php?cid=973&op=1>.

³⁵ PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. In: RIBEIRO, Maria Therezinha J.; ENELON, Dea Ribeiro. **Revista Projeto História**. São Paulo, v.14, Fev. 1997.

³⁶ Ibidem, p. 31.

Assim, a metodologia da História Oral possibilita ao historiador análises acerca de como os sujeitos, mediante sua vivência e experiência, criam o seu próprio mecanismo de dar sentidos às coisas; inventando seus próprios símbolos e formas de preservação e manutenção da memória, onde,

[...] o importante é não ser a memória apenas um depósito passivo de fatos, mas também um processo ativo de criação de significações. Assim, a utilidade específica das fontes orais para o historiador repousa não tanto em suas habilidades de preservar o passado quanto nas muitas mudanças forjadas pela memória. Estas modificações revelam o esforço dos narradores em buscar sentido no passado e dar forma às suas vidas, e colocar a entrevista e a narração em seu contexto histórico³⁷.

Posto isso, podemos aqui dizer que, os depoimentos atuam na determinação de “conhecer a própria visão que os segmentos populares têm das suas vidas e do mundo ao redor”³⁸. O uso do testemunho oral como fonte de pesquisa, a memória se firma como uma das possibilidades de investigar o passado a partir das memórias tecidas socialmente, ou seja, é na relação cotidiana entre os sujeitos que a memória ganha forma e se estabelece. Apontamento esse fundamentado em autores como Maurice Halbwachs³⁹, Fernando Catroga⁴⁰, Giorgio Abamben⁴¹, Paolo Rossi⁴², Paul Ricoeur⁴³, Pierre Nora⁴⁴, Joel Candou⁴⁵ entre outros, os quais assinalam que as memórias não podem ser vistas como catalisadoras de um passado único e total, pois sua dinâmica se impõe em questionar o próprio tempo e os sujeitos.

A memória como objeto de estudo é atravessada tanto pelo lembrar do sujeito ante as suas experiências, uma vez que esse, continuamente capta e compreende

³⁷ Ibidem, p. 33.

³⁸ MONTENEGRO, Antônio Torres. **História oral e memória: a cultura popular revisitada**. – São Paulo: Contexto, (Caminhos da história), p. 16, 1992.

³⁹ HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.

⁴⁰ CATROGA, Fernando. Recordação e esquecimento. In: **Os passos do homem como restolho do tempo: memória e fim do fim da História**. Coimbra: Almedina, 2009.

⁴¹ ABAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante contínuo. In: **Infância e história**. Destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005, 1ª impressão, 2008.

⁴² ROSSI, Paolo. **O passado, a memória, o esquecimento**. Seis ensaios da história das ideias. Trad. Nilson Moulim. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

⁴³ RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François [et al]. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

⁴⁴ NORA, Pierre. Entre a memória e a história. A problemática dos lugares. In: **Projeto história**. 10. PUCSP: São Paulo, 1993.

⁴⁵ CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. Tradução: Maria Letícia Ferreira. – 1. Ed., 1ª reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2012.

o mundo, conferindo-lhe sentido, como também uma evocação constante do passado histórico pelo presente. A reconstrução do passado pelo presente não corresponde ao acontecimento tal como ele ocorreu, mas sim uma lembrança “plena de toda a complexidade do sujeito e de sua trajetória de vida”⁴⁶.

Ao recorrer à memória individual e a memória coletiva como formas de acesso ao passado histórico compreende-se que ambas se apresentam além de múltiplas e plurais, atravessadas também pela própria dinâmica do esquecimento, seja esse esquecimento involuntário ou voluntário. Assim, a pesquisa teve que ligar constantemente pelo silenciamento dos depoentes; contudo, esse silêncio também referencia a própria história de Catalão e os acontecimentos decorrentes da morte de Antero, os mistérios de sua morte e o misticismo em torno do homem que virou santo no imaginário religioso catalano.

Durante o trabalho de campo foram realizadas entrevistas orais e conversas informais, como também foram apreendidas imagens fotográficas dos devotos em torno dos lugares tomados como sagrados – túmulo e capela. O intuito com as imagens, além de registro de trabalho, também intenciona trazer para a pesquisa os momentos de maior fluxo de devoção e adoração ao santo, a ação dos devotos e o momento de seu envolvimento devocional com o santo.

Assim, o uso das imagens – no instante que os devotos representam sua crença; realiza suas orações e rezas, pagam suas promessas, deixando como exemplo de notoriedade, as graças alcançadas através do ex-voto –, proporciona adentrar no mundo sensível do coletivo e a “testemunhar o que não pode ser colocado em palavras”⁴⁷.

O intuito com o uso da fotografia perpassa pelo ato de aproximação entre a narração e a presentificação. Assim, a fotografia ocupa uma dimensão social, dando a quem olha a chave de leitura ante a imagem representada e as interpretações que ela gera.

Como divisão dos capítulos propomos num primeiro momento abordar o contexto sócio-histórico de Catalão-GO, desde a chegada de Antero em 1932, até o ano de sua morte, em 1936. Apontando o perfil de cidade violenta que a própria historiografia sobre o tema apresenta e os caminhos percorridos na *construção* da imagem de Antero, após a sua morte. Tendo como problema central a construção do

⁴⁶ BURKE, Peter. **Testemunha ocular**: história e imagem. Tradução: Vera Maria Xavier dos Santos; revisão técnica Daniel Aarão Reis Filho. – Bauru, SP: EDUSC, 2004, p. 65.

⁴⁷ Ibidem, p. 30.

discurso de cidade violenta e como o mesmo ainda no presente é usado como justificativa para a morte de Antero, uma vez que o tempo que Antero residiu na cidade Catalão ainda possui um imaginário de cidade violenta. Para tanto, será utilizada a obra memorialística de Cornélio Ramos e os livros de Sant'Anna e Righetto, o Processo Crime e entrevistas, esses sendo confrontados pela produção historiográfica acerca do assunto as quais referenciam o período e a morte de Antero. Assim, além de abordamos a cidade de Catalão e a morte de Antero envolto a um discurso de violência, traremos também para o debate aspectos inerentes a discussão de linchamento, estabelecendo uma linha tênue entre o ato de se linchar e o martírio.

O segundo capítulo aborda especificamente reflexões em torno do campo teórico da História Cultural, incorporando análises referentes à temática da religiosidade popular. O objetivo é questionar como a história e a memória da cidade de Catalão-GO podem ser pensadas, a partir da figura de Antero. Neste momento, a pesquisa caminha entre o início do processo de santificação de Antero, marcada na década de 1947 com a construção da capela como pagamento de promessa, e como na atualidade se configura a devoção e movimentação em torno do seu túmulo e capela. A proposta é trazer um constante diálogo entre santidade institucionalizada e os contornos na santidade popular, lugar em que a crença no santo Antero se assenta. Para tanto, serão analisadas os relatos dos sujeitos/devotos e suas experiências com o santo, trazendo para o estudo as diversas formas de narrar o caso de Antero, na tentativa de elaborar uma análise sobre o viés da construção do “homem que virou santo”. Os devotos aqui referenciados são os sujeitos que se identificam como devotos de Antero, que fazem suas orações no túmulo ou capela e que de alguma forma possui uma relação mística com o santo. Assim, por mais que o primeiro capítulo busque identificar aspectos sócio-históricos do Catalão e o uso de memorialistas, a pesquisa também recorre a uma História feita por sujeitos de sua da sua história⁴⁸, buscando as minúcias do cotidiano dos sujeitos, a forma que vêem a vida e representam a si e ao mundo.

O terceiro capítulo objetiva abordar o mundo dos devotos, na tentativa de compreender como os mesmos, através de sua própria forma de acessar o sagrado, vêem Antero como possível intercessor entre o mundo humano e o mundo espiritual; e como esta forma de devoção rompe a fronteira estabelecida pela religiosidade

⁴⁸ THOMPSON, Edward Palmer. Costumes em comum: estudos da cultura popular tradicional. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998.

institucionalizada, produzindo uma manifestação de devoção múltipla e diversificada. Tais formas de manifestações podem ser materializadas nas constantes visitas dos devotos no túmulo e capela de Antero, locais em que a grande maioria dos devotos de Antero são encontrados, e que representa também lugares de memória⁴⁹, os quais conservam e reconstituem as lembranças e a sobrevivência na memória acerca do caso e santidade de Antero. Neste momento os ex-votos e depoimentos de devotos serão tomados como fontes referenciais das manifestações de fé, da construção da crença local e da manutenção da religiosidade através da devoção e da memória dos devotos, onde, além de trazerem para análise a reatualização da história e da memória de Catalão carregam em si a memória de Antero, lembrado como personagem significativo da década de 1930 e mártir do período de violência, mas também uma memória reatualizada e reelaborada no presente dos devotos. A memória sobre a história de Antero perpassa, assim, o passado e os diversos tempos em que essa memória opera.

⁴⁹ NORA, Pierre. Entre a memória e a história. A problemática dos lugares. In. **Projeto história**. 10. PUCSP: São Paulo, 1993.

CAPÍTULO I

Historiografia, discursos e violência: Catalão como *locus*

Talvez tenha sido esse o verdadeiro milagre de Antero. Depois de seu martírio, o pouso do Anhanguera passou a se envergonhar de sua saga de sangue⁵⁰.

É comum ouvir dos moradores mais antigos da cidade de Catalão-GO que ela carrega em sua história uma saga de sangue. Corriqueiro também é o fato de que tais moradores não pronunciem nomes e sobrenomes de algumas famílias da cidade ou, quando muito, as proferem sussurrando, em um tom quase que incompreensível. Pesquisar sobre a história de Catalão é mergulhar em meio a um universo de histórias, de narrativas polifônicas e de grandes personagens das elites da cidade.

Historiadores como Chaul⁵¹ e Freitas⁵² e o memorialista Ramos⁵³ se dispuseram cada um, com sua peculiaridade, abordar os caminhos que a historiografia de Catalão perpassou, esquadrinhando as narrativas e episódios que compõem o emaranhado de histórias sobre a cidade⁵⁴. Mesmo abordando perspectivas distintas, é possível encontrar em seus trabalhos um ponto de convergência: quando apontam que a história de Catalão é marcada pela violência. Somam-se a esse ponto de convergência as narrativas e memórias dos moradores, que em conversas informais e em entrevistas⁵⁵ denunciam que Catalão viveu no passado uma era de violência.

⁵⁰ SANT'ANNA, Ivan. **Herança de sangue**: um faroeste brasileiro. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 184.

⁵¹ CHAUL, Nasr. Catalão e a Política na Primeira República. In. **História Política de Catalão**. Goiânia: Ed. UFG, 1994.

⁵² FREITAS, Eliane Martins de. **Os significados da justiça**: justiça, violência e aplicação da lei em Goiás – 1890/1941. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de História, Direito e Serviço Social da Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita” – Franca: UNESP, 2005. 239f.

⁵³ RAMOS, Cornélio. **Catalão**: poesias, lendas e história. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997.

⁵⁴ GOMEZ, Luiz Palacín, CHAUL, Nasr e BARBOSA, Juarez C. **História Política de Catalão**. Goiânia: Ed. UFG, 1994, em seus estudos recompõem a História política de Catalão. FREITAS, Eliane Martins de. **Os significados da justiça**: justiça, violência e aplicação da lei em Goiás – 1890/1941, analisa os significados da justiça, da violência e aplicação da lei em Goiás – 1890/1941.

⁵⁵ Tomamos a História Oral como metodologia da pesquisa, a qual, produz material empírico, ou seja, fontes, para a análise histórica.

Nosso objetivo é nos detemos especificamente na morte de Antero da Costa Carvalho, antigo morador da cidade, morto na década de 1936 e que, na atualidade, é tomado por parte dos populares de Catalão como santo.

Partimos do esforço de analisar os caminhos percorridos na *construção* do personagem “Antero”, hoje tomado como mártir identificador de dada época. Entendemos, a partir das leituras realizadas, que Antero faz parte de um período em que a cidade de Catalão era reconhecida como violenta. Contudo, essa interpretação não determina, ou mesmo apresenta uma explicação irrefutável, sendo necessário problematizar o contexto e os variados motivos que permeiam a morte de Antero.

Com isso, objetivamos para esse primeiro capítulo analisar em que ambiente e circunstâncias se deu a morte de Antero. Para tanto, recorremos a uma série de discursos⁵⁶ que também podem ser vistos como fundamentais para a construção da imagem de Antero. Esses discursos nos instigam a alguns questionamentos, tais como: Em que ambiente político, econômico e social se deu a morte de Antero? Qual a ligação ou associação existente entre a morte de Antero e a política local? De que forma e porque a presença de Antero causaria desconforto a uma parcela da população?

Assim, as inquietudes na pesquisa nasceram quando nos deparamos, em trabalho de campo, com uma série de depoimentos que assinalam para as memórias e narrativas do caso, e essas entrecruzadas com a morte e santidade de Antero, as quais apontam para a morte a problemas políticos e econômicos de Catalão na década de 1930. Essas memórias e narrativas quando analisadas nos mostram certo envolvimento e até mesmo participação dos sujeitos/depoentes (produtores e mantenedores das mesmas) no caso. Esse envolvimento, via de regra, demonstra uma ligação política ou devocional na morte de Antero.

O processo crime auxiliou na compreensão dos acontecimentos cronologicamente e de como o episódio foi tratado a partir da escrita das autoridades policiais. O processo que temos em mãos é de Albino Felipe do Nascimento, uma vez que o processo de Antero não consta nos arquivos públicos de Catalão. O uso do memorialista Cornélio Ramos⁵⁷ se apresenta como necessário na análise de como a sociedade e os escritor tratou o caso, a história de Catalão e a santidade de Antero. Uma

⁵⁶ Utilizamos a palavra “discurso” como a linguagem cotidiana, e uma mensagem passada. Trata-se do ato verbal e oral de se dirigir a um público, com o objetivo de comunicar ou expor algo, mas também de persuadir.

⁵⁷ RAMOS, Cornélio. **Catalão**: poesias, lendas e história. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997.

vez, também, que tal obra foi uma das primeiras a escrever sobre o caso, ainda em sua primeira edição na década de 1978; portanto, fixa dentro do próprio imaginário a memória sobre a morte e santidade de Antero.

Assim, tal como assinalado por Marc Bloch⁵⁸ é preciso interrogar o passado, entretanto não apenas interrogá-lo, mas saber fazer as perguntas certas. Dessa forma, nossa intenção foge da imparcialidade, concepção essa já debatida há tempo dentro do campo teórico da pesquisa histórica, buscamos entender através do cruzamento das fontes o porque as pessoas, agora, tomadas como devotas de Antero acreditam nele como santo e como sua memória foi forjada pelo imaginário construído em torno da ideia de cidade violenta.

1. 1. A violência em Catalão na década de 1930

Para Chaul, é impossível tratar a história de Catalão sem nos ater ao assassinato de Antero, “seja pela dimensão de barbarismo e violência, seja pela aura de misticismo que envolveu esse misto de poeta, farmacêutico e santo”⁵⁹. Ainda o mesmo autor assinala a dificuldade em abordar o assunto, uma vez que aqueles que se aventuram podem cair no quase irreversível buraco negro do universo histórico, isso, devido a pouca informação de documentos que atestam sobre o caso, sendo necessário recorrer aos relatos e a própria memória, correndo o risco, com isso, de se deparar com “o inimigo da memória, o esquecimento”⁶⁰.

Compreendemos o que o autor apontou, durante a pesquisa, pois certificamos uma enorme dificuldade na coleta de documentos sobre o caso. Na busca por registros nos deparamos com as obras memorialísticas que tratam sobre a cidade de Catalão e o caso da morte de Albino e de Antero, em especial as obras de Cornélio Ramos⁶¹ e Maria das Dores Campos⁶². Tais memorialistas além de abordarem o contexto sociopolítico de Catalão, ainda se dedicam ao episódio da morte de Antero.

⁵⁸ BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Apologia da história, ou, o ofício de historiador**. Apresentação à edição brasileira, Lilia Moritz Schwarcz. Tradução, André Telles. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

⁵⁹ CHAUL, Nasr. Catalão e a Política na Primeira República. In. **História Política de Catalão**. Goiânia: Ed. UFG, 1994.

⁶⁰ CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. Tradução: Maria Letícia Ferreira. — 1. Ed., 1ª reimpressão. — São Paulo: Contexto, 2012, p. 127.

⁶¹ RAMOS, Cornélio. **Catalão: poesias, lendas e história**. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997.

O uso de memorialista como componente do material empírico na pesquisa se encontra no campo de materiais escritos sobre determinado episódio histórico. Para Camargo⁶³, o campo ideológico das narrativas memorialistas contribui em muito para ressignificar os fatos na construção do discurso historiográfico, para enaltecer as genealogias locais e os personagens vistos como importante no processo de construção da cidade. Assim sendo, as obras de Cornélio Ramos e de Maria das Dores Campos não se limitaram apenas a manutenção da memória, mas também podem corroborar na construção dos aspectos sociopolítico da cidade de Catalão.

Na tentativa de propor uma diferença entre memorialistas e historiadores, entendemos que os memorialistas são escritores que utilizam diversas ferramentas e fontes, seja um relato de vida de cunho autobiográfico, a narrativa histórica, ou mesmo, a tradição oral no momento da elaboração de sua escrita. Essas mesmas fontes também podem ser utilizadas por historiadores; contudo, a diferença está tanto do lugar que o memorialista se encontra, quanto por não se valerem das normas metodológicas e teóricas da escrita acadêmica sobre história, não divulgando, por exemplo, o caminho teórico-metodológico escolhido e a construção empírica. Sua intenção maior se dá numa tentativa de preservar o passado, guardá-lo e em mantê-lo. Já os historiadores em seus escritos históricos elaboram o *status* científico do trabalho, uma vez que, elucidam no decorrer da escrita os caminhos teórico-metodológicos realizados. Assim, para o historiador, segundo as palavras de Bloch⁶⁴, o passado serve para a compreensão do presente, por isso, é preciso entender os fatos ao longo do tempo, estabelecendo suas relações de causa e efeito com o tempo presente.

Partimos do pressuposto que o documento tem a função de informar sobre o passado, tal como proposto por Ricoeur,

Portanto, se nem a revolução documentária, nem a crítica ideológica do documentos/monumento afetam, em sua essência, a função de que o documento tem de informar sobre o passado e ampliar a base da

⁶² CAMPOS, Maria das Dores. **Catalão: estudo histórico e geográfico**. Goiânia: Bandeirantes: 1979.

⁶³ CAMARGO, Isabel Camilo de. **O sertão de Santana de Paranaíba: um perfil da sociedade pastoril-escravista no sul do antigo Mato Grosso (1830-1888)**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), 2010. 232f.

⁶⁴ BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Apologia da história, ou, o ofício de historiador**. Apresentação à edição brasileira, Lília Moritz Schwarcz. Tradução, André Telles. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

memória coletiva, a fonte de autoridade do documento, como instrumento dessa memória, é a *significância* vinculada ao vestígio⁶⁵.

Dessa forma, as obras memorialísticas podem também ser tomadas como documentos que apontam para um passado, uma vez que são matérias que produzem significados de aspectos “fixo”, diante de sua escrita, de um passado de tensão e de disputa.

Assim, ao tratarmos sobre a história de Catalão não nos limitamos à abordagem apenas das pesquisas de cunho histórico, mas também o olhar do memorialista sobre o ambiente escolhido. Veremos que a obra de Ramos⁶⁶ mesmo possuindo uma escrita romantizada da cidade – característica de muitos memorialistas – contribuiu e ainda contribui para a propagação de um discurso de cidade violenta. Esse discurso apropriado pelo memorialista encontra um ponto em comum com as obras historiográficas e com os depoimentos dos moradores de Catalão. A morte de Antero, tanto para os memorialistas, historiadores e moradores se instituiu como exemplo e marco trágico do ambiente violento que perpassa a história de Catalão, num período que ainda se apregoava a lei da bala.

Segundo o memorialista Cornélio Ramos, Antero da Costa Carvalho começa a fazer parte de forma significativa da história e da memória de Catalão-GO no ano de 1936, ano que se deu sua morte. Até este presente momento era visto, aparentemente, pela população local, como mais um forasteiro com um passado duvidoso, vindo a Catalão em busca de melhores condições de vida e que logo conseguiu agradar e cair no gosto dos moradores. Segundo o autor, Antero, com 34 anos de idade, farmacêutico prático, jornalista e poeta, nascido na cidade de Jataí-GO, chegou a Catalão no ano de 1932, vindo à cidade por intermédio de sua esposa, Amélia Nazar, de 41 anos de idade, natural da Síria, e ex-moradora da cidade.

Poucos vestígios existem que apontem para o passado de Antero e Amélia. Sobre Amélia, Ramos assinala que ela era uma antiga dona de um prostíbulo em Campo Grande-MT, que:

⁶⁵ RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. Tradução: Claudia Berliner; revisão da tradução Márcia Valéria Martinez de Aguiar. – São Paulo: Editora WMF Martins: Fontes, 2010, p. 202-203.

⁶⁶ RAMOS, Cornélio. **Catalão**: poesias, lendas e história. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997.

[Amélia era] uma dessas criaturas que, por circunstâncias da vida, fogem do tradicional caminho da família e conseqüentemente perdem apoio dos intransigentes e austeros genitores e passam a rodar pelo mundo de leu em leu, mas que, por um capricho do destino, foi cair nos braços do romântico e generoso poeta. Aos poucos o foi conquistando, enchendo a sua vida então vazia, povoando os seus dias a ponto de, mais tarde, poder influir sobre o seu destino, convencendo-o a se mudar para Catalão⁶⁷.

Segundo a própria construção narrativa acerca do passado de Antero e Amélia, não se sabe muito bem em que circunstâncias ambos se conheceram, mas que viviam matrimonialmente. Junto com eles vieram mais dois filhos de Amélia, fruto de um relacionamento anterior. Conforme o mesmo autor, Antero não era apenas um entre outros forasteiros, sua vinda a Catalão não ocorreu tão somente pela busca de novas oportunidades, mas sim por ter adquirido problemas com alguns moradores e com a Justiça local em Campo Grande-MT, “segundo alguns, fugindo da Justiça; e, aqui chegando, se acomodou sob a influência do grupo situacionista”⁶⁸. Essa narrativa é a mesma que tem ganhado voz ao longo dos anos acerca do passado de Antero e Amélia.

Ter um forasteiro na cidade não era algo incomum, visto que Catalão foi levantada a partir de “gente de fora”, muitos vindo de Minas Gerais e São Paulo – aspecto esse comum das cidades interioranas brasileiras. Segundo a própria historiografia⁶⁹ elaborada por pesquisadores e historiadores sobre a formação de Goiás e Catalão, quando as terras que hoje conhecemos como Catalão começaram a ser ocupadas pelas tropas de Bartolomeu Bueno não havia pessoas nativas na região. As primeiras que chegaram ao local foram os garimpeiros, os comerciantes e os escravos. Para Sant’Anna (2012), algumas dessas pessoas vinham em busca de uma vida melhor, já outros foram atraídos pelo Sudeste de Goiás como refúgio para seus crimes.

O início do povoamento de Catalão ocorreu com a promessa do ouro em Goiás em 1722, intermediada pela caravana de bandeiras liderada por Bartolomeu

⁶⁷ Idem, p. 105.

⁶⁸ Ibidem, p. 105.

⁶⁹ Sobre a historiografia goiana indicamos os livros: BORGES, Barsanufio G. **O despertar dos dormientes**: estudo sobre a Estrada de Ferro de Goiás e o seu papel nas transformações das estruturas regionais: 1909-1922. Goiânia: Cegraf, 1990. CHAUL, Nasr F. **Caminhos de Goiás**: da construção da decadência aos limites da modernidade. Goiânia: CEGRAF/UFG, 1997. GOMÉZ, Luiz Palacín; MORAES, Maria Augusta Sant’Anna. **História de Goiás**. 6º ed. Goiânia: Ed. Da UCG, 2001. POLONIAL, Jucelino Martins. **Terra do Anhanguera**: História de Goiás. Goiania: Editora Kelps, Leart Editora, 2006. RIBEIRO, Paulo Rodrigues. “Sombras no silêncio da noite: imagens da mulher goiana do século XIX”. In. **Goiás**: identidade, paisagem e tradição. CHAUL, Nasr Fayad, RODRIGUES, Paulo. (Org.). Goiânia: Ed. da UCG, 2001.

Bueno e Silva, conhecido como o Anhanguera. Neste período, Catalão ficou conhecida como “Pouso do Catalão”, um entreposto próspero, em que os viajantes interrompiam sua viagem para comprar mantimentos, munição e trocar seus cavalos por outros descansados. Com as paradas e com as notícias das jazidas de ouro, em especial na hoje conhecida Cidade de Goiás, surgiram as primeiras casas comerciais e bodegas, motivando várias outras expedições nas terras goianas, aumentando, conseqüentemente, o fluxo de pessoas que circulavam pela região. Quanto à possível presença de nativos na região pouco se sabe se realmente havia.

Diferentemente das jazidas em Minas Gerais, em pouco tempo sobreveio à queda do ouro em Goiás. Para os autores supracitados, Catalão se tornou um lugar de pouso e de compra e troca de mercadoria, pois se constituiu um lugar de passagem para aqueles que vinham a Goiás em busca de ouro. Com a sua queda sobreveio também para a região uma nítida desolação, com a ausência de bandeirantes, dos soldados, dos padres e das prostitutas, uma vez que eram esses os principais agentes que mantinham o trânsito do comércio na região.

Nas considerações de Sant’Anna⁷⁰, a queda prematura do ouro e o “ócio” dos moradores acentuaram a violência em Catalão, uma vez que o poder judiciário era ineficaz na região. A decadência econômica só experimentou certa mudança no Estado de Goiás no século XIX, com a criação da Sesmaria do Ribeirão, abrangendo as terras ao redor da antiga fazenda “do Catalão”. A região começou novamente a se destacar com a economia do comércio do feijão, do açúcar e da cachaça, os quais deram novos ares à cidade. Segundo Freitas,

O Relatório enviado ao serviço de estatística do Império, em 1881, dá-nos uma idéia mais detalhada da produção do município. Na lavoura, os produtos agrícolas cultivados para subsistência e criação de animais eram o milho, o feijão e o arroz, e, em maior escala, cana de açúcar, café, tabaco, mandioca e algodão⁷¹.

⁷⁰ SANT’ANNA, Ivan. **Herança de sangue: um faroeste brasileiro**. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

⁷¹ FREITAS, Eliane Martins de. **Os significados da justiça: justiça, violência e aplicação da lei em Goiás – 1890/1941**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de História, Direito e Serviço Social da Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita” – Franca: UNESP, 2005, p. 127.

Em concordância com o fragmento supracitado, Palacín Gomez⁷² ao tratar sobre a economia goiana aponta que esta vinha eminentemente da terra, numa cultura de subsistência, com pequenos roceiros e plantação familiar, quadro que se expandia a vários municípios de Goiás.

Freitas ao abordar a violência em Catalão aponta que não há dados suficientes para delinear com exatidão a violência na Comarca de Catalão no século XIX, sendo um dos motivos a falta de documentação que aponte para isso. A autora ainda pontua que a discussão sobre a criminalidade não deve ser desassociada à presença do Estado por meio do seu aparelhamento jurídico-policial, assinalando em suas análises o papel civilizador do Estado e a convivência entre o progresso e a violência.

A especificidade de Catalão, então, parecia estar no fato de não haver “*nenhum respeito às Leis*”, no “*desprezo às Autoridades*”, gerando uma autoridade nula ou ainda o fato de que a anarquia propaga então seu mortal veneno; a ordem social se subverte, e a sociedade marcha a longos passos para sua dissolução⁷³.

Deste modo, para os autores aqui apresentados, o discurso de violência que a historiografia de Catalão carrega foi construído mediante tanto a vinda de forasteiros à Catalão, quanto a falta de uma justiça eficaz, estimulada pela falta de respeito às Leis do Estado. Nesta investida, Gomez salienta ainda que a História e a história de violência de Catalão devem ser pensadas a partir da transição do Império para a República, sendo essa última incapaz de sanar os problemas no sistema político, econômico e social, ocorridos no século XIX.

Sob a sua aparência falsamente ocasional, a derrubada da monarquia e a proclamação da república significaram para o país uma conjuntura política nova – que em certos aspectos se assemelha à crise da abdicação –, e a emergência de uma nova estrutura de organização política: o coronelismo⁷⁴.

⁷² GOMEZ, Palacin. História da cidade de Catalão. In. **História Política de Catalão**. Goiânia: Ed. UFG, 1994.

⁷³ FREITAS, Eliane Martins de. **Os significados da justiça**: justiça, violência e aplicação da lei em Goiás – 1890/1941. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de História, Direito e Serviço Social da Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita” – Franca: UNESP, 2005, p. 127. p. 129. (Grifo do autora).

⁷⁴ GOMEZ, Palacin. História da cidade de Catalão. In. **História Política de Catalão**. Goiânia: Ed. UFG, 1994, p. 66.

Os anos de 1889 ocasionavam para o Brasil várias mudanças institucionais, entre elas a transformação do mesmo em República, com a política dos governadores. Contudo, tal mudança não atingiu significativamente a ordem econômica, a qual, ainda, se compunha essencialmente agrária; e a política, por sua vez, dominada por essa mesma elite agrária. Como medida, a República Velha implantou a política dos governadores, que tinha como característica o domínio por parte do poder Executivo e a consolidação do poder das oligarquias. Essa forma de governo foi criada por Campos Sales e baseava-se numa forma de administração onde o presidente apoiava os governadores estaduais e seus aliados e em troca eles garantiam a eleição para o congresso dos candidatos oficiais. Essa forma de governo garantia a continuidade das grandes famílias (ricas e poderosas) no poder. Era uma troca entre os governantes estaduais e o Governo Federal.

Por tal medida, a República tornou-se o campo fértil para que o coronelismo ganhasse ainda mais força dentro dos municípios e, num âmbito nacional, a política do café com leite, em que os Estados de São Paulo e Minas Gerais revezavam o controle da Presidência da República⁷⁵. Já em Goiás, as lutas políticas ocorriam necessariamente por disputas entre os grupos oligárquicos que lutavam pelo controle do aparelho do Estado em nível regional. Dentre essas famílias destacavam-se os Bulhões e os Caiados.

Podemos, então, afirmar que a figura no coronel neste período de transição não ocupou apenas o cenário dos cafeicultores num plano das grandes capitais, Catalão possuía em suas terras hegemonias de grupos que sustentavam sua política através do coronelismo. Tal forma de poder local pode ser explicada segundo as análises de José Murilo de Carvalho como sendo,

[...] à existência local de estruturas oligárquicas e personalizadas de poder. O mandão, o potentado, o chefe, ou mesmo o coronel como indivíduo, é aquele que, em função do controle de algum recurso estratégico, em geral a posse da terra, exerce sobre a população um domínio pessoal e arbitrário que a impede de ter livre acesso ao mercado e à sociedade política. O mandonismo não é um sistema, é uma característica da política tradicional⁷⁶.

⁷⁵ CHAUL, Nasr F. **Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade**. Goiânia: CEGRAF/UFG, 1997.

⁷⁶ CARVALHO, José Murilo de. Mandonismo, Coronelismo, Clientelismo: uma discussão conceitual. In: Dados – **Revista de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Ed. Campus, v. 40, n. 02, 1997, p. 231-232.

Em Catalão, durante a primeira década da República, ocorreram inúmeras disputas pelo poder local. Dentre as famílias que disputavam o poder destaca-se a família Paranhos, tendo como opositores membros do Partido Republicano Federal, particularmente, José Maria da Silva Ayres e Carlos Antônio de Andrade. Segundo Gomez, as disputas ocorridas em Catalão, especificamente neste período, foram resultado do cruzamento de “três tipos de conflitos da conjuntura política: a disputa local pelo poder, a disputa pelo poder do Estado e a disputa pelo poder federal”⁷⁷, inseridas dentro do contexto político do coronelismo. Em outros termos, as disputas coronelísticas giravam em torno de quem iria possuir o poder local. Freitas ao avaliar o assunto assinala que “as disputas violentas entre os mandões/coronéis locais, tanto as ocorridas no final do século XIX quanto aquelas das décadas seguintes, devem ser compreendidas, como já dissemos, dentro do âmbito do coronelismo”⁷⁸.

Durante a década de 1920 havia a predominância das oligarquias rurais no comando do Estado no Brasil. A tomada de poder através do Golpe de Estado de 1930 fez com que, no Brasil e também em Goiás, novos rearranjos políticos e a nova configuração do modelo de Estado promovessem uma reviravolta na estrutura da oligarquia-familiar.

Para Alcir Lenharo⁷⁹, o Estado neste período possuía um discurso com o intuito centralizador, se constituindo o principal ator das propagandas de auto-imagem, tendo como objetivo maior construir um Estado alicerçado na harmonia entre o capital e o trabalho, onde para ser um cidadão era necessário também ser um trabalhador. Assim, o pós 1930 é marcado pela tentativa de se criar um consenso de Nação, para tanto, o Estado através do uso do rádio e da imprensa como formas de moldar e controlar a população, onde “o indivíduo abre mão de sua personalidade e passa a pertencer, de corpo e alma, à nação, ao Estado, ao partido e sentir, como nas palavras de Gentile, ‘o interesse geral como o seu próprio’ ao mesmo tempo que converte a sua vontade na vontade do todo”⁸⁰.

⁷⁷ GOMEZ, Palacin. História da cidade de Catalão. In. **História Política de Catalão**. Goiânia: Ed. UFG, 1994, p. 66.

⁷⁸ FREITAS, Eliane Martins de. **Os significados da justiça**: justiça, violência e aplicação da lei em Goiás – 1890/1941. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de História, Direito e Serviço Social da Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita” – Franca: UNESP, 2005, p. 141.

⁷⁹ LENHARO, Alcir. **Sacralização da política**. Campinas: Papirus, 1986.

⁸⁰ Ibidem, p. 153.

Para Martins, a Revolução de 1930 é vista como um marco da história contemporânea no Brasil, se tornando referência da evolução econômica, social e política brasileira.

A importância atribuída à Revolução de 30 na literatura sobre o tema seja, enquanto episódio político, seja enquanto processo, parece fundamentada na interpretação dos fenômenos seguintes: as inovações introduzidas no sistema político (as chamadas “conquistas democráticas”, notadamente em plano eleitoral), as medidas implementadas em plano social (basicamente a legislação trabalhista), a reorganização e modernização do aparelho do Estado, a incorporação de novos atores à cena política (o que se costuma designar por “setores médios” ou por “camadas urbanas”) e, a partir de uma visão mais abrangente, a associação estabelecida entre os acontecimentos de 30 e os processos de crise do sistema oligárquico e de expansão das atividades industriais no país⁸¹.

Assim, o pós 1930 entra em cena com novos agentes históricos e novos paradigmas políticos e administrativos. O Brasil, a partir de então, vive um período histórico no qual o projeto de Estado que se efetiva é a ocupação do interior, sendo o mesmo alvo de investidas, como, por exemplo, a “Marcha para o Oeste”, encabeçada pelo então presidente Getúlio Vargas. Em âmbito local, na cidade de Catalão o município “permaneceu com uma economia agrícola associada a um pequeno comércio local e à implantação de pequenas indústrias de transformação de produtos primários”⁸².

Contudo, mesmo havendo um discurso ancorado a um modelo de país, propagado pelo Estado Novo, os grupos que disputavam o poder em Goiás eram, em sua maioria, grandes latifundiários provenientes da política coronelística. Esses envolvidos constantemente em lutas com um caráter coronelístico da Velha República. Para Martins, esses rearranjos político pouco influenciaram no cenário local, uma vez que “inexistia” diálogo entre a política nacional e a política local, concretamente:

[...] os homens consumiam e reproduziam as idéias européias e norte-americanas de “progresso”, que se preocupavam com a

⁸¹ MARTINS, Luciano. A Revolução de 1930 e seu significado Político. In. **A revolução de 30:** seminário realizado pelo Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC) da Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, setembro de 1980. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1983, p. 672.

⁸² SILVA, Lino de Paula. **Catalão:** as transformações sócio-econômicas e seus reflexos na organização espacial urbanas nas décadas de 70-90. 2000. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geografia, Universidade Federal de Uberlândia – MG, 2000, p. 41.

industrialização e chegavam mesmo a denunciar a divisão internacional do trabalho em seus discursos e ações no Congresso, eram os mesmos homens que se faziam eleger pelos coronéis do interior e que zelavam atentamente pela manutenção de suas bases oligárquicas⁸³.

Já em Catalão, o período entre 1930 e 1937 se estabelece em meio a um cenário político inquietante e uma conturbada relação entre Pedro Ludovico, então interventor de Goiás, e Diógenes Dorival Sampaio⁸⁴. Diógenes Sampaio, participante do movimento de 1930, emergiu como líder político local em Catalão, permanecendo no poder e domínio político de Catalão até o ano de 1937⁸⁵.

Mesmo ancorado numa plataforma que negava os princípios da política coronelística, o grupo que assumiu o poder em Goiás possuía uma carreira política calcada na figura do coronel, não se abstendo do uso da violência.

[...] os dois grupos [Família Caiado e Aliança Liberal] diferenciavam-se no discurso e no ideal de Estado, porém a simbiose entre os resquícios da política coronelística e a contradição entre o discurso e a prática política deram o tom das disputas nas relações goianas no pós-30. [...] Mesmo sob acusações de práticas violentas e associações com o “jagunço” (a figura do jagunço durante o período da Primeira República personificava a imagem da violência dos coronéis), Luiz Sampaio e sua família foram componentes da base de Ludovico, inclusive sendo a Diógenes, filho de Luiz Sampaio entregue a intendência da cidade de Catalão. [...] a Revolução liderada por Vargas não negava as atitudes coronelísticas ligadas a Primeira República? Então não se romperia com a violência? Sim e não. Realmente era comum ao discurso, por parte das bases varguistas no Estado, tanto antes quanto depois do golpe de estado em 1930, a negação a atos políticos que se remetessem a forma de governo vivenciada durante a Primeira República, porém não se registrou em Goiás um efetivo rompimento com as práticas políticas comum ao período pré-30. A utilização de práticas violentas continuou a permear o ambiente político goiano⁸⁶.

⁸³ MARTINS, Luciano. A Revolução de 1930 e seu significado Político. In. **A revolução de 30:** seminário realizado pelo Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC) da Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, setembro de 1980. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1983, p. 675.

⁸⁴ Segundo as análises de Gomez et al (1994), foram constantes os impasses entre Pedro Ludovico e Diógenes Dorival Sampaio, esses sempre associados à forma de governo dos Sampaio.

⁸⁵ GOMEZ, Palacin. História da cidade de Catalão. In. **História Política de Catalão**. Goiânia: Ed. UFG, 1994.

⁸⁶ MELO JÚNIOR, Carlos de. **A construção do projeto do Estado Novo no interior de Goiás: o caso de Catalão (1937-1938)**. 48 f. Trabalho de conclusão de curso - Departamento de História, Universidade Federal de Goiás, Catalão, 2009, p. 16-17.

Com toda uma propaganda de rupturas e mudanças, a cidade de Catalão ainda possuía em seu traçado marcas de um coronelismo, através dos grupos hegemônicos, pois esses eram os que determinavam os trilhos que os poderes institucionais e a própria população deveriam percorrer. Essa forma de governo entrava em choque com o discurso de progresso e do combate ao atraso. Se por um lado os anos de 1930 trouxeram algum tipo de mudança na face da política local, em contrapartida a violência parecia não fazer parte das inovações⁸⁷.

As mudanças objetivavam atingir o plano do comércio nacional, acarretando, também, o crescimento populacional. Um dos possíveis motivos do aumento populacional foi a construção da Estrada de Ferro no final de 1909. Esse projeto de construção durou três anos e o objetivo estava vinculado a uma economia capitalista que resultasse na interação da economia goiana à produção mercantil nacional. Como resultado, possibilitou o volume maior do comércio e o aumento populacional.

No que tange ao município de Catalão, apesar da ausência de dados sobre o final do século XIX, é possível dizer que o município teve sua população praticamente triplicada de 1872, quando contava com 9.917 habitantes, para 1907, quando passou para 28.090 (descontando-se, inclusive, o desmembramento do município de Corumbáiba, ocorrido em 1905), chegando em 1912 com uma população 39.614 habitantes. Manteve, assim, o posto de município com maior número de habitantes no estado até o início da década de 1930, pois a partir da segunda década do século XX, conforme veremos adiante, começou a sofrer a concorrência de outras regiões do estado, o que acarretou sucessivos decréscimos populacionais, chegando ao final da década de 1930 em quinto no lugar no ranking estadual, com uma população de 28.011 habitantes⁸⁸.

Para a autora supracitada, a partir de meados dos anos de 1930, o Município foi paulatinamente perdendo sua importância econômica. Um dos fatores do decréscimo foi o prolongamento da Estrada de Ferro Goiás até a cidade de Anápolis, em 1935, que passou a ocupar o lugar que antes pertencia a Catalão de “praça de distribuição comercial”. Contudo, segundo a mesma autora, o decréscimo pouco influenciou nas

⁸⁷ GOMEZ, Palacin. História da cidade de Catalão. In. **História Política de Catalão**. Goiânia: Ed. UFG, 1994.

⁸⁸ FREITAS, Eliane Martins de. **Os significados da justiça:** justiça, violência e aplicação da lei em Goiás – 1890/1941. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de História, Direito e Serviço Social da Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita” – Franca: UNESP, 2005, p. 134.

denúncias de crimes ocorridos em Catalão, sendo que tal mudança ocorreu somente a partir da década de 1940.

Freitas ao trazer como os processos crimes registrados na Comarca do Rio Paranaíba/Catalão⁸⁹, num período de 1890 a 1941, considera que,

No que concerne aos sujeitos envolvidos nos crimes, a pesquisa mostrou que a violência que permeou os crimes analisados esteve presente nos setores fundamentais da relação comunitária desses sujeitos: nas relações de vizinhança, nas relações de parentesco, nos espaços de cooperação ou troca de trabalho e nos espaços lúdicos⁹⁰.

Freitas aponta que a escolha da Comarca do Rio Paranaíba/Catalão como local da pesquisa ocorreu porque era para essa região que os processos crimes ficavam arquivados. Contudo, cabe aqui mencionarmos que o número de crimes que a autora analisa não se restringe apenas a cidade de Catalão, inúmeros outros crimes ocorriam na região da comarca, não delimitando apenas a Catalão o estereótipo de cidade violenta.

Diferentemente do que se tem nos historiadores locais e na historiografia, que se baseia nessas narrativas, o fato de a maioria dos crimes levados a julgamento na Comarca terem sido de “crimes contra a pessoa” não evidencia uma especificidade local, uma “marca identitária” dos catalanos, mas, demonstra, como vimos, tanto a preocupação do Judiciário em levar a julgamento esse tipo de crime quanto o padrão de solução de conflito por parte dos sujeitos envolvidos nos crimes⁹¹.

Segundo a autora, na década de 1930 e mesmo anteriormente a ela, havia tanto na cidade de Catalão como em outras regiões desavenças internas de mandos e desmandos na política e elite agrária local, os quais, para o momento não serão aqui abordados.

O que mais colabora com a nossa pesquisa é o fato de que através de seus dados podemos perceber que o contexto violento não se restringe apenas a cidade de Catalão, pois outras cidades goianas semelhantemente carregam em sua história uma

⁸⁹Para Freitas, (2005, p. 15), “A Comarca do Rio Paranaíba/Catalão, com sede em Catalão, aparece privilegiada por se tratar de uma das mais antigas e perenes de Goiás, por abranger apenas o município de Catalão - que foi, até a década de 1930, o município com o maior contingente populacional de Goiás, superando inclusive o da Capital, a cidade de Goiás -, por ter grande regularidade de juízes togados, por não ter sofrido alteração de sede, permanecendo com um único Termo até 1930, o que manteve a documentação judiciária centralizada na cidade de Catalão e, finalmente, pelo fato de o município ser destacado pela historiografia como possuidor de uma alta incidência de criminalidade”.

⁹⁰ Ibidem, p. 227.

⁹¹ Ibidem, p. 229.

mancha de sangue, ou seja, podemos aqui pensar que a violência também pode ser associada não especificamente ao lugar, mas ao tempo e ao contexto histórico de dada época.

Assim, é em meio à contradição de discurso de progresso, ideal de Estado e crise que, no ano de 1932, Antero chega à cidade de Catalão, e que em 1936 é morto por jagunços e populares da cidade, isso, por ter sido acusado de ser o mandante do assassinato de Albino Felipe do Nascimento.

Como já pontuado anteriormente, a história de Catalão de um modo amplo é pensada a partir de um contexto de violência, associando diversas ocorrências de crimes a mando do coronelismo local. A morte de Antero tem sido abordada por pesquisadores como exemplo de barbarismo e crueldade; contudo, faltam-nos evidências que apontem para um desenrolar preciso que atribua a sua morte apenas a figura do coronel ou mesmo ao contexto violento da cidade.

No entanto, esse discurso de violência, e de acordo com Cornélio Ramos, havia certo prestígio e valor na figura do valentão, o qual impunha medo tanto aos moradores da cidade, quanto ao forasteiro. Tal imagem por um longo tempo foi agregada a própria marca do lugar e motivo de orgulho na cidade. Sendo assim, o discurso de cidade violenta não se atribuiu apenas a forma negativa, mas uma positividade como marca da identidade local e da memória que se fixa sobre o passado.

O que mais nos inquieta é o fato de como a morte de Antero, além de instaurar uma era de pacificação para a cidade⁹², também se diferencia das demais mortes cometidas, com requinte de crueldade, que marcam o período⁹³. A morte de Antero perpassa os caminhos percorridos entre a ocorrência de um crime e a transformação do acusado em um processo de santificação popular.

⁹² SANT'ANNA, Ivan. **Herança de sangue**: um faroeste brasileiro. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

⁹³ Entre as outras mortes ocorridas em Catalão com certo tipo de barbarismo, destacamos: a morte no ano de 1882 de um escravo, morto por ter sido acusado de matar uma mulher a facadas, moradora de uma fazenda vizinha da que o escravo residia. O escravo foi preso e levado para Catalão, onde desfilou pelas ruas debaixo de açoites, e enforcado posteriormente. No ano de 1898 o capitão Carlos Andrade e João Paulo seu capanga foram mortos por terem sido acusados de matar o coronel Antônio da Silva Paranhos. Após uma fuga foram pegos na fazenda de Andrade. As torturas foram direcionadas ao Capitão Andrade, não lhe dando água para beber. No dia de sua prisão os soldados e gente dos Paranhos invadiram a cadeia e passaram a arrancar, a alicate a barba do preso. Agrediram-no a socos, pontapés e cusparadas. A tortura durou semanas. Obrigaram-no a comer as próprias fezes e a beber sua urina. Foi morto posteriormente a tiros numa tentativa de fuga (SANT'ANNA, 2012).

1.2. Antero e sua construção como sujeito histórico

“Não demorou muito para o poeta se transformar em mártir”⁹⁴.

Para Ramos, se por um lado deslocar-se para Catalão significava para Antero estar longe de problemas que havia adquirido em Campo Grande-MT, para sua esposa, era a oportunidade de “provar ao seu povo que havia se regenerado; satisfazer uma vaidade, mostrar o seu homem”⁹⁵.

Das bibliografias que tratam sobre o assunto, poucas narrativas trazem referências sobre a vida que Antero mantinha antes de chegar a Catalão. O Inquérito Policial que poderia contribuir na investigação sobre seu passado, como dito anteriormente, nunca foi encontrado na Delegacia Municipal de Catalão ou mesmo em algum arquivo público da cidade. Foi encontrada apenas a cópia do Inquérito Policial de Albino Felipe do Nascimento; porém, este material também não mais se encontra nos arquivos da Delegacia Municipal de Catalão. Em visita ao local fomos informadas que o material sumiu do arquivo.

Dessa forma, com a falta de documentos sobre a vida e morte de Antero, o que temos na atualidade, como já mencionados, são os memorialistas que tratam sobre o assunto e, atualmente, duas obras literárias que narram a história de vida e morte de Antero. Assim, recorreremos a tais obras durante a pesquisa tanto como fontes para o passado ressignificado e, também, como formas elaboradas no presente sobre o passado histórico. Tais obras podem ser lidas como mecanismos de propagação e construção das representações em torno de Antero e da história de Catalão.

Righetto⁹⁶ ao falar sobre o passado de Antero caminha por pormenores dos acontecimentos que antecederam sua morte e os sofrimentos a que foi submetido. Segundo as análises do autor, Antero natural de Jataí-GO era o terceiro filho de Joaquim Brandão e Balbina Maria e o único filho homem do casal. Seus primeiros contatos com as práticas de farmacêutico se deram ainda jovem quando trabalhava durante o dia como balconista. Neste período, hora e outra era chamado para formular alguns medicamentos. A noite em companhia de amigos, dedicava-se a declamar versos na

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ RAMOS, Cornélio. **Catalão: poesias, lendas e história**. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997, p. 105.

⁹⁶ RIGHETTO, Luiz. **O Mártir de Catalão: memorial Antero da Costa Carvalho**. – Araguari, MG: Minas Gerais Editora, 2012.

praça da cidade. Logo cedo se tornou o chefe de casa após seu pai adoecer. Já a arte de negociar adquiriu ao trabalhar na loja do senhor Abud e na farmácia de Otílio Marra, ganhando experiência com os remédios manipulados e vendidos. Após a morte de seu pai e com a crise de 1929 que atingiu o cenário mundial, Antero e sua mãe se mudam para Campo Grande-MT, para casa de alguns tios.

Pouco tempo depois, já no final de 1930, Antero é convidado para participar de reuniões secretas que discutiam um projeto separatista de parte de Mato Grosso. O movimento ganhou força, até culminar em 1932 com a tomada do poder e convocar diretamente do Palácio Maracajú – nome que deram ao novo Estado – todos os civis da região para lutar ao lado do governo contra a ditadura Getulista, exigindo manutenção do novo Estado e do qual todos os sul mato-grossenses faziam parte. Contudo, o sonho separatista durou pouco, as tropas de Cuiabá a mando do governo brasileiro tomaram o controle de Campo Grande-MT. Ao saber do ocorrido, Antero volta para casa de Amélia e ambos decidem juntos fugir da cidade. E após vários dias de viagem chegam a Catalão-GO.

O livro de Righetto oferta, em sua escrita, narrativas que possuem como pano de fundo um enredo embasado na história, trazendo para discussão episódios históricos e personagens reais; no entanto, cria suas próprias tramas sobre os mesmos. O autor não se prende, durante a elaboração da escrita em pormenorizar as possíveis fontes que tenha utilizado. Desenvolve uma escrita a partir da construção do sujeito histórico e de sua memória que foi perpetuada, recorrendo em diversos momentos ao sobrenatural para a elaboração da narrativa, uma vez que o próprio autor ao falar sobre sua escrita nos diz que para compreender a história de Antero foi necessário conhecer a lei cristã sobre a luz do Espiritismo⁹⁷.

São as interpretações e como elas se relacionam com o passado, criadas e recriadas ao longo dos anos que nos valem como construto da história, ou mesmo, da escrita histórica. A história e as interpretações que se tem dela nos proporcionam muito mais a capacidade de entender e elaborar o passado que essencialmente justificá-la. A história vai além das meras explicações.

No decorrer de seu livro, Righetto se preocupa em fazer uma escrita romanceada sobre Antero, sem problematizar seu passado, ou mesmo, se foi ou não o

⁹⁷ RIGHETTO, Luiz. **O Mártir de Catalão**: memorial Anthero da Costa Carvalho. – Araguari, MG: Minas Gerais Editora, 2012, p. 12.

mandante do crime contra Albino. Assim o que temos é a propagação de uma *boa* imagem de Antero, isso, ainda quando morava em Jataí-GO,

Anterinho é todo sorriso, simpatia e educação, a todos os conhecidos que encontrava pelo caminho de seu emprego, cumprimenta com apertos de mãos, às senhoras e senhoritas, o cumprimento é com reverência, tirando o chapéu. Apesar da juventude, consegue manter o nível de conversação tanto com os mais velhos – que admiram a sua educação e inteligência – como os de sua idade, que vêm no jovem um grande e fiel companheiro⁹⁸.

Já instalado em Campo Grande, o autor continua:

Antero, feliz por ter o reconhecimento de seu trabalho até então feito pelos próceres do movimento, empenha-se de corpo e alma na empreitada, continuando seu trabalho na farmácia... Emprego este que ele não pretende abandonar porque é através da farmácia que fica conhecendo os realmente necessitados. Sem saber explicar, se sente bem quando tem a oportunidade de ajudar as pessoas menos favorecidas que o procuram enfermas. Confiante, além de dizer palavras confortantes, prepara as mezinhas – remédio caseiro – necessárias, que vão aliviar as dores do corpo destas pobres gentes⁹⁹.

Pelo exposto acima, o autor enaltece a imagem de Antero, dando ao mesmo o caráter de carismático e generoso. É interessante notarmos que esta escrita é recente, publicada no ano de 2012. Podemos então aqui dizer que ainda hoje há uma promoção da imagem de Antero como homem bom, mesmo não havendo vestígios que lhe confira tal status. Dos livros que referenciam o passado de Antero, este é o que mais nos oferece subsídios sobre sua infância, juventude e morte e tal justificativa se dá na afirmação do autor em dizer que seu texto teve, no momento da elaboração, ajuda dos guias espirituais e do espírito de Antero. Deste modo, o que temos sobre o passado de Antero são interpretações.

Antero junto com sua família chega a Catalão, em 1932. Segundo o memorialista Ramos, ao chegar se acomoda sob a influência do grupo situacionista. Aos poucos Antero foi conquistando espaço e confiança dos moradores, logo a fama de bom farmacêutico cresceu, dando ao mesmo, méritos e prestígio,

⁹⁸ Ibidem, p, 27.

⁹⁹ Ibidem, p, 43.

Aqui chegando, instalou-se comodamente, montou uma farmácia e chegou mesmo a ser titular de um cartório. Ajudou a fundar jornais, escreveu um livro de poesias e passou a gozar de muita popularidade, graças ao seu espírito caritativo e à maneira cortês com que a todos tratava. Seu nome começou a crescer passando naturalmente a empanar o brilho de outros, a constituir uma ameaça¹⁰⁰.

Sant'Anna, ao falar das atividades de Antero exercia ao chegar a Catalão, em especial menciona as visitas constantes à fazenda do fazendeiro Albino Felipe do Nascimento, assinala que,

Antero dava consultas à gente da família e aos empregados da fazenda. Receitava remédios e fazia partos, com ótimos resultados. Lia e escrevia cartas para os meeiros analfabetos. Tornou-se conhecido e popular. Passou a atender doentes das vizinhanças, conseguindo juntar dinheiro¹⁰¹.

Tanto o memorialista Cornélio Ramos, quanto os escritores Ivan Sant'Anna e Luiz Righetto, em suas interpretações sobre o comportamento de Antero ao chegar a Catalão, apontam para um homem pré-disposto a ajudar os mais pobres. Como recebimento das consultas prestadas na zona urbana e rural, recebia cabeças de gado, porcos, gêneros alimentícios, entre outros. Tal ajuda fez com que cada dia mais fosse ganhando fama e prestígio ante a sociedade catalana. Sua fama espalhou. Antero começou a agir pelos pobres, dando-lhes atenção. Se até certo tempo os moradores de Catalão eram esquecidos pelo poder local, Antero surge como seu defensor. Podemos aqui pensar na própria narrativa mantida sobre seus atos, há uma elevação do comportamento de Antero por parte da memória que se tem sobre ele, o qual caminha de um homem com carisma e galardoador dos mais pobres, para, após sua morte, a santidade. Para Righetto¹⁰², essa bondade de Antero é justificada porque ele teve o direito de vir a terra para se reabilitar dos erros passados, sendo, talvez a sua última vinda a terra como Antero. Com o sofrimento e martírio que sofreu, alcançou a redenção.

¹⁰⁰ RAMOS, Cornélio. **Catalão: poesias, lendas e história**. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997, p. 106.

¹⁰¹ SANT'ANNA, Ivan. **Herança de sangue: um faroeste brasileiro**. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 149.

¹⁰² RIGHETTO, Luiz. **O Mártir de Catalão: memorial Anthero da Costa Carvalho**. – Araguari, MG: Minas Gerais Editora, 2012, p. 12.



Antero da Costa Carvalho. Foto feita dez anos antes de sua morte¹⁰³.

Os autores acima referenciados ainda concordam em um ponto: quando apontam que com a fama, algumas pessoas começaram a se incomodar com sua presença, entre eles, os médicos¹⁰⁴ ao denunciá-lo como curandeiro e os políticos locais¹⁰⁵, pois, com a carreira ascendendo, logo poderia se eleger a candidato da cidade, se tornando um grande opositor e concorrente. Ainda,

O carisma revelado por Antero, e seu prestígio com o povo humilde da cidade e dos arredores – para quem, entre outros favores, dava consultas gratuitas e distribuía remédios – passou a incomodar a

¹⁰³ Antero da Costa Carvalho. Site de acesso: <http://nossocatalao.blogspot.com/2010/01/o-fazendeiro-albino-felipe-do.html>. Acesso em dezembro de 2013.

¹⁰⁴ SANT'ANNA, Ivan. **Herança de sangue**: um faroeste brasileiro. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

¹⁰⁵ RAMOS, Cornélio. **Catalão**: poesias, lendas e história. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997.

poderes elite rural. Infelizmente, o jovem e ambicioso farmacêutico não percebeu o ciúme que crescia ao seu redor¹⁰⁶.

Antero conheceu Albino através de seus serviços, logo as relações entre os dois se estreitaram¹⁰⁷. Antero tornou-se sócio de Albino em negócios de gado, compadre e amigo. Albino Felipe do Nascimento era um fazendeiro da região de 78 anos de idade. Conhecido por todos, não ostentava o título de coronel. Casado pela segunda vez com uma mulher bem mais jovem que ele, chamada Joaquina Cândida de Jesus, que para os mais íntimos, era conhecida como Dona Nem, de 31 anos de idade¹⁰⁸. Logo, “Antero gozava de amizade e confiança do fazendeiro, do qual obtivera um apreciável empréstimo em dinheiro, e dispunha ainda de liberdade para frequentar sua casa, além de amigos, eram compadres duas vezes”¹⁰⁹.

Segundo Righetto, Albino e Antero solidificam ainda mais a amizade. Ambos frequentavam a casa um do outro. Os negócios de Albino também começaram aumentar, trazendo ainda mais lucro ao fazendeiro, “[...] cada vez mais, fica conhecido na cidade enquanto ajuda os mais pobres, ganhando a gratidão do povo e a inveja de outros”¹¹⁰.

[...] Meio a esta amizade, os dois formaram uma sociedade, onde compravam mantimentos e gado, revendiam e partiam o lucro. Antero também era compadre desse coronel duas vezes. Contam que um dos filhos de Albino estava doente e eles chamaram o farmacêutico. A criança foi medicada e logo estava bem. Em agradecimento, o coronel o convidou para ser compadre, disse José Francisco. Com o tempo, Antero fazia nome na cidade¹¹¹.

À medida que a amizade de Albino e Antero aumentava, segundo os autores aqui expostos, havia ainda mais as fofocas em tornos dela, entre elas que Antero possuía um envolvimento amoroso com Dona Nem, mulher do fazendeiro Albino. Alguns rumores surgiram colocando em cheque um possível envolvimento entre a mulher de Albino com Antero, uma vez que este não saía da casa do fazendeiro e as suspeitas

¹⁰⁶ SANT’ANNA, Ivan. **Herança de sangue**: um faroeste brasileiro. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 151.

¹⁰⁷ RAMOS, Cornélio. **Catalão**: poesias, lendas e história. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997.

¹⁰⁸ GOMEZ, Palacin. História da cidade de Catalão. In. **História Política de Catalão**. Goiânia: Ed. UFG, 1994, p. 182.

¹⁰⁹ RAMOS, Cornélio. **Catalão**: poesias, lendas e história. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997, p. 104.

¹¹⁰ RIGHETTO, Luiz. **O Mártir de Catalão**: memorial Anthero da Costa Carvalho. – Araguari, MG: Minas Gerais Editora, 2012, p. 77.

¹¹¹ Informativo Espírita Catalano – Ano 1/ Edição 02 – Julho /2010.

prosperavam por se tratar de um moço bonito, simpático, que falava bem e compunha poesias. Posteriormente, o boato é visto como possível motivo de Antero ter sido o mandante do assassinato contra Albino.



Albino Felipe do Nascimento¹¹².

Mesmo envolto a rumores, inquietudes e inveja, a fama de Antero cresceu consideravelmente, em especial pela população menos abastada da sociedade, visto por populares como um homem carismático e bom, disposto a ajudar a todos¹¹³. Essa imagem pode ser pensada por dois caminhos: primeiro, o papel da memória como geradora e mantenedora de uma imagem já construída acerca de Antero e que o próprio sujeito contribuiu na construção através dos atos em favor dos mais pobres ainda em

¹¹² Albino Felipe do Nascimento. Site de acesso: <http://nossocatalao.blogspot.com/2010/01/o-fazendeiro-albino-felipe-do.html>. Acesso em dezembro de 2013.

¹¹³ RIGHETTO, Luiz. **O Mártir de Catalão**: memorial Anthero da Costa Carvalho. – Araguari, MG: Minas Gerais Editora, 2012, p. 77.

vida. Em segundo, os próprios caminhos que foram seguidos após a morte de Antero, num momento que temos os memorialistas e romances como escritos do tempo presente que colaboram para a construção, ou mesmo, para que não se perca a imagem de homem bom.

Contudo, mesmo havendo um discurso de homem bom, propagado por seus agentes, não podemos descartar que este discurso também entra em choque quando pensamos no envolvimento que Antero teve com Albino, uma vez que o crime não foi solucionado.

As obras memorialísticas e os romances aqui pontuados favorecem a construção do personagem como homem bom, não questionando o seu passado, mas somente o que o mesmo fez desde o dia que chegou a cidade de Catalão. É interessante notarmos que tais memorialistas e escritores em suas obras fazem uso um do outro em suas análises e na repetição de certos acontecimentos, como também, notamos que esses não provocaram enfrentamento entre as produções já existentes sobre o assunto.

Ressaltamos também que em diversos momentos há certa mistura entre a história de vida dos autores e a história da cidade, ou mesmo um envolvimento com o próprio objeto que tomaram como estudo. Sujeitos esses que conviveram na infância com as histórias que permeiam a morte de Antero e que hoje se portam como “mantenedores” dessa memória, como uma forma de não permitir que tais memórias se percam em meio ao emaranhado de “outras” histórias.

A obra memorialista de Cornélio Ramos possui um estilo de narrativa e escrita histórica ancorado no seu tempo presente, ou seja, no tempo em que Antero já é tomado como santo por parte da população catalana, constituindo, assim, certa interferência na própria narrativa do autor.

Dessa forma, entendemos que a narrativa sobre Antero na obra vai além do contar sobre sua morte, essa narrativa se apresenta atravessada por sua santidade e pela devoção das pessoas que crêem em Antero como santo.

Assim sendo, entendemos que as obras de Ramos¹¹⁴, Righetto¹¹⁵ e Sant’Anna¹¹⁶ contribuíram e ainda contribuem para a construção da narrativa sobre o

¹¹⁴ RAMOS, Cornélio. **Catalão: poesias, lendas e história**. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997.

¹¹⁵ RIGHETTO, Luiz. **O Mártir de Catalão: memorial Anthero** da Costa Carvalho. – Araguari, MG: Minas Gerais Editora, 2012.

¹¹⁶ SANT’ANNA, Ivan. **Herança de sangue: um faroeste brasileiro**. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

passado de Catalão, são marcas deixadas por homens como produto de suas atividades e obras, dessa forma, cabíveis de serem analisadas como testemunhas do passado.

A propagação da imagem de homem bom, em conjunto com a forma que se deu sua morte, tornou-se arcabouço para que Antero em pouco tempo caísse na graça do povo, seus dons foram ainda mais intensificados e, na atualidade, o seu passado duvidoso não é posto em cheque, ante a sua imagem de santo.

A nível de registro segue em seguida as fotografias de Antero da Costa Carvalho e de Albino Felipe do Nascimento.

1.3. *Mas a grande página de sangue não havia sido escrita*

(SANT'ANNA, 2012).

No dia 26 de maio de 1936, Albino Felipe do Nascimento foi morto em emboscada, logo ao entardecer, no local denominado Pedra Preta. Havia ido à cidade para resolver alguns negócios particulares. As primeiras pessoas que avistaram Albino morto foram seu filho, fruto do primeiro casamento, e os netos que com ele seguiam em retorno para casa¹¹⁷.

Segundo Chaul, Albino Felipe deslocou-se de sua fazenda a Catalão para, entre outras coisas, fazer um testamento em benefício de sua segunda esposa, Joaquina Cândida de Jesus. Horas antes esteve na casa de seu amigo Antero, porém não o encontrou, pois se encontrava em Arraial do Ouvidor visitando um doente, estava em companhia de Antônio Cândido. No mesmo dia, João Albino também esteve na residência de Antero, a procura do pai, com quem queria falar, “dizendo ao pai que precisava lhe falar, o que ficou combinado de ser na estrada que os levaria de volta às suas casas”¹¹⁸.

¹¹⁷ Sobre a morte de Albino Felipe do Nascimento nos detemos na leitura de: GOMEZ, Luiz Palacín, CHAUL, Nasr E BARBOSA, Juarez C. **História Política de Catalão**. Goiânia: Ed. UFG, 1994; RAMOS, Cornélio. **Catalão: poesias, lendas e história**. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997; RIGHETTO, Luiz. **O Mártir de Catalão: memorial Anthero da Costa Carvalho**. – Araguari, MG: Minas Gerais Editora, 2012; SANT'ANNA, Ivan. **Herança de sangue: um faroeste brasileiro**. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

¹¹⁸ CHAUL, Nasr. Catalão e a Política na Primeira República. In. **História Política de Catalão**. Goiânia: Ed. UFG, 1994, 183.

Conforme combinado, pai e filho se encontraram na saída da cidade para seguirem caminho juntos para fazenda. O que temos de relato a partir desse momento está contido no Inquérito Policial de Albino Felipe do Nascimento¹¹⁹.

O documento cronologicamente faz uma reconstituição dos acontecimentos ocorridos na cidade de Catalão a partir do assassinato de Albino Felipe do Nascimento no dia 26 de maio de 1936. O primeiro documento oficial é datado do dia 17 de junho de 1936, com o Auto de Qualificação de João Albino do Nascimento, filho de Albino Felipe do Nascimento. João Albino era o filho mais velho de Albino Felipe, casado e com mais de cinquenta anos, tinha dez filhos.

O Inquérito se inicia com o Auto de Qualificação de João Albino do Nascimento. O documento descreve de maneira densa os acontecimentos que antecederam a morte de Albino Felipe, feita em primeira instância com a convocação de seu filho, uma vez que, segundo o mesmo, havia passado boa parte do seu dia com o pai.

Na sala da delegacia de Catalão-GO, na presença do escrivão, Álvaro de Mello e do delegado Francelino F. Ferreira¹²⁰, João Albino do Nascimento descreve o que havia feito na cidade e posteriormente ao retorno para a fazenda, isso desde o momento que se encontrou com o pai, até ao momento que se separaram. Segundo o declarante, enquanto permaneceu na Cava do tombador esperando seus meninos contarem os bois que lhe pertencia, ouviu dois tiros que em princípio pensou terem sido disparados do pasto de João Sampaio ou na roça de Gabriel Rodrigues, fazenda que fazia divisa ao local onde se encontrava e caminho no qual o pai seguia. Seguindo caminho com os meninos e os bois, encontrou um corpo ensanguentado e morto no chão, todavia não parou para saber de quem se tratava, logo mais adiante, encontrou a besta que seu pai montava, foi neste momento que percebeu que o cadáver caído no chão era o de seu pai. Seguiu para sua residência para tomar as devidas providências quanto à retirada do corpo da estrada.

¹¹⁹ Utilizaremos para a pesquisa o Inquérito Policial de Albino Felipe do Nascimento, disponibilizado no CEDEPEC da UFG- Campus Catalão, o qual tinha como responsável para seu armazenamento, no ano de 2011 a Prof^a. Dra. Eliane Martins Freitas. A única cópia do Inquérito Policial mencionado está contida neste Departamento, já que, seu original não se encontra mais nos arquivos da Delegacia Municipal de Catalão – GO.

¹²⁰ Durante as investigações, na Delegacia de Catalão passam dois nomes de delegados chamados para assumir o caso: Francelino Franklin Ferreira e José Francisco Póvoa. As informações acerca de que momento cada delegado atuou são dúbias.

Após essa breve descrição, o Inquérito apresenta uma série de interrogações feitas a João Albino a respeito dos movimentos do pai, tais como: como o porquê de sua vinda à cidade. Quem poderia ter algum favorecimento com a morte de seu pai? O porquê ele como filho não havia o acompanhado? Em resposta a essas perguntas, João disse que desde o dia do assassinato até aquele presente momento, não tinha ciência de quem poderia ser o autor do crime, já que o pai “não possuía intriga com ninguém, e nem negócios atrapalhados” ¹²¹.

Quanto a sua vinda a cidade, ele (João Albino) teria vindo concertar seu carro na cidade e, ainda no caminho, encontrou seu pai, seguindo à cidade com ele. Ao chegar o acompanhou numa visita a casa de Antero da Costa Carvalho, ficando sabendo posteriormente que o pai havia voltado novamente a casa. Ao questionar ao pai sobre o porquê do retorno a casa de Antero, respondeu que queria tratar com ele sobre negócio sério e durante o caminho de volta explicou do que se tratava: “Que Antero havia recebido da viúva de Moyses Narar um Cetra de (6:000\$000) e que também Angelina de Tol da fazenda cachoeira havia pago uma quantia de (4:000\$000) ao mesmo” ¹²². Tendo o próprio Albino declarado que o negócio que iria fazer era sério e dizia respeito a uma doação que pretendia fazer.

Neste momento, não foi possível identificar com exatidão que tipo de negócios Antero e Albino possuía; porém, segundo Chaul¹²³, Albino tinha por Antero grande estima; ambos eram também sócios nos negócios de gado e cereais.

Ao ser questionado pelo delegado o que tinha a dizer em sua defesa, o mesmo disse que estava livre de qualquer acusação, em juramento, que nenhum crime havia cometido e que, também, não poderia incriminar ninguém. Ao ser perguntado se mais alguém estava com ele na hora que ouviu os disparos dos tiros, falou que estava em companhia de Pedro Borges e que tinha em mãos uma espingarda a qual estava presa ao arreio, porém descarregada.

Segundo João Albino, ao término da contagem dos bois, seguiu caminho para sua fazenda, pois seus meninos, Almiro e Abilis, estavam com fome, “adiantaram a frente em companhia de João Vieira” ¹²⁴. O escrevente e declarante não anunciam quem especificamente é João Vieira, contudo, foi este homem o primeiro a dar notícias

¹²¹ Depoimento colhido do Inquérito Policial (nº 9-650/1936).

¹²² Ibidem.

¹²³ CHAUL, Nasr. Catalão e a Política na Primeira República. In. **História Política de Catalão**. Goiânia: Ed. UFG, 1994.

¹²⁴ Depoimento colhido do Inquérito Policial (nº 9-650/1936).

que havia um corpo estirado na estrada e que não sabia se ainda estava com vida ou embriagado. Um dos meninos ao se aproximar reconheceu que era Albino Felipe, chamando o pai disse que parecia ser o padrinho. Segundo o declarante, quando cogitou a ideia de ser mesmo seu pai, ficou “horrorizado e trêmulo”¹²⁵, e por sugestão de João Vieira, tiraram o corpo do meio da estrada. Ao se deslocar para fazenda, olhou para o pai e tampou o rosto, rogando que o “padrinho ali ficasse com Deus e Nossa Senhora”¹²⁶. Logo mais a frente, encontraram a mula que o pai montava, próxima da porteira da fazenda pedra preta, retirou seus freios e cabresto e a deixou no pasto da referida fazenda. Seguiram caminho em direção a sua casa para que as devidas providências fossem tomadas.

Ao chegar a casa, a esposa o esperava assustada e perguntava o que havia acontecido, pois os meninos haviam ido ao canavial para ali deixarem de tocaia uma espingarda como armadilha. Neste momento, João explicou que seu pai havia sido assassinado. Na sala de sua casa se encontrava Chico Nico, o qual perguntou se o compadre havia morrido, e ao obter a resposta, permaneceu em silêncio.

João Albino juntamente com os filhos e esposa seguiram caminho para casa de seu pai. O assassinato, segundo o declarante, ocorreu por volta das cinco horas da tarde, vindo eles a chegar à casa de seu pai por volta das sete horas da noite, hora esta que o corpo já havia chegado, junto a ele, várias pessoas. Por volta das 8 horas, João Albino pediu para que Antônio Cândido e José Tomaz fossem à cidade para dar parte do ocorrido.

O escrivão termina o auto sem nenhuma conclusão precisa dos fatos. O Delegado em busca de mais depoentes convoca outras pessoas envolvida com a família de Albino Felipe do Nascimento para que o crime fosse desvendado. Assim, uma série de depoimentos cruzados chega à figura de Antero como o maior suspeito e beneficiário da morte de Albino.

Para Pinsky¹²⁷, os documentos de polícias são consideravelmente satisfatórios quando pensados num registro da história. Através deles é possível conhecer qual o poder vigente e as primeiras medidas tomadas diante de um crime. Contudo, não ignoramos o fato que o documento não se posiciona neutro diante do acontecimento, ele é criado, construído, então, sujeito a interesses e poderes, está

¹²⁵ Ibidem.

¹²⁶ Ibidem.

¹²⁷ PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes históricas**. 2. Ed. São Paulo: Contexto, 2006.

repleto de intencionalidades; em síntese, este constitui veículo de significação e comunicação, é a forma como dado acontecimento foi contado, e/ou se propôs ser contado. De acordo com Lucas Petry Bender, ao abordar os processos crimes como fonte de pesquisa assinala que os mesmos,

Abrem [como] um campo fértil para as pesquisas que se propõem a captar as contradições sociais, especialmente relevantes na aparelhagem repressiva estatal – jurídica e policial –, que visa manter a ordem e o progresso através da vigilância e do controle¹²⁸.

O processo criminal *a priori* se torna objetivo de interrogação (quando possível) do réu e/ou suspeito, com a participação de advogados, juízes e demais agentes da lei e da ordem. Sendo este canal de transação entre a veracidade e a culpabilidade dos sujeitos, “nessa perspectiva, todos os depoimentos seriam ‘ficções’, papéis desempenhados por personagens, cada qual procurando influenciar o desfecho da história”¹²⁹. Segundo Puga, os “Processos Criminais se transformam, assim, em fontes documentais capazes de nos revelar modos de vida, experiência, valores, tradições tanto na fala dos réus e vítimas, quanto pelas da testemunhas, médicos legistas e do próprio judiciário”¹³⁰.

Como acima exposto, o Inquérito Policial de João Albino faz uma descrição densa do seu último dia de vida; o último contato com os filhos, o caminho que percorreu até chegar a sua casa na fazenda, qual a primeira pessoa que o encontrou já sem vida e as primeiras atitudes frente ao ocorrido, seja dos familiares, seja do poder vigente. É possível também colher nesses relatos as primeiras suspeitas dos sujeitos que poderiam ser favorecidos com a morte de Albino.

Assim, através do depoimento colhido, as primeiras suspeitas recaem sobre o filho de Albino Felipe, João Albino do Nascimento e posteriormente, as investigações caminham para a figura de Antero da Costa Carvalho.

¹²⁸ BENDER, Lucas Petry. **Silêncio, Gritos e Murmúrios: os processos-crime como fonte histórica.** Disponível em: http://www.tjrs.jus.br/export/poder_judiciario/historia/memorial_do_poder_judiciario/memorial_judiciario_gaicho/revista_justica_e_historia/issn_1677-065x/v7n13/Microsoft_Word_-_SILxNCIOSx_GRITOS_E_MURMxRIOS.pdf. Acesso: setembro de 2013.

¹²⁹ Ibidem, p. 127.

¹³⁰ PUGA, Vera. **Às escuras: a mulher como ré nos processos criminais.** In. Caderno Espaço Feminino. V.12, n. 15, Ago./Dez. 2004. Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de História, Centro de Documentação e Pesquisa em História (CDHIS), NEGUEM, 2004, p. 171.

Nas análises de Sant'Anna¹³¹ foi a família Sampaio que lançou as primeiras suspeitas a João Albino, filho do morto, ser o agente do crime. O motivo seria a vinda de Albino a Catalão resolver questões acerca do seu testamento, inquietando o filho esta posição. Albino não queria que após sua morte a atual mulher ficasse desamparada. Para Righetto¹³², um dos motivos que levou Albino à cidade era para cobrar a letra a favor de Anna Moisés Nazar, vencida no dia anterior. Ambos os autores assinalam que Diógenes Sampaio queria justiça, pois o crime não deveria ficar em branco, como tantos outros, tinha que ser esclarecido.

Logo alguém descobriu e revelou a Diógenes que o velho fora a Catalão fazer um testamento, pelo qual deixaria boa parte dos seus bens para a jovem mulher, Joaquina, em detrimento dos filhos. Só não preparou a papelada por não ter encontrado Antero. A notícia aumentou as desconfianças de Diógenes em relação ao filho do fazendeiro¹³³.

É interessante ressaltarmos que havia uma necessidade em solucionar o caso da morte de Albino Felipe. Fazemos essa avaliação diante do fato de várias autoridades estarem envolvidas no caso, sendo preciso, conforme consta no Inquérito Policial, a convocação de um delegado especial para o andamento das investigações. Duas semanas após o ato criminoso nomearam o tenente de polícia José Francisco Póvoa como delegado especial para apuração do crime.

Entendemos que tal urgência em resolver este assassinato pode ser lida para legitimar tanto o poder das famílias, quanto para atingir uma norma disciplinadora à população, ou mesmo pela própria presença do banditismo social, no qual, segundo Rejane Rodrigues tal presença é recorrente nas sociedades com forte presença rural, onde,

No interior do Brasil, as relações sociais formadas e baseadas nas relações de poder colonial de dependência aos donos e administradores de terras não se romperam com o estabelecimento da constituição liberal republicana; pelo contrário, as antigas práticas de obediência e dependência econômica dos fazendeiros e as relações de mutirão, compadrio e vizinhança continuaram existindo e

¹³¹ SANT'ANNA, Ivan. **Herança de sangue**: um faroeste brasileiro. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

¹³² RIGHETTO, Luiz. **O Mártir de Catalão**: memorial Anthero da Costa Carvalho. – Araguari, MG: Minas Gerais Editora, 2012.

¹³³ SANT'ANNA, Ivan. **Herança de sangue**: um faroeste brasileiro. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 155.

contrastavam com o discurso de desenvolvimento e industrialização¹³⁴.

Assim, havia na cidade de Catalão ainda uma forte presença de algumas famílias, sendo essas as principais a se envolverem no caso e exigirem que algo fosse feito pelo poder local para resolver o caso da morte de Albino Felipe.

Durante as investigações, Dona Nem ao ser convocada para depor disse ao delegado que não sabia quem poderia ser o autor do crime, mas que dias atrás João e Albino haviam discutido sobre o testamento, e que, João não concordava com o pai em passar as terras para ela. Este depoimento foi o indício que o tenente precisava para incriminar João Albino. Ao ser questionado sobre isso João afirmou que não se entrevia nos assuntos do pai e que “causa lhe até repugnância em lhe atribuírem tal crime, por isso que em tempo fará a sua defesa perante a justiça¹³⁵”.

Ramos salienta que, “o crime causou viva repulsa, correndo a respeito os mais desencontros boatos”¹³⁶. Ainda, que as primeiras suspeitas caíram sobre João Albino, e que o tenente não ficou satisfeito com as declarações de João, decidindo colocar o preso em prova.

Num emaranhado de pistas distorcidas e roteiros duvidosos, o primeiro a cair nas mãos da polícia pusilânime de então foi um próprio filho do fazendeiro assassinato, [...], o qual sofreu iniquamente nas mãos de seus algozes, que pretendiam obrigá-lo a confessar o assassinato do pai, com vistas à herança¹³⁷.

João, por dias passou por um suplício infundável, ouvido por moradores que moravam próximo a cadeia:

Arrocharam arame farpado em sua cabeça, espetaram-lhe farpas de bambu sob as unhas da mão, modalidade de tortura muito usada na época. O pobre homem resistiu, contudo, a todo suplício, na convicção de morrer se preciso fosse, mas não de aceitar de nenhum modo que lhe imputassem a morte do pai¹³⁸.

¹³⁴ RODRIGUES, Rejane Meireles Amaral. Outras Histórias sobre Antônio Dó: Imprensa e memória do Norte de Minas. In. **Associação Nacional de História** – ANPUH. XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA - 2007, p. 02.

¹³⁵ Depoimento colhido do Inquérito Policial (nº 9-650/1936).

¹³⁶ RAMOS, Cornélio. **Catalão: poesias, lendas e história**. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997, p. 104.

¹³⁷ Ibidem.

¹³⁸ Ibidem.

Contudo, manteve sua versão, não assumindo a culpa do assassinato. O autor acima aponta que os instrumentos policiais e judiciais eram frágeis para a solução do crime, com um emaranhado de pistas e suspeitos, os quais se perdiam no ar. Nesta ocasião, Diógenes Sampaio, Presidente da Câmara, e o Major Anísio concordaram em nomear um delegado provisório para apurar o caso, uma vez que João não havia confessado. Convidaram para assumir a delegacia o senhor doutor Francelino Franklin Ferreira, o qual tinha estreitas relações com os Sampaio¹³⁹.

Sem sucesso quanto a uma possível confissão, com a orientação de Diógenes Sampaio, João Albino foi solto, retornando para sua casa na fazenda. Foi com o depoimento de Almiro Albino do Nascimento, filho de João Albino que surgiu o nome de Antero. Seu depoimento deixou transparecer certa “desconfiança” dele e de sua família quanto à relação entre Antero e Joaquina. Segundo o Depoente, Antero frequentava a casa de seu avô, tomando certa liberdade com Joaquina. Dona Nem também foi ouvida pelo Delegado, nada podendo contribuir com a investigação, negando tanto que Albino possuía intriga com alguém, quanto o seu envolvimento com Antero.

A partir desse depoimento o tenente passou a investigar Antero. Descobriu, através de um agente de seguros, que o farmacêutico certa vez lhe perguntara se o velho Albino poderia fazer um seguro de vida. Ele respondeu que isso era impossível para as pessoas com mais de sessenta anos¹⁴⁰.

O Delegado possuía fama de ser cruel em suas atitudes, e que usava a força para arrancar a ‘verdade’ dos incriminados. Por instrução de Diógenes Sampaio, João Albino foi liberto, pois a tortura do prisioneiro já estava criando murmúrios na cidade. Depois da soltura de João Albino, as principais suspeitas recaem sobre Antero, restava saber quem foi o autor dos disparos, já que no dia da morte de Albino, Antero não se encontrava na cidade¹⁴¹.

¹³⁹ RIGHETTO, Luiz. **O Mártir de Catalão**: memorial Anthero da Costa Carvalho. – Araguari, MG: Minas Gerais Editora, 2012.

¹⁴⁰ SANT’ANNA, Ivan. **Herança de sangue**: um faroeste brasileiro. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 157.

¹⁴¹ Depoimento colhido do Inquérito Policial (nº 9-650/1936).

Segundo Sant'Anna¹⁴², tal informação logo foi esclarecida. O jagunço de Diógenes Sampaio, Realino de Oliveira, lhe contou que o autor dos disparos foi Francisco dos Reis, também conhecido como Teodomiro Gomes, ou Chico Prateado, caçador e pistoleiro, homem de excepcional pontaria.

João Sampaio, filho de Diógenes Sampaio, após saber dessa informação foi ao Delegado e lhe contou o que havia ouvido de seu jagunço. Este imediatamente mandou chamar à delegacia Chico Prateado. O pistoleiro era natural de Patrocínio – MG, de 24 anos de idade. Chegou à cidade em companhia de sua mãe, “[...] teria sido, segundo as suspeitas gerais, contratado para liquidar o fazendeiro, e as conjecturas se faziam em torno de nomes de pessoas que teriam contratado o ‘serviço’”¹⁴³.

Chico Prateado, antes mesmo de sofrer o habitual ‘aperto’, decidiu confessar o crime. E mais: confirmou as suspeitas do tenente, revelando ter matado o fazendeiro a mando de Antero da Costa Carvalho, em troca de dois contos de réis, que acabou não recebendo¹⁴⁴.

Contudo, segundo os apontamentos de Righetto¹⁴⁵, Chico Prateado confessou o crime debaixo de torturas. Assim, após a prisão no dia 5 de julho, Chico Prateado confirma as suspeitas do Delegado e dos Sampaio - chegando ao nome de Antero como o contratante de seus serviços. Após a confissão, de imediato, o delegado mandou chamar Antero para os devidos esclarecimentos. A relação de Chico Prateado e Antero havia se estreitado quando Antero lhe chamou para realizar alguns serviços em terras que havia ganhado como pagamento de dívida. Essa relação foi logo vista como motivos para que outros serviços pudessem ser feitos. Segundo Ramos, ao apontarem Antero como suspeito e mandante do assassinato que,

Havia uma coisa que favorecia [a] indicação do seu nome [Antero]: a dívida que tinha para com o fazendeiro, a liberdade com que contava para entrar e sair da estância, a amizade que devotava à família, deliberadamente deturpada por pessoas maldosas, o fato de o invejado poeta não possuir parente aqui; que se dispusesse a defendê-lo, ou

¹⁴² SANT'ANNA, Ivan. **Herança de sangue**: um faroeste brasileiro. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

¹⁴³ RAMOS, Cornélio. **Catalão**: poesias, lendas e história. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997, p. 105.

¹⁴⁴ SANT'ANNA, Ivan. **Herança de sangue**: um faroeste brasileiro. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012, 158.

¹⁴⁵ RIGHETTO, Luiz. **O Mártir de Catalão**: memorial Anthero da Costa Carvalho. – Araguari, MG: Minas Gerais Editora, 2012.

posteriormente pudesse reclamar justiça, seu relacionamento com Chico Prateado, que era seu cobrador¹⁴⁶.

Assim, para o autor supracitado, a indicação de Antero vinha a calhar ante a necessidade de se culpar alguém, ou mesmo encobrir o verdadeiro assassino. Não havia quem o socorresse, somente sua esposa, que poucas condições possuía, e pouca fama também, já que possuía um passado vergonhoso. Sem família, não havia quem pudesse cobrar algo dos poderes policiais, e muito menos da família Sampaio, principais contribuintes na investigação sobre o caso. Este se agravou ainda mais quando uma dívida foi posta em meio ao depoimento, no qual, ora Amélia dizia que Albino que devia a Antero, ora o inverso, que Antero devia a Albino, mas que não sabia a importância do valor. De acordo com outros depoimentos quem devia era Antero a Albino, e não o contrário como Amélia havia dito¹⁴⁷.

Outro agravante se deu quando Chico Prateado “confessou” envolvimento com Antero na prestação de serviços. Tal relacionamento trouxe inquietude aos policiais. Por fim, e seguindo a mesma linha de raciocínio do memorialista Cornélio Ramos¹⁴⁸, Righetto¹⁴⁹ assinala que Antero não causou desconforto apenas por questões políticas, ele acrescenta um comportamento galanteador que Antero possuía, trazendo incômodo aos homens da cidade. Assim,

Antero era um galanteador contumaz, bem aparecido, sempre limpo e perfumado, era comum ele arrancar suspiros de solteiras e mesmo de casadas, incomodando muitos. Um dos quais, um dos seus próprios filhos [João Sampaio, filho de Diógenes Sampaio]. Então, pensou o Coronel que podia, por este lado, logo apresentar um culpado pela morte do seu compadre e ao mesmo tempo se livrar de um homem que estava lhe incomodando muito, que poderia, no futuro, lhe incomodar mais, podendo até mesmo, tirar-lhe as rédeas do poder¹⁵⁰.

Segundo o que consta no Inquérito Policial, Antero e Chico Prateado confessaram o crime; contudo, segundo a tradição oral tal confissão foi feita sob torturas

¹⁴⁶ RAMOS, Cornélio. **Catalão: poesias, lendas e história**. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997, p. 106.

¹⁴⁷ CHAUL, Nasr. Catalão e a Política na Primeira República. In. **História Política de Catalão**. Goiânia: Ed. UFG, 1994.

¹⁴⁸ RAMOS, Cornélio. **Catalão: poesias, lendas e história**. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997.

¹⁴⁹ RIGHETTO, Luiz. **O Mártir de Catalão: memorial Anthero da Costa Carvalho**. – Araguari, MG: Minas Gerais Editora, 2012.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 152.

dispensadas a ambos. Em outras palavras, ainda hoje não se sabe se realmente Antero e Chico Prateado foram realmente os responsáveis pela morte de Albino, ou se tal confissão veio tão somente para se pouparem das torturas que estavam sofrendo.

De toda forma, o que temos como registro é que Antero foi o mandante e Chico o executor do crime, deixando no Inquérito Policial os detalhes do mesmo. Segundo Chico, Antero já havia lhe solicitado um em outro serviço em Anápolis, para matar o ex-marido de Amélia, todavia, tal crime não ocorreu. E que havia lhe contratado também para matar Albino. Já Antero no ato da confissão disse que mandou matar Albino por questões particulares. Ao ser questionado, disse que havia sido lesionado financeiramente e que o assassinato foi um acerto de contas.

Sobre o relato e confissão de Chico Prateado, Chaul diz que Chico fez as confissões debaixo de torturas e “num relato, digamos pouco convincente”¹⁵¹. Para Ramos¹⁵², Antero confessou o crime sob coação e tortura, apesar de ele ter declarado ao final do depoimento não ter sofrido nenhum tipo de tortura ou constrangimento ao prestar tais declarações, ainda que Chico Prateado tivesse recebido dinheiro para confessar o crime e incriminar Antero. Tal suspeita se confere ainda mais quando na noite anterior a morte de Antero, Chico Prateado misteriosamente foge da cadeia. Versão esta que posteriormente muda: Chico Prateado não foge da cadeia, mas sim que é retirado dela.

Neste mesmo raciocínio, Ramos¹⁵³ assinala duas possibilidades que justificaria a ocorrência do crime cometido por Antero: a primeira é a de que Antero teria contraído com Albino Felipe uma dívida de *alta monta*; tal como já pontuado, a segunda, diz respeito a um possível envolvimento amoroso de Antero com a mulher de Albino Felipe. Aquele, por possuir um vínculo com o fazendeiro tinha acesso à sua casa, onde teria conhecido sua esposa e por ela se apaixonado. Ambos os relatos constituem um emaranhado de suposições, dúvidas e medos, que ainda giram em torno da família de Albino. Estes seriam os principais motivos pelo qual Antero fora acusado do crime.

¹⁵¹ CHAUL, Nasr. Catalão e a Política na Primeira República. In. **História Política de Catalão**. Goiânia: Ed. UFG, 1994, p. 187.

¹⁵² RAMOS, Cornélio. **Catalão: poesias, lendas e história**. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997.

¹⁵³ Ibidem.

1.4. *O mártir da cidade sem heróis*

(SANT'ANNA, 2012)

No dia 15 de julho, após apurarem os depoimentos, o promotor público pediu junto ao juiz de direito Álvaro da Cunha Ferreira Filho a prisão preventiva de Antero da Costa Carvalho e Chico Prateado, “num abrir e fechar dos olhos foi o jovem farmacêutico lançado na prisão ao lado do jagunço. Seu nome foi cochichado de ouvido em ouvido até que a turba sanguinária aceitou a ideia do seu linchamento”¹⁵⁴.

A cela foi previamente aberta e o jagunço levado para fora do Estado¹⁵⁵. Segundo Ramos, tudo foi preparado antecipadamente, o jagunço Chico Prateado foi mandado para fora do município e escoltado por outro jagunço e, para isso, os soldados se ausentaram da cadeia. “Enquanto Antero permanecia no xadrez, os dois capangas cavalgavam rumo a um porto fronteiriço com o Estado de Minas Gerais”¹⁵⁶. No dia 14 de agosto de 1936, o Delegado Especial comunica ao Promotor que Chico Prateado havia fugido da cadeia e que iria apurar quem foram os responsáveis.

Com a fuga de Chico Prateado, Antero percebeu que corria perigo de vida, mas ainda assim, acreditava que sairia bem da situação que se encontrava. Já ficara sabendo que dias antes um grupo havia tentado invadir a cadeia para fazer justiça, todavia, Diógenes Sampaio interveio, não permitindo que a ação ocorresse.

[...] sabe que nesses últimos dias em uma noite, as duas horas da madrugada, numeroso grupo de pessoas armadas, composto de pessoas da família de Albino Felipe, veio a esta cidade a fim de agredirem o declarante na prisão onde se acha, o que não se verificou devido a intervenção do Sr. Diogenes Sampaio e membros de sua família, que retiraram o declarante e Chico Prateado da prisão para outro local diferente, [...] ¹⁵⁷.

Domingo, dia 16 de agosto de 1936, Catalão viria a presenciar um cortejo sangrento nunca visto anteriormente por seus moradores, por mais que essa ainda tivesse sido testemunha de outros crimes bárbaros. Às oito horas da noite, enquanto a cidade se silenciava, algumas famílias se encontravam no aconchego de suas casas e

¹⁵⁴ Ibidem, p. 102.

¹⁵⁵ Diário de Catalão, 2009.

¹⁵⁶ RAMOS, Cornélio. **Catalão: poesias, lendas e história**. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997, p. 106.

¹⁵⁷ Inquérito Policial (nº 9-650/1936) do assassinato do fazendeiro Albino Felipe. s/p.

outros se deslumbravam com o filme no cinema, numeroso grupo de homens invadiu a cadeia. A busca era por um homem, Antero.

Depois que a sessão do cinema teve início, o grupo de homens surgido no final da tarde cercou a cadeia. Não aparentava ser uma turba desordenada. Alguns, entre eles o camarada da capa preta, davam ordens, em voz baixa mas firme. Entre as armas, que todos portavam, se podiam ver garruchas, revolveres, carabinas, barras de ferro e uma profusão de facas e punhais¹⁵⁸.

A mando de seus chefes, jagunços e alguns populares tencionavam fazer *justiça* com as próprias mãos. E sem nenhuma resistência do suposto criminoso, ou mesmo das autoridades locais, da cela Antero foi arrancado. O tenente foi informado do tumulto em frente à cadeia. O mesmo mandou para lá o sargento e seus homens, todavia não foram bem recebidos e, ainda ameaçados, caso não tirassem seus homens do local, esses também iriam morrer. Ao ser notificado, o tenente nada pode fazer, deixando a cadeia a mercê dos jagunços. Dentro da cadeia surgiram dezenas de lanternas a procura de Antero. De lá o arrancaram. Segundo Ramos,

Acusado de um crime que dizem não ter cometido, Antero foi preso, encarcerado e posteriormente retirado da cela por um grupo sanguinário, ávido de vingança. Foi brutalmente martirizado, arrastado pelas ruas da cidade por uma multidão de pessoas possessas¹⁵⁹.

Poucas são as pessoas que se sentem seguras em falar sobre esse dia. Dificuldade esta também encontrada por Chaul ao tratar sobre o assunto. As pessoas dizem que não gostam de falar porque ainda sentem medo das famílias envolvidas no caso, não querendo ver seu nome envolvido como *delatores* dos criminosos.

Aqueles que se aventuram a relatar os fatos o fizeram de forma destoante de processo sociopolítico da época, longe de uma análise que pudesse levar à compreensão dos mesmos fatos, ficando uma deferência pouco histórica de fatos e nomes, quando muito, além de um certo temor em revelar acontecimentos por demais conhecidos na memória do povo da cidade de Catalão¹⁶⁰.

¹⁵⁸ SANT'ANNA, Ivan. **Herança de sangue**: um faroeste brasileiro. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 23.

¹⁵⁹ RAMOS, Cornélio. **Catalão**: poesias, lendas e história. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997, p. 110.

¹⁶⁰ CHAUL, Nasr. Catalão e a Política na Primeira República. In. **História Política de Catalão**. Goiânia: Ed. UFG, 1994, p. 182.

Em trabalho de campo, os depoentes ao serem questionadas sobre o porquê do medo já que se passaram muitos anos, as pessoas atestaram que parte da família envolvida no caso ainda permanece viva, não querendo sofrer nenhuma represália caso falem sobre o caso. Numa reportagem recente sobre o caso, em nota, o jornal O Popular declara,

Outras duas pessoas procuradas pela reportagem que conhecem bem as histórias de Antero e do assassinato de Albino também se recusaram a falar. ‘Os parentes próximos dos envolvidos nos casos moram em Catalão. Por isso, não é prudente ficar falando’, declarou uma professora, cujo avô foi líder comunitário na cidade¹⁶¹.

As famílias envolvidas no caso também se recusam a falar sobre o assunto. Segundo a mesma reportagem, “um dos filhos de Albino, que mora próximo do local em que Antero foi executado e que hoje é marcado por uma capela em sua homenagem, ficou irritado ao ser abordado [...] ¹⁶². Em nota, o Jornal informa que o senhor mostrou uma nítida insatisfação pela visita dos repórteres, “o que você ganha para falar sobre isso? Deve tá ganhando algo para vir aqui me procurar. Não vou falar nada!, disse o filho que está com 85 anos” ¹⁶³. Segundo o Jornal, pediram para o senhor então indicar algum familiar que pudesse falar ao Jornal, contudo, “ele negou-se até mesmo a indicar um membro da família para comentar o assunto. Uma sobrinha-neta de Albino, porém, explicou qual o sentimento entre os parentes. ‘Na família, o assunto é proibido. A ferida ainda está aberta’, confessa a mulher” ¹⁶⁴.

De tal modo, além do medo que permeia a cidade ainda hoje, há certa dificuldade em encontrar moradores contemporâneos ao episódio. Resta-nos então, recorrer às memórias e interpretações passadas por gerações. Contudo, em meio à busca por um relato oral, nos foi indicado um senhor, antigo professor da cidade de Catalão que presenciou a morte de Antero, o mesmo na época da morte de Antero tinha a idade entre oito a nove anos. O docente, num primeiro momento, não quis gravar entrevista ou mesmo nos ceder um depoimento oficial; contudo ele nos cedeu um texto de sua autoria narrando todo episódio, o qual nos foi disponibilizado, mas a pedido do próprio

¹⁶¹ **Jornal O Popular**. Goiânia, 18 de dezembro de 2012.

¹⁶² Idem.

¹⁶³ Ibidem.

¹⁶⁴ Ibidem.

Depoente seu nome será preservado, pois, em vida, não quer seu nome envolvido no crime. As palavras que seguem correspondem às memórias do Senhor no dia da morte de Antero, gravadas e guardadas ao longo dos anos.

Terminado o café, o bando partiu, não sendo preciso mais recomendações. Tudo deveria correr como da primeira vez¹⁶⁵. Lá pelas vinte e três horas, chegaram à cidade, aonde foram informados, pelo Sr. Vigilato Pereira, que tudo estava correndo como eles desejavam. A vítima estava na cadeia e ia morrer, infalivelmente. Amarraram os cavalos, deixaram, ali, os vigias, como da primeira vez, e partiram rumo à cadeia. Iam todos em silêncio sem uma só palavra. Só se ouvia o ruído dos passos que, às vezes, se tornava intenso porque muitas das ruas continham cascalho. [...] Lançaram mão dele e amarraram suas mãos pelas costas, dirigindo-lhe palavras injuriosas e pejorativas. Porém, ele nada respondia, estava aterrorizado demais, assim como também, fora de si. Com as mãos presas, conduziram-no, rua abaixo, para o matar, fora da cidade, onde haviam deixado seus animais amarrados. [...] Este percurso foi feito em pleno silêncio. Ia ele andando, segurado por dois homens e sendo surrado pela viúva de Albino que usava para isto, uma espécie de açoite para cavalos chamado comumente de rabo-de-tatu, cujos estalos e pancadas, de longe, se distinguiam no meio do ruído dos passos. As quais eram aplicadas na cabeça, nas costas e nos ombros. Eu mesmo ouvi estes ruídos porque passaram pela rua onde eu morava. Logo abaixo, um espanhol chamado Jesus Lopez, ouvindo o barulho, abriu a janela de seu quarto para ver, bem que ele sabia do que se tratava. Isto foi o quanto bastou. Do meio do grupo, partiu uma pedra contra sua pessoa, a qual, partindo uma vidraça, caiu não distante da cabeça de uma criancinha, chamada Maria de Fátima, que dormia em seu berço. A janela foi fechada rapidamente enquanto outras pedras vinham contra ela. [...] Quando chegaram na saída da cidade, em frente à última casa que era de propriedade do Sr. Antônio Fernandes, homem velho que morava sozinho e tinha uma grande ferida no nariz, ali pararam, tiraram a camisa de pijama do Antero e o rodearam. Havia sido dito na primeira reunião que seriam uns dois ou três que se encarregariam de apunhalá-lo e matá-lo, mas, naquela hora, o número aumentou, até que excedeu a uma dezena e ninguém, até hoje, sabe quantos homens o feriram. Quero que os leitores meditem, um pouco, sobre a situação na qual aquele homem se encontrava. Contemplava a mais cruel cena que seus olhos jamais tinha visto. No meio daquelas feras humanas, de punhais e facas em punho, lá estava ele todo trêmulo, de olhos arregalados e feição desfigurada, sem uma palavra para expressar, pois, no caminho, havia pedido para falar, mas não lhe fora permitido e quando tentou, deram-lhe na boca. [...] A uma ordem do chefe, todos desfecharam-lhe os golpes e eram tantos que as facas chocavam umas com as outras dentro do seu corpo e um dos assassinos ao dar seus golpes recebeu um ferimento no dorso de sua mão, produzido pela faca de outro, e muito deles não puderam repetir

¹⁶⁵ O autor faz menção a primeira vez que tentaram arrombar a cadeia e retirarem Antero, plano já mencionado anteriormente.

os golpes por falta de espaço. [...] Logo que terminou aquela fantástica e diabólica fúria dos assassinos, deixaram-no cair no chão, à margem da estrada, no meio do pó que era abundante naquele local. Ali ficou, envolto em sangue e pó, todo seu tronco completamente deformado porque levava golpes desde as virilhas até as clavículas, na frente e de ambos os lados¹⁶⁶.

Semelhante a outras análises e as memórias sobre o episódio da morte de Antero, o fragmento acima desvela a presença ostensiva e as ordens da família Sampaio na morte de Antero. O que o autor descreve é uma série de brutalidades empreendida sobre o acusado, sem, dar-lhe a chance de se defender, ou mesmo, quem o defendesse. Em seu escrito o Depoente ‘A’ não menciona a tentativa do poder local, ou mesmo de qualquer cidadão para impedir o que estava acontecendo com Antero. Contudo, em sua narrativa aponta que a mulher de Albino Felipe, a viúva Dona Nem, esteve presente no momento que retiraram Antero da cadeia, sendo ela também responsável pela surra que deram em Antero antes de morrer, “surrado pela viúva de Albino que usava para isto, uma espécie de açoite para cavalos chamado comumente de rabo-de-tatu, cujos estalos e pancadas, de longe, se distinguiam no meio do ruído dos passos”¹⁶⁷.

Para Chaul¹⁶⁸, inocente ou não, Antero foi barbaramente assassinado, tendo sido vítima de um dos mais cruéis linchamentos e sangrentos crimes da história da cidade. Para Ramos, a morte ocorreu com requinte de crueldade, sem que Antero emitisse algum tipo de resistência, “Amarraram-lhe uma corda ao pescoço, ataram suas mãos e o levaram pelas ruas aos empurrões e pontapés. Durante a caminhada, ele levou inúmeras espetadas de faca pelo corpo. A intenção era fazê-lo sofrer bastante, num sadismo abominável”¹⁶⁹.

Assim, as ordens seguidas não se configuravam apenas em matar Antero, era necessário que ele sofresse, e sofresse à vista da sociedade. O ato pode ser analisado a partir da compreensão de como se dão os linchamentos no Brasil.

Na década de 1930, a grande maioria da população da cidade de Catalão morava ainda na zona rural. Os homens que seguiram rumo à delegacia vinham das fazendas circunvizinhas a cidade de Catalão, tais informações foram colhidas tanto em

¹⁶⁶ Depoente ‘A’. O material disponibilizado é um manuscrito. Estamos apresentando apenas fragmentos desse.

¹⁶⁷ Ibidem.

¹⁶⁸ CHAUL, Nasr. Catalão e a Política na Primeira República. In. **História Política de Catalão**. Goiânia: Ed. UFG, 1994, p. 192.

¹⁶⁹ RAMOS, Cornélio. **Catalão: poesias, lendas e história**. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997, p. 107.

conversas informais¹⁷⁰, durante o trabalho de campo, quanto pela própria conversa que tivemos com o Depoente ‘A’, ao dizer que os homens que ocuparam a cidade vieram das fazendas e que se constituía em sua grande maioria de jagunços a mando de seus patrões. Todos sabiam que era a mando dos Sampaio, mas que ninguém podia fazer nada a respeito. E que, quando o ajuntamento começou, logo, alguns populares, se acoplaram ao tumulto.

O Depoente ‘A’ nos disse ainda que presenciou o movimento dos jagunços na rua e que o tumulto gerado por esses causou medo a alguns populares, sendo que, os mais temerosos arrumam um lugar para se esconder. De acordo com o mesmo, “cerca de 100 homens cavalgavam em direção a cadeia”¹⁷¹. Para o Depoente, nem todos que estavam em companhia dos jagunços tinham a intenção de fazer mal a Antero, estavam apenas acompanhando os demais. Entre esses homens, destaca a presença de seu pai, que segundo o mesmo, nada fez contra Antero, apenas observou o tumulto.

Esses homens entraram na cadeia, com um pedaço de ferro quebraram o cadeado que a cerrava. Foram em direção a Antero deram alguns sacolejos, pegaram-no pelo braço e aos empurrões o tirou para fora¹⁷². Segundo a descrição de Sant’Anna, no momento que os jagunços entraram na cela, Antero, numa tentativa em vão de se defender lançou um golpe violento contra um jagunço, como represália, outro jagunço meteu-lhe a mão na boca do infeliz, “puxou sua língua para fora e, com uma punhalada certa, perfurou-a de cima para baixo”¹⁷³, e antes de chegar à rua já tinha mais de dez facadas pelo corpo, enquanto isso, o bando gritava de prazer.

Quando Antero saiu para rua, à vista de todos, iniciou-se seu martírio, que só viria a acabar após sua morte. De acordo com Ramos¹⁷⁴, a justiça local não poderia defendê-lo, pois esses ainda eram subordinados ao poder da família Sampaio, menos ainda a população, que incapaz de enfrentar o bando, ainda carregava uma história de medo.

¹⁷⁰ Tais informações foram obtidas através de conversas informais, onde os Depoentes não permitiram que a conversa fosse gravada.

¹⁷¹ Depoente ‘A’. Material disponibilizado em abril de 2013.

¹⁷² RIGHETTO, Luiz. **O Mártir de Catalão**: memorial Anthero da Costa Carvalho. – Araguari, MG: Minas Gerais Editora, 2012, p. 125.

¹⁷³ SANT’ANNA, Ivan. **Herança de sangue**: um faroeste brasileiro. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 168.

¹⁷⁴ RAMOS, Cornélio. **Catalão**: poesias, lendas e história. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997.

Com as mãos e cintura amarrada por cordas, Antero foi levado à parte oeste da cidade. Atordoado, ele não sabia o que fazer, gritava pedindo clemência, todavia, seu som era abafado com o sangue lhe saia pela boca. A multidão que seguia o martírio juntava-se aos jagunços aplicando-lhe chutes, pontapés e socos na cara. Entre esses, havia os mais sádicos que com facas espetavam seu corpo, braços, costas, pernas, o golpe não poderia se certo, pois a intenção não era matar, mas fazê-lo sofrer.

À medida que andava, davam-lhe pancadas, chicotadas, colocara em torno de sua cabeça um arame farpado, tal como também colocado em João Albino quando foi preso. “[...] aos poucos lhe apertavam e apesar de toda a violência e crueldade que sofria, ainda caminhava, pedindo pelo amor de Deus que não fizesse isso, ele era inocente”¹⁷⁵. Quanto mais o viam sofrendo, mais queriam vê-lo sentindo dor.

O martírio corria toda a cidade, os curiosos apenas olhavam, sem nada poderem fazer. Ao passar em frente à venda, uma mulher tentou impedir o linchamento, mas ela e o marido foram ameaçados de morte, tendo que sair da frente, e obrigados para recuar para dentro da loja.

Passaram em frente ao colégio das freiras. As irmãs não se manifestaram. O preso, agora muito fraco devido aos golpes e à perda de sangue, arrastava-se penosamente. Seus gritos tornaram-se mais fracos, gemidos agonizantes de pavor¹⁷⁶.

Reação semelhante a do prefeito Anísio Gomides, que vendo o martírio de Antero apenas ficou observando pela janela de sua casa. Antero nesta hora se encontrava já quase sem roupa, ante os golpes de faca que recebera. Sem nada fazer, ou intervir no ato, os jagunços voltaram de sua porta, fazendo gesto de cumprimento ao prefeito, agradecendo a “aprovação”¹⁷⁷ perante justiça feita. O preso ao vê-lo ensaiou uma súplica, mas não teve forças para pedir clemência. Neste momento, um dos homens

¹⁷⁵ RIGHETTO, Luiz. **O Mártir de Catalão**: memorial Anthero da Costa Carvalho. – Araguari, MG: Minas Gerais Editora, 2012, p. 280.

¹⁷⁶ SANT’ANNA, Ivan. **Herança de sangue**: um faroeste brasileiro. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 26.

¹⁷⁷ A palavra ‘aprovação’ foi aqui posta não no sentido de que o Prefeito estava em acordo com os jagunços para praticarem tal ato, mas, por nada ter feito para impedir que Antero morresse nas mãos dos justiceiros Sant’Anna, (2012). Já nas considerações de Righetto, (2012) o prefeito olhou o que estava acontecendo pela janela, e quando reconheceu que era Antero balançou a cabeça triste, sabendo que nada poderia fazer. Ao falar sobre o episódio Ramos (1997) nos diz que o prefeito ficou aborrecido e chocado, e que não pode fazer nada porque lhe faltava autoridade e força para intervir.

vazou-lhe os olhos, tal ato foi sentido por Antero por gritos que toda a cidade pode ouvir.

A via crucis de Antero continuava, nesta hora já se somava mais de cem facadas espalhadas pelo seu corpo, como uma ferida viva, sangrando por todo o corpo. Antero já não mais conseguia caminhar, sendo necessário ser carregado por seus assassinos. Mesmo quase desfalecido os golpes contra ele não cessaram. Seguiram caminho em direção à saída de Catalão, pois sabiam que em pouco tempo Antero viria a morrer, alcançando a Rua da Grotta, um quarteirão de sua residência. Em último restante de força, Antero tentou dizer algo para o jagunço, pedia pelo filho de João Albino, que também havia sido torturado anteriormente, pois fora acusado do crime, sua presença, porque queria lhe contar um segredo; mas o chefe dos jagunços que comandava o sangrento crime não permitiu tal encontro, mandando que lhe tirasse a vida de uma vez por todas. Um dos linchadores cravou o punhal certo no peito acabando com sua vida¹⁷⁸.

Alguém cortou as cordas que o prendiam e dando tiros para o alto para comemorar o ato bárbaro que acabavam de praticar, abriram diversas garrafas de cachaça, beberam no gargalo, passando as garrafas de mão e mão, boca em boca e ainda não satisfeitos gritavam, *sugigando* os animais para que pisoteassem o corpo sem vida, inerte, tombado sobre a terra já úmida pelo sereno. Mas foi em vão, nenhum animal triscou o casco sobre o corpo de Antero¹⁷⁹.

Sobre este momento, o Depoente ‘A’ relata o seguinte,

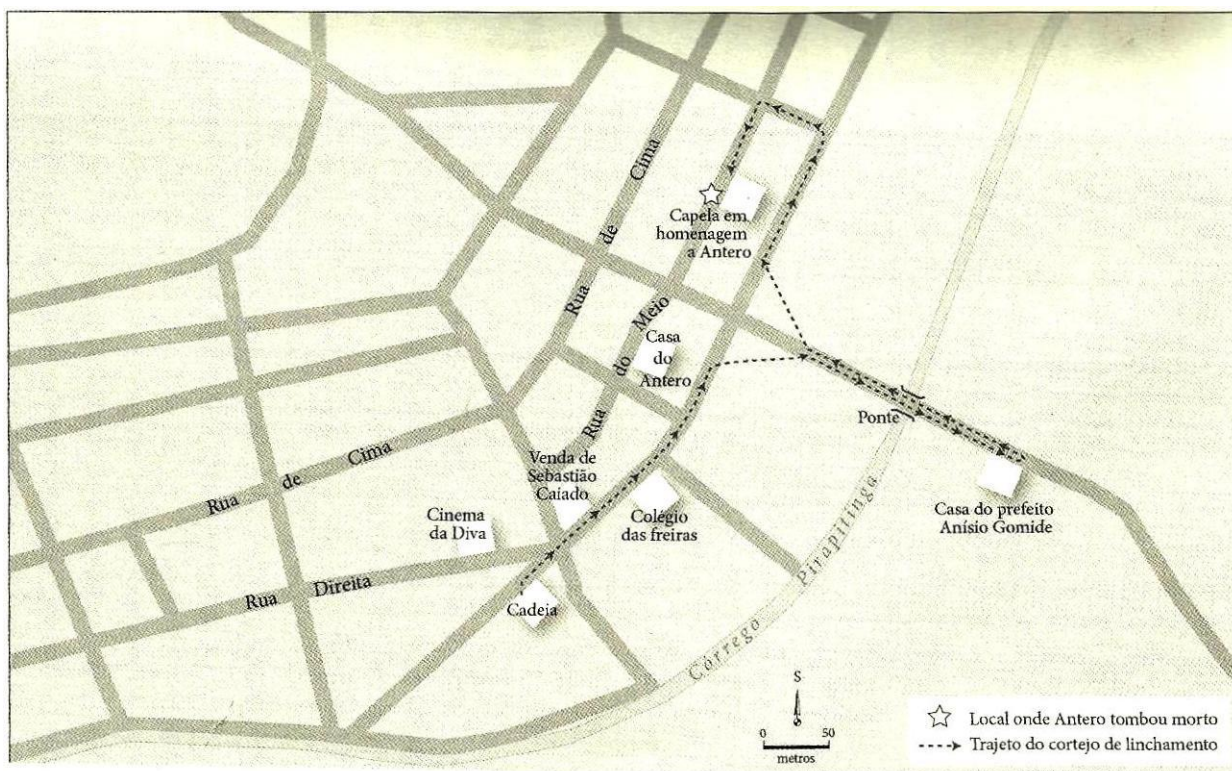
Terminado o linchamento, o grupo tomou, novamente, a rua, em direção ao centro da cidade, subiram até a estação ferroviária, desceram à praça do jardim e passaram, novamente, pela porta da cadeia, trajeto também feito em silêncio e para mostrar sua capacidade de força e valentia. Daí, dirigiram-se ao armazém do Sr. Farid Miguel Safatle, ao qual obrigaram a se levantar e distribuir uma garrafa de cerveja ou guaraná para cada um dos membros do grupo, cuja bebida não se sabe se foi paga ou não, porque nem mesmo o Sr. Farid veio a tocar no assunto. Enquanto era feita a distribuição das bebidas, muitos deles aproveitaram o tempo para ir até as casas dos parentes tomar um café e lhes contar a façanha, apressadamente, e isto era feito sem nenhum receio, pois estavam certos de que nada lhes aconteceria.

¹⁷⁸ RAMOS, Cornélio. **Catalão: poesias, lendas e história**. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997.

¹⁷⁹ RIGHETTO, Luiz. **O Mártir de Catalão: memorial Anthero da Costa Carvalho**. – Araguari, MG: Minas Gerais Editora, 2012, p. 282.

Confiavam cegamente no poderio do Sr. João Sampaio que era o chefe organizador de tudo¹⁸⁰.

Podemos ver abaixo o cortejo que Antero perpassou em companhia de seus executores, desde o instante que foi capturado na cadeia no dia 16 de agosto de 1936, até o momento de sua morte¹⁸¹.



A morte de Antero foi comemorada com festa por seus executores, já a população, ao passo que os gritos de Antero não mais soavam, entrou para suas casas, apagaram as luzes e silenciaram, “um dos sobrinhos de Amélia, que morava com ela para estudar, correu até a porta de D. Ana e chamou: - Vovó, mataram seu Antero. A velha ficou aterrorizada, bateu palmas e disse: - Nossa!... O menino correu de volta e a velha bateu a porta”¹⁸².

Os mais corajosos se deslocaram para o lugar onde ocorreu a morte de Antero, ninguém havia retirado o corpo de lá. No local, encontraram João Pinto de

¹⁸⁰ Depoente ‘A’. Material disponibilizado em abril de 2013.

¹⁸¹ Imagem digitalizada do livro de Ivan Sant’Anna, **Herança de sangue: um faroeste brasileiro**. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

¹⁸² Ibidem.

Melo, auxiliar de farmácia que trabalhava com Antero, que o velava. Mais tarde um passante o ajudou a embrulhar o corpo em um lençol. Levaram-no para a farmácia¹⁸³.

No dia seguinte, a cidade em silêncio velava Antero. O velório se encheu de gente, o qual ocorreu em sua própria casa. Os vizinhos comovidos com a dor de Amélia a ajudava com as visitas, trazendo café e biscoitos. O caixão foi apoiado com cadeiras. No final da tarde, após o corpo ser encomendado, o cortejo de Antero seguiu para o Cemitério Municipal de Catalão, local que até a presente data se encontra enterrado o corpo de Antero¹⁸⁴.

E os dias se passaram e o silêncio se instalou. Segundo o Depoente “A” por dias não se falava no assunto, e esses dias se tornaram semanas e depois em anos. Talvez essa seja a sombra do silêncio que a cidade carrega sobre o assunto, falar sobre o episódio da morte de Antero cauda repulsa ante a covardia acometida.

Contudo, tal silêncio também traz a tona uma história, onde, “a memória esquecida, por consequência, não é sempre um campo de ruínas, pois ela pode ser um canteiro de obras. [...]. Ela pode ser o êxito de uma censura indispensável à estabilidade e à coerência da representação que um indivíduo ou os membros de um grupo fazem de si próprios”¹⁸⁵.

A negação em se falar sobre a morte de Antero pode ser aqui entendida tanto pelo medo diante do poder das famílias da cidade e, como o próprio Depoente ‘A’ nos informou, em não ter seu nome associado ao crime, como também uma tentativa de “passar uma borracha” e seguir adiante com a vida. Deixando para o passado, aquilo que só a ele pertence. Contudo, a morte de Antero tomou novos rumos. Sua memória não foi apagada e por mais que ainda hoje haja uma negação em falar sobre sua morte, os rumos que sua história tomou faz com que o personagem histórico “ganhe vida” na atualidade. Seu nome é sempre lembrado, agora associado a poderes sobrenaturais.

Assim, o martírio de Antero, seguida de sua morte, mesmo apontada por diversos pesquisadores como exemplo da barbárie, tomou novos caminhos, o episódio tornou-se o marco central da santificação popular de Antero, pois, hoje, o mesmo é visto por parte da população local como mártir da cidade de Catalão.

¹⁸³ SANT’ANNA, Ivan. **Herança de sangue:** um faroeste brasileiro. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 274.

¹⁸⁴ Ibidem.

¹⁸⁵ CANDAU, Joel. **Memória e identidade.** Tradução Maria Letícia. – 1ª ed., 1ª reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2012, p. 127.

1.5. *Não pode machucar muito não, pessoal. A gente quer ver ele sofrer*

(SANT'ANNA, 2012).

Segundo Chaul, “crimes como o de Antero vinham contra o discurso de progresso e modernidade, que implicavam civilidade e o fim da violência em todos os níveis, proferidos pelo movimento de 30”¹⁸⁶. O caso de Antero está imerso a especulações acerca dos motivos de sua morte. Entre esses motivos, podemos aqui assinalar o possível desacordo entre Antero e Albino numa dívida não paga; a questão política com sua fama crescendo acentuadamente e o testamento de Albino, que nunca foi aberto para sabermos quais foram os beneficiários da herança do fazendeiro. Essas três especulações foram, segundo a historiografia, as possíveis causas da morte de Antero.

Dentre essas, ainda podemos acrescentar o eminente controle e empenho dos Sampaio em resolver o caso da morte de Albino, fazendo até mesmo justiça com as próprias mãos. A posição da família mostra ainda o quanto que a justiça local foi débil na tentativa de resolver o caso, pois as investigações, como já exposto anteriormente, tiveram a participação eminente da família, os quais ‘ditavam’ por quais trilhos a investigação deveria percorrer. Em último momento, temos o acesso de Antero a documentos particulares quando trabalhou no cartório da cidade. Tais documentos davam ao mesmo o ‘poder’ de denunciar as irregularidades dos coronéis da cidade, em especial nas transações de terras. Posição essa assumida pelo pesquisado José Francisco Silva, em nota ao Jornal o Popular¹⁸⁷.

Para este pesquisador, ter contato com esses documentos dava a Antero à capacidade de conhecer os trâmites comerciais de compra e venda de bens entre os fazendeiros e a população, e muitas delas poderiam apontar transações ilícitas. “Ele tinha a antipatia dos coronéis porque, como tabelião, começou a divulgar irregularidades nas transações de terras. Todo o processo é cheio de erros e dúvidas”¹⁸⁸.

Segundo o pesquisador acima referenciado, não havia um relacionamento pacífico entre Antero e alguns coronéis da cidade e tal apontamento ganha ainda mais

¹⁸⁶ CHAUL, Nasr. Catalão e a Política na Primeira República. In. **História Política de Catalão**. Goiânia: Ed. UFG, 1994, p. 195.

¹⁸⁷ **Jornal O Popular**. Goiânia, 18 de dezembro de 2012.

¹⁸⁸ Fala do pesquisador José Francisco Silva ao Jornal O Popular. Goiânia, 18 de dezembro de 2012.

fundamento quando observamos que os escritos de Cornélio Ramos¹⁸⁹ e do historiador Nasr Chaul¹⁹⁰ apontam que a morte de Antero se deu eminentemente a mando da família Sampaio, tendo como justificativa fazer justiça diante da morte de Albino Felipe. Tal família no período da morte de Antero possuía domínio e influência na cidade.

O memorialista Cornélio Ramos¹⁹¹ foi um dos primeiros escritores, ainda na década de 1978, a escrever sobre o episódio da morte de Antero, intitulando em seu livro o assunto como “O linchamento do poeta Antero da Costa Carvalho”. Para o autor, Antero foi alvo de um linchamento, tendo como precursores os jagunços a mandos dos fazendeiros. Em seu livro, o memorialista mescla sua escrita em alguns momentos intitulando a morte de Antero como linchamento, em outros, a um martírio. Finalizando sua narrativa chamando Antero de mártir da cidade, o qual, santificou-se. Dessa forma, em diversos momentos em conversas informais, vimos alguns populares atribuindo a morte de Antero a um ato de linchamento.

Diante dos diversos momentos que a palavra linchamento foi atribuída a morte de Antero propomos para a discussão uma melhor compreensão acerca do ato de se linchar, para tanto, faremos uso dos estudos de José de Souza Martins. Para o autor,

[...] os linchamentos se baseiam em julgamentos frequentemente súbitos, carregados da emoção do ódio ou do medo, em que os acusadores são quase sempre anônimos, *que se sentem dispensados da necessidade de apresentação de provas que fundamentem suas suspeitas*, em que a vítima não tem nem tempo nem oportunidade de provar sua inocência. Trata-se de julgamento sem a participação de um terceiro, isento e neutro, o juiz, que julga segundo critérios objetivos e impessoais, segundo a razão e não segundo a paixão. Sobretudo, trata-se de julgamento sem possibilidade de apelação¹⁹². (grifo do autor).

Para Martins, o ato de linchar não está necessariamente ligado a maldade humana, mas sim, onde a Justiça não atua, ou mesmo quando o Estado é débil. Inseri-se como um crime altruísta, ou seja, um crime social com intenções sociais, “O linchador

¹⁸⁹ RAMOS, Cornélio. **Catalão: poesias, lendas e história**. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997.

¹⁹⁰ CHAUL, Nasr. Catalão e a Política na Primeira República. In. **História Política de Catalão**. Goiânia: Ed. UFG, 1994.

¹⁹¹ RAMOS, Cornélio. **Catalão: poesias, lendas e história**. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997.

¹⁹² MARTINS, José de Souza. **Linchamento, o lado sombrio da mente conservadora**. Tempo Social: Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 8(2): 11-26, outubro de 1996, p. 12.

age em nome da sociedade. É um homem de bem que sabe que está cometendo um delito e não quer visibilidade”¹⁹³. O linchamento ocorre como uma forma de punição coletiva contra alguém que infligiu à sociedade, como por exemplo, um roubo, um estupro, um assassinato. Em suma, para os linchadores a pessoas tem que derramar seu sangue onde foi derramado o sangue de sua vítima, como se fosse um ritual de troca do sangue. Sendo que, é a própria população que estabelece uma gradação da pena que vai impor ao linchado.

Assim sendo, podemos aqui entender que o linchamento se constitui como um ato coletivo, desencadeado espontaneamente e que tem como justificativa fazer justiça ante a um delito.

Quando observamos as narrativas que se tem sobre a morte de Antero, entende-se que ela foi também motivada por um “possível” ódio dos fazendeiros pela morte do amigo e fazendeiro Albino Felipe; contudo, a morte de Antero não foi desencadeada involuntariamente, ou mesmo por impulso, houve uma investida dos fazendeiros em organizar o dia e a hora para que o crime ocorresse, tal como pontuado por Sant’Anna¹⁹⁴, onde ainda nos diz que houve uma primeira investida dos jagunços em entrar na cadeia para ali tirarem Antero, investida essa mal sucedida. Ou seja, neste momento rompe-se com a teoria de Martins ao propor que o linchamento se estabelece a partir da espontaneidade, uma vez que, a morte de Antero foi previamente organizada.

Diferente do que Martins aponta, a morte de Antero teve a participação de terceiros, em que, a decisão, ou mesmo o ódio em Antero não foi desencadeado pelos jagunços que invadiram a cela, mas sim pelos fazendeiros. Em outras palavras, por mais que a morte de Antero tenha ocorrido envolto a um tumulto, com a presença de jagunços e alguns populares, ela não deve ser caracterizada em sua essência por um ato de linchamento, mas sim por um martírio, com o planejamento de quando e qual a pretensão ao entrarem na cadeia.

Albino Felipe, segundo Ramos¹⁹⁵, era um rico e conhecido fazendeiro da cidade de Catalão e que não possuía intriga com ninguém. Posição essa também assumida por seu filho no ato de seu depoimento, isentando o pai de qualquer

¹⁹³ Site disponível: <http://www.estadao.com.br/noticias/suplementos,quinhentos-mil-contra-um,125893,0.htm> Acesso em 25 de agosto de 2013.

¹⁹⁴ SANT’ANNA, Ivan. **Herança de sangue**: um faroeste brasileiro. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

¹⁹⁵ RAMOS, Cornélio. **Catalão**: poesias, lendas e história. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997.

envolvimento com questões duvidosas. Contudo, tal como a imagem de Antero é construída após sua morte, a imagem de Albino também o é, onde amigos e familiares em momento algum no depoimento evidenciaram desavença com algum morador da cidade o qual possuía motivos para matá-lo. Assim, inocentando Albino Felipe de qualquer possível desavença ou motivo para alguém lhe tirar a vida.

Assinalando ainda mais a inquietude diante da morte de Albino, seja pela família Sampaio, seja pela própria população local, não é algo que se espante, já que sua morte ocorreu por emboscada e que aparentemente não teve como se defender, houve certo descontentamento diante de sua morte.

Segundo os estudos de Martins¹⁹⁶, o Brasil é o país que mais lincha no mundo. E a grande parcela desses linchamentos se localiza nas periferias das cidades e tem como participantes brasileiros e brasileiras, incluindo crianças. Tais linchamentos incluem uma sequência de agressões que vai do apedrejamento à mutilação. Para o autor não há um perfil de linchadores, uma vez que se contemplam diferentes classes e relação de gênero, assim como diferentes motivos.

[...] o que move a multidão à prática do linchamento é a motivação conservadora, a tentativa de impor castigo exemplar e radical a quem tenha, intencionalmente ou não, agido contra valores e normas que sustentam o modo como as relações sociais estão estabelecidas e reconhecidas ou os tenham posto em risco¹⁹⁷.

Mortes com requinte de crueldade acompanharam a história de Catalão e sua grande maioria se dava entre a elite e os subordinados. Havia certo tipo de respeito e medo perante a figura do coronel, ou mesmo diante de algum fazendeiro com renome com influência política e econômica. Quando muito, as mortes ocorriam entre a própria população, ou entre os jagunços, na disputa da fama de violento, ou mesmo, por questões mal resolvidas. Não havia um enfrentamento direto entre os subordinados e o coronel, mas sim uma submissão¹⁹⁸.

Para Sant'Anna, Antero, réu confesso, deveria receber um castigo pela morte de Albino e tal castigo necessitava ocorrer de forma para que todos na sociedade

¹⁹⁶ Entrevista dado ao Jornal o Estado de São Paulo/ 7 de fevereiro de 2008 | 1h 07, Por Flávia Tavares. Site disponível: <http://www.estadao.com.br/noticias/suplementos,quinientos-mil-contra-um,125893,0.htm> Acesso em 25 de agosto de 2013.

¹⁹⁷ MARTINS, José de Souza. **Linchamento, o lado sombrio da mente conservadora**. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 8(2): 11-26, outubro de 1996, p. 13.

¹⁹⁸ Sobre o assunto ler o livro de Ivan Sant'Anna. **Herança de Sangue**: um faroeste brasileiro. (2012).

vissem; isso para que também servisse como exemplo para os demais populares da cidade, pois àqueles que se atrevessem quebrar as ordens, há tempos estabelecidas, não ficariam impunes. Havia uma ordem social e posição de valores que deveriam ser obedecidos.

A intervenção do poder da elite, representada pela ação dos jagunços, os primeiros a entrarem na cadeia, pode ser lida numa primeira instância como uma reação ante a incapacidade da justiça de atuar no caso, ou mesmo, evitar uma possível absolvição do acusado. Contudo, ao tomarmos conhecimento tanto dos depoimentos, quanto dos apontamentos dos jornais e bibliografia aqui utilizada, vemos que o “linchamento” de Antero não se enquadra ao perfil de linchamentos apontados por Martins¹⁹⁹, pois ele, além de ser planejado, não se constituiu algo eminentemente involuntário, movido pelo furor no momento, e menos ainda como uma ação de se fazer justiça com as próprias mãos, uma vez que, não havia ainda certeza de Antero ser ou não o mandante do crime.

Dessa forma, a morte de Antero não deve ser entendida como um linchamento, tal como pontuado num primeiro momento por Ramos²⁰⁰ ao abordar o assunto em seu livro, mas sim, como um martírio, ou seja, que Antero, nas mãos dos jagunços e alguns populares, passou por um grande sofrimento antes de morrer, fruto da maldade humana. Tal como pretendido por seus executores ao entrarem na cadeia²⁰¹.

O linchamento de Antero teve como primeiros agentes os jagunços vindos das fazendas a mando dos seus chefes e, junto a eles, alguns moradores que prestavam serviços nas fazendas. Os primeiros a decretarem que Antero deveria morrer foram os fazendeiros, enviando para fazer tal serviço seus homens, em seguida, segundo relatos²⁰², parte da população aderiu à ação. Dessa forma, não podemos aqui dizer que os autores da morte de Antero se resumem aos jagunços, eles comandaram a ação, mas essa não se resumiu a eles. Havia a mescla de populares, jagunços e até a família de Albino Felipe, como por exemplo, sua viúva²⁰³.

¹⁹⁹ Entrevista dado ao Jornal o Estado de São Paulo/ 7 de fevereiro de 2008 | 1h 07, Por Flávia Tavares. Site disponível: <http://www.estadao.com.br/noticias/suplementos,quinientos-mil-contra-um,125893,0.htm> Acesso em 25 de agosto de 2013.

²⁰⁰ RAMOS, Cornélio. **Catalão: poesias, lendas e história**. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997.

²⁰¹ SANT'ANNA, Ivan. **Herança de sangue: um faroeste brasileiro**. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

²⁰² Conversas informais, durante os anos de 2011 a 2013.

²⁰³ A explanação dos participantes do linchamento pode ser encontrada nos livros: CHAUL, Nasr. **Catalão e a Política na Primeira República**. In. **História Política de Catalão**. Goiânia: Ed. UFG, 1994; RAMOS,

Aqui podemos notar a diferença na morte de Antero, vemos que o ato de linchar se justifica em punir o corpo e a alma ante a uma maldade feita pelo agente, mas que não carrega em si o remorso pela ação, mas sim orgulho. Já a morte de Antero trouxe tanto para o período, quanto para os dias atuais, sinônimo de vergonha e silenciamento diante da barbárie - ou seja - aquilo que até certo tempo era sinônimo de orgulho para a sociedade, a fama de valentões, trouxe motivo de vergonha após a morte de Antero.

Em conversa informal com filhos de homens que participaram do martírio, dois, categoricamente disseram que seus pais apenas acompanharam a multidão, servindo de companhia para amigos que maltratavam Antero em seu martírio. Um desses homens foi o que nos cedeu o documento manuscrito, o Depoente 'A', no qual além de descrever a morte de Antero, assinala a inocência do seu pai na participação do linchamento.

O inquietante nesses relatos é que a grande maioria dos populares associa a morte de Antero à família Sampaio. Segundo a memória local, e autores aqui já elucidados que tratam sobre o caso de Antero, os executores de Antero obedeceram às ordens de fazendeiros locais. Em especial à figura de João Sampaio e Diógenes Sampaio, isso devido ao grande poder que exerciam na sociedade catalana. Esses representavam a política e o poder do coronelismo em Goiás. Diógenes era filho do coronel Luiz Sampaio e irmão de João Sampaio, enquanto o primeiro almejava substituir o pai na liderança da família, o segundo, desejava ser apenas considerado o homem mais valente da cidade, objetivos esses que logo foram alcançados, “De 1930 a 1947, a família Sampaio dominou a política na cidade de Catalão, tendo em Diógenes seu mais expressivo político. Esse representava para Catalão a linhagem dos mandatários locais [...]”²⁰⁴.

O poder que os Sampaio possuía não se limitava a questões políticas, mas também o respeito e o medo dos populares. Nas questões judiciais, eles semelhantemente eram respeitados e temidos. Contemplamos isso no caso da morte de Albino Felipe, onde os mesmos se empenharam em revolver o caso. O delegado de justiça a cada medida que tomava consultava primeiro a família, confirmação essa que

Cornélio. **Catalão:** poesias, lendas e histórias, (1997) e SANT'ANNA, Ivan. **Herança de Sangue:** um faroeste brasileiro (2012).

²⁰⁴ CHAUL, Nasr. Catalão e a Política na Primeira República. In. **História Política de Catalão**. Goiânia: Ed. UFG, 1994, p. 166.

os primeiros a delatar suspeitas sobre o João Albino como autor do crime foi direcionada pelos Sampaio, da mesma proporção quando o Inquérito Policial se direcionou a figura de Antero.

Assim sendo, quando pensamos na morte de Antero, não apenas inserido num contexto de poder local, mas também num movimento de sua morte, não descartamos a influência que tal família operou para que o motim ocorresse. Afirmção essa quando vimos que os jagunços pertenciam a essa família, que a saída até a chegarem à cadeia se deu da região que a família possuía fazendas.

Para Martins, “o linchamento tem caráter espontâneo e o típico linchamento se configura em decisão súbita, difusa, irresponsável e irracional da multidão”²⁰⁵. A ação de matar Antero, segundo Sant’Anna²⁰⁶ foi planejada pelos Sampaio, organizada e direcionada. Esse planejamento foge a lógica de Martins quando tributa o linchamento num caráter espontâneo.

Não há como construir, ainda que breve, uma conclusão acerca da morte de Antero, o que temos são especulações, que por hora, como já pontuado por Chaul²⁰⁷ podem cair no quase irreversível “buraco negro” do universo histórico, isso, devido a pouca informação de documentos que atestam sobre o caso. Já para Ramos²⁰⁸, o episódio da morte de Antero se resume a uma estratégia política, uma vez que o mesmo com pouco tempo na cidade já havia adquirido influência nesta, sendo, em pouco, um possível candidato a política.

Dentro desse universo de narrativas conflituosas sobre o caso e da própria falta de documentos, o que permanece ao longo desses mais de setenta anos é a manutenção e ressignificação da memória sobre o caso, por mais que a mesma tenha passado por um profundo período de silenciamento, que em alguns casos ainda perdura.

Na atualidade, essa memória se mostra reatualizada, isso, diante das obras literárias de Sant’Anna²⁰⁹ que retomam a história e a morte de Antero num contexto

²⁰⁵ MARTINS, José de Souza. **Linchamento, o lado sombrio da mente conservadora**. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 8(2): 11-26, outubro de 1996, p. 04.

²⁰⁶ SANT’ANNA, Ivan. **Herança de sangue: um faroeste brasileiro**. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

²⁰⁷ CHAUL, Nasr. Catalão e a Política na Primeira República. In. **História Política de Catalão**. Goiânia: Ed. UFG, 1994.

²⁰⁸ RAMOS, Cornélio. **Catalão: poesias, lendas e histórias**, 1997.

²⁰⁹ SANT’ANNA, Ivan. **Herança de sangue: um faroeste brasileiro**. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

conflituoso e na obra de Righetto²¹⁰, inculcando Antero do assassinato de Albino Felipe, num discurso sobrenatural sobre o seu martírio.

Assim, podemos aqui dizer que há na atualidade, em especial nos últimos dois anos, um nítido interesse em trazer para o presente uma discussão sobre o passado. E, bem mais que narrar os fatos ou criar uma obra fictícia sobre o assunto, parece-nos que há um interesse em abordar o caso de Antero e o passado de Catalão reatualizando o discurso de cidade violenta. Em outros termos, a atualidade traz à tona um assunto que até certo tempo trazia inquietude a população. Assim, a memória neste presente recusa-se a calar-se. O presente traz a tona o passado atravessado pelo discurso de santidade de Antero.

²¹⁰ RIGHETTO, Luiz. **O Mártir de Catalão**: memorial Anthero da Costa Carvalho. – Araguari, MG: Minas Gerais Editora, 2012.

CAPÍTULO II

O AMBIENTE E A EXPERIÊNCIA: a religiosidade popular como objeto de estudo

De acordo com Sant'Anna²¹¹, depois que Antero foi morto, a cidade de Catalão nunca mais foi a mesma, passando a partir de então por um período de pacificação. Para o autor, talvez este tenha sido o maior milagre que Antero tenha feito.

É interessante notarmos que as narrativas, sejam elas escritas ou faladas, que giram em torno da história de Antero, estão atravessadas por um discurso místico de santificação do mesmo. Os autores como Ramos, Sant'Anna e Righetto, mesmo cada um a seu modo e desenvolvendo um tipo específico ao contar o caso, trazem em suas tramas a morte de Antero associado a um discurso de mártir de Catalão. E esse é o discurso que se conserva até os dias atuais. Tais narrativas se inserem também como uma forma de construção acerca da memória de Antero.

Se na década de 1978 o memorialista Cornélio Ramos já chamava Antero de mártir de Catalão, apontando que “a crença geral é que o mártir santificou-se”²¹²; Sant'Anna, no presente ainda faz jus ao que Ramos havia pronunciado, ao dizer que “a cada ano que passada, crescia a fama de milagreiro. Pequenas graças para os que tinham fé no mártir”²¹³ e Righetto, “até os dias de hoje continua Antero fazendo o bem, acolhendo pedidos e concedendo graças aos menos favorecidos”²¹⁴. Nesse sentido, há no presente uma manutenção do discurso de mártir e de santificação de Antero, seja por sujeitos que se identificam como devotos de Antero, como também de tais autores em suas obras.

Assim sendo, a história de Antero não se limita apenas na maneira de como ocorreu sua morte, mas sim, como essa morte hoje é associada a um processo de santificação popular, dando a ele o lugar de mártir e de santo da cidade, isso através do martírio que sofreu.

²¹¹ SANT'ANNA, Ivan. **Herança de sangue**: um faroeste brasileiro. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

²¹² RAMOS, Cornélio. **Catalão**: poesias, lendas e histórias, 1997, p. 109.

²¹³ SANT'ANNA, Ivan. **Herança de sangue**: um faroeste brasileiro. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 183.

²¹⁴ RIGHETTO, Luiz. **O Mártir de Catalão**: memorial Anthero da Costa Carvalho. – Araguari, MG: Minas Gerais Editora, 2012, p. 283.

Por esta perspectiva, a investigação sobre a santidade de Antero se assenta no campo da História Cultural, nisto quando recorremos não apenas as manifestações de fé como formas de narrar a história e a santidade de Antero, mas também as obras escritas sobre o assunto, ou mesmo os testemunhos do caso, que direta ou indiretamente perpassam pela história de morte, a forma de sobrevivência da memória e de construção de sua santidade. Essa santidade deve ser entendida a partir da compreensão das práticas culturais populares, nas quais a mesma só se mantém porque possui algum tipo de significado para quem a pratica e a vivencia, num constante movimento de “persistência, resistência, transformação e reinvenção”²¹⁵.

A noção de religiosidade perpassa o ambiente da construção e da experiência social. Ela não se finda somente com o processo histórico das religiões, mas passa pelo crivo da compreensão da antropologia, da sociologia e da teologia, isto é, das demais ciências que se dedicam em seu estudo. Cabe, com isso, afirmarmos que o campo da religiosidade popular se estabelece a partir de uma ambiguidade do termo e da compreensão entrecruzada de várias disciplinas.

Destacamos em meio a esses entrecruzamentos a tentativa de definir o que viria a ser a religião dita oficial e a religião popular. Durante anos, esse debate esteve travado entre pesquisadores, os quais se arriscavam em definir o que seria uma religião pura e as demais religiões mescladas por outras religiões secundárias.

Para Maria Jesús Buxó I Rey²¹⁶, a religião oficial se firma através de uma interpretação de dogmas, já a religião popular se estabelece a partir da imaginação popular, com crenças e expressões próprias. Enquanto a primeira ocorre a partir de um ritual consolidado na escrita²¹⁷, a segunda com manifestações diversas e movimentos ritualísticos, desvinculada a uma norma de conduta. Por essa perspectiva, Vovelle assinala que, “a religião popular [...] não é uma realidade imóvel e residual. [...]. Ela inclui também todas as formas de assimilação ou de contaminação e, sobretudo, a leitura popular do cristianismo pós-tridentino, como também as formas de criatividade especificamente populares”²¹⁸.

²¹⁵ MACHADO, Maria Clara. Cultura Popular: um contínuo refazer de práticas e representações. In. **História e Cultura: espaços plurais**. PATRIOTA, Rosângela, RAMOS, Alcides Freire. (orgs). Uberlândia, Aspectus/NEHAC, 2002, p. 345.

²¹⁶ REY, María Jesús Buxó I. **La Religiosidad Popular**. Barcelona: Fundacion Machado/Anthropos, 1989.

²¹⁷ Aqui referenciamos as religiões que em suas reuniões utilizam e se orientam a partir de um livro que tomam como sagrado, como, por exemplo, a Tora no judaísmo e a Bíblia no Cristianismo, entre outros.

²¹⁸ VOVELLE, Michel. **Ideologias e Mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 1991, p. 167.

O campo religioso popular no Brasil se apresenta com uma multiplicidade de crenças e de trajetória do sagrado, deparando-se com cenário variado e, ao mesmo tempo, ausente de um modelo único de conduta ou princípio norteador. A santidade popular se afeiçoa como um fenômeno representativo das crenças e tradições religiosas, as quais se redimensionam à medida que são experimentadas de formas diversas. Com o decorrer dos anos, e com os vários processos de mudanças e apropriações, o catolicismo popular ganhou uma nova roupagem, à medida que o povo elaborava sua crença com práticas e cultos particulares de cada região, se instituindo como uma forma de exprimir os sentimentos e as emoções das camadas populares. Através das diversas manifestações, o povo conquistou seu espaço, organizando-o e o recriando²¹⁹.

Para Márcia Santos e Terezinha Duarte²²⁰ (2010), o culto normativo da Igreja Católica passou por profundas transformações, revestindo-se de uma forma particular de culto que se tornou esteio de uma cultura do interior do Brasil, marcada em diversos momentos por costumes locais.

Assim, não apenas na cidade de Catalão-GO, mas em diversas localidades brasileiras, encontramos inúmeros casos de devoção aos santos e santas cuja “canonização” não passou pelo cânon católico oficial, mas sim pelo crivo da experiência popular, em que, sujeitos com sua história de vida ou mesmo de morte são tidos pela população como seres especiais possuidores de poderes sobrenaturais. Como por exemplo, podemos aqui exemplificar no Nordeste do Brasil com o Padre Cícero²²¹, em Goiás a Santa Dica²²², em Maracá-SP com o Menino da Tábua²²³, em Uberlândia-MG com o João Relojoeiro²²⁴, entre outros.

Esses santos e santas ganham sentido e representação no espaço onde se inserem: a cultura popular. Entendemos como cultura popular o que Peter Burke em

²¹⁹ PASSOS, Mauro. **O catolicismo popular: o sagrado, a tradição, a festa.** In. A festa na vida: significado e imagem. Mauro Passos (org.) – Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

²²⁰ SANTOS, Márcia P. dos. Duarte, Teresinha M. A escrita hagiográfica medieval e a memória dos santos e santas católicos. In: **Anais do Fazendo Gênero N. 9: Diásporas, diversidades e deslocamentos.** Florianópolis, 2010. Disponível em: http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278263189_ARQUIVO_Textocompletofaz.genero.versaofinal.pdf. Acesso em março de 2010.

²²¹ BRAGA, Antônio Mendes da Costa. **Padre Cícero: sociologia de um Padre, antropologia de um Santo.** Bauru, SP: Edusc, 2008.

²²² VASCONCELLO, Lauro. **Santa Dica: encantamento do mundo ou coisa do povo.** Goiânia: CEGRAF/UFG, 2001.

²²³ DAVID, Solange R. de Andrade. **Um estudo de religiosidade popular: “Santo” Menino da Tábua.** Assis, 1991. Dissertação (Mestrado)- FCL - UNESP, 1991.

²²⁴ CORREIA, Iara Toscano. **Caso João Relojoeiro: um santo do imaginário popular.** Uberlândia: Edufu, 2004.

seus estudos detalhou como uma “cultura não oficial, a cultura da não elite, das ‘classes subalternas’”²²⁵, e um sistema com limites pouco definidos. Enfim, se constitui como aquilo que está à margem, que possui certo distanciamento da cultura erudita, mas que também possui certa relação de troca entre o erudito e o popular²²⁶. A cultura popular pode, assim, ser definida como qualquer manifestação cultural, que varia de sociedade para sociedade e que é construída socialmente, se constituindo um lugar onde se expressam valores e significados aos objetos em que o povo produz e participa de forma ativa.

Esses santos e santas, ao serem tomados como intercessores entre o céu e a terra, ou seja, entre os homens e o divino, em pouco ou quase nada se diferem dos santos apropriados pela Igreja Católica²²⁷. A forma de devoção, as pagas de promessas e práticas religiosas dos devotos em muito se assemelham as manifestações de fé aos santos e santas institucionalmente canonizados. A diferença se encontra no fato dos santos e santas serem aceitos pelo clero e os santos populares não passarem por essa aceitação oficial. Em entrevista cedida, Padre João²²⁸ ao abordar o assunto nos diz que,

A Igreja nunca proíbe a devoção do povo aos santos populares. Ela apenas acompanha. No caso de Padre Cícero tentaram um processo, mas não deu certo por algumas afirmações sobre a vida do padre. Mas isso não diminui em nada a devoção do povo. Em relação ao Antero acredito que é a mesma coisa. A Igreja nunca vai proibir, pois se o povo reconhece nele um testemunho e através da devoção se torna pessoas melhores, não tem nada que possa impedir a devoção. As canonizações dos santos sempre partiram da devoção popular, o povo começa e a Igreja acompanha, indicando alguém para acompanhar o caso. Enquanto Padre vejo uma sadia devoção, desde que não deturpe em violência o fato da morte dele ter sido assim. Até mesmo vingança. O Próprio Jesus foi morto injustamente e de forma cruel. Se as pessoas recorrem a ele e se esta devoção ajuda a fé, claro que é bom²²⁹.

²²⁵ BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800**. Tradução: Denise Bottmann. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 11.

²²⁶ GOLOVATY, Ricardo Vidal. Historiografia da cultura popular e folcloristas brasileiros: um diálogo. In. **História e cultura popular: saberes e linguagens**. Newton Dângelo, organizador. – Uberlândia: EDUFU. 2010.

²²⁷ Aqui estamos fazendo uma análise comparativa entre e especificamente os santos e santas na Igreja Católica, não nos prendendo nos santos de outras instituições religiosas. Uma vez que a Religião Católica não são os únicos a cultuarem a figura do santo. Os budistas veneram seus *aranhants*, os hindus os *gurus*, os mulçumanos *awiliya Allah*, entre outros (Woodward (1992).

²²⁸ Padre João César Sousa Lobo, pertencente à Diocese de Ipameri-go e que residiu na cidade de Catalão no ano de 2006. Atualmente é vigário paroquial na Paróquia da Catedral de Ipameri e coordenador do Serviço de Animação Vocacional da Diocese. Entrevista concedida em julho de 2013.

²²⁹ Padre João César Sousa Lobo. Entrevista concedida em agosto de 2013.

De acordo com Woodward²³⁰, aos olhos da Igreja Católica uma pessoa para chegar ao patamar de santo ou santa é necessário antes de tudo que sua vida seja investigada pelas autoridades eclesiásticas – grupo de religiosos destinados apenas para esse ato. Sua conduta passaria por uma avaliação e testemunhas deveriam ser chamadas para depor sobre suas virtudes. Quanto à operação de milagres, esses deveriam ser provados. Após passar por essa série de procedimentos, e tendo sido aprovado ao perfil canônico de santidade, o papa o proclamaria santo ou santa. Assim,

O santo, então, é uma figura familiar a todas as religiões do mundo. Mas só a Igreja católica romana tem um processo formal, contínuo e altamente racionalizado de ‘fazer’ santos. E só na Igreja de Roma encontram-se profissionais cuja função é investigar vidas – e validar os requeridos milagres – para a santidade²³¹.

De acordo com o exposto acima, a Igreja Católica é a única instituição do Cristianismo que possui a competência de determinar quem serão os santos e santas canonizados, isso de acordo com as dádivas conferidas a esses homens e mulheres que de alguma forma destacaram-se do ponto de vista religioso e popular. Ao se iniciar a investigação o processo pode se estender por anos, até chegar a uma conclusão definitiva sobre a santidade do investigado.

A imagem desses santos e santas da Igreja Católica esteve, via de regra, associada à história de vida desses homens e mulheres e ao caráter de sacrifício ou mesmo de injustiça que os mesmos perpassaram. Essa se constitui a característica intrínseca que liga a um só fio a imagem dos diversos Santos e Santas da Igreja Católica. Ao ser novamente questionado sobre a posição que a Igreja assume diante da santidade de algum homem ou mulher, Padre João assinala que,

A Igreja nunca afirma que santo é somente os reconhecidos por ela. Todos nós somos chamados à santidade e isso é um desejo de Deus. Agora ela procura reconhecer alguns, e para isso é necessário um longo processo. Primeiro ela olha a vida da pessoa, sua integridade e catolicidade (isso não quer dizer que ela não reconheça que em outras religiões não tenha santo) é uma questão canônica, ou seja, de reconhecimento. Precisa também ter algum milagre reconhecido. Milagre realizado por Deus, mas com a intercessão do santo. Santo não realiza milagre, mas como está mais perto de Deus pode pedir

²³⁰ WOODWARD, Kenneth L. **A fábrica de santos**. Tradução: Raul de Sá Barbosa. – São Paulo: Siciliano, 1992.

²³¹ Ibidem, p. 16.

por nós. Nós não fazemos festas religiosas aos santos populares como fazemos aos santos oficiais. Isso por causa da cautela. Mas isso não quer dizer que proibimos ou não incentivamos. Todo exemplo de vida deve ser seguido por todos nós. Muitas vezes citamos exemplos até mesmo na celebração sobre pessoas como Antero. São exemplos que não podemos deixar o tempo apagar e são sempre sinais que até mesmo a morte não apaga uma vida vivida na verdade²³².

A grande parcela dos santos e santas passou pela *provação* de sacrifício, dor, injustiça e sofrimento, possuindo como modelo central, a imagem de Cristo. O Cristo sofredor é contemplado como o maior mártir do cristianismo. Sua história de vida e de morte esteve amparada pela injustiça e inocência, morto pelas mãos da população. Por meio dessas apropriações, criou-se no imaginário social a associação do sujeito comum, o qual passou pelo rigor das práticas institucionais de poder, personagens sujeitos às atrocidades e barbáries à imagem de santos e santas.

Santos e Duarte²³³, ao abordarem tal temática, assinalam que a santidade deve ser estudada tendo como objetivo maior o seu contexto histórico – cultural, no qual, a cultura se insere como crença que responde a dada prática social, tal como aponta em Woodward²³⁴.

A religiosidade brasileira se insere em campo múltiplo e plural de abordagens, isso porque não estamos trabalhando com um conceito puro, se é que ele exista, mas uma temática construída historicamente e atravessada por diversos interlocutores. Para Huff Júnior,

O cristianismo brasileiro é, na verdade, em sua origem, já plural. Basta pensar no grande espaço de diversidade que é o catolicismo brasileiro. Pode-se nele encontrar, por exemplo, coabitando, uma igreja institucional, hierárquica e formal; outra mais popular, com crenças e práticas heterodoxas e informais; ainda outra carismática, em franco trânsito simbólico com um carismatismo de origem protestante; e ainda outra libertária, engajada politicamente à esquerda e próxima dos pobres e excluídos – todas tendências convivendo não raramente de modo conflituoso sob o guarda-chuva institucional da Igreja Católica Apostólica Romana e mais ou menos submissas ao sumo pontífice. Esse tipo de “unidade na diversidade” conforma uma

²³² Padre João César Sousa Lobo. Entrevista concedida em agosto de 2013.

²³³ SANTOS, Márcia P. dos. Duarte, Teresinha M. A escrita hagiográfica medieval e a memória dos santos e santas católicos. In: **Anais do Fazendo Gênero N. 9: Diásporas, diversidades e deslocamentos**. Florianópolis, 2010. Disponível em: http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278263189_ARQUIVO_Textocomplettofaz.genero.versaofinal.pdf. Acesso em março de 2010.

²³⁴ WOODWARD, Kenneth L. **A fábrica de santos**. Tradução: Raul de Sá Barbosa. – São Paulo: Siciliano, 1992.

espécie de pano de fundo contra o qual, dada sua hegemonia simbólica, deve-se estudar qualquer manifestação religiosa brasileira²³⁵.

Acrescenta-se ao campo da religiosidade popular, as festas e suas representações próprias, alojadas no solo instável e plural do campo do sagrado. A temática da religiosidade popular, não nos gabarita a conhecer a *totalidade* do tema, isso diante das possibilidades de abordagem. Contudo, não negamos que o mesmo nos condiciona a mergulhar no terreno do movediço e do sensível; local em que as tramas, as manifestações e as memórias são forjadas, construídas e reconstruídas cotidianamente. “É verdade que a temática do sagrado desperta em nós diversas sensações, isto é, desde curiosidade, paixão, temor e, porque não dizer, medo”²³⁶.

O campo teórico do sagrado nos possibilita uma análise da cultura e do popular – conceitos que são de difícil definição e sistematização e competem-nos, com isso, serem problematizados quanto ao seu uso – tendo como temática de estudo a religiosidade popular. Isso, uma vez que entendemos que o culto a Antero deva ser entendido como produto cultural inserido no espaço da *religiosidade popular*, articulando, assim, as relações sociais e experiências compartilhadas mediante as práticas de devoção e tradição oral.

Tanto o conceito de *cultura* quanto o de *popular* são de difícil uniformidade em sua terminologia, semelhantemente a *cultura popular*, pois essas se firmam mediante as relações plurais - “Os grupos populares e as respectivas culturas que eles representam são plurais e situadas, não cabendo, então, homogeneizá-las. Elas são distintas, o que, porém, não as faz menos populares”²³⁷. Vários são os debates na tentativa de conceituar do que é Cultura, Popular e Cultura Copular. Segundo Bosi,

Não existe uma cultura brasileira homogênea, matriz dos nossos comportamentos e dos nossos discursos. Ao contrário: a admissão do seu caráter plural é um passo decisivo para compreendê-la como um

²³⁵ HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. Campo religioso brasileiro e história do tempo presente. In: **Anais do II Encontro Nacional do GT Histórias das Religiões e das Religiosidades**. Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH. Maringá (PR) v. 1, n. 3, 2009, p. 02. ISSN 1983-2859. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>.

²³⁶ SOUZA, Antônio Alvimar. **A Igreja entrou renovadamente na festa: Igreja e carisma no sertão de Minas Gerais**. Belo Horizonte: FUMAC, 2007, p. 15.

²³⁷ SILVA, Irene de Araújo van den Berg. **As Covinhas: práticas, conflitos e mudanças em um santuário popular**. – 2010. 241 f.: il. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Natal, 2010, p. 34.

‘efeito de sentido’, resultado de um processo de múltiplas interações e oposições no tempo e no espaço²³⁸.

Sendo assim, há certa dificuldade em se delinear a especificidade da cultura brasileira, muito menos suas manifestações e representações. O que ela pode revelar são as possibilidades dos sujeitos de interpretarem, criar e recriar a sua cultura conferindo-lhe significados próprios.

Tal como concebido por Geertz²³⁹, a cultura deve ser vista como um conjunto de significados amarrados a uma teia, tendo como objeto maior as práticas pertencentes ao público, marcando, assim, traços e sinais comuns aos sujeitos que dela fazem parte. Assim, a cultura deve ser vista como um imenso mosaico, cada peça fundamental sendo complemento uma para a outra. Já para Chartier²⁴⁰, a cultura não deve se reduzir a simplesmente a ações simbólicas, há nela muito mais a ser lido, assim sendo, o historiador deve buscar a existência das lutas e do conflito – interpretar os significados culturais.

Peter Burke aponta que o conceito de *cultura* foge a definições singulares e engessadas, precisa ser pensada a partir das várias vozes e experiências que essa carrega, “o termo ‘cultura’ muito mais amplamente, para referir-se a quase tudo que pode ser aprendido em uma dada sociedade”²⁴¹. Em outras palavras, a *cultura* se sustenta a partir da experiência, daquilo que é compartilhado e vivenciado mediante as construções sociais, analisado num processo social e histórico. Por isso, a importância de não apenas conceituá-la, mas considerar as diversas formas de expressão, os gestos espontâneos e as particularidades, ou seja, apresentar a historicidade do conceito de cultura.

[...] o termo “cultura” muito mais amplamente, para referir-se a quase tudo que pode ser aprendido em uma dada sociedade [...], a história da cultura inclui agora a história das ações ou noções adjacentes à vida cotidiana. O que se costumava considerar garantido, óbvio, normal ou “senso comum” agora é visto como algo que varia de sociedade a sociedade e muda de um século para outro, que é “construído”

²³⁸ BOSI, Alfredo. Plural, mas não caótica. In: **Cultura brasileira** – temas e situações. São Paulo: Ática, 1987, p. 07.

²³⁹ GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan S.A. 1989.

²⁴⁰ CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa/ Diel, 1989.

²⁴¹ BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800**. Tradução: Denise Bottmann. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 22 – 23.

socialmente e, portanto requer explicação e interpretação social e histórica²⁴².

Em concordância com o autor supracitado, é quase impossível demarcar um sentido exato para o termo “cultura”. Todavia, para esse autor, historiadores e demais pesquisadores deveriam se preocupar em distinguir e buscar os valores e símbolos da cultura, onde quer que esses estejam; uma vez que, a mesma não se encontra estanca no tempo, está sujeita a modificações e novas elaborações de significados, logo, há uma mudança constante no conceito²⁴³.

Por tais considerações, o lugar da cultura em que o santo Antero de Catalão ocupa deve ser estudado a partir dos seus protagonistas, ou seja, dos devotos que carregam consigo as experiências vivenciadas e compartilhadas num âmbito social, os quais não devem estar desvinculados dos processos históricos, pois são esses os aspectos que constituem o condutor na construção da *cultura*.

Além disso, e em concordância com Chartier²⁴⁴, deve-se também *ler* o que essas experiências e esses símbolos nos trazem. Apresentando os aspectos da sociedade, suas lutas e resistências, uma vez que, essa mesma cultura, e aqui referenciando Certeau²⁴⁵, se insere num campo conflituoso de táticas e num lugar de resistência.

Ao trabalhar com a cultura, Williams alega que a cultura precisa ser entendida como algo fundamental ao funcionamento e manutenção do sistema, se formando como a esfera do valor humano.

[...] o conceito antropológico da cultura como modo de vida se estende a produção de significados e valores de toda a sociedade. [...] Como parte do princípio de que formações sociais e formas culturais são interconstitutivas, são expressões diferentes da mesma maneira historicamente específica de fazer sentido da experiência do vivido [...]

²⁴⁶.

Em consentimento com este autor, Eagleton assinala que a cultura deve ser avaliada a partir da dimensão social, não se estabelecendo isoladamente, mas sim, mediante os relacionamentos complexos e diversificados, partindo do indivíduo para o

²⁴² Ibidem.

²⁴³ Ibidem.

²⁴⁴ CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa/ Diel, 1989.

²⁴⁵ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. 19. Ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

²⁴⁶ WILLIAMS, Raymond. **Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade**. Trad. Sandra Guardini Vasconcelos. – São Paulo: Boitempo, 2007, p. 14 - 16.

social. “A cultura, insiste ele, não significa uma narrativa grandiosa e unilinear da humanidade em seu todo, mas uma diversidade de formas de vida específicas, cada uma com suas leis evolutivas próprias e peculiares”²⁴⁷.

Dessa forma, a cultura popular deve ser pensada e tomada como uma categoria de análise de pesquisa a partir do debate e do olhar minucioso sobre as representações, o imaginário popular e as memórias coletivas que permeia esta cultura.

Como bem salienta Ginzburg²⁴⁸, os estudos atuais pouco se preocupam com a dicotomia da ideia de popular versus elite ou dominado versus dominador, para o autor, a cultura popular transcende os muros das classes, grupos e tempos, pois, historicamente, circula como concepção de mundo. Inserem-se na dinâmica como uma das possíveis maneiras de diferentes classes ou segmentos sociais se representarem e deixarem suas experiências e vivências. Por essa mesma perspectiva de estudo, Passos salienta que “[...] a cultura popular veicula tanto os interesses das classes subalternas quanto os pontos de vista e interesses das camadas sociais dominantes”²⁴⁹.

Retomando as análises de Burke acerca do assunto, a cultura popular se firma à medida que os indivíduos inventam e produzem inovações ou variações. É o indivíduo, e não outro, que *determina* o que será imitado e, assim, fazer parte do coletivo, “é nesse sentido (à parte o estímulo que dão durante a apresentação) que o povo participa na criação e transformação da cultura popular”²⁵⁰. Não há como determinar onde começa ou termina o campo da popular – popular e elite não se desvinculam uma da outra, pois ambas se nutrem mutuamente.

As diversas práticas culturais populares estão em constante movimento. Nesse caminho, é necessário buscar as formas de preservação e manifestação dessas práticas. Considerando-se que o entendimento da cultura é o entendimento de sua dinâmica, a cultura popular está permeada por múltiplos atores, lastreada de continuidades/descontinuidades, contraposta por historicidades diversas. Sua compreensão não se restringe ao acervo de coisas, objetos, produtos ou realidades. Ela é um processo vivenciado no seio

²⁴⁷ EAGLETON, Terry. **A idéia de cultura**. Trad. Sandra Castello Branco. São Paulo: UNESP. 2005, p. 24.

²⁴⁸ GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

²⁴⁹ PASSOS, Mauro. O catolicismo popular: o sagrado, a tradição, a festa. In. **A festa na vida: significado e imagem**. Mauro Passos (org.) – Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 168.

²⁵⁰ BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800**. Tradução: Denise Bottmann. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 161.

da sociedade, por uma riqueza de maneiras de fazer, atualizar e expressar – recriadas e reinventadas em suas formas²⁵¹.

Os sujeitos que se inserem nessas práticas ditas populares pouco se interessam pelo termo, ou mesmo em denominá-las. São os pesquisadores e historiadores que dizem a qual lugar, seja no popular ou no erudito, tais práticas pertencem, ou seja, quem conceitua o termo é o pesquisador. Essa designação ocorre quando os pesquisadores e historiadores entendem que seus participantes pertencem ao povo, dando ao mesmo, o caráter popular. Contudo, para os sujeitos, suas manifestações e práticas nada mais é que conjunto de representação e expressão de vida que fazem parte de seu cotidiano. Já para o pesquisador, tais práticas e experiências de vida constituem um campo fértil para que uma sociedade possa ser estudada.

A cultura popular é para o historiador o lugar propício para se compreender a teia de relações, reconhecida num território vivo e pulsante, recriadas cotidianamente, portadoras, portanto, de histórias que ainda não foram contadas ou, pelo menos, tomadas como representação da história e memória de um grupo; portanto, “não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado”²⁵². Esse campo se apresenta como lugar de se apreender a história.

Neste viés, a religiosidade popular rompe com a fronteira estabelecida pela religiosidade institucionalizada, estabelecendo uma manifestação de devoção múltipla e diversificada. Para Brandão, a religião popular é o espaço mais subalterno do campo religioso,

[...] a reconquista de espaços populares de religião, feita com o trabalho de sujeitos subalternos e proclamada com acusações dos dominantes, é um ato político de classe, quer ela resulte no sistema comunitário do catolicismo popular, nas agências autônomas de clientela de posseção ou nas pequenas seitas frágeis e efêmeras dos pentecostais [...]. Assim acontece com o catolicismo popular porque é este um sistema religioso da comunidade camponesa, e não sobre ou para esta²⁵³.

²⁵¹ PASSOS, Mauro. **O catolicismo popular: o sagrado, a tradição, a festa.** In. A festa na vida: significado e imagem. Mauro Passos (org.) – Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 168.

²⁵² GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: Guanabara Koogan S.A. 1989, p. 4.

²⁵³ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular.** – Uberlândia: EDUFU, 2007, p. 272.

Para o autor supracitado, o campo da religiosidade popular corresponde ao espaço dos subalternos, das classes desfavorecidas ante o sistema de dominação, ou seja, de uma classe vinda de baixo, forjada por sujeitos comuns e de uma história feita por sujeitos de sua história.

Thompson ao se deter numa história vinda de baixo define que a cultura popular não deve ser alvo de distrações e tão pouco de generalizações, ela não é independente, institui-se através de influências externas. Tais práticas inserem-se dentro de uma cultura, ou mesmo, de um *costume*. Para o autor, essa se institui como um lugar de disputas e de constantes mudanças, modificando-se a partir da experiência vivenciada e compartilhada, sentida, também, a partir da troca, “por isso a cultura popular é rebelde, mas o é em defesa dos costumes. Esses pertencem ao povo, e alguns deles se baseiam realmente em reivindicações muito recentes”²⁵⁴.

Com isso, podemos aqui analisar que a religiosidade popular não foge a essa apreciação, abarcando manifestações múltiplas de sujeitos que recorrem ao sagrado em busca de alento, ordenada a partir de símbolos e gestos criados dentro do grupo que a partilha, os quais possuem um fundo comum de crenças e práticas, nas quais “[...] a devoção popular vivencia fatos concretos, temores, sonhos e crenças. O religioso torna-se um elemento consolidador da vida”²⁵⁵.

David²⁵⁶ em seus estudos sobre religiosidade popular assinala que a mesma só é possível devido a vários embates e discussões acerca das novas práticas e participação popular acentuada na religião. Esses populares viam e vêem a religião como algo pertencente a eles, passando a fazer parte do patrimônio cultural do povo. Contudo, esse sentimento de pertencimento atravessou o processo de romanização, as manifestações passaram a ser reprimida nos anos que vão dos fins do século XIX até a década de 1950, evidenciando, assim, um controle do Catolicismo.

A partir do ideal tridentino e através dos bispos reformadores, o objetivo era levar a diante a reforma de forma a atingir o clero e os fiéis. A finalidade maior era afastar o povo das práticas profanas, e aliada a esse distanciamento, purificar os fiéis.

²⁵⁴ Ibidem, p. 19.

²⁵⁵ PASSOS, Mauro. Nos olhos de quem vê – “Encomendações de almas” na religiosidade popular em Minas Gerais. In. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Maringá (PR) v. V, n.15, jan/2013, p. 150. ISSN 1983-2850. Dossie Memória e Narrativas nas Religiões e nas Religiosidades. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf15/9.pdf>. Acesso em novembro de 2013.

²⁵⁶ DAVID, Solange R. de Andrade. **Um estudo de religiosidade popular: “Santo” Menino da Tábua**. Assis, 1991. Dissertação (Mestrado)- FCL - UNESP, 1991.

Após o Concílio Vaticano II²⁵⁷, Medellín²⁵⁸ e Puebla²⁵⁹, as relações entre a Igreja e a religiosidade popular passaram por algumas modificações significativas, entre elas: a opção pelo pobre, o envolvimento de alguns membros do clero na luta pelos direitos humanos, pelo direito a terra e tudo o que estivesse ligado ao homem marginalizado.

[...] a Igreja no Brasil assumiu diferentes posturas quanto às manifestações da religião popular. Num primeiro momento convivendo com ela, para depois defini-la como superstição, como uma prática falseadora, não verdadeira, para depois finalmente, encontrar neste tipo de manifestação mais uma via de interação com as camadas populares²⁶⁰.

A intenção era purificar e incorporar as práticas ditas profanas ao seio da Igreja. Ao assumir essa posição a Instituição além de manter certo controle das e nas práticas religiosas, traria para perto de si o fiel. Para a autora supracitada, a religião popular é o ponto de partida do esforço de evangelização e de libertação do homem.

As manifestações em torno de Antero se inserem também nessas mudanças dentro do próprio território da Igreja, isso, em conjunto com as práticas de devoção que o envolvem e que pertence ao campo da religiosidade popular e toda a complexidade que o campo comporta. As análises referentes a essa religiosidade perpassa o crivo das manifestações de fé, dos valores atribuídos aos símbolos e signos, das representações e da memória. E nesta perspectiva, é possível compreender as práticas, as quais são

²⁵⁷ Conferências realizadas entre 1962 e 1965, consideradas o grande evento da Igreja Católica no século 20. Tinha o objetivo de modernizar a Igreja e atrair os cristãos afastados da religião, o papa João XXIII convidou bispos de todo o mundo para diversos encontros, debates e votações no Vaticano. Da pauta dessas discussões constavam temas como os rituais da missa, os deveres de cada padre, a liberdade religiosa e a relação da Igreja com os fiéis e os costumes da época. Informação retirada do site: <http://mundoestranho.abril.com.br/materia/o-que-foi-o-concilio-vaticano-ii> Acesso em 25 de agosto de 2013.

²⁵⁸ Conferência Geral do Episcopado Latino-americano realizado em Medellín, na Colômbia em 24 de agosto a 6 de setembro de 1968. A Conferência foi convocada pelo Papa Paulo VI para aplicar os ensinamentos do Concílio Vaticano II às necessidades da Igreja presente na América Latina. A temática proposta foi “A Igreja na presente transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II”. A abertura da Conferência foi feita pelo próprio Papa que marcou a primeira visita de um pontífice à América Latina. Informação retirada do site: http://pt.wikipedia.org/wiki/Segunda_Confer%C3%Aancia_Geral_do_Episcopado_Latino-Americano Acesso em 25 de agosto de 2013.

²⁵⁹ Ocorreu, em 1979, e a Batalha de Puebla foi a primeira manifestação pública do confronto entre conservadores e progressistas no interior da Igreja. Informação retirada do site: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/viewFile/10681/5854> Acesso em 25 de agosto de 2013.

²⁶⁰ DAVID, Solange R. de Andrade. **Um estudo de religiosidade popular: “Santo” Menino da Tábua**. Assis, 1991. Dissertação (Mestrado)- FCL - UNESP, 1991, p. 24.

complexas, múltiplas, diferenciadas, como formas de construção do “mundo como representação”²⁶¹.

Com já mencionado, a morte de Antero pode ser vista como um exemplo: seja para legitimar o poder das famílias, seja para manter a ordem estabelecida. Contudo, sua morte, pensada agora dentro do campo da cultura deu início a uma manifestação de caráter popular. A população se mostrou *rebelde* dentro dessa ordem estabelecida, isso quando pensamos nos apontamentos de Thompson²⁶², que a população ao invés de aceitarem, como o pretendido – que Antero foi um criminoso e por isso pagou pelo crime contra Albino – há uma reação contrária, e porque não, até mesmo não esperada pelos agentes que incriminaram e mataram Antero, onde num primeiro momento o toma como mártir e, posteriormente, como santo da cidade.

Neste campo de ação, tomar Antero como santo insere-se dentro o próprio conceito de religiosidade popular, como lugar onde os mais diferentes sujeitos através de suas práticas podem expressar como vêm tanto as ações dos dominantes que estão ao seu redor, como, a partir delas, criar suas próprias representações de si e do mundo. Nisto, as representações, e para nosso estudo, as representações devocionais envoltos em Antero são portadoras de diferentes sentidos, não se constituindo, todavia, como um discurso neutro, mas como um processo com os quais se constrói um sentido.

2.1 O imaginário, o mito e a história

A partir do diálogo com as fontes, parece-nos que a morte de Antero gerou na população catalana certo descontentamento frente à forma de como esta ocorreu. E tal percepção se faz diante da própria alteração na maneira de os catalanos se identificarem: se até certo tempo, como já mencionado, havia um orgulho em ser reconhecido como um povo valente e de gente brava, a morte de Antero trouxe vergonha para a população, seja em se falar sobre o assunto, seja até mesmo para os que participaram do martírio. Esse apontamento se firma ainda mais com o decorrer das conversas e entrevistas que fizemos em trabalho de campo.

²⁶¹ CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Tradução Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

²⁶² THOMPSON, Edward Palmer. **Costumes em comum: estudos a cultura popular tradicional**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998.

A sequência de injustiça, sofrimento e morte, fez com que a imagem de Antero fosse elevada, com o decorrer dos anos, a imagem de mártir e santo no imaginário religioso de Catalão. Várias outras histórias e interpretações sobre o caso surgiram, culminando sucessivamente com sua imagem associada à santidade, a inocência e vítima de famílias poderosas da cidade. Essa é a imagem e o discurso que se perpetua há anos.

Adotar um sujeito comum como santo no imaginário social não é algo incomum às cidades brasileiras, como já mencionado em momentos anteriores. A religiosidade popular reconhece e atribui às pessoas ditas comuns ou aquelas que não se inserem no padrão canônico de santificação o caráter de santo. Tal como encontramos na devoção a Antero, na qual populares atribuem a este, após a sua morte, poderes sobrenaturais, seja de proteção, cura e milagres diversos. Neste ponto, encontramos o diferencial na morte de Antero. Por mais que outras mortes também tenham ocorrido no período e de forma semelhante à de Antero, a população, por algum motivo, elegeu o forasteiro a santo, mudando a partir daí tanto a seu reconhecimento de identidade forjada pela presença de valentes, como também dando ao forasteiro pertencimento ao lugar, na medida em que o elegem como mártir da cidade, mesmo esse não sendo “filho” dessa terra.

Não foi um político morto por emboscada ou “gente do lugar” que foram eleitos pela população como representantes da cidade e de um período, mas sim, alguém vindo de fora, um estranho que passou a representar parte da população de Catalão, isso para aqueles que viram em Antero o mesmo sofrimento que o povo passava.

A partir disso podemos aqui dizer que a história de Antero passou por um processo de resignificação, hoje, adotado não mais como forasteiro e suposto mandante de um crime, mas, um santo popular no imaginário catalano. Entre as inquietudes que pairam sobre sua história, há sempre aqueles que questionam o que de tão importante Antero cogitou falar a João Albino, uma vez que o seu o seu pedido foi negado, recebendo o golpe o qual lhe tirou a vida. Indagação essa feita por memorialistas, pesquisadores e pela população local.

O caso de Antero não está apenas amparado por questões que envolvem o motivo da sua morte, a política local ou mesmo o resquício de coronelismo, mas segue a um emaranhado de mistério e mitos que ganhou ampla dimensão no imaginário popular. Para Mircea Eliade um fato histórico possui o seu valor, contudo, a aproximação ao

modelo mítico é o que mantém esse fato histórico inserido na memória, uma vez que “é o mito que revela como uma realidade veio à existência” ²⁶³. O mito surge quando o homem questiona algo e, por não ter uma resposta ou explicação à questão levantada, cria-se uma resposta na tentativa de suplantar a inquietação.

Assim, para o autor supracitado, os grandes heróis e deuses tiveram origem a partir de um mito, sua figura foge ao *ser humano*. Tais pessoas não são sujeitos comuns, mas possuem algo de excepcional frente aos outros humanos, anunciam o surgimento de algo,

O mito proclama a aparição de uma nova ‘situação’ cósmica ou de um acontecimento primordial. Portanto, é sempre a narração de uma ‘criação’: conta-se como qualquer coisa foi efetuada, começou a ser. É por isso que o mito é solidário da ontologia: só fala das realidades, do que aconteceu realmente, do que se manifestou plenamente²⁶⁴.

Quando lidamos com as narrativas em torno da figura de Antero, seus contadores não deixam cair no esquecimento o que de tão importante Antero tencionou contar. Há por parte deles uma preocupação em saber o que Antero queria falar e, para eles, essa revelação desvendaria o mistério envolto à morte de Antero. Neste momento, paira sobre as pessoas a possibilidade de ele revelar algo que iria surpreender a todos, ou mesmo, acabar com a cena de horror. Assumimos tal posição quando em conversas e entrevistas populares, há os que questionam o que Antero ousou falar a João Albino. Episódio este narrado e propagado pelo memorialista Cornélio Ramos,

Sem forças para se levantar e ao ver perdido e abandonado, chamou por João Albino (o filho do fazendeiro, que foi torturado na prisão) dizendo que queria, antes de morrer, *revelar-se um segredo*. Ouvindo-o, o chefe do bando atalhou imperativo: – Não tem segredo nenhum, acabem com esse bandido! Um dos verdugos então deu-lhe o golpe de misericórdia, varando, com uma comprida faca de aço, o seu coração²⁶⁵. (Grifo do autor).

²⁶³ ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o profano**: a essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 42.

²⁶⁴ Ibidem, p. 50.

²⁶⁵ RAMOS, Cornélio. **Catalão**: poesias, lendas e história. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997, p. 108.

Nunca se soube com exatidão o segredo que Antero guardava. Contudo, esse “segredo” se tornou o arcabouço para que uma trama fosse criada em torno da figura do morto. O mistério de início se tornou o marco de uma possível inocência do acusado, ou mesmo como pontuado por Eliade, o mito deu lugar a memória sobre o caso. Em conversas informais, muitos dos sujeitos colocam que o que Antero ambicionava dizer era quem era o verdadeiro assassino de Albino Felipe do Nascimento, ou mesmo, o porquê que se encontrava em tal circunstância, esforço esse em vão. Assim, o que temos são especulações sobre o episódio, sem, contudo, chegarem a uma resposta comum. Outro fator que colabora para o surgimento do “mito” em Antero é a sua associação a figura do Cristo sofredor, este, segundo o cristianismo morreu calado, sem dizer uma única palavra em sua defesa. Antero, semelhantemente morreu calado, pois lhe foi impedido de contar o “segredo” que tanto queira dizer.

Num segundo momento, temos uma manifestação de caráter público dos possíveis poderes sobrenaturais de Antero frente aos seus executores. No local onde ocorreu a morte de Antero foi construída uma capela em sua homenagem. Aqui podemos pensar que essa construção se constitui a primeira concretização pública do mito, antes disso, o que temos, segundo Ramos²⁶⁶, são orações silenciosas no lugar onde Antero morreu.

A capela é uma pequena edificação de esquina situada na Rua Aldemar Ferrugem e na Rua Antero, nomes esses dados depois do loteamento²⁶⁷, ambas localizadas na saída para o município de Goiandira-GO. Ela foi construída em um grande terreno, que, segundo o relato do zelador, tinha-se a intenção de construir uma grande capela, fato esse que até o presente momento não ocorreu. O que temos de mais interessante é que essa construção foi fruto de uma promessa. Segundo Ramos,

Em 1946, após o fim da ditadura de Vargas, realizaram-se no Brasil eleições gerais. Em Catalão, disputava o cargo de Prefeito o jovem líder João Netto de Campos, em oposição ao poderoso situacionismo famigerados coronéis. Nessa Época, havia sido implantado o voto feminino. A amarga lembrança do passado e a violência então reinante motivaram as mulheres (suas principais eleitoras) a rezarem novenas ao pé da cruz que assinalava o local onde Antero morreu e faziam

²⁶⁶ RAMOS, Cornélio. **Catalão**: poesias, lendas e história. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997.

²⁶⁷ O departamento de obras da Prefeitura Municipal de Catalão não nos soube informar em que momento ambos os nomes foram dados as ruas. Em momentos posteriores abordaremos a capela como local de manifestação de fé, de devoção a Antero e de memória.

promessa implorando a ajuda de sua alma benfazeja para que Joãozinho ganhasse a eleição e pusesse fim de vez ao conturbado clima dominante da cidade. E João Netto ganhou tranquilamente a eleição!...²⁶⁸

Dessa forma, o que o autor aponta é que João Netto ganhou as eleições mediante a intervenção das mulheres que iam ao local da morte de Antero para pedir sua ajuda. Em outros termos, diante do grupo situacionista e, segundo a crença popular, foi Antero o interventor entre a terra e o céu, agindo de forma sobrenatural e tirando Catalão das mãos dos coronéis que há tempos dominava a cidade. Assim, a prática de devoção a Antero, o ato de fazer o pedido e a promessa é algo pertencente desde a década de 1946, ou seja, após dez anos de sua morte já havia pessoas que iam ao local para ali pedirem sua ajuda, acreditando, com isso, que Antero possuía algum poder sobrenatural.

Há décadas, a cidade de Catalão era governada pela família Sampaio e essa sempre acusada de governar a cidade com mãos de ferro. A sociedade, em geral, não possuía forças políticas o suficiente, seja no âmbito econômico ou político para derrotá-la e, com isso, a população recorreu aos poderes sobrenaturais de Antero – vítima dos mandos e desmandos dessa família. A vitória de João Netto foi vista como o primeiro milagre realizado por Antero numa amplitude pública.

Contudo, no ano de 1964, aconteceu uma nova eleição na cidade e mais uma vez se recorreu à intervenção de Antero para que, agora, o candidato Leovil Evangelista ganhasse as eleições. Assim,

Uma eleitora do Leovil, empenhadíssima em sua vitória, apelou à força espiritual do milagreiro, fazendo uma promessa para seu candidato pagar, se eleito fosse. Teria que mandar fazer uma igreja em homenagem ao Antero no local onde foi sacrificado. E Leovil foi eleito!... Após cumprir o seu mandato, mandou construir a capelinha ali existente²⁶⁹.

São esses os principais milagres que a população conta a respeito de Antero, isso para apontarem o “marco” de sua intervenção. Podemos aqui apontar certa contradição entre as falas dos Depoentes e a informação que o memorialista Cornélio Ramos nos brinda. Segundo a tradição oral, a capela de Antero foi construída devido a

²⁶⁸ RAMOS, Cornélio. **Catalão**: poesias, lendas e história. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997, p. 111.

²⁶⁹ Ibidem.

uma promessa feita pela esposa de João Netto, ex-prefeito de Catalão, ou seja, na década de 1946. Já o memorialista Cornélio Ramos aponta que quem fez a promessa foi uma eleitora, sem, contudo especificar o nome ou mesmo se a eleitora possuía algum laço familiar com o então prefeito e que tal construção foi feita durante a década de 1964, vinte anos após o primeiro milagre.

Em busca por informações mais acentuadas, procuramos o zelador da capela. O mesmo não quis gravar entrevista, contudo, nos informou, em dois momentos distintos, nomes de dois antigos moradores da cidade que doaram o terreno para a construção.

Com as informações difusas, fomos à Prefeitura Municipal em busca dos registros que identificassem os donos do terreno. Segundo o registro da Prefeitura, quando os terrenos começaram a ser loteados, o senhor Geraldo Evangelista da Rocha doou o terreno a Prefeitura, neste período já havia a construção da capela. Consta nos arquivos da Prefeitura que o terreno pertence à esposa do senhor Geraldo Evangelista da Rocha, Dália da Silva Evangelista, hoje viúva e ainda moradora da cidade de Catalão. Os sobrenomes de Leovil Evangelista com de Geraldo Evangelista são iguais, contudo, não pudemos constatar se ambos pertencem à mesma família, pois as tentativas de localizar Dona Dália da Silva Evangelista foram em vão.

Segundo informações que obtivemos, por ser doação à Prefeitura, o terreno é de patrimônio público, isento de taxas de impostos, contas de água ou energia²⁷⁰. Ao contrário do que supúnhamos não nos foi informado quem foi o responsável pela construção da capela, ou seja, tal mistério ainda permanece solto no ar.

Com a pouca informação que obtivemos e com a falta de registros formais da capela, o processo de construção ou beneficiário, a história que ganha voz é ainda a contada por relatos informais de devotos e pelo próprio zelador do local – que sua construção se deu a partir de uma promessa.

A título de informação segue abaixo documento correspondente a capela, cedido pela Secretaria de Fazenda por meio do Departamento de cadastro Técnico Imobiliário da Prefeitura Municipal de Catalão.

²⁷⁰ Essas informações foram colhidas pela Secretaria de Fazenda por meio do Departamento de cadastro Técnico Imobiliário junto a Prefeitura Municipal de Catalão.

COMUNICADO

Contribuinte: DALIA DA SILVA EVANGELISTA

End.: RUA SÃO VICENTE DO ARAGUAIA

Quadra: 02

Lote: 08

Bairro: LOT. RES. GERALDO EVANGELISTA DA ROCHA

CCI: 38330 Área Lote: 141,02

Área Construída Declarada: 0

Área Construída Constatada: ,00

Área Desconto Beiral: ,00

Dados para correspondência

End.:

Quadra:

Lote:

Nro:

Bairro:

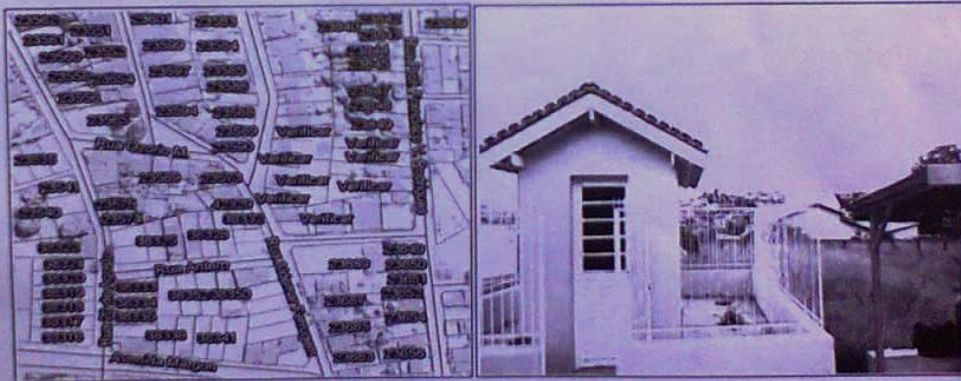
CEP:

Cidade:

Em cumprimento à Lei de Responsabilidade Fiscal, a Secretaria da Fazenda por meio de seu Departamento de cadastro Técnico Imobiliário, está realizando o trabalho de atualização de dados do cadastro imobiliário municipal, com a utilização da tecnologia de GEOPROCESSAMENTO.

A imagem aérea mostra que o seu imóvel apresenta **diferenças** nas informações contidas no cadastro da prefeitura, conforme o descrito no texto inicial deste comunicado.

Qualquer divergência nos dados levantados acima, procure o departamento de cadastro na prefeitura municipal, caso contrário, as informações constatadas serão utilizadas para efeito de lançamento de ofício de crédito tributário no IPTU, conforme legislação municipal.



Catalão, 07/06/2013

Secretaria da Fazenda

Prefeitura Municipal de Catalão - GO

A falta de informação é algo muito comum ao caso de Antero, pois em diversos momentos nos deparamos com informações difusas e sem explicação, como já pontuadas: seu passado, o motivo de sua morte e, agora, a construção da capela em sua homenagem; contudo, os silêncios e esquecimentos da história podem também ser lidos como aspectos importantes para o caso.

Dessa forma, como não há na Prefeitura Municipal informações que apontem para que ano realmente a capela em homenagem a Antero foi construída, salientamos em meio a isso que ambos os casos foram apontados como formas de pagamento de promessa ante a mudança no perfil político da cidade. Para os devotos, foi Antero o principal agente interventor que impediu que a cidade continuasse sobre as mãos das famílias poderosas.

Esses episódios, aqui exemplificados, podem ser lidos como os primeiros milagres notificados e de amplitude pública. Não descartamos que outras formas de devoção já pudessem ocorrer, todavia, nos faltam subsídios e material empírico para tal informação. A partir desse episódio, vários são os momentos na história política de Catalão que políticos vão a capela fazer suas preces e promessas. Entre as promessas pagas, destacamos a constante pintura da capela.

Ramos aponta que no ano de 1989 o mesmo participava de uma reunião na Academia Catalana de Letras, onde teve a oportunidade de conhecer e conversar com o então Prefeito, Dr. Aguinaldo Gonçalves Mesquita. O diálogo se deu da seguinte forma:

- Foi o senhor quem mandou retocar a igrejinha do Antero? [Ramos].
- Foi sim, ela estava muito estragada [Dr. Aguinaldo]. Conte-lhe que aquele igrejinha tinha sido construída pelo Leovil, em cumprimento a uma promessa feita por uma eleitora. Aí então o Dr. Aguinaldo esboçou no rosto um sorriso brejeiro e concluiu: - Eu também estou pagando promessa feita por uma eleitora minha!...²⁷¹

Os fragmentos acima supracitados nos condicionam a caminhar por diversas análises: primeiro, o valor que as pessoas dão ao sobrenatural, pois a população acreditou e ainda acredita que a mesma foi liberta das mãos dos Sampaio devido à intervenção de Antero. As eleições de 1947 tornam-se um marco na história de Catalão e também na história de Antero, lembrado como o momento de sua ação e vingança aos que o fizeram mal. Tal episódio pode também ser contemplado como a confirmação do surgimento de um mito, dando ao morto a elevação de santo e protetor da cidade.

Era necessário que algo de grandioso e público ocorresse para que Antero fosse ainda mais visto como um sujeito especial na sociedade catalana, “passadas as eleições com a vitória de João Netto acreditou-se no milagre que veio a se repetir em

²⁷¹ Ibidem, p. 112.

1964 com a vitória de Leovil Evangelista da Fonseca contra o Coronel Sampaio”²⁷². Assim, essa falta de “algo grandioso” foi suprida quando uma reviravolta política ocorreu na cidade e essa foi sentida por todos, tanto pelos políticos que não mais dominavam a cidade, quanto pela população, livre do jugo impositivo das famílias e, mais ainda, quando essa reviravolta foi atribuída à intervenção de Antero.

David²⁷³, ao abordar a santidade do Menino da Tábua, aponta que, na narração local, a morte da criança reafirmou sua santidade, pois é a partir dela e mediante as preces direcionadas a ele que o mesmo começa a ajudar as pessoas que logo tornaram-se devotos do Menino da Tábua.

Quando associamos essa forma de santidade à figura de Antero, notamos que em vida, o mesmo já era visto pela população local como uma pessoa boa e acolhedora; contudo, a sua morte, ou mesmo a forma de como ocorreu essa morte, intensificou sua imagem de homem bondoso e os *dons* que possuía. Em outras palavras, sua santidade na atualidade perpassa a experiência e a vivência dos devotos ao manterem certa relação com o santo no momento do pedido e do pagamento de promessa e na própria vida de Antero, ao associarem no presente que ele já possuía *dons* que o indicavam a ser uma pessoa excepcional.

Ainda, segundo a autora, o santo deve possuir um caráter exemplar. Antero em diversos momentos é visto como exemplo pela população, em especial como um inocente, morto em favor dos outros. Segundo a historiografia local, a população de Catalão por um longo período da história esteve à mercê dos poderes políticos, sendo obrigados a aceitar as mais diversas atrocidades, sem o direito de se defender. Nisto a população se reconhece em Antero, quando em determinados momentos também estiveram nas mãos das mesmas famílias que o matou, sem nada poderem fazer para mudar tal situação. Dessa forma, recorrer a Antero simboliza também pedir o seu favor e ajuda contra àqueles que também lhe fizeram mal, tirando-lhe a vida.

Outro ponto de análise que podemos fazer nos apontamentos de Ramos²⁷⁴ diz respeito ao valor que se dava e ainda se dá ao local da morte de Antero. Segundo o autor, as pessoas começaram a rezar no local onde o Antero foi morto, para que Diógenes Sampaio fosse derrotado. O autor não delimita em que proporção as pessoas

²⁷² Ibidem, p. 111-112.

²⁷³ DAVID, Solange Ramos. de Andrade. **Um estudo de religiosidade popular: “Santo” Menino da Tábua.** Assis, 1991. Dissertação (Mestrado)- FCL - UNESP, 1991.

²⁷⁴ RAMOS, Cornélio. **Catalão: poesias, lendas e história.** 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997.

iam ao local para fazer suas preces, mas que essas eram feitas no lugar da morte de Antero, local que foi levantado uma cruz.

Se deslocar para o lugar onde Antero foi morto rememora tanto a dor do martírio que o santo sofreu, quanto dá ao lugar uma atmosfera de proximidade com o morto, onde, segundo Mello, os lugares estão “impregnados pela força do sentimento, da experiência, do reconhecimento e da sensação de pertencimento”²⁷⁵, dessa forma, não podendo ser vislumbrados inocentemente.

Assim, não foi pelo simples acaso que a população se deslocou para o local da morte de Antero, mas, podemos aqui dizer, que havia todo um significado atribuído pelas pessoas fazerem as preces no terreno. A simbologia em torno desse espaço alude para o local da morte e esse está carregado de valores individuais e de pertencimento. O lugar de morte torna-se lugar sagrado.

Essas são as narrativas que comportam a história de Antero e que dão ao mesmo o valor místico e de sagrado, um santo capaz de intermediar uma relação com a divindade. O que temos são narrativas contadas por memorialistas e pela população local que atestam para essa santidade, numa história que se faz mediante especulações e mistérios. Contudo, podemos aqui dizer que os fies pouco se importam com a veracidade do fato ou uma prova que testifique a santidade ou não de Antero. E nisto se configura o valor do mito, perpassando muito mais a influência que exerce que o fenômeno que representa²⁷⁶.

Os questionamentos que pesquisadores fazem a respeito do caso de Antero aparentemente não atingem o mundo dos devotos, esses impasses são poucos ou quase nada discutidos. De essencial, o que priorizam em seus relatos é a forma de como se deu sua morte; o que faz com que entendamos que é o tipo da morte que o eleva a categoria de santo popular. Concebemos que esse episódio central pensado a partir da injustiça, da dor e da “inocência” constitui formas exemplares para a criação de crenças e credos populares, em específico, e na qual nos detemos, na crença popular em torno da santidade de Antero. Para David,

²⁷⁵ MELLO, João Baptista Ferreira. Símbolos dos lugares, dos espaços e dos “deslugares”. In. **Espaço e Cultura** - - NEPEC – UERJ. UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1993-2008, p. 168. Site: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/6145/4417>. Acesso em novembro de 2013.

²⁷⁶ DAVID, Solange Ramos. de Andrade. **Um estudo de religiosidade popular: “Santo” Menino da Tábua**. Assis, 1991. Dissertação (Mestrado)- FCL - UNESP, 1991.

[...] a relação sofrimento/ santidade é utilizada há muito tempo para justificar uma determinada situação. A idéia de que o sofrimento purifica vem desde as religiões pagãs e foi absorvido pelo cristianismo para justificar uma determinada situação social²⁷⁷.

Esse caráter exemplar não muda quando referenciado também aos santos populares. A religiosidade popular mesmo possuindo uma nova roupagem e com características próprias ainda deve ser entendida como herdeira da religião Católica colonial. A imagem de santidade no cristianismo esteve, ao longo dos anos, atrelada ao caráter de sacrifício e injustiça, sendo a característica intrínseca que liga a um só fio a imagem dos diversos Santos e Santas que hoje são apropriados e adorados pela Igreja Católica.

Quando olhando um pouco mais de perto o número de santos populares, notamos que a grande maioria desses passou pela *provação* de sacrifício, dor, injustiça e sofrimento, possuindo como modelo central a imagem de Cristo, sendo este considerado como o maior mártir do cristianismo. Assim, semelhantemente a imagem de Cristo, criou-se no imaginário social a associação do sujeito comum, o qual passou pelo vigor das práticas institucionais de poder, personagens sujeitos às atrocidades e barbáries à imagem de santos.

É quase que impossível delimitar quando se começaram a acreditar em Antero como santo, contudo, Ramos aponta que o “linchamento de Antero abalou a população, que comparou seu martírio ao dos santos”²⁷⁸. Mesmo não delimitando com exatidão quando a crença se iniciou, vemos que essa santidade permanece ativa nos dias atuais, pois inúmeros são os casos de devoção direcionada a sua figura.

A crença geral é de que o mártir santificou-se. São diárias as orações em sua capelinha e no seu túmulo, presentemente bem cuidados por populares que contam com os dedos da mão, um por um, os culpados pelo massacre, todos eles castigados pela justiça divina²⁷⁹ (RAMOS, 1997, p. 109).

Desde a década de 1970 quando Ramos escreve seu livro memorialístico referenciando o caso Antero, e mesmo antes com a eleição de João Netto, já havia pessoas que acreditavam em Antero como milagreiro. Essa prática é mantida através de

²⁷⁷ Idibem, p. 45.

²⁷⁸ RAMOS, Cornélio. **Catalão: poesias, lendas e história**. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997, p. 110.

²⁷⁹ Ibidem, p. 219.

uma memória e manifestações de fé envolta ao túmulo e capela. A trajetória de sua morte e as seções de torturas a que foi submetido favoreceu o desencadeamento de toda uma crença popular que faz do santo um exemplo de vida, tornando-se o justo sacrificado pela maldade humana.

Sua santidade hoje é mantida por uma memória individual, mas também coletiva criada e (re)criada numa relação entre a memória e o tempo. Ao longo dos anos, vários foram os caminhos e trajetórias interpretativas sobre o caso e santidade de Antero, forjada através de um construto que reuni um conjunto de narrativas de seus devotos, os quais atribuem sua santidade ao seu martírio, mas também a própria transformação da sociedade de violenta em pacífica. Santidade essa ancorada na construção de um imaginário que transcende a questão da religiosidade, mas que se impõe, também, nas explicações políticas e econômicas do lugar, um jogo dicotômico, muitas vezes usado para opor a cidade pacificada do presente à cidade violenta do passado.

2.2. Em terras de coronéis, o poeta é o que faz milagre?

“Diziam alguns que ele já estava operando milagres” (Ramos, 1997)

Durante o trabalho de campo, em busca de sujeitos que pudessem contar algo sobre a história de Antero nos deparamos com um tipo de experiência múltipla ao que diz respeito ao tipo de contato que os sujeitos têm com Antero, em alguns momentos visto como homem e em outros como santo. É interessante notarmos que os sujeitos que se dispuseram a conversar conosco, cada um continha algo para contar sobre o caso e cada um desses possuíam tanto uma história como também uma interpretação sobre Antero.

Os depoimentos, que muitas vezes foram feitos por meio de uma conversa informal, se desenvolveram de maneira espontânea, mesmo possuindo um roteiro a ser seguido. Esses trouxeram para a pesquisa as experiências, vivências e, em certos momentos, os traumas que os sujeitos ainda guardam na memória.

Como já mencionado em outros momentos, aqueles que se aventuram em analisar o caso de Antero terão que caminhar pelo território da memória, isso pela falta de documentos que tratam sua história, e, também, por serem os moradores de Catalão os principais responsáveis pela propagação da história de vida, o episódio da morte e a atual santidade popular de Antero. Isso significa que tais moradores recorrem a memória como artifício da propagação da história e santidade de Antero.

Assim sendo, empregamos o conceito distinto entre, história e memória assinaladas por Maurice Halbwachs²⁸⁰: a história se configuraria como única e externa ao indivíduo e com distanciamento histórico. Já a memória em sua dimensão individual, coletiva e histórica se configura de maneira viva e múltipla, ou seja, “a memória trabalha com o vivido, o que ainda está presente no grupo, enquanto a história trabalha e constrói uma representação de fatos distantes, ou mesmo, onde ou quando se encerra a possibilidade de encontrar testemunhas daquela lembrança”²⁸¹. Contudo, não encontramos oposição entre a memória e a História, mas sim, alteridade, isto é, a construção da identidade e representação do passado as aproximam²⁸².

A memória se firma como objeto de análise, se estabelecendo não como um campo de armazenamento de lembranças, mas como uma construção de uma memória afetiva, na qual a memória individual guarda em si fragmentos da memória coletiva, não negligenciando ou mesmo desvinculando o indivíduo do coletivo.

Os sujeitos com suas memórias se tornam o objeto de estudo e de preocupação, num momento em que o singular e o coletivo se firmam a partir dessa relação. Tais afirmativas se firmam ainda mais com os estudos ampliados por Pierre Nora²⁸³ sobre a memória, estudos esses já iniciados por Halbwachs²⁸⁴, todavia, agora, estabelecendo uma compreensão e um olhar para a subjetividade.

A memória é a principal fonte dos depoimentos orais, ou seja, o documento vivo da memória, revelando-se em meio às lembranças, os esquecimentos, os traumas e as emoções. Para Delgado²⁸⁵, o passado espalha-se em meio ao presente, isso através

²⁸⁰ HALBWACHIS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice/ Ed. Dos Tribunais. 1990.

²⁸¹ MONTENEGRO, Antônio Torres. **História oral e memória**: a cultura popular revisitada. – São Paulo: Contexto, - (Caminhos da história), 1992, p. 17.

²⁸² DELGADO, Lucila de Almeida Neves. **História Oral** - memória, tempo, identidade. – 2ª Ed, - Belo Horizonte: Autêntica, - (Leitura, escrita e oralidade), 2010.

²⁸³ NORA, Pierre. **Entre Memória e História**: a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Khoury. Projeto História. São Paulo. n. 10, 1993.

²⁸⁴ HALBWACHIS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice/ Ed. Dos Tribunais. 1990.

²⁸⁵ DELGADO, Lucila de Almeida Neves. **História Oral** - memória, tempo, identidade. – 2ª Ed, - Belo Horizonte: Autêntica, - (Leitura, escrita e oralidade), 2010.

das narrativas produzidas e a constante dialética entre a vida pessoal e o coletivo e fazendo uma apologia ao conceito de Halbwachs²⁸⁶, entre o singular e o coletivo.

As fontes orais, em muitos momentos, trazem à luz aquilo que foi negligenciado pela história escrita e coloca no centro das discussões os sujeitos que cotidianamente convivem e compartilham suas experiências. De acordo com Portelli, “as fontes orais dão-nos informações sobre o povo iletrado ou grupos sociais cuja história escrita é falha ou distorcida”²⁸⁷. Aspecto esse encontrado quando elencamos os indivíduos que entrariam no rol de entrevistados para a pesquisa. Num primeiro momento, recorreremos aos lugares que entendemos que reúnem o maior número de pessoas que poderiam contribuir para a pesquisa, que são eles: o túmulo e a capela de Antero.

O trabalho minucioso de campo foi realizado durante os anos de 2012 e 2013. Durante esse período, visitas constantes foram feitas a ambos os lugares. Como metodologia de pesquisa para a escolha dos depoentes, houve uma mescla de sujeitos selecionados, primeiro porque há uma nítida dificuldade dos sujeitos se pré-disporem a gravarem entrevistas. A maior porcentagem preferiu apenas estabelecer uma conversa informal sobre o caso de Antero. Como justificativa, disseram que sentiam medo de sofrerem retaliações posteriormente. Segundo, porque durante as observações notamos que não há um perfil único dos sujeitos que frequentam o local.

Dessa forma, das entrevistas e conversas informais colhidas, tivemos uma mescla considerável de sujeitos de ambos os sexos (feminino e masculino) e de diversas idades. Contudo, podemos aqui distinguir dois perfis de entrevistados, primeiro aqueles na faixa dos oitenta a noventa anos que são contemporâneos a morte de Antero e que nas conversas contaram com detalhes como ocorreu sua morte. Em segundo, os que fazem parte do grupo dos devotos, nestes, encontramos desde crianças de doze anos que foi ao local por ter ouvido falar do Antero e que queriam conhecê-lo melhor, até sujeitos com maior idade, na faixa de vinte a cinquenta e cinco anos que se dizem devotos do santo.

Assim sendo, colhemos depoimentos de todos aqueles que se interessava em falar algo sobre o caso de Antero, seja sua história de vida, morte, ou mesmo, a relação que a pessoa possuía com morto. É interessante aqui notarmos que a maioria das

²⁸⁶ HALBWACHIS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice/ Ed. Dos Tribunais. 1990.

²⁸⁷ PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. In: RIBEIRO, Maria Therezinha J.; ENELON, Dea Ribeiro. **Revista Projeto História**. São Paulo, v.14, Fev. 1997, p. 27.

pessoas que se dispuseram a falar possui uma relação devocional com Antero, em especial por já ter alcançado alguma graça ou que conhece alguém que já tenha recebido.

Nosso primeiro questionamento foi tentar entender o que tem mantido a crença no santo, uma vez que não há um incentivo visível do Poder local ou mesmo a própria Instituição Católica em estimular a prática de devoção ao santo, visto que Antero faz parte da história de Catalão, lembrado como personagem de um período que a própria historiografia aponta como sangrento e como figura representativa da fé do povo, pensada a partir do catolicismo popular.

O objetivo com os depoimentos populares foi dar lugar as múltiplas interpretações construídas ao longo dos mais de setenta anos sobre o caso. Neste primeiro contato, notamos que o que mantém a história de Antero é memória e o imaginário criado em torno dele, mantida pela própria população de Catalão.

O trabalho com a memória se institui como possibilidade de compreender o passado a partir das memórias tecidas socialmente. É na relação cotidiana e a longo prazo que a memória ganha forma e se estabelece. Por esse ponto de vista, não podemos pensar essas memórias como catalisadoras de um passado único e total, pois sua dinâmica se impõe em questionar o próprio tempo e os sujeitos.

Assim, por meio dos depoimentos notamos que a propagação da morte de Antero se deu a partir de uma memória tecida cotidianamente. Parte dessa memória é passada entre as gerações e hoje contada como resquícios de um tempo que passou. Tal como vimos na fala do Depoente “B”, que permitiu que nossa conversa fosse gravada, mas que seu nome não poderia ser citado no corpo do trabalho. Na época da morte de Antero, o Depoente tinha entre 9 a 10 anos de idade. Seu pai foi um dos participantes da multidão que acompanhou o cortejo do martírio de Antero, contudo, segundo o mesmo, seu pai apenas acompanhou não participando do assassinato.

O Antero morreu mais ou menos, essa crise deve ter acontecido entre mile e novecentos e trinta e oito, e mile novecentos e quarenta e dois, você já ouviu isso? Foi mais ou menos este tempo? Sabe porque eu me lembrei? Porque o meu pai morreu em quarenta e dois, e ele foi um dos personagens da campanha que eles fizeram, ele era amigo demais do João Sampaio e então foi junto. Então eu vou contar a história para a senhora a história: eu tinha mais ou menos entre nove a dez anos, ou talvez mais [...] e lembro quando mataram o homem, a história consiste o seguinte, esse Albino Felipe era um velho que morreu, era um homem muito estimado na região, respeitado era um

velho distinto mesmo e tinha uma grande amizade com Antero, diz que tinha uma amizade com Antero. E lá o Antero cismou de certamente de fazer qualquer coisa, e então o apareceu morto, e primeiro pegaram o filho dele nome João do Albino e maltrataram dele para valer [...]. Mas ai descobriram porque o tal de Zé pretinho que era pistoleiro, mas o tale também era pistoleiro do João Sampaio e Diógenes Sampaio, que eles então descobriram e apertaram ele confessou que tinha matado o Albino ai prenderam os dois, prenderam o Antero e o Zé Pretinho. E nisto houve a campanha de montarem a revolta para tirar o homem da cadeia e matar, agora o que eu estou contando isso é o que meu pai me contou, e não o que eu vi²⁸⁸.

Segundo o próprio Depoente o que ele possui de memória sobre o caso de Antero é o que seu pai lhe contou, mesmo sendo contemporâneo a morte de Antero, não fala de algo que presenciou, mas o que seu pai lhe relatou, “eu cansei de contar [a história de Antero] quem me contou foi meu pai, meu pai estava junto”²⁸⁹. É, portanto, uma memória que está impregnada de outras memórias, tal como apontado por Delgado,

Mas a relação memória e tempo não vividos não se situa somente no terreno da vida pública. A saudade, ou então a execração de algum tempo que já passou, acontece também no terreno da vida privada. São lembranças disseminadas de geração a geração, por familiares e amigos, que, muitas vezes, ao qualificá-las segundo sua visão do que já passou, influenciam ou mesmo determinam sua representação no presente²⁹⁰.

Em outros termos, o que o Depoente sabe sobre a morte consiste no que o seu pai lhe relatou; contudo, as narrativas construídas após a morte de Antero fazem parte de sua própria vivência. Quando questionado sobre a atual movimentação em torno do túmulo de Antero e a capela construída, ele nos diz que “só sei que hoje há uma grande romaria no túmulo dele [...] lá onde enterraram ele tem uma romaria você entra nos cemitério do dia dos finados, nossa eles acendem vela para lá a para cá”²⁹¹. Quanto à construção da capela, o Depoente nos diz que ele não sabe quem a construiu, afirmando que: “eu não tenho ideia, deve ser um caridoso, às vezes fez uma promessa, oh! Antero vou arrumar isso para você ai você me ajuda”²⁹².

²⁸⁸ Depoente “B”. Entrevista realizada durante mês de abril de 2013.

²⁸⁹ Depoente ‘B’. Entrevista realizada durante mês de abril de 2013.

²⁹⁰ DELGADO, Lucila de Almeida Neves. **História Oral** - memória, tempo, identidade. – 2ª Ed, - Belo Horizonte: Autêntica, - (Leitura, escrita e oralidade), 2010, p. 18.

²⁹¹ Depoente “B”. Entrevista realizada durante mês de abril de 2013.

²⁹² Ibidem.

Em especial, este Depoente não se posiciona como devoto ao santo Antero, ele reconhece a movimentação em torno do túmulo e capela, mas se mostrou, em entrevista, alheio a manifestação de fé de devotos. Contudo, o mesmo nos diz que a construção da capela se deu “às vezes” por paga de promessa, não desvinculando, assim, o ato devocional que as pessoas dão ao local. O que temos com este depoimento é um registro do que já se passou, e sobre o que ficou na herança e na memória sobre o caso.

Em outro momento, ao falar das eleições municipais de Catalão, ele frisa a nítida concorrência política, marcada por uma eleição com “carta marcada”. Segundo o Depoente, a maioria das pessoas ainda vivia na fazenda e o crime contra Antero ocorreu em segredo dirigido por pessoas da roça. E que tal ato chocou toda a cidade. O episódio assustou tanto as pessoas que, ainda hoje, os moradores de Catalão ficam *ressabiados* em falar da morte de Antero. Esse silêncio também alcançou aqueles que participaram da morte de Antero, pois “tem gente que não gosta de conversar não!”²⁹³. O Depoente em seguida nos diz que ele fala do assunto porque sabe que seu pai não participou efetivamente do assassinato de Antero, “ai eu converso porque eu sei que meu pai só foi lá só para acompanhar o amigo dele, ai eu conto”²⁹⁴. A fala do Depoente pode ser entendida tanto como uma forma de estratégia de sobrevivência, quando ele tira dos “ombros” do seu pai a responsabilidade de ser um dos assassinos de Antero, como também uma negação a um ato de violência que tanto incomodou a população, já que esta também é vista como vergonhosa para a sociedade. Seguindo a entrevista, o Depoente nos diz que a população nada pode fazer para ajudar Antero, já que ela foi pega de surpresa.

Como pontuado pelo Depoente, várias são as pessoas que se recusam em falar sobre o assunto, seja essa negação pelo medo ou pela vergonha ante a repercussão que o crime tomou. Os historiadores em suas pesquisas de campo constantemente lidam com o silenciamento da memória. Está nas mãos dos sujeitos entrevistados o poder de selecionar, de lembrar, de omitir ou de silenciar²⁹⁵; contudo, cada depoimento possui a singularidade de exprimir as lembranças de um tempo que já passou, revelando emoções e sentimentos por diversas vezes negligenciados pela fonte escrita.

²⁹³ Depoente “B”. Entrevista realizada durante mês de abril de 2013.

²⁹⁴ Ibidem.

²⁹⁵ DELGADO, Lucila de Almeida Neves. **História Oral** - memória, tempo, identidade. – 2ª Ed. - Belo Horizonte: Autêntica, - (Leitura, escrita e oralidade), 2010.

É interessante notar que em diversos momentos da entrevista, ao falar sobre os acontecimentos que antecedem a morte de Antero e no ato do linchamento, o Depoente deixa claro que seu pai apenas acompanhou um amigo, não executando sobre Antero nenhum ato de violência, numa tentativa de ainda *guardar* a memória do pai. Podemos entender essa posição ao associarmos as pesquisas de Ramos²⁹⁶ e Chaul²⁹⁷ ao apontarem que a morte de Antero trouxe posteriormente a cidade de Catalão um manto de vergonha, pois aqueles que participaram do linchamento tempos depois negaram o seu envolvimento.

Especificamente sobre o dia da morte de Antero, o Depoente nos diz que era cerca de quatrocentos homens acompanhando suas lideranças, “João Sampaio e outros”²⁹⁸ e que a intenção não era fazer bonito na cidade, mas apenas executar o homem. Para ele, as mortes como a que aconteceu com Antero era algo normal naquele tempo, pertencente ao cotidiano, posição essa também assumida por pesquisadores que abordam a violência em Catalão, como já mencionado.

Sobre a política, ainda aponta que: “naquele tempo o político na cidade se era político era na verdade dono da cidade, e o dono da cidade naquele tempo era Diógenes Sampaio, que era irmão de João Sampaio que comandou o povo lá para tirar o homem da cadeia”²⁹⁹. Tal fala vai ao encontro do que já pontuamos no capítulo anterior, onde autores como Chaul³⁰⁰ assinalam que o poder local ainda possuía resquícios de uma administração calcada na política coronelística.

Ao ser abordado sobre as manifestações de fé em torno do túmulo de Antero, o Depoente avalia que,

[...] eles vão pedir proteção ao Antero, ele morreu de forma sofrida de acordo com que a gente pensa das coisas de Deus o camarada que enfrenta uma crise daquela de ser esfaqueado em praça pública certamente ganha a bênção de Deus, assim com mais força, então ele pode às vezes ele pode ajudar quem tá aqui, as pessoas que tá perto dele, acredito até que ele tá coitado!!!Porque ele morreu de forma muito triste³⁰¹.

²⁹⁶ RAMOS, Cornélio. **Catalão: poesias, lendas e história**. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997.

²⁹⁷ CHAUL, Nasr. Catalão e a Política na Primeira República. In. **História Política de Catalão**. Goiânia: Ed. UFG, 1994.

²⁹⁸ Depoente “B”. Entrevista realizada durante mês de abril de 2013.

²⁹⁹ Ibidem.

³⁰⁰ CHAUL, Nasr. Catalão e a Política na Primeira República. In. **História Política de Catalão**. Goiânia: Ed. UFG, 1994.

³⁰¹ Depoente “B”. Entrevista realizada durante mês de abril de 2013.

Como resposta ao questionamento, o Depoente associa as manifestações no túmulo de Antero à forma de como ele foi morto, chegando a um determinado momento colocar que ele mesmo acredita que Antero esteja fazendo algo de bom às pessoas que estão perto dele, ou seja, as pessoas que buscam em Antero ações sobrenaturais. Vemos aqui a ligação que as pessoas fazem da figura do sagrado com a vida ou a morte do sujeito, sempre se lembrando do sofrimento e martírio, como se este fosse o que gabaritasse o sujeito ser possuidor, ou não, de poderes sobrenaturais. O mesmo ainda coloca que as movimentações em torno do túmulo começaram pouco tempo depois de sua morte.

Perguntamos ao Depoente sobre o motivo da morte de Antero, segundo ele, a morte ocorreu por motivos de má fé de Antero com Albino Felipe, diante de uma dívida que supostamente não foi paga. A intenção era que Albino assinasse um documento alegando a dívida e, com a sua morte, Antero poderia cobrá-la novamente à família.

[...] eles dizem Ele [Antero] iludiu ele [Albino] lá pedindo a carta sei lá como foi que o Albino assinou para ele... era amizade...ai depois matou o Albino para receber a conta, então o velho morria e ele apresentava a conta recebia a conta e eles pagavam [família de Albino]³⁰².

Para o Depoente, a morte de Antero se deu por uma dívida não paga. E que após esta morte, nunca mais ocorreu na cidade uma morte de linchamento como a de Antero. Ao falar do jagunço que supostamente foi contratado por Antero para executar o crime, Chico Prateado, o Depoente afirma que

[...] o Prateado eu conheci ele, mas foi depois. Existia era um tal de Raul Prateado, esse prateado era que dizer poderia ser bandido, mas no tempo do Antero ele não teve nada com nada, nunca falaram dele. É o Zé Pretinho, porque o Zé Pretinho tinha dinheiro ganho com o Diógenes e João Sampaio matando gente de certo né?Aí ficaram com medo de apertá-lo demais e ele contar, contar a pouca vergonha Diógenes mais o irmão né? [...] É o tempo que eu vivi. Eu acho que eles impressionaram com o nome dele né? Que o nome é diferente, [...] aí confundiram, contaram a história para ele, e continuaram contando errado³⁰³.

³⁰² Ibidem.

³⁰³ Ibidem.

O Depoente em sua fala afirma que o jagunço que matou o Albino Felipe foi o Zé Pretinho, e não João Prateado, tal como apontado por Ramos³⁰⁴ e Chaul. Neste ponto de divergência, não podemos afirmar ou negar sobre o que o Depoente nos informa, contudo, entendemos que essa é a dinâmica da memória, a qual não pode ser apreendida, mas se faz na relação entre o registro e a invenção; fidelidade e mobilidade; dados e construção; história e ficção; revelação e ocultação³⁰⁵. A memória como objeto de estudo não é vista como algo cristalizado, mas sim numa constante tentativa que a mesma permaneça viva e atualizada, contribuindo, assim, para a análise do presente em relação ao passado.

Podemos aqui assinalar que o caso de Antero está inserido numa teia de interpretações e narrativas, muitas vezes conflituosas, mas que envolvem o porquê e como se deu a sua morte; interpretações e narrativas essas que sofreram modificações, apropriações e novas leituras com o passar dos anos. O espaço e o tempo ganharam propriedade, as quais não nos remetem a um tempo histórico linear e cronológico, mas um tempo da memória, que se forma a partir do lacunar e do descontínuo.

Com isso, quando entrecruzamos as memórias e as interpretações escritas sobre o caso de Antero, em diversos momentos seguem a uma construção similar, contudo, em outros, notamos o envolvimento e as experiências dos sujeitos ao narrarem a história do caso.

Em conversa com o Depoente A³⁰⁶, o mesmo nos diz que “há muita história errada, podemos dizer muita mentira que o povo fala né? Agora eu escrevi aquilo que eu posso dizer que é verdade³⁰⁷”. A partir da resposta do Depoente o questionamos quais os motivos que levaram à morte de Antero, o mesmo nos respondeu que ninguém sabe e que aqueles que poderiam falar já morreram. Mas que para ele Antero era inocente,

Ele não foi o criminoso né? Quem matou ficou provado que era o...lá o..eles falavam Chico Prateado, tinha o apelido de Chico Prateado, e lá naquela coisa, tem o nome dele lá. Mas agora no momento eu não sei, porque eu pesquisei, pesquisei, mas só para escrever o ato do

³⁰⁴ RAMOS, Cornélio. **Catalão: poesias, lendas e história**. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997.

³⁰⁵ NEVES, Margarida de Souza. História e Memória: os jogos da memória. In: MATTOS, Ilmar Rohloff (org.). **Ler e escrever para contar: documentação, historiografia e formação do historiador**. Rio de Janeiro: Access, 1998.

³⁰⁶ Depoente ‘A’. Entrevista realizada durante mês de abril de 2013.

³⁰⁷ O Depoente está se referenciando ao texto produzido sobre o linchamento de Antero escrito por ele. Texto esse já referenciado no capítulo anterior.

linchamento. Por que o motivo, o que fez o linchamento dele foi a morte a morte do Albino né?, Mas não se sabe porque mataram o Albino, não ficou nada provado né? Não se sabe o motivo que mataram o Albino. O Albino era um fazendeiro, aí por causa da morte do Albino lincharam ele, lincharam o Antero, mas ninguém sabe e ninguém mais vai saber, tudo que contar a respeito disso aí, que falar a respeito disso daí é conversa fiado, porque quem poderia saber isso era só mesmos cabeça do linchamento, mas já morreram tudo, não tem ninguém mais³⁰⁸.

Para o Depoente A Antero era inocente e que o verdadeiro criminoso foi Chico Prateado. Reafirma ainda o mistério que paira sobre o ar ao tratar dos motivos que levaram a morte de ambos: Antero e Albino. O Depoente é categórico ao dizer que as histórias que surgirem sobre o caso serão todas mentiras, já que os participantes do linchamento, os únicos que poderiam dizer algo sobre o crime já estão todos mortos.

Ao abordar sobre a vida de Antero, seu casamento com Amélia e dois enteados, e a forma de linchamento, o Depoente A segue ao mesmo relato de Ramos³⁰⁹ e Chaul³¹⁰. Em sua fala acrescenta que Antero era muito estimado pela sociedade e que foram os homens da “alta sociedade” que retiraram seu corpo no local onde ele morreu e o levou para sua casa.

Quanto aos caminhos que o caso de Antero tomou, o Depoente A questiona a apropriação do povo em conceber Antero como santo, apontando que a construção da capela se institui como pedra de tropeço para as pessoas,

Primeiro fincaram uma cruz, aí tiraram a cruz e construíram a capelinha. A cruz não foi fincada onde ele morreu não, a cruz foi fincada mais para baixo [...]. A capela foi construída muito depois, mas aquilo lá, até....[...]serve de tropeço, porque eu não sou católico, eu sou evangélico, e essas coisa para nós evangélicos essas coisa de se apegar a alma de fulano e não sei o que, é atrapalho na salvação, porque salvador só é Jesus Cristo né? Agora se apegar a alma de fulano isso já é idolatria, já é atrapalho espiritual, um tropeço [...]. Até a pouco tempo eles falaram assim que ele tava intacto na sepultura, disseram que a terra não podia destruí-lo, mas é mentira, a sepultura dele que esta intacta, ninguém nunca tocou nela, ninguém nunca mexeu nela. Está lá ate hoje. Então essas coisas essas conversas que sai tanta coisa eu veja muito gente falar bobagem [...]. Porque quando eles mataram ele lá, lincharam ele, e puseram a cruz lá, o povo

³⁰⁸ Depoente ‘A’. Entrevista realizada no mês de abril de 2013.

³⁰⁹ RAMOS, Cornélio. **Catalão: poesias, lendas e história**. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997.

³¹⁰ CHAUL, Nasr. Catalão e a Política na Primeira República. In. **História Política de Catalão**. Goiânia: Ed. UFG, 1994.

começou a dizer que ele tava fazendo milagre, quando as criancinhas adoeciam levaram a camisinha das criancinhas punha lá, lá na cruz, isso para mim é onde as pessoas tropeçam nas coisas espirituais né?. Ele serviu foi de atrapalho para a vida espiritual para a vida da pessoa, ao invés de buscar as coisas de Deus, estão buscando a alma do Antero. O Antero era uma pessoa comum igual a nós mesmo. Igual nós mesmo, tinha todos os defeitos como nós temos, tinha toda a ambição de nós mesmo, não existe milagre não³¹¹.

Das pessoas ouvidas sobre o caso de Antero, o Depoente A é o primeiro que se diferencia dos demais. Tal como pontuado acima, para ele, Antero não possuía ou mesmo possuía na atualidade nada de excepcional, pois era uma pessoa comum como todas as outras, com “*defeitos e ambições*”. As movimentações de fé em torno do túmulo são, segundo ele, para as pessoas, uma “*pedra de tropeço*” e “*atrapalho para a salvação*”, dificultando sua relação às questões ligadas a vida espiritual. Enfatiza, ainda, que não ocorreu nenhum milagre em torno de Antero ou que ele mesmo tenha executado algum; que as histórias são construções, invenções e mentiras.

Mesmo os dois Depoentes, acima referenciados, darem nota que Antero morreu martirizado, existe um ponto de divergência no que diz respeito a sua santidade. Essa diferenciação se dá no campo religioso, onde, enquanto o primeiro se diz católico, acreditando, com isso, na existência de santo, o segundo, por pertencer à religião protestante nega qualquer poder sobrenatural de Antero.

Podemos aqui contrapor as duas posições dos Depoentes B e A: mesmo o primeiro não se declarando devoto ao santo Antero, ele ainda acredita que o mesmo possui algo excepcional ante ao martírio que sofreu aqui na terra. Diz-nos que se há movimentação no túmulo e capela, é porque algo as pessoas devem receber dele. Já o segundo, categoricamente nega que Antero possuíisse, ou ainda possuía, algum poder sobrenatural, que ele foi apenas um sujeito morto drasticamente, onde narrar ou mesmo colocar sua história de morte em papel não significa que Antero tenha poderes. Essa posição assumida pode ser entendida, ainda, como confissão de fé do próprio sujeito, uma vez que o Depoente A se assume evangélico, não adorando ou crendo em santo.

Nesses dois depoimentos, mais uma vez, vimos o papel da memória atuante no tempo e no espaço, construtora também de identidades. Por mais que em determinados momentos essa memória se cruze, ela ainda se firma na relação do vivido

³¹¹ Depoente ‘A’. Entrevista realizada durante mês de abril de 2013.

dos homens como sujeitos da História, ou seja, a memória está por diversas vezes ligada também na própria relação entre os sujeitos e o objeto histórico e, no caso aqui, a relação que estabelecem com Antero.

A memória é umas das bases construtoras de identidades e solidificadora de consciências individuais e coletivas, firmando-se também como elemento constitutivo do autoreconhecimento³¹² e enquanto objeto da História se faz mediante as manifestações no coletivo e no individual. Coletivo e individual em determinados momentos mesclam-se, confrontam-se e criam representações do passado e tramas das vivências. Dessa forma, o fazer da memória é inseparável das vivências dos sujeitos e de sua temporalidade, entrecruzando-se há tempos múltiplos.

Assim sendo, não podemos aqui dizer que as memórias do Depoente B e A são *puras*, uma vez que elas se fazem através de outras memórias, seja dos pais que contaram a história de morte de Antero, seja de várias outras formas que essa mesma história foi contada no decorrer dos anos. Então, temos uma memória coletiva do caso da morte de Antero, mesclando-se a memória individual dos depoentes e esses possuem suas potencialidades, suas experiências e detritos. Para Catroga, é um equívoco pensar numa memória única e cristalizada do passado, uma vez que ela é atravessada por múltiplas memórias e diferentes formas de lembrar.

[...] as recordações radicam na subjetividade, embora cada *eu* só ganhe consciência de si em comunicação com os outros, pelo que a evocação do que é próprio tem ínsitas as condições que a socializam. Na experiência vivida, a memória individual é formada pela coexistência, tensional e nem sempre pacífica, de várias memórias (pessoais, familiares, grupais, regionais, nacionais, etc.). [...] a recordação, enquanto presente-passado é vivência interior na qual o *eu*, ou melhor, a ipseidade, unifica os diversos tempos sociais em que comparticipa³¹³.

A própria memória carrega o movimento de outras memórias, sendo que a mesma não está estanque no tempo e sim transita por ele. Aquilo que faz parte do passado jamais poderá ser reconstruído, esse passado pertence aos meandros do tempo e da memória.

³¹² DELGADO, Lucila de Almeida Neves. **História Oral** - memória, tempo, identidade. – 2ª Ed, - Belo Horizonte: Autêntica, - (Leitura, escrita e oralidade), 2010.

³¹³ CATROGA, Fernando. Recordação e esquecimento. In: **Os passos do homem como restolho do tempo: memória e fim do fim da História**. Coimbra: Almedina, 2009, p. 12.

As memórias em torno desse crime passaram por modificações, da mesma forma que também os sujeitos que conviveram com ela fizeram suas escolhas, seus esquecimentos e apropriações. O que se preserva dela, e aqui podemos destacar um ponto em comum nos depoentes ouvidos: seu enredo se mantém em um contexto de violência, hegemonia de grupos sociais ricos e de concorrência política. Foram, necessariamente, por esses três caminhos que a história e a representação da morte de Antero perpassaram e ainda perpassam.

Em torno das diferentes memórias sobre o caso, temos as várias narrativas construídas após a morte de Antero. Essas narrativas se instituem sob a forma de registros orais, do movimento de contar o caso e de guardar essa memória, “a narrativa contém em si força ímpar, visto ser também instrumentos de retenção do passado e, por consequência, suporte do poder do olhar das vozes da memória”³¹⁴. É uma transmissão que percorre as gerações, penetrada pela experiência e vida cotidiana dos sujeitos.

As narrativas constitutivas sobre o caso são vistas por nós não apenas como um simples ‘contar’ de um caso, mas ao mesmo tempo como uma construção histórica, pensada e analisada a partir do sujeito historicizado mediante as práticas que o engendram, incorporando, junto a isso, a sua subjetividade. Essas narrativas encontram lugar no tempo presente e por mais que este “tempo cronológico” pertença somente ao homem, o qual o criou com seus dias, semanas, meses e anos, este “tempo” é inapreensível a nossa compreensão. Então, pensar a história é pensá-la a partir das diferentes experiências do homem com o tempo³¹⁵; enfim, o que singulariza o tempo e o espaço é a representação que se cria dele, sendo esta a única capaz de apreender o tempo. É uma condição de incorporação da vida vivida, com a lembrada.

Essa representação pode ser vista no túmulo e na capela de Antero, onde contemplamos como o tempo se torna “palpável”. Os objetos postos que rememoram seu assassinato na década de 1930 dividem espaço com as pagas de promessas atuais. Nesses lugares, encontramos *dois tempos e duas formas* de “narrar o Antero”. A cruz e as ferramentas de trabalho indicam o homem assassinado, julgado pelas mãos dos

³¹⁴ DELGADO, Lucila de Almeida Neves. **História Oral** - memória, tempo, identidade. – 2ª Ed, - Belo Horizonte: Autêntica, - (Leitura, escrita e oralidade), 2010, p. 44.

³¹⁵ ABAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante contínuo. In: **Infância e história**. Destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005, 1ª impressão, 2008, p. 106-128. AMARAL, Amadeu. *Tradições populares*. 2ª edição. São Paulo, HCITEC, 1976.

homens, já os bilhetes e os ex-votos indicam a construção do sagrado em torno de Antero, já que essa santidade se manifesta na atualidade. Os bilhetes se configuram como pedidos de graças e agradecimentos e os ex-votos como milagres já alcançados, se configuram em forma de objetos como gessos, fotos, roupas, entre outros.

Quando tomamos o caso de Antero como possibilidade para se pensar a história e a memória de Catalão, assumimos também que sua “santidade” e os rastros deixados pelos fiéis mediante a devoção se tornaram matriz para que a memória do lugar não fosse apagada com o decorrer dos anos. Questionar esses lugares – túmulo e capela ou as imagens e representações que se têm deles, pode nos conduzir às imagens e representações que se tem de Antero e, junto a isso, o conjunto de signos, significados e representações que os fiéis criam sobre a santidade popular. As imagens, objetos e lugares atizam a memória coletiva fazendo com que Antero não seja esquecido³¹⁶.

Esses apontamentos ganham força quando vimos, em visita de campo durante o Dia de Finados, como os devotos e não devotos em conversas informais possuem uma maneira singular de narrar o episódio da morte de Antero, entre essas conversas elencamos duas:

Depoente C³¹⁷: Disse-nos que Antero foi castrado, mas que desde a sua morte tem ajudado o povo, operando milagres de vários tipos. Para ele, o povo já o concebe como santo e que, logo, a Igreja o reconhecerá também. Para ele, isso é algo que acontecerá em pouco tempo.

Depoente D³¹⁸: Num outro relato, um senhor nos informou que pregaram Antero naquela cruz vivo [referindo à cruz do seu túmulo], que ainda rolaram o corpo dele em cacos de vidros e ele não se cortava. O jogou para cima e o amparavam com facas e, por fim, cortaram seus pulsos. Sua morte se deu de tanto sofrer, “foi pessoas ruins que o mataram, isso devido a um adultério”.

Nesses dois relatos em específico, os sujeitos constroem uma narrativa através do trágico e do maravilhoso. Quando comparada a escritas memorialísticas e historiográficas, o episódio da morte de Antero não ocorreu necessariamente dessa forma, contudo, mesmo essas narrativas fugindo do episódio central de como ocorreu à

³¹⁶ SILVA, Jaciely Soares. **Velas, Capela e Bilhetes**: um diálogo de memória e religiosidade do Santo Antero de Catalão. 66f. Monografia apresentada ao Curso de História da Universidade Federal de Goiás, Campus Catalão, 2011.

³¹⁷ Depoente C. Conversa informal que tivemos durante o ano de 2013 em trabalho de campo durante o Dia dos Finados no Cemitério Municipal de Catalão.

³¹⁸ Depoente D. Conversa informal que tivemos durante o ano de 2013 em trabalho de campo durante o Dia dos Finados no Cemitério Municipal de Catalão.

morte de Antero, elas podem ser vistas como produtos do seu tempo e, ainda, produto de como a história de Antero foi concebida e narrada.

Há no relato uma supervalorização nos atos de crueldade e sofrimento de Antero. O valor do trágico, do sofrimento do ‘inocente’ mesclam-se ao surgimento do mito, quando *“rolaram o corpo dele em cacos de vidros e ele não se cortava”* ³¹⁹, dando ao sujeito o caráter sobrenatural. Ainda podemos aqui pensar na história sobreposta com a história de Cristo – figura maior do Cristianismo – e a sua relação com a cruz – o santo morto em favor dos pecadores, e na própria hagiografia que se constitui como um tipo de biografia dentro do hagiológico que consiste na descrição da vida dos santos, recorrendo também a sua vida e pela prática de virtudes heróicas e pelo martírio e sofrimento que passou em vida.

De acordo com os apontamentos de Paolo Rossi³²⁰, a memória possui em sua essência parte a experiência individual e do particular até alcançar e ser partilhado socialmente. É quase que impossível mapear os caminhos que a história sobre o crime de Antero percorreu, uma vez que a memória desse episódio não se encontra estancada no tempo. Assim, as narrativas sobre a morte de Antero ganharam voz com o decorrer dos anos, os sujeitos, através de seu cotidiano e experiência de vida contam, criam suas próprias histórias. Se há um tempo atrás havia medo e receio em se falar sobre a morte de Antero, hoje os sujeitos encorajam-se em falar, em especial, quando esse “contar sobre a história de Antero” está atravessado pelo discurso religioso que este representa e pela aproximação do sujeito com o santo.

Para Paul Ricoeur, a memória constrói sentido a partir do momento que a história a questiona. Assim, a escrita da história não está apenas ao que o historiador possui do passado, mas os vários caminhos que essa mesma história e essa memória tomaram. Se valer da memória como possibilidade de estudo, e algo referente ao passado, é pensá-la não somente como um lugar que as lembranças são armazenadas, mas um conjunto de experiência do próprio sujeito. Tais memórias, além de possuir valor e significado para os sujeitos, se instituem também como maneira de representar a realidade para si e para os outros, “[...] não temos nada melhor que a memória para significar que algo aconteceu, ocorreu, se passou antes que declarássemos nos lembrar

³¹⁹ Depoente D. Conversa informal que tivemos durante o ano de 2013 em trabalho de campo durante o Dia dos Finados no Cemitério Municipal de Catalão.

³²⁰ ROSSI, Paolo. Lembrar e esquecer. In: **O passado, a memória, o esquecimento**. Seis ensaios da história das ideias. Trad. Nilson Moulim. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

dela”³²¹, não deixando de pensar, também, que essa memória se firma em aliança com seu par, o esquecimento.

Assim, as narrativas dos sujeitos entrevistados e aquelas das conversas informais no campo de pesquisa estão impregnadas de experiência única de cada depoente, não há como delimitar o campo da memória, muitos menos em cristalizá-la, pois ela se faz pela constante movimentação, com um enredo que inclui as lembranças, os silêncios, as emoções e os testemunhos.

As narrativas se configuram como objeto de análise para o historiador. Não simplesmente a morte de Antero ou o acontecimento que produziu história sobre o caso, mas as ligações, as tramas e experiências dos sujeitos que dão sentido as narrativas construídas, mesclando-se a memória individual de cada um, ou mesmo como pontuado por Halbwachis³²², forjando, a partir daí uma memória coletiva acerca do caso. Dessa forma, não estamos lidando com um tipo único de memória, tal como exemplificados anteriormente com os depoentes e em conversas informais, mas com múltiplas memórias, com seu valor, seu espaço e seu tempo.

Dessa forma, quando nos deparamos com essas múltiplas memórias e todas relacionadas à história de morte de Antero, entendemos que tais em conjunto com as narrativas carregam em si interpretações distintas sobre o caso. As várias interpretações sejam elas historiográficas, memorialísticas ou literárias, carregam o peso do testemunho e, conseqüentemente, da memória. Assim, essas narrativas podem ser vistas como testemunho do passado, mesmo se valendo do presente, uma vez que quem lembra e conta está no presente.

Enquanto alguns narram o episódio atribuindo culpados ao crime como vimos no depoimento do Depoente “B”, outros falam do crime é autojustificado, seja pelo contexto violento, seja pelo caráter duvidoso de Antero. Mais uma vez voltamos ao ponto de que não há um discurso, uma memória, ou mesmo um testemunho único do passado, tal como elucidado anteriormente. Os sujeitos se valem de sua memória, do lugar em que se encontravam e do tempo que pertence, tendo a pretensão, no momento da narrativa, falar a “verdade” sobre o caso. É nesta dinâmica que a história trabalha

³²¹ RICOUER, Paul. Explicação/Compreensão. E A representação historiadora. In: **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François [et al]. Campinas: Ed. Unicamp, 2007, p. 40.

³²² HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.

com a memória. Tal como outras possibilidades de estudo, ela constitui mais um discurso do passado, apropriado e reproduzido por seus *contadores*, sem, contudo, negá-lo.

Esse breve indicativo se destaca quando em pesquisa de campo verificamos que esses testemunhos se dividem em dois setores da sociedade e, basicamente, em duas posições socioeconômicas. Enquanto os primeiros pertencem aos setores mais baixos da sociedade e incansavelmente narram Antero como vítima, o segundo, em sua grande maioria, pertence aos extratos mais alto da sociedade, muitos, ainda, vinculados a política local ou mesmo as antigas famílias coronelísticas acusados de serem os mandatários do martírio de Antero. Porém, esses discursos mesmo ocupando um lugar distinto, assemelham-se quando carrega em si um devir com o passado.

Mas, nas duas entrevistas de sujeitos contemporâneos a morte de Antero, vimos o discurso a partir da experiência. Enquanto o primeiro³²³ faz parte de uma das famílias que se destacaram na vida política de Catalão na década de 1930, e que segundo a história local esteve envolvido na morte de Antero, hoje nega qualquer participação dele e de sua família ao crime. Segundo o Depoente o pai esteve presente apenas para acompanhar um amigo, ou seja, há no presente, de quem conta o caso, ainda uma necessidade de negar a culpabilidade do seu pai. Já o segundo Depoente³²⁴, por um longo tempo foi apontado como filho do jagunço que tirou a vida de Antero, após o seu martírio. Em entrevista, o Depoente nega qualquer participação de seu pai no crime, apontando que ele (pai) apenas acompanhava o martírio. Finaliza sua fala dizendo que carregou essa “culpa” nos ombros, sendo esse motivo de vergonha ante a sociedade.

É interessante notarmos que esses depoentes falam do crime desenvolvendo uma narrativa de negação do envolvimento de seus pais no martírio de Antero, ou seja, de alguma forma eles contam aquilo que querem e que no presente ainda os incomodam. Assim, em seus depoimentos ambos fazem uso do momento para explicar e mesmo o que seus pais estavam fazendo no local e dia da morte de Antero.

Os discursos desses dois sujeitos cruzam-se quando abdicam da participação direta ou mesmo indireta de sua família no episódio. Ambos os testemunhos carregam

³²³ Depoente B.

³²⁴ Depoente C.

em consigo o peso do discurso do passado, a experiência da memória e do esquecimento.

Para Guimarães³²⁵, o giro linguístico trouxe a nós pesquisadores a possibilidade de aproximar o passado do presente como objeto de estudo, isso através da figura testemunhal. Esses testemunhos se tornam importantes por *fazer* lembrar-se do passado, mas, ao mesmo tempo, por fazer-se esquecer. O esquecimento também faz parte do processo histórico, e mesmo não assegurando a verdade do passado, os testemunhos precisam ser ouvidos. Segundo o autor, não devemos negligenciar que estamos lidando com uma *reconstrução* da experiência, ressignificada no presente, com todas suas implicações e reconstruções que perpassam pelo viés da memória.

Podemos entender que as interpretações aqui exemplificadas sobre o caso de Antero constituem a maneira de como os sujeitos aspiram seu passado e como tendem a reconciliar-se com ele, mas também como – através da narrativa dos testemunhos do passado, no presente – uma forma de se falar sobre o assunto, de apontarem seu ponto de vista e de se defenderem – como visto nos Depoentes A e B –, se constituindo, assim, como uma maneira, no presente de quem narra, de inculpar seus pais no envolvimento na morte de Antero. Há, com isso, também, um discurso de convencimento. É o tempo reconfigurado agora no presente de quem conta. Um jogo de tempo que reproduz um discurso do passado, contudo atravessado pela experiência do tempo no presente, com um novo olhar, com novas apropriações e novas intencionalidades.

Assim sendo, a história e a memória de Antero com o passar dos anos foi tomando novas narrativas e interpretação. Logo, seu túmulo começou a ser visitado por moradores da cidade, que acreditavam que aquele poderia ser o intercessor entre o humano e o sagrado, uma vez que passou pelas atrocidades aqui na terra, morrendo de maneira “inocente”. A procriação de Antero como santo popular geriu outra forma de narrar o “Antero histórico”, agora, associado a um imaginário popular religioso.

São os devotos, através dos seus testemunhos, que compõe o corpus hagiográfico de Antero, são eles que dizem e “ditam” o porquê que Antero é santo, narrando constantemente sua condição ante o martírio sofrido, mas também o porquê que no presente, através dos milagres realizados, o mesmo se mantém como santo de

³²⁵ GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. O presente do passado: as artes da Clio em tempo de memória. In.: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel e GONTIJO, Rebeca (orgs.) **Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de História**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

Catalão. Assim, os devotos, além de se constituírem como mantenedores da memória de Antero são os principais agentes em propagar sua santidade.

CAPÍTULO III

Percepções, Práticas e Lugares: construindo o sagrado e o santo

De acordo com Correia³²⁶ mesmo com todo controle da Igreja, a devoção e culto em torno dos santos populares não deixaram de existir. Inseridos no universo das credences popular, Antero se torna mais um dentre outros santos e santas populares as quais a população, independente da aprovação da Igreja, os elegeram a santo ou santa. A partir desse reconhecimento e “aprovação” por parte da população, inicia-se todo um processo de culto e manifestação de fé “mantido por um corpo difuso de agentes religiosos leigos que nem sempre está ligado a expressões religiosas genuinamente católicas”³²⁷.

Dentro dessa religiosidade popular, Antero assemelha-se a outros santos populares, que simbolicamente ocupa o lugar central na devoção popular. Esta devoção tanto é mantida quanto se estabelece ante aos milagres que os devotos, segundo suas descrições, alcançaram mediante a intervenção do santo. Ou seja, neste momento Antero sai da posição que anteriormente ocupava, de criminoso, ocupando, no presente, o lugar de mártir e santo na cidade de Catalão. Assim, é no presente que sua imagem é lembrada e propaga não apenas como mártir, mas também como santo no imaginário religioso.

O discurso em torno de Antero não mais está associado apenas ao passado violento de Catalão, na atualidade e após o processo de ressignificação que sua história de vida e de morte tomou, as falas dos devotos de Antero vêm acompanhadas do seu suposto agir sobrenatural diante de uma dificuldade, de uma promessa paga, ou mesmo de uma graça alcançada.

Assim, podemos aqui entender que essa forma de religiosidade se desenvolveu assentando Antero no centro das relações entre o devoto//milagre/paga de promessa, num constante mecanismo de contato entre o recebido e a troca, ou como pontuado por Goldelier³²⁸, entre o dom e o contra dom. É neste tripé que a relação de

³²⁶ CORREIA, Iara Toscano. **Caso João Relojoeiro**: um santo no imaginário popular. Uberlândia: Edufu, 2004.

³²⁷ Ibidem, p. 241.

³²⁸ GODELIER, Maurice. **O enigma do dom**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

devoção em torno de Antero se firma, onde o devoto recorre ao santo em busca de um milagre, e este, através dos seus poderes concede ao devoto o milagre pedido. Essa relação estende-se ainda para o pagamento do milagre alcançado, ou seja, a paga de promessa materializada através do ex-voto pelo devoto. Por ex-votos, tomamos a explicação de Abreu ao apontar que esses se constituem “objetos visuais produzidos com a finalidade de agradecer uma graça alcançada” ³²⁹.

Assim, a devoção em torno de Antero rompe a esfera do discurso e se materializa no túmulo e capela, lugares que entendemos que foram tomados pelos devotos como sagrados. Tal apontamento se firma diante da movimentação de devotos em ambos os lugares, quando, em trabalho de campo, observamos as constantes preces e orações que os devotos fazem ao santo, e depositam nesses lugares suas expressões de fé, objetos e oferendas. Segundo Correia, essas manifestações de fé em torno dos lugares podem ser entendidas como “traços do misticismo profundamente arraigado na crença religiosa que leva o indivíduo a manter contato e se relacionar com o mágico e o sobrenatural de forma direta e pessoal” ³³⁰.

Como já mencionado, a religiosidade popular se faz num espaço de práticas e representações vivenciadas pelos devotos, essas, inseridas e visualizadas no cotidiano, recriadas dentro do universo particular de quem a comunga. Essa religiosidade não se define apenas por conceitos e explicações teóricas, pois, o seu entendimento ultrapassa a explicações simplistas, ela se constrói a partir do social e do homem enquanto criador e mantenedor de tais práticas. Ou seja, é no contato e na observação participante do pesquisador com o seu objeto de estudo que as práticas e representações são visualizadas e compreendidas. É na fala, no gesto, no toque, na reza, no objeto e nos sentidos e significados produzidos pelos sujeitos que essas práticas são apreciadas e analisadas.

Por essa perspectiva, Machado assinala que as práticas populares, inseridas dentro do universo da cultura popular devem ser compreendidas “como uma das maneiras possíveis de representação que pessoas, classes e segmentos sociais utilizam para expressar suas experiências e vivências” ³³¹. Sendo assim, dentro do universo da

³²⁹ ABREU, Jean Luiz Neve. **Difusão, produção e consumo das imagens visuais:** o caso dos ex-votos mineiros do século XVIII. In. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 25, nº 49, 2005, p. 197.

³³⁰ CORREIA, Iara Toscano. **Caso João Relojoeiro:** um santo no imaginário popular. Uberlândia: Edufu, 2004, p. 241.

³³¹ MACHADO, Maria Clara. Ainda se benze em Minas Gerais. In. **Associação Nacional de História – ANPUH. XXIV Simpósio Nacional de História** – 2007.

religiosidade popular o devoto é o principal sujeito e fonte da pesquisa, haja vista que ele é o agente central que produz sentido a devoção, que cria signos e significados a fé, que institui as diversas maneiras de atingir o sobrenatural e de dar sentido aos objetos tomados como sagrado. Assim, dentro do nosso campo de pesquisa é o devoto nosso maior colaborador para entender como ocorrem as práticas e as representações de devoção a Antero, entendendo que o devoto ora se faz como objeto de análise, ora como construtor das práticas a serem observadas.

Fenelon assinala que todos os aspectos e experiências sociais que envolvem o ser humano devem ser analisados e compreendidos como sendo o modo de como os homens constroem o seu viver e se relacionam uns com os outros e com o universo. É o homem, enquanto ser social que cria suas representações e valores, “elas também experimentam sua experiência como sentimento e lida com esses sentimentos na cultura³³²”.

Assim, podemos então entender que são os sujeitos com suas práticas que criam e experimentam a cultura popular, sendo essa vivenciada no dia a dia. Tal como observado na devoção em torno de Antero. Sua santidade, como já analisado não foi inventada ou mesmo afirmada pela Instituição Católica local, ela nasceu a partir das movimentações de fé do próprio devoto.

De acordo com as considerações do Padre João, como já mencionado, é o devoto que inicia o “processo” de canonização dos sujeitos dentro da Instituição Católica. E esse processo se inicia após a Igreja notar a movimentação de fé dos devotos em torno dos sujeitos, a partir daí, ela apenas acompanha os devotos, e após uma análise restrita e minuciosa, elege o sujeito a santo ou santa dentro do universo devocional Católico. Podemos aqui dizer que a “aprovação” a santo ou santa, se firma, numa primeira instância, pela aprovação do povo. Tal relação, segundo a fala do Padre João assemelha-se ao processo de devoção popular, onde os primeiros ao dizerem que os sujeitos possuem contornos sobrenaturais, se são ou não santos, é o povo, ou seja, é o devoto/povo que proporciona vida e sentido à devoção popular. Em relação ao nosso estudo, esses contornos são vistos na devoção em torno de Antero, já que, foi a população que elegeu Antero a santo.

³³² FENELON, Déa Ribeiro. O Historiador e a Cultura Popular: história de classe ou história do povo. In: **História & Perspectiva**, nº 6 – 1992 – Uberlândia, Universidade Federal de Uberlândia, Curso de História, p. 12.

São os sujeitos, dentro de suas práticas cotidianas e das representações que criam formas de dar sentido às coisas sagradas e de acessá-la, onde, a partir das práticas e representações constroem os contornos da religiosidade popular, uma vez que, está se constitui como “uma porta que nos permite adentrar esse universo denso e poroso da existência humana”³³³. A religiosidade popular expressa, a partir da devoção, a própria existência humana, a vida cotidiana, as formas que os sujeitos vêem e dão sentido a si e ao mundo.

A devoção em Antero, dentro da religiosidade popular, além de ser vista como uma forma em que as pessoas se expressam, também deve ser pensada como processo histórico que passou por mudanças, isso frente às alterações históricas. Pensamos nisso quando dentro desse processo de devoção, até certo tempo, havia certo medo dos devotos de frequentarem a capela e o túmulo, ou mesmo de se identificarem como devotos de Antero, isso devido ao medo da própria população ante ao poder local.

Contudo, e embasados em conversas informais com os devotos, entrevista e durante o próprio trabalho de campo notamos que houve uma alteração ante ao receio que a população sentia em frequentar ambos os locais, haja vista que na atualidade há uma constante movimentação em torno desses lugares. Em entrevista colhida por Gloraci M. de Souza com o senhor J. R. S, coveiro e vigia do Cemitério Municipal, o mesmo aponta que “Antigamente, o povo tinha receio de fazê isso [frequentar o túmulo], mas de uns tempos pra cá tá dimais”³³⁴.

Diante do relato do zelador do Cemitério entendemos que por mais que ainda paire sobre a cidade de Catalão o medo de falar sobre o assassinato de Antero, e dizemos isso diante da dificuldade de se encontrar sujeitos para falarem e gravarem as entrevistas, vemos, mediante o trabalho de campo, que esse medo passou por uma série de mudanças com o passar dos anos, isso quando pensado a partir da devoção.

Os devotos não se intimidam em ir ao túmulo ou a capela para expressarem publicamente sua fé, contudo, restringe-se ainda em falar sobre o assassinato de Antero e apontar nomes de pessoas envolvidas no caso, enfatizando apenas que os assassinos de Antero foram famílias conhecidas na cidade. Com isso, podemos aqui entender que o

³³³ CORREIA, Iara Toscano. **Caso João Relojoeiro**: um santo no imaginário popular. – Uberlândia: Edufu, 2004, p.240.

³³⁴ SOUZA, Gloraci M. de. **Antero**: homem ou/e Santo? 2002. 65f. Trabalho de conclusão de curso - Departamento de História, Universidade Federal de Goiás, Catalão, 2002, p.16.

medo em se falar sobre as famílias envolvidas no caso ainda permanece, contudo, a atualidade se apresenta propícia para falar sobre o “santo” e as suas ações sobrenaturais.

Como processo histórico e a própria dinâmica do tempo essa mudança ocorreu não apenas nos sujeitos em perceber e sentir certa liberdade em frequentar o túmulo e a capela, mas também como consequência da própria alteração no cenário político em Catalão. As famílias que no passado, no período da morte de Antero, exerciam poder político e econômico na cidade, na atualidade não possuem o mesmo domínio e influência. Dando aos devotos maior segurança em frequentar o lugar e se identificarem como devotos de Antero.

Dessa forma, ancorados no processo histórico do tempo, reconhecemos que há na atualidade uma forma de devoção múltipla e diversificada em torno de Antero, onde os devotos de maneiras diversas representam sua crença e devoção ao santo, criando a partir de suas práticas, uma religiosidade vivenciada, experimentada e compartilhada no presente dos devotos. O tempo não permitiu que Antero fosse esquecido, e por mais que sua história tenha passado por um período de silenciamento, a devoção destinada a ele se apresenta na contemporaneidade firme e constante, dando ao pesquisador um campo fértil para que debates acerca da experiência humana sejam pensadas e analisadas a partir de suas práticas.

3.1. Cruz, capela e túmulo: símbolos e credos no trajeto do devoto

As cidades possuem bem mais que muros e construções cimentadas, elas se fazem conhecer através de suas representações e de suas imagens, envolvidas dentro de um imaginário construído pelo social.

O imaginário social é considerado como uma “espécie de ornamento de uma vida material” ³³⁵ e, que compõe os sentidos que os sujeitos atribuem as suas ações, ao seu cotidiano e aos lugares. Ou seja, é a sociedade dentro de seus espaços que elabora o imaginário, compondo um vasto sistema simbólico produzido pelo coletivo, onde, “através de seus imaginários sociais, uma coletividade designa a sua identidade; elabora uma certa representação de si; estabelece a distribuição dos papéis e das

³³⁵ BACZKO, Bronistaw. **Imaginário Social**. In. Leach, Edmund et Alii. *Anthropos-Homem*. Lisboa, Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1985, p. 298.

posições sociais; exprime e impõe crenças comuns”³³⁶, desde modo, ele é a força reguladora da vida coletiva.

A construção do imaginário social, segundo Sandra Pesavento³³⁷, se dá através da sociedade, sendo ela responsável pela produção de sua ordem simbólica, a qual se configura, por um lado como sendo uma representação do real, e por outro, como outra forma de existência da realidade histórica. Para a autora o imaginário nada mais é que uma dimensão do real vivido e, “mais do que espaços, ou seja, extensão de superfície, eles são territórios, porque [são] apropriados pelo social, [...]. Sobretudo, são lugares, dotados de carga simbólica que os diferencia e identifica”³³⁸.

Tais lugares fazem parte do universo de produção de sentido que os sujeitos atribuem a eles, contudo, são também lugares de memória, tal como assinalado por Pierre Nora³³⁹, e lugares de produção de identidades, que, “enquanto sensação de pertencimento são elaborações imaginárias que produzem coesão social e reconhecimento individual”³⁴⁰.

Neste campo de produção de sentidos, envolto dentro da construção do imaginário, que admitimos que o túmulo e capela de Antero se inserem dentro desse imaginário social, tendo como sustentação o sentido que as pessoas criaram para ambos os lugares. Eles são bem mais que um simples túmulo e uma construção, há todo um significado para as pessoas que frequentam os locais e toda uma malha de sentido. Túmulo e capela são tomados como sagrados e estão tanto inseridos e envolvidos dentro do imaginário social religioso; quanto cobertos de representações acerca da religiosidade.

Essas representações religiosas habitam o campo do imaginário e podem também caracterizar as demandas dos sujeitos sociais do presente. Ou seja, os lugares que são qualificados como sagrados estão inseridos dentro do imaginário religioso de dado lugar e respondem as necessidades dos sujeitos do presente. Dessa forma, o túmulo pode ser entendido tanto como um lugar de encontro entre o devoto e o santo, como também o lugar aonde os mesmos vão em busca de alento para suas aflições. Já a

³³⁶ Ibidem, p. 309.

³³⁷ PESAVENTO, Sandra. História, Memória e Centralidade Urbana. In. **Revista Mosaico**, v. 1, n. 1, p. 3-12, jan./jun., 2008.

³³⁸ Ibidem, p. 3.

³³⁹ NORA, Pierre. **Entre a memória e a história**. A problemática dos lugares. Projeto história. 10. PUCSP: São Paulo, 1993.

³⁴⁰ Ibidem, p. 4.

capela possui toda uma mistificação, pois além de ter sido construída no terreno em que Antero morreu; se constitui o primeiro local em que as pessoas começaram a rezar pela alma do santo, e, hoje, após sua edificação se tornou o depositário das graças recebidas – os ex-votos.

Como exemplo de qualificação e sentido produzido para os espaços, Rubem Cesar Fernandes aponta que as romarias constituem um componente importante para essas qualificações, onde o fluxo de pessoas acompanhado pelas peregrinações realizadas por fiéis dão ao lugar a feição de sagrado. Essas peregrinações, segundo o mesmo autor, constituem o artifício que testificam a fé e a devoção do fiel ao santo, e está associada ao caminho percorrido e a distância simbólica, onde, “quanto mais longa a viagem, maior é a devoção” ³⁴¹.

Podemos então entender que são os devotos que estabelecem sentidos e criam os lugares que são tomados como sagrados, haja vista o seu deslocamento para tais lugares e a produção de significados em torno destes. Esses lugares se fundam como sendo os espaços que o devoto consegue entrar no grau máximo de proximidade com a sua divindade ³⁴², se configurando como o lugar que o devoto expressa sua fé, e que se identifica com ele. Assim,

As identidades, enquanto sensação de pertencimento, são elaborações imaginárias que produzem coesão social e reconhecimento individual. [...] a identidade implica na articulação de um sistema de ideias imagens que explica e convence ³⁴³.

Essa identificação passa, no nosso caso, tanto pela produção de sentido que os devotos deram ao túmulo e a capela, criando um imaginário religioso para tais, como também pela identificação com Antero: visto como sujeito comum e que sofreu nas mãos das famílias poderosas.

Assim, os sujeitos que frequentam o túmulo e capela não estão ali por acaso, há para eles todo um sentido em se expressarem nesses lugares. Contudo, ao contrário

³⁴¹³⁴¹ FERNANDES, Rubem César. **Os Cavaleiros do Bom Jesus**. Uma introdução às religiões populares. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 9.

³⁴² DAVID, Solange Ramos de Andrade. **Um estudo de religiosidade popular**: “Santo” Menino da Tábua. Assis, 1991. Dissertação (Mestrado)- FCL - UNESP, 1991, p. 99.

³⁴³ PESAVENTO, Sandra. História, Memória e Centralidade Urbana. **Revista Mosaico**, v. 1, n. 1, p. 3-12, jan./jun., 2008, p. 4.

do que ocorre nos lugares aqui exemplificados, no Santuário do Bom Jesus da Lapa³⁴⁴, ou mesmo do Menino da Tábua³⁴⁵, a devoção em torno de Antero não se institui através de uma romaria ou mesmo por peregrinações, não há um movimento grandioso e organizado. No túmulo e capela de Antero essas movimentações acontecem de forma individual, onde o devoto durante o ano se desloca para ambos os lugares para ali fazer suas orações e entrarem em contato com o santo. Podemos aqui dizer que essa movimentação de caráter religioso ocorre de maneira silenciosa, sem a presença de caravanas ou mesmo interferência de terceiros. É o devoto que escolhe o dia e a hora que lhe compraz para ir a ambos os lugares. Essa diferenciação pode ser pensada também pelo próprio mito instituído em torno da morte de Antero, e do medo que por anos assolou e ainda assola a cidade, impedindo, com isso, que haja uma manifestação de fé coletiva.

A referência de “lugar”, segundo Mello³⁴⁶, não se origina aleatoriamente, via de regra, ele está repleto de símbolos que são envolvidos por laços emocionais tecidos ao longo dos anos. O lugar deriva da produção de sentidos que os sujeitos dão a ele, e essa produção transpassada pelo envolvimento e as experiências dos sujeitos com o lugar, isso, a partir da experiência vivida e dos valores construídos. Por se constituir a partir de uma produção de sentido, o lugar não possui um significado único, mas sim, múltiplo, uma vez que ele se constrói a partir do trânsito das experiências compartilhadas e produzidas pelos diversos sujeitos.

Dentro da religiosidade popular é o devoto que constrói os sentidos dados a esses lugares que são tomados pelo próprio devoto como sagrados, se configurando como o lugar que o mesmo oferece suas orações e paga suas promessas. Segundo David, visitar o lugar considerado sagrado pelo fiel é se desvincular de sua vida ordinária, “das preocupações do mundo profano, com suas ordens estabelecidas e passa para um espaço e tempo sagrados”³⁴⁷. Ou seja, há uma preocupação do devoto em visitar o lugar sagrado, pois é neste que o mesmo entra em contato “direto” com o santo.

³⁴⁴ STEIL, Carlos Albertos. **O sertão da Romaria**: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa- Bahia. Petrópolis: Rio de Janeiro. Editora: Vozes, 1996.

³⁴⁵ DAVID, Solange Ramos de Andrade. **Um estudo de religiosidade popular**: “Santo” Menino da Tábua. Assis, 1991. Dissertação (Mestrado)- FCL - UNESP, 1991, p. 99.

³⁴⁶ MELLO, João Baptista Ferreira. **Símbolos dos lugares, dos espaços e dos “deslugares”**. Espaço e Cultura, UEFJ. Edição comemorativa, p. 167-174, 1993-2008.

³⁴⁷ DAVID, Solange Ramos de Andrade. **Um estudo de religiosidade popular**: “Santo” Menino da Tábua. Assis, 1991. Dissertação (Mestrado)- FCL - UNESP, 1991, p. 99.

Em nossa pesquisa o maior fluxo de movimentação de fé ao lugar sagrado ocorre no túmulo de Antero, localizado no Cemitério Municipal de Catalão, local em que, segundo os devotos que é possível estabelecer um contato com o sobrenatural com o santo. De acordo com Andrade, o Cemitério se configura como um espaço de estratégias culturais, que pode ser concebido e eleito pelo devoto como um “santuário” dos santos populares, no qual se entrecruzam o sagrado e o profano,

Entrar no cemitério é sair do mundo comum, cotidiano e profano e aproximar-se do além. É introduzir-se numa dimensão do sagrado [...]. O espaço central dessa devoção, o altar desse santuário, é o túmulo que recebe a multidão de fiéis durante o ano todo.³⁴⁸

Assim, durante os anos de 2011 a 2012, encontramos um grupo de devotos difusos, com faixas etárias distintas e que procuravam a intervenção do santo por diversas maneiras, caracterizando também diferentes formas de acesso ao mesmo. É no túmulo, tal como exposto por Andrade que os devotos fazem suas orações de pedidos e agradecimentos, depositam seus ex-votos, acendem velas e deixam flores. Tal como nos explicita a imagem abaixo.



Foto 01: Túmulo de Antero durante o Dia de Finados. SILVA, 2012. Acervo pessoal.

³⁴⁸ ANDRADE, Solange Ramos de. O culto aos santos: a religiosidade católica e seu hibridismo. In. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano III, n. 7, Mai. – ISSN 1983-2850, 2010, p, 140.

A imagem acima foi feita no período da manhã num momento que não havia devotos ao redor do túmulo. Contudo a imagem já nos mostra que pessoas já haviam passado pelo local, velas estavam acesas, e flores já tinham sido deixadas sobre o túmulo.

Num primeiro momento tomamos como metodologia para a pesquisa a observação. Com certo grau de distanciamento observávamos os sujeitos irem até o túmulo fazer suas preces, pedidos e agradecimento, para depois, após eles tomarem certa distância do local, serem abordados por nós. Optamos por esse distanciamento inicial para que durante a pesquisa não interferíssemos no momento de devoção dos sujeitos/devotos. Num segundo momento tentávamos desenvolver uma conversa com os mesmos, para assim proporcionarmos um ambiente e contato de confiança entre nós e o depoente. Durante essa conversa questionávamos quem foi Antero? O porquê das orações destinadas a ele? E se já havia alcançado algum milagre o qual havia pedido?

Essas três perguntas partem do nosso interesse em saber primeiro como a imagem de Antero é propagada pelos devotos, o que eles priorizam e negligenciam ao falarem sobre ele, ou mesmo, em saber como a memória individual e coletiva tem mantido a história de Antero no presente. Quanto à segunda pergunta buscamos analisar, através das respostas o porquê de os devotos qualificam Antero como santo, o que ele possui de tão exemplar que os motiva a se deslocarem de sua casa para o Cemitério para ali prestar homenagem a Antero, ou seja, porque ele é santo aos olhos do devoto? E por último buscamos saber qual o grau de proximidade entre o devoto e o santo. Uma vez que entendemos que a relação entre o devoto e o santo não se estabelece apenas em fazer a oração e o pedido, a paga de promessa aos milagres alcançados é o que coloca o santo em evidência e o devoto como sujeito grato a ele, por isso a lógica de se pagar a promessa como prova de agradecimento. Tais questionamentos foram feitos com o intuito de identificar durante a pesquisa qual é a santidade que Antero possui? E mais, como e porque essa santidade foi construída? Essas abordagens foram realizadas especificamente durante o Dia de Finados dos respectivos anos.

Com essas perguntas pudemos ouvir diversas histórias relacionadas entre as manifestações de fé dos devotos e os poderes sobrenaturais que, segundo a narrativa dos devotos, Antero possui ao realizar milagres. Como já dito em outros momentos, os devotos não se sentem intimidados em falar sobre sua relação com o santo, contudo, não gostam e se privam em mencionar os assassinos de Antero. A grande parte das

experiências aqui analisadas foi colhida em conversas informais, não sendo possível, devido a não permissão dos devotos, de gravar as conversas. Contudo, as falas dos devotos foram de imensa importância na análise de como Antero é concebido aos olhos do devoto, o que faz dele santo e como os mesmos se identificam com ele. É interessante ressaltarmos que o devoto não se preocupa em “provar” que Antero é santo, ou mesmo se ele foi o agente da morte de Albino Felipe, o que os mesmos ressaltam é o milagre alcançado, e como o seu sofrimento justifica sua santidade.

3.1.1 Datas para fé no calendário do dia do encontro: 02/11

No ano de 2012 no Dia de Finados, ao chegarmos ao Cemitério no período da manhã encontramos um grande número de pessoas a porta de entrada e dentro do local. Experiência essa semelhante aos outros anos que estivemos em trabalho de campo. Essa movimentação no Cemitério é justificada pela data, pois durante esse dia as pessoas costumeiramente vão ao local prestar suas homenagens aos familiares e amigos já mortos.

Contudo, para além desse motivo, encontros aqueles que fazem dessa data o momento oportuno para adentrar ao sagrado, prestar o seu culto e pagar sua promessa. Foi o que presenciamos ao olharmos em direção ao túmulo de Antero, o qual concentrava um número significativo de pessoas. Toda essa movimentação pode ser explicada a partir do que Andrade pontua como sendo o dia do aniversário dos santos populares, onde afirma que,

[...] é no dia do aniversário de sua morte [dos santos populares] ou no Dia de Finados, que a presença dos fiéis se torna maior. Como forma de devoção, as pessoas que o visitam acendem velas, fazem pedidos, deixam mensagens de agradecimento pelo milagre recebido e rezam³⁴⁹.

Ou seja, além do Cemitério comportar certo número de visitantes propício a data dos Dias de Finados, com o decorrer do mesmo dia essas visitas se mesclaram com aqueles que vão ao Cemitério em busca de alento e cura para suas aflições, fazendo do momento um verdadeiro culto, e para o nosso caso, um culto ao santo Antero.

³⁴⁹ Ibidem, p. 140.

Observamos que o túmulo de Antero se destacava dos demais. Havia uma quantidade significativa de pessoas de várias faixas etárias que dividiam o mesmo espaço. Tais pessoas aparentemente tinham um objetivo em comum ao pararem em frente ao túmulo de Antero: realizar orações e contrições, depositar objetos e flores e, acenderem velas. Como representado na imagem abaixo.



Foto 02: Túmulo de Antero durante o Dia de Finados.

SILVA, 2012. Acervo pessoal.

Essa foi a primeira impressão que tivemos ao chegarmos ao túmulo de Antero. Essa imagem que se repetiu durante todo o período que estivemos no local – o túmulo de Antero não parou de receber visitas durante todo o dia. Contudo, ao fazermos uma observação panorâmica, notamos que em vários outros túmulos havia pessoas acendendo velas e os ornamentando, apesar disso, nenhum comparado ao significativo número de pessoas contidas ao redor do túmulo de Antero.

Ao observarmos a imagem notamos que algumas pessoas estão apenas paradas em frente ao túmulo como que observando o ambiente, ou mesmo esperando outras terminarem suas orações, outras estão, como à senhora a nossa direita, de vestido florido, fazendo orações, já outras além de rezarem, acenderam velas e as depositaram sobre o túmulo de Antero.

É interessante ressaltarmos que essas movimentações dividiam também espaço com uma Missa em celebração aos mortos, acompanhada da presença dos

representantes da Igreja Católica e dos fiéis, os quais também aglomeravam um número significativo de pessoas.

A localização do túmulo de Antero e o local onde estava ocorrendo a Missa eram próximos, contudo, notamos que ambos os ambientes se configuram de maneira diferenciada. As pessoas que estavam em torno no túmulo eram eminentemente populares, e muitos desses já haviam passado pela Missa. Em contra partida, em momento algum durante nossa observação notamos a presença de algum pertencente do corpo eclesiástico da Igreja Católica se aproximar do túmulo de Antero, eles tão somente permaneceram no alto do Cemitério, realizaram a Missa e se retiraram do local, quando muito, visitaram e rezaram em alguns túmulos ao redor de onde se celebrava a missa.

A imagem acima apresenta com clareza o lugar onde se configuravam os espaços do túmulo e Missa: a Missa foi realizada numa tenda amarela acima do túmulo de Antero, do lado direito da imagem, ou seja, numa distância razoavelmente curta entre o local da Missa e o túmulo. Neste espaço e durante o período da manhã as pessoas rezaram, houve pregações e cantorias, mas em momento algum Antero, ou mesmo o movimento em torno do seu túmulo foi referenciado pelos representantes da Igreja.

Assim, após essa observação nos aproximamos do túmulo de Antero. Nossa primeira impressão reafirma o que contemplávamos ao longe. As pessoas ao redor do túmulo prestavam suas orações a Antero, e um silêncio pairava sobre o local. Esse em alguns momentos era interrompido quando alguém compartilhava com os demais alguma graça recebida ou para contar algo sobre a história de Antero, no mais, havia uma atmosfera de culto e reverência ao lugar, ou a pessoa que ali estava enterrada.

Ao percebermos isso, notamos que tanto o lugar é visto como um lugar de culto e adoração a Antero, quando um lugar de rememoração de sua história e de sua memória, já que, em diversos momentos vimos os populares, a partir de suas interpretações e das representações criadas em torno de Antero, narrarem o episódio de morte de sua morte.

Nossa primeira abordagem nos levou a tomar ciência de algo que ainda não havíamos notado. Já algum tempo estávamos observando um casal na faixa etária de quarenta a cinquenta anos de idade prestar suas orações diante do túmulo de Antero. Ao se retirarem do local os abordamos. Questionamos primeiramente se eles conheciam Antero e o porquê de estarem ali prestando orações a ele. A intenção com essa pergunta

era saber qual o grau de proximidade que o casal possuía com o santo, se já haviam recebido alguma graça e se conheciam sua história, e como a conheciam.

Como retorno o casal nos disse que não o conheciam. Esta resposta num primeiro momento nos intrigou, pois nos questionamos o porquê que então estavam fazendo suas orações em um túmulo desconhecido? Foi então que eles continuaram dizendo que “não eram da cidade de Catalão, mas que possuíam como costume ir ao Cemitério no Dia de Finados para rezarem e, que estavam no local porque viram que havia uma grande movimentação em torno do túmulo, como isso presumiram que ali se encontrava o Cruzeiro³⁵⁰ do Cemitério, uma vez que, a cruz de tal se destacava dos demais”³⁵¹.

Após o casal fazer esse apontamento, mais uma vez fizemos uma observação em torno do Cemitério. Além de constatarmos que realmente não havia um Cruzeiro, a cruz sobre o túmulo de Antero era realmente a que se destacava dos demais, tanto pelo seu tamanho, quanto pelo número de pessoas ao redor, mesmo o túmulo de Antero não sendo o mais suntuoso do Cemitério.



Foto 03: Túmulo de Antero durante o Dia de Finados.

SILVA, 2012. Acervo pessoal.

³⁵⁰ Uma espécie de cruz construída de tijolos, madeira ou cerâmica e em determinado lugar do Cemitério, para ali os sujeitos acenderem velas e rezarem pelas almas.

³⁵¹ Depoente G. Conversa informal ocorrida durante o Dia de Finados em 2012.

Pela fala do casal, foi à cruz e o movimento de pessoas ao seu redor que chamou a atenção. Por fim, o casal nos questionou se Antero era uma figura conhecida na cidade, pois quando se aproximaram do túmulo e com passar do tempo notaram o grande público que o procurava e entenderam que ali não se constituía necessariamente o Cruzeiro. Dessa forma, segundo os Depoentes pairou a dúvida de quem viria a ser a pessoa enterrada naquele local. Como resposta, explicamos quem foi Antero e como na atualidade o mesmo foi tomado por santo pela população local.

A imagem abaixo melhor exemplifica como a cruz do túmulo de Antero realmente se destaca das demais cruzes que há no Cemitério.

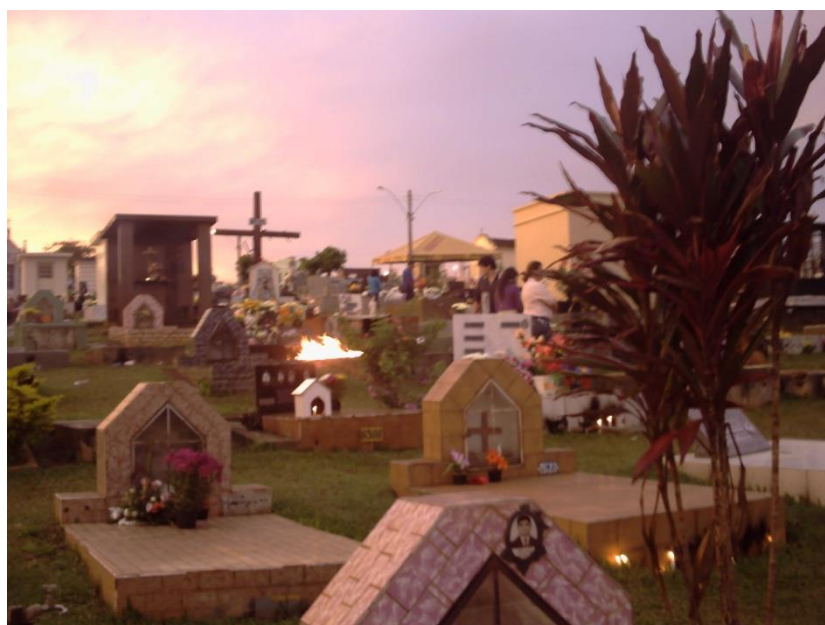


Foto 04: Túmulo de Antero durante o Dia de Finados.

SILVA, 2012. Acervo pessoal.

Assim, nosso primeiro contato com as pessoas que visitam o túmulo nos colocou numa situação inversa do que procurávamos, os Depoentes em invés de nos dizerem o porquê ou o que estavam fazendo especificamente naquele túmulo, ao final da conversa fomos nós que prestamos a informações de quem foi Antero.

Acreditamos que ao nos afastarmos da posição entrevistador versus entrevistado, isso nos condicionou a observar o olhar do “estranho” frente ao desconhecido e do fora do espaço comum. O túmulo de Antero, mesmo para aqueles que não conhecem sua história, chamou a atenção pela cruz em destaque e pelo número

de pessoas ao seu redor. Assim, assinalamos que, o túmulo para aqueles que desconhecem a história de Antero e que não é seu devoto, chama atenção dos demais.

Outro aspecto que acreditamos que deva ser ressaltado é o espaço do túmulo, onde o mesmo além de ser tomado como sagrado para os devotos, também se configura como o lugar da devoção particular e de milagre alcançado ou a ser alcançado. Ou seja, o sobrenatural paira sobre o túmulo. Tal apontamento se firma tanto pela observação ao vermos os devotos se dirigirem ao local para ali prestarem seu culto particular, quanto pela própria fala dos devotos ao apontarem a necessidade de se deslocar para o túmulo para ali expressarem sua fé, como o caso do Depoente H³⁵², que é devoto de Antero há mais de vinte anos. Encontramos esse senhor, na faixa dos sessenta anos de idade ajoelhado em frente o túmulo de Antero rezando com os braços abertos. Ao observarmos o Depoente a imagem representada foi de extrema contrição.

Após terminar e se retirar do local o abordamos. Aproximamo-nos dele e automaticamente ele se dispôs a conversar conosco. Ao perguntamos se ele era devoto de Antero, nos respondeu que por um longo tempo sofreu de um mal da perna, onde nem médicos, ou mesmo remédios puderam sarar suas dores. Na busca por algo que pudesse lhe curar ficou sabendo da história de Antero, e que ele, como santo, poderia lhe trazer alívio para as dores. Com tal informação foi até o túmulo de Antero e lhe fez uma promessa, que: “caso pudesse o curar da perna, rezaria todos os anos cinco terços em frente o túmulo”³⁵³. Assim, por anos o Depoente escolhe o Dia de Finados para pagar sua promessa, e tal promessa está sendo paga há mais de vinte anos, aonde vem ao túmulo ao menos uma vez ao ano rezar os cinco terços prometidos. Ou seja, sua visita ao túmulo se fez mediante ao agradecimento da cura recebida que, segundo o próprio Depoente, foi Antero que realizou o milagre.

Mas uma vez retomamos a valorização que os devotos dão ao espaço sagrado, a sua ligação com o sagrado e o caráter penitencial. O Depoente poderia após receber sua graça pagar a promessa em sua casa, uma vez que, o contrato³⁵⁴ entre o devoto e o santo poderia ter sido feito apenas em rezar os cinco terços, contudo, para o devoto era necessário voltar ao lugar do pedido feito, para assim realizar sua promessa.

³⁵² Depoente H. Conversa informal ocorrida durante o Dia de Finados em 2012.

³⁵³ Ibidem.

³⁵⁴ AQUINO, Maurício de. Santo de Romaria: cultura e religiosidade popular em Morte e Vida Severina. In. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano II, n. 4, Mai. 2009 – ISSN 1983-2850, p, 363.

Assim, entendemos que o espaço sagrado torna-se “necessário no mundo religioso, pois fascina e retira o humano de sua própria cotidianeidade. O espaço do sagrado torna-se o lugar do mistério e do escondido” ³⁵⁵. A ligação do homem com o sagrado se configura como o caminho de busca de uma identidade e sentido para vida, “o sagrado se institui e torna presente na vida humana como mundo de sentido que não se separa do humano” ³⁵⁶ e, o seu caráter penitencial ³⁵⁷, onde, “as promessas exigem atitudes de sacrifício” ³⁵⁸.

O Depoente ainda continuou compartilhando que em outro momento também pediu a Antero que curasse suas criações, uma vez que ele reside na fazenda, e que algo estava matando todos os animais. E tal como pedido, a graça foi alcançada. Após ouvi-lo perguntei o porquê que tais pedidos eram feitos a Antero e não a um santo da Igreja Católica? Como resposta o mesmo me respondeu que: “muitos dizem que Antero é santo, que foi um homem bom e que morreu inocentemente. Por isso tem o poder de realizar milagres” ³⁵⁹. Pela fala do Depoente, o mesmo não soube explicar o porquê recorreu a Antero e não a outro santo da Igreja Católica, enfatizou tão somente o porquê as pessoas o concebem como santo – sua inocência perante a morte.

A partir da fala do Depoente podemos apontar que o seu contato, num primeiro momento, com o santo se deu no “ouvir falar” que Antero poderia realizar milagres, ou seja, o Depoente recorreu a Antero porque alguém, uma terceira pessoa, em algum momento compartilhou com ele sobre o possível poder sobrenatural de Antero. Segundo Aquino³⁶⁰, a dinâmica do “ouvir falar” se configura desde o cristianismo antigo, onde pessoas contavam e recontavam as histórias dos santos, e seus milagres realizados, se constituindo também como uma forma de transmitir a fé. Tal prática também pode ser encontrada dentro do universo da cultura, o compartilhar e o “ouvir falar” se torna o combustível motor na difusão da imagem do santo popular, dando ao mesmo, tanto status de santo, como ingresso no mundo individual e coletivo.

³⁵⁵ SOUZA, Antônio Alvimar. **A Igreja entrou renovadamente na festa: Igreja e carisma no Sertão de Minas Gerais**. Belo Horizonte: FUMARC, 2007, p. 20.

³⁵⁶ *Ibidi*, p. 16.

³⁵⁷ STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e cultura. In. VALLA, Victor V. (org). **Religião e cultura popular**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

³⁵⁸ AQUINO, Maurício de. Santo de Romaria: cultura e religiosidade popular em Morte e Vida Severina. In. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano II, n. 4, Mai. 2009 – ISSN 1983-2850, p. 361.

³⁵⁹ Depoente H. Conversa informal ocorrida durante o Dia de Finados em 2012.

³⁶⁰ AQUINO, Maurício de. Santo de Romaria: cultura e religiosidade popular em Morte e Vida Severina. In. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano II, n. 4, Mai. 2009 – ISSN 1983-2850, p. 364.

Dessa forma, a experiência compartilhada de quem crê é o que proporciona o aumento da busca pela eficácia protetora do santo, ou seja, “contar a proteção recebida em tal circunstância fica sendo a maneira de pregar e de propagar a vida dos santos”³⁶¹.

Assim, pela ação do Depoente podemos aqui entender que o ato ir ao túmulo possui tanto o caráter de pedido pelo milagre, uma vez que o pedido do Depoente H foi feito diante do túmulo, quanto o agradecimento pela graça já alcançada, caracterizando, assim, o retorno do fiel ao lugar do pedido.

É interessante ressaltarmos que o pedido e o agradecimento se estabelecem mediante a uma relação devocional contratual, ou mesmo pelo que Goldelier³⁶² pontua, entre o dom e o contra dom. Ou seja, a “paga” pela graça recebida, ou como apontado por Mauss como trocas simbólicas em que, “o que, no presente recebido e trocado, cria uma obrigação, é o fato de que a coisa recebida não é inerte”³⁶³, criando, assim, um vínculo, seja moral, religioso ou espiritual entre quem concedeu o presente e o que o recebeu.

O devoto, em muitos casos, ao se dirigir ao túmulo para fazer o pedido, além de estabelecer uma relação direta com o santo, firma um acordo, onde, quando o milagre for alcançado ou a graça recebida, o devoto retorna para pagar a promessa feita. Essa prática se configura como o “cerce do catolicismo popular”³⁶⁴ e, proporciona ao devoto o acesso direto ao santo, “vai diretamente a ele [santo], conversa com ele, expõe seus problemas, agradece as ‘graças’, ou simplesmente presta seu ato de culto”³⁶⁵.

Assim, podemos entender que o ato de se dirigir ao túmulo de Antero pode ser entendido como uma procura pelo sobrenatural, por um milagre a ser alcançado, seja esse milagre de benção, proteção, cura, procura de empregos, entre outros pedidos que foram ouvidos em conversas com os devotos. Como exemplo, trazemos os casos das Depoentes I e a Depoente J³⁶⁶.

³⁶¹ ANDRADE, Solange Ramos de. **O culto aos santos:** a religiosidade católica e seu hibridismo. In. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano III, n. 7, Mai. 2010 – ISSN 1983-2850, p. 135.

³⁶² GODELIER, Maurice. **O enigma do dom**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

³⁶³ MAUSS, Marcel. **Ensaio Sobre a Dádiva**. Ed.: Edições 70 - Brasil, 2008, p. 74.

³⁶⁴ AQUINO, Maurício de. Santo de Romaria: cultura e religiosidade popular em Morte e Vida Severina. In. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano II, n. 4, Mai. 2009 – ISSN 1983-2850, p. 362.

³⁶⁵ OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. **O Catolicismo do povo**. In. AZZI, Riolando et AL. *A Religião do Povo*. São Paulo, 1978, p. 79.

³⁶⁶ Depoente I e J. Conversas informais ocorrida durante o Dia de Finados em 2012.

As duas senhoras com a idade aproximadamente de 60 anos de idade chegaram juntas ao Cemitério, e logo se dirigiram para o túmulo de Antero. Observamos que as duas permaneceram ali por certo tempo rezando em voz baixa. Após terminarem de prestar seu culto particular começaram a conversar entre si. Neste momento nos aproximamos e tentamos desenvolver uma conversa. As duas nos disseram que eram devotas de Antero. De prontidão a Depoente I nos disse que Antero já fez vários milagres em sua vida e, por isso que foi ao túmulo rezar mais um ano. Segundo a Depoente, ir ao túmulo rezar se constituía a sua paga de uma promessa feita a Antero há certo tempo, e que, em outro momento, diante de um milagre que buscava, prometeu a Antero, caso sua graça fosse alcançada, que iria a capela a pé para ali rezar um terço de agradecimento. Perguntamos se ela poderia nos dizer quais foram os milagres alcançados, contudo, não quis identificar quais as graças, mas acrescentou em sua fala que acreditava que Antero é santo.

Podemos aqui identificar de acordo com a fala da Depoente I que não existe um perfil único de pagas de promessas, o devoto se sente à vontade em estabelecer o ato contratual com o santo. Em determinado momento a devota apenas foi ao túmulo rezar por Antero, já em outro, se comprometeu em ir à capela, destacando que a ida deveria ser a pé. Para David,

A promessa estabelece uma relação entre o devoto e seu santo. Essa relação se dá em base **contratuais**, no sentido de que o devoto pede e o santo concede. Mas esse pedido pressupõe que o devoto deva oferecer algo em troca. Se o devoto não cumprir sua parte no contrato, o santo pode se virar contra ele e nunca mais atendê-lo³⁶⁷. (grifo do autor).

Esse aspecto penitencial diante da paga da promessa feita está associado à dor e ao sofrimento, símbolos que há séculos é utilizado pelo cristianismo. Segundo o cristianismo o sofrimento e a dor constituem caminhos de aproximação entre o homem e o sagrado. Segundo Aquino³⁶⁸ as práticas devocionais são também relações corporais,

³⁶⁷ DAVID, Solange Ramos de Andrade. **Um estudo de religiosidade popular: “Santo” Menino da Tábua**. Assis, 1991. Dissertação (Mestrado)- FCL - UNESP, 1991, p. 102.

³⁶⁸ AQUINO, Maurício de. Santo de Romaria: cultura e religiosidade popular em Morte e Vida Severina. In. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano II, n. 4, Mai. 2009 – ISSN 1983-2850, p. 363.

e para Steil³⁶⁹, através da penitência se realiza um processo de identificação entre o sagrado e o profano.

Ou seja, para a Depoente I havia todo um sentido em se deslocar para a capela de Antero para ali pagar a sua promessa, ela, segundo sua fala, não apenas se deslocou para a capela, era necessário que fosse a pé, atribuindo um caráter sacrificial a sua ação. Tais práticas podem ser entendidas como uma das formas que as pessoas experimentam e acessam ao sagrado, isso dentro dos sentidos e significados que se dão a ele. A devoção popular se institui bem mais que formas engendradas, ele se firma a partir da experiência de quem a experimenta, num caráter muito mais individual que coletivo, por mais que tais práticas alcancem a esfera do coletivo.

De acordo com Correia³⁷⁰, para se compreender as devoções e a santidade popular devemos recorrer ao imaginário social criado em torno desses, uma vez que, esse imaginário se institui como algo intimamente ligado e relacionado ao substrato simbólico e ao próprio significado que os sujeitos dão a vida e as coisas. De acordo com a autora não se trata de um conjunto de irrealidades ou fantasias, isso quanto pensamos no imaginário, mas sim como a sociedade constrói seu simbolismo, e no caso da pesquisa, como os devotos atribuem sentido ao se deslocarem à capela, ou mesmo a necessidade de se rezar diante do túmulo de Antero.

Ainda em conversa com a outra senhora, a Depoentes J, nos disse que tanto ela, quanto seus três filhos são devotos de Antero, e que por intermédio dele já alcançaram inúmeras graças. Como o maior milagre que recebeu atribui que após ter seu último filho entrou numa profunda depressão após o parto. Foi essa doença que a aproximou de Antero, ao lhe pedir que a curasse. Segundo a Depoente ao receber aponta que: “foi a partir daí que comecei a ser devota do santo”³⁷¹. Ao ser questionada sobre a devoção dos filhos, a mesma nos disse que por ela ser devota, os filhos com o passar dos tempos também começaram a crer em Antero como santo. Perguntamos as Depoentes I e J o que fazia de Antero ser santo? Ambas responderam a história de morte, justificando que forma que ocorreu sua morte é o que dá a ele o caráter de santo, narrando que, “seu corpo foi esquartejado e espalhado pela cidade, como sinal de

³⁶⁹ STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e cultura. In. VALLA, Victor V. (org). **Religião e cultura popular**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

³⁷⁰ CORREIA, Iara Toscano. **Caso João Relojoeiro**: um santo no imaginário popular. – Uberlândia: Edufu, 2004.

³⁷¹ Depoente J. Conversas informais ocorrida durante o Dia de Finados em 2012..

trabalho feito e mostra de poder dos seus executores”³⁷². Assim, através da fala das Depoentes mais uma vez vemos que é a morte de Antero, o discurso de homem bom e morto injustamente que dá ao mesmo o caráter de santo.

A partir da fala das Depoentes podemos pensar em como a devoção popular se apresenta dentro de um espaço particular a cada devoto, é o santo de casa, que cura, tanto as criações da fazenda, como já pontuado, quanto uma depressão causada após o parto. Assim, percebemos que a religiosidade popular proporciona ao devoto uma maior autonomia e espontaneidade dos seus sentimentos, orações, pedidos e pagas de promessas, proporcionando uma relação de proximidade entre o devoto e santo.

Ainda de acordo com a Depoente J ela se tornou devota de Antero após receber uma graça. Podemos então aqui dizer que a aliança entre a devota e o santo só foi construída a partir da graça recebida, e essa, propagada aos seus filhos. Assim, a ação de narrar constantemente a graça recebida e o grau de proximidade com o santo se constitui uma das formas de manter e de transmitir às gerações futuras a crença no santo. Tal percepção se faz diante da própria fala da Depoente, ao apontar que ao narrar aos filhos o milagre alcançado, eles se tornaram devotos também. É também o que chamamos do dever de memória com o santo, ou seja, há uma necessidade do devoto de falar e propagar o milagre alcançado, e notificar que Antero é santo, uma vez que, ela foi agente do poder sobrenatural dele.

Mais uma vez retomamos a importância da memória lembrada, onde no caso de Antero é esta que o mantém na história e na memória de Catalão, isso, através do papel que os devotos e a própria população desempenham: o de serem os constantes narradores da Antero, seja esta narrativa enquanto homem, ou enquanto santo. O dever de propagar o milagre alcançado coloca Antero em evidência, dando-lhe vivacidade, e consequentemente, novos fiéis, como no caso dos filhos da Depoente J.

Tomamos o ato de transmissão da memória como a defendido por Candu, ao propor que a transmissão só ocorre quando há todo um processo de significação e identificação no presente, ou seja, quando se confere ao passado autoridade, moldado a partir do presente de quem transmite e de quem recebe.

³⁷² Depoente I e J. Conversas informais ocorrida durante o Dia de Finados em 2012.

No fim das contas, a *transmissão* é tanto emissão quanto recepção. A eficácia dessa transmissão, quer dizer, a reprodução de uma visão de mundo, de um princípio de ordem, de modos de inteligibilidade da vida social, supõe a existência de ‘produtores autorizados’ da memória a transmitir: famílias, ancestrais, chefe, mestre, preceptor, clero etc. Na medida em que estes serão reconhecidos pelos ‘receptores’ como os depositários da ‘verdade’ e legítima memória, a transmissão social assegurará a reprodução de memórias fortes.³⁷³

Assim, notamos que o que traz o santo para o centro das relações e da própria memória é o milagre que ele realizou. Tal apontamento se faz quando observamos nas falas dos depoentes que ao falarem de Antero atribui ao mesmo o poder sobrenatural em fazer o milagre, ou seja, a santidade perpassa pelo processo de rememoração do sujeito que o conta.

O trabalho de campo nos trouxe a compreensão de que os devotos ao falarem de sua vida e da relação que mantinham com Antero, via de regra, sempre atribuem a ele poderes milagrosos ante as suas necessidades que foram alcançadas. Segundo David, o milagre é algo que escapa a vida ordinária e ao cotidiano das pessoas, onde, “através da intervenção do maravilhoso ou extraordinário, estas necessidades podem ser satisfeitas. O santo faz milagre porque é santo”³⁷⁴, e por isso, que ao escapar do ordinário se torna componente significativo.

Os devotos ao narrarem à história de Antero caminham por duas formas de narrativa: pelo seu episódio de morte e por algum milagre que Antero tenha realizado. Dentro dessa narrativa ainda temos aqueles que propagam o milagre que a própria pessoa que narra recebeu, como vimos anteriormente nas falas dos depoentes, ou, mencionam os milagres que algum parente, conhecido, vizinho ou amigo tenha alcançado como veremos na fala do Depoente K³⁷⁵. Podemos entender essa forma narrativa como a relação entre o passado e o presente.

O Depoente K, na faixa dos quarentas anos de idade, chegou ao túmulo de Antero no período da tarde. Fez suas orações o logo se retirou do local. Ao abordarmos perguntamos se ele era devoto de Antero e se estava ali para prestar alguma homenagem ao santo. O mesmo nos respondeu que ao menos uma vez ao ano vai ao túmulo rezar pela alma de Antero e que acredita que ele possa sim fazer milagres. Questionamos se

³⁷³ CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. Tradução: Maria Letícia Ferreira. – 1. Ed., 1ª reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2012, p. 124.

³⁷⁴ DAVID, Solange Ramos de Andrade. **Um estudo de religiosidade popular**: “Santo” Menino da Tábua. Assis, 1991. Dissertação (Mestrado)- FCL - UNESP, 1991, p. 101.

³⁷⁵ Depoente K. Conversa informal ocorrida durante o Dia de Finados em 2012.

ele já havia feito algum pedido a Antero e se havia recebido alguma graça. Respondeu-nos que não, mas um amigo que sofria de insuficiência urinária, mal que adquiriu após uma cirurgia, pediu a Antero que o curasse.

Segundo o Depoente, já havia três anos que ele sofria dessa enfermidade e que os médicos não encontraram meios de curá-lo. Foi assim que, “ele veio ao túmulo colocou um papel com o pedido embaixo de uma vela, e no prazo que a vela queimou, não sentiu mais nenhuma dor. Recebeu o milagre por completo após duas semanas, e hoje não sente mais nada” ³⁷⁶. Ainda, segundo o Depoente, “Antero sofreu feito Cristo em sua morte, rançaram sua unhas e espetaram seu corpo, e que seus executores eram todos pertencentes às famílias ruins da cidade, onde todos tinham medo deles” ³⁷⁷.

Assim, vemos mediante a fala do Depoente tanto a propagação do milagre alcançado, dando o Antero poderes sobrenaturais e os méritos da cura recebida pelo Senhor, onde a medicina com toda sua eficácia não trouxeram resultados à doença o amigo, sendo necessário recorrer a Antero, quanto à propagação da morte sofrida. Contemplamos nessas narrativas um presente que traz a tona um passado não esquecido, onde o Depoente entende a cura da enfermidade do amigo a partir da intervenção do santo, contudo numa visão emotiva do caso, quando traz para sua fala o sofrimento de Antero.

Dos sujeitos que abordamos que foram ao túmulo de Antero durante o Dia de Finados a grande maioria eram devotos, seja por algum milagre já alcançado, seja por apenas terem ouvido falar do caso de Antero e por isso vão ao túmulo rezar por sua alma. Seja, também, por milagres que terceiros tenham recebido e por isso tornaram-se devotos. É essa forma de devoção multifacetada que nos faz pensar nos caminhos que a própria história de Antero, agora, ressignificada no presente tomou.

É uma história que na atualidade é atravessa pelo passado não esquecido. Antero se torna santo em Catalão a partir não de sua história de vida, mas sim de morte e, a partir da repercussão que seus possíveis poderes sobrenaturais alcançaram. É a morte que justifica a origem desse santo, dando-lhe, segundo os devotos, poder sobrenatural capaz de sobrepor à lógica do própria conhecimento e da ciência médica, como aqui exemplificada, nos casos das curas.

³⁷⁶ Ibidem.

³⁷⁷ Ibidem.

De acordo com David o homem comum concebe o milagre como aquilo que foge ao normal do cotidiano, recorrendo ao sagrado como possível solução para seus problemas corriqueiros, é “através da intervenção do maravilhoso ou extraordinário”³⁷⁸ que as necessidades podem ser satisfeitas.

Dessa forma, a história de Antero reafirma como ao longo dos anos o caráter se sofrimento esteve atrelado ao sobrenatural, isso quando pensamos nos aspectos que giram em torno do universo religioso. Santos e santas hoje canonizadas pela Igreja Católica possuem em suas histórias de vida ou de morte o sofrimento, a dor, ou privações, semelhantemente como foi apropriados pelos santos populares, é a dor que justifica a santidade, é o milagre atribuído ao santo que o mantém no panteão de santo no imaginário religioso.

3.1.2. Bilhetes e ex-votos: fontes de interpretação da santidade popular

A religiosidade popular se configura dentro de uma dinâmica de experiências e vivências cotidianas que se mantém através das representações e práticas dos devotos. Dentro dessa religiosidade paira toda a criação do imaginário coletivo, composto por sentidos e significados que as pessoas dão as coisas, como, por exemplo, ao tomar o túmulo de Antero como sagrado.

Tais práticas podem ser entendidas, como apontado por Machado³⁷⁹ como formas de sobrevivências, lutas e experiências experimentadas no dia-a-dia das pessoas, ou mesmo, como assinala Certeau³⁸⁰ como formas de estratégias e táticas. Por essa perspectiva o autor aponta que as estratégias se configuram como os lugares e instituições com modelos e normas de conduta que visam se impor, já as táticas se configuram como a prática e as maneira de fazer e, que podem gerar efeitos imprevisíveis. Tais análises podem ser vislumbradas dentro da cultura popular, onde os sujeitos através de suas táticas rompem com as normas estabelecidas, criando todo um mecanismo de “fuga”, revelando possíveis vitórias dos fracos sobre os fortes.

³⁷⁸ DAVID, Solange Ramos de Andrade. Um estudo de religiosidade popular: “Santo” Menino da Tábua. Assis, 1991. Dissertação (Mestrado)- FCL - UNESP, 1991, p. 102.

³⁷⁹ MACHADO, Maria Clara Tomaz. Cultura Popular: um contínuo refazer de práticas e representações. In. **História e Cultura: espaços plurais**. PATRIOTA, Rosangela, RAMOS, Alcides Freire. (orgs). Uberlândia, Aspectus/NEHAC, 2002.

³⁸⁰ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. 19. Ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

Denomino, ao contrário, “tática” um cálculo que não pode contar com um próprio, nem portanto com uma fronteira que distingue o outro como totalidade visível. A tática só tem por lugar o do outro. Ela aí se insinua, fragmentariamente, sem apreendê-lo por inteiro, sem poder retê-lo à distância. Ela não se dispõe de base onde capitalizar seus proveitos, preparar suas expansões e assegurar uma independência em face das circunstâncias. O ‘próprio’ é a vitória do lugar sobre o tempo.

³⁸¹

Ou seja, enquanto para o autor a estratégia é capaz de definir a si própria e gerar modelos, a tática se configura de forma fragmentada no espaço, sem a presença de bases e normas a serem seguidas, ela surge na tentativa de responder a alguma necessidade.

Tais análises podem ser aplicadas diante da apropriação de Antero como santo pela população de Catalão. Dentro do cenário de horror que era imposto para a sociedade, ante aos desmandos dos poderes políticos e econômicos, a população nada pode fazer para impedir que Antero fosse morto pelas mãos dos jagunços. Contudo, dentro desse campo de embate essa mesma população, após a morte de Antero, cria formas não regulamentadas de reverter o lugar imposto a Antero. De um suposto assassino, ele para ser visto por parte da população calatana como santo, constituindo, assim, uma forma de manter Antero vivo, pela memória e pela santidade.

A população diante do poder imposto faz uso da morte de Antero como mecanismo gerenciador, recorrendo para o sobrenatural e ao sagrado. Diante disso, podemos entender que a devoção em torno de Antero pode ser analisada como uma forma de resistência e tática ante a ordem estabelecida e o poder imposto. Para Correia ao abordar em seus estudos o caso do João Relojoeiro aponta que, “recorrer ao santo nesse caso pode ser tática para se jogar com as armas do outro num terreno movediço: a representação popular em torno da santidade não normatizada” ³⁸². A santidade entra neste espaço como uma forma de expiação para os pecados, e mesmo como forma de arrependimento coletivo ante ao ocorrido com Antero.

Assim, as histórias que giram em torno de Antero, a partir das interpretações e representações dos devotos, passaram e ainda passam por um processo de resignificação ante a elaboração do próprio tempo. Essas narrativas mesclam-se a intervenção de Antero às necessidades do cotidiano dos seus devotos, narrativas essas

³⁸¹ Ibidem, p. 46.

³⁸² CORREIA, Iara Toscano. **Caso João Relojoeiro: um santo no imaginário popular**. Uberlândia: Edufu, 2004, p. 248.

que são amparadas pelo imaginário religioso e pela constante produção de sentidos e significados ante as manifestações de fé em torno de Antero. Para Correia,

A exteriorização das manifestações simbólicas emitidas pelo subconsciente passou a ser elemento importante à compreensão do comportamento humano, isso porque o entendimento do caráter fugidio, polissêmico e difuso das representações coletivas possibilitou uma outra leitura lógica de organização do mundo social³⁸³.

Entendemos que as manifestações de fé em torno de Antero carregam todo um imaginário religioso projetado na figura de Antero, mantida pelos devotos que o vêem como santo. É a morte lembrada e rememorada por seus devotos que faz de Antero santo, capaz de realizar milagres por estar mais próximo ao sagrado. Essa proximidade alarga-se ao próprio sujeito/devoto, que, segundo suas falas, Antero atende seu pedido por também ter vivido e sofrido aqui na terra o que os humanos sofreram.

Assim, essas manifestações de fé, carregadas de simbolismo não se restringe apenas aos sujeitos se proclamarem devotos de Antero, é necessário ir ao túmulo e ali fazer suas orações, acender uma vela, deixar flores, pagar suas promessas, “na verdade, qualquer coisa que esteja afastada da simples realidade e que seja usada para impor um significado à experiência”³⁸⁴.

São os significados que os sujeitos dão as coisas que produzem o imaginário em torno delas, como, por exemplo, o ato de deixar um bilhete sobre o túmulo de Antero, ou seja, o devoto além de fazer o pedido em oração deixa sobre o túmulo, em forma de registro, o bilhete com o pedido. Prática essa também comum na capela de Antero, onde os devotos se deslocam para o lugar para ali pagarem suas promessas em forma de ex-votos e também deixarem seus bilhetes. Abaixo segue dois bilhetes que foram deixados sobre o túmulo de Antero embaixo de vasos de flores.

³⁸³ Ibidem, p. 127.

³⁸⁴ GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan S.A. 1989, p. 57.

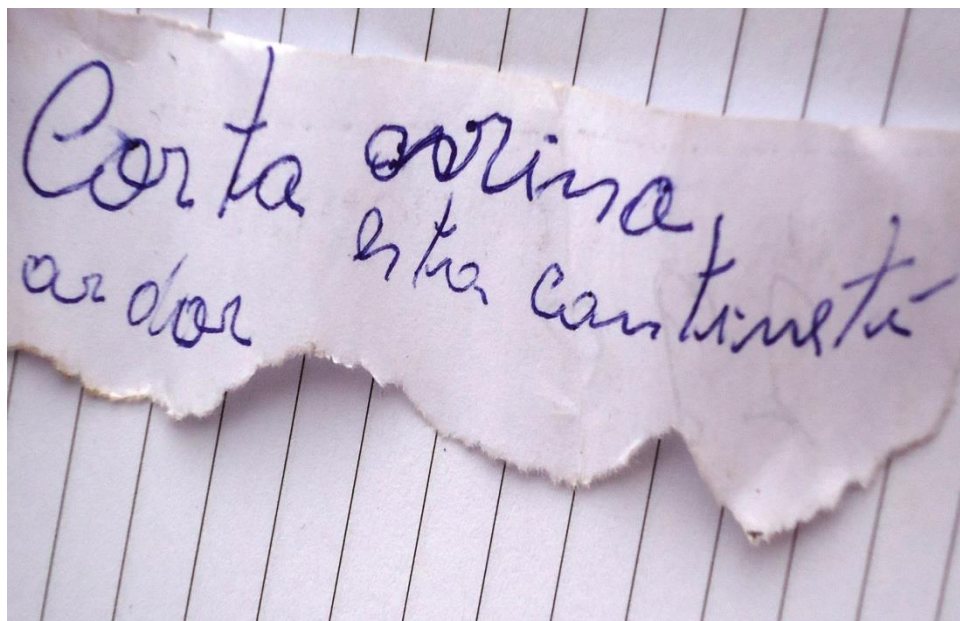


Foto 05: Bilhete deixado sobre o túmulo de Antero durante o Dia de Finados.

SILVA, 2012. Acervo pessoal.

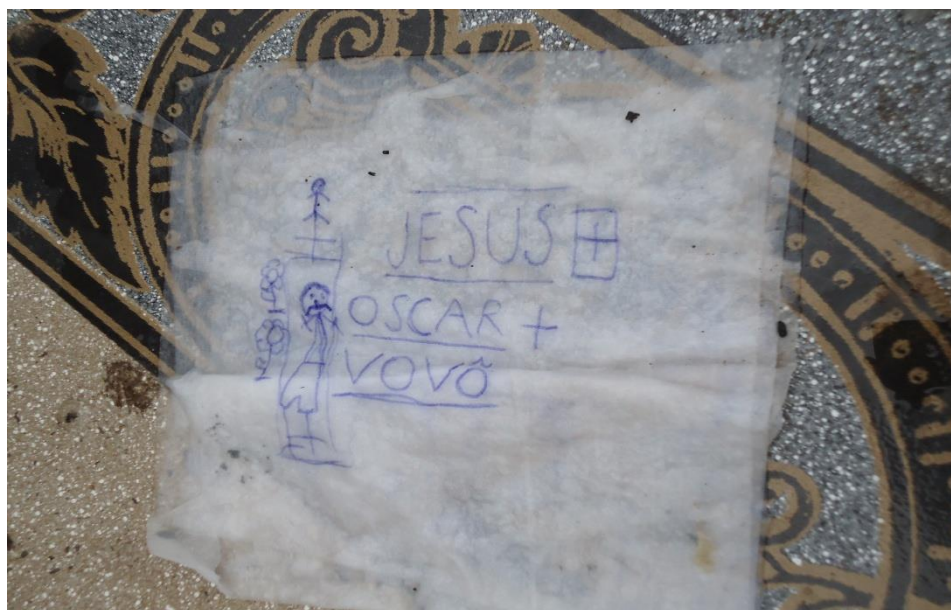


Foto 06: Bilhete deixado sobre o túmulo de Antero durante o Dia de Finados.

SILVA, 2012. Acervo pessoal.

O primeiro bilhete foi deixado por uma senhora que por algum tempo permaneceu no local rezando. Após terminar, discretamente se abaixou como se fosse pegar uma vela e deixou o bilhete, se retirando em seguida. O bilhete é de difícil

compreensão, contudo ele faz menção a um pedido de cura, onde diz, “Corta _____³⁸⁵ este continentí ar dor”. A senhora além de prestar a Antero um culto particular, onde por certo tempo permaneceu rezando em seu íntimo, posteriormente deixa um pedido de graça a ser receber.

Já o segundo, foi deixado por uma criança da idade aproximada de dez anos, na presença de dois adultos que aparentemente eram seus pais. Os três permanecerem no local por certo tempo, só após os adultos terminarem de fazerem suas orações que a criança se aproximou do túmulo ainda mais e deixou o bilhete.

A apreciação em se colocar o bilhete sobre o túmulo pode ser entendido como os significados que as pessoas dão as coisas sagradas, e essas, apropriadas a partir do coletivo. As práticas coletivas estão em constante trânsito com as práticas individuais. Não há como delimitar quem foi o primeiro a sentir a necessidade de não apenas rezar a Antero em seu túmulo, mas em materializar seu pedido através de um bilhete escrito, contudo, podemos perceber que tal prática tem sido constantemente utilizada por seus devotos na hora de se fazer o pedido a Antero. Para Geertz,

[...] o homem precisa tanto de tais fontes simbólicas de iluminação para encontrar seus apoios no mundo porque a qualidade não-simbólica consitucionalmente gravada em seu corpo lança uma luz muito difusa [...] não dirigido por padrões culturais – sistemas organizados de símbolos significantes – o comportamento do homem seria virtualmente ingovernável, um simples caos de atos sem sentido e de explosões emocionais, e sua experiência não teria praticamente qualquer forma³⁸⁶.

É interessante notarmos que a presença de crianças em visitar o túmulo não é algo incomum. No mesmo dia encontramos uma criança desacompanhada rezando no túmulo, na idade aproximadamente de treze anos. Após o término de seu culto a abordamos e perguntamos se ela era devota de Antero. A mesma nos respondeu que, “não sou devota não, mas já ouvi falar que ele é santo”³⁸⁷. Ainda que naquele dia foi ao Cemitério exclusivamente para rezar por ele. Perguntamos sobre o que ela já ouviu falar de Antero e se conhecia sua história. Nos respondeu que não, mas que por Catalão ter um santo isso lhe trazia muita curiosidade.

³⁸⁵ Palavra não identificada e de difícil compreensão. Preservamos a escrita da devota, sem nos intervirmos na escrita formal das palavras, preservando, assim, o originalidade do bilhete.

³⁸⁶ GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan S.A. 1989, p. 58.

³⁸⁷ Depoente L. Conversa informal ocorrida durante o Dia de Finados em 2012.

Em outro momento, nos aproximamos de uma senhora que apenas observava o túmulo. Questionamos se ela conhecia a história de Antero e se ele era santo mesmo como as pessoas diziam. A mesma nos respondeu que não acreditava que Antero fosse santo, mas que “há pessoas que acreditam nele, e que já ajudou diversas pessoas em momentos de dificuldades” ³⁸⁸. Ainda que, “muitos alunos de escolas seculares o procuram em épocas das provas, e que garante que ele ajuda a tirarem boas notas e não serem reprovados” ³⁸⁹. Por fim, nos diz que “eu já ouvi de muitas histórias que ele cura crianças enfermas, quando nem os médicos não mais podiam curar e que também dá uma boa hora para as mulheres na hora do parto” ³⁹⁰.

Podemos analisar através das falas e dos bilhetes que o imaginário religioso em torno de Antero não se restringe apenas ao mundo dos adultos. Ele possui uma estreita aproximação de Antero com as crianças, seja para curá-las, na hora do nascimento, ou mesmo, como no caso do bilhete acima posto, em se fazer o pedido a Antero pelo avô, como também em ajudar os alunos a adquirirem boas notas na escola.

A fala da Depoente L pode ganhar ainda mais valor ao presenciarmos uma roupa de bebê deixada presa à cruz de Antero. Uma mulher apenas se aproximou diante do túmulo fez uma oração e deixou a roupinha, sem mais nada fazer. Como não tivemos contato com a senhora não podemos aqui afirmar se roupa é fruto de uma graça recebida ou de um pedido feito. Contudo, entendemos que esta ação pode ser pensada como uma forma de materialização da fé da mesma, uma vez que a senhora recorre ao túmulo para ali depositar uma roupa de criança.

³⁸⁸ Depoente M. Conversa informal ocorrida durante o Dia de Finados em 2012.

³⁸⁹ Ibidem.

³⁹⁰ Ibidem.



Foto 07: Roupa de bebê deixado pesa na cruz do túmulo de Antero durante o Dia de Finados. SILVA, 2012. Acervo pessoal.



Foto 08: Roupa de bebê deixado pesa na cruz do túmulo de Antero durante o Dia de Finados. SILVA, 2012. Acervo pessoal.

As manifestações individuais de fé ganharam espaço no coletivo e se apresentam nunca troca e trânsito constante de significados e formas de se achegar ao sagrado, gerando com isso, todo um imaginário religioso. O que há é um tráfico entre os símbolos e sentidos que os devotos dão as suas ações e, como esses são apropriados e

propagados. Como, pelo exposto, o ato de se colocar um “simples” bilhete sobre o túmulo ou mesmo em se deixar uma roupa presa à cruz adquire valor para o devoto, desvendando um significado a vida e a experiência humana.

A busca pelo milagre no túmulo não se restringe apenas as aflições e necessidades individuais, elas ganham dimensão no coletivo. A cruz símbolo maior do Cristianismo também é tomado no túmulo como sagrado, e porta de acesso ao mundo sobrenatural.

A cruz de Antero além de comportar símbolos que fazem referência ao trabalho, ornamentado com alicates e martelo, que segundo a tradição oral também simbolizam o martírio sofrido por Antero, carrega uma carga de simbólica de associação de Antero ao Cristo sofredor, o qual, também morreu inocente sem poder se defender. Essa associação também é feita por Cornélio Ramos³⁹¹ ao assemelhar o martírio de Antero via crucis de Cristo.

A cruz além de está ornamentada com flores e objetos é também o lugar de intercessão e pedido pelo milagre. Como o caso que presenciamos de um senhor que se aproximou do túmulo com um balde de água. O senhor fez sua oração e em seguida bebeu um pouco da água do balde, fez o sinal da cruz com a água e a lançou no solo onde a cruz de Antero está localizada. Em seguida se retirou do lugar, sem nos oportunizar a desenvolver uma conversa com ele.

Podemos aqui pensar que a ação do senhor pode ser justificada como uma tentativa de busca pela intervenção de Antero, e o pedido pode ser associado a fatores climáticos da cidade. Catalão no mês de novembro de 2012 estava passando por um período climático muito seco, há meses não chovia na cidade. Ao contemplarmos a ação do senhor, e na tentativa de fazer uma análise do que o motivou a derramar ao pé da cruz um balde com água, pensamos que o mesmo estivesse buscando uma mudança do clima, onde a água no pé da cruz simbolicamente fazia referência a vinda da chuva.

O que mais nos intriga nesta ação é que neste dia, no final da tarde choveu na cidade de Catalão. Não há como aqui afirmarmos se a chuva veio devido ao pedido feito a Antero, este não é o nosso papel como pesquisador, contudo, podemos aqui ponderar que, a chuva dá ao devoto a “prova” de que Antero fez o milagre, produzindo,

³⁹¹ RAMOS, Cornélio. **Catalão: poesias, lendas e história**. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997.

assim, ainda mais concretude, para aqueles que crêem no poder sobrenatural de Antero, à religiosidade popular.



Foto 09: Água derramada na cruz do túmulo de Antero durante o Dia de Finados.

SILVA, 2012. Acervo pessoal.

É neste contexto que a experiência pessoal constrói signos a partir do cotidiano e das necessidades que esse apresenta, construindo e desconstruindo significados as coisas, tal como o campo da cultura se apresentado: com uma área aberta que passa constantemente por novas apropriações e criações. Ou seja, a imaginação religiosa, expressa por meio da cultura religiosa se estabelece a partir de uma permanente e contínua busca de novos significados.³⁹²

Para Geertz³⁹³ a criação de símbolos é necessária para a vida humana e, o simbolismo surge para dar sentido às práticas, valor e experiência ao vivido. Dessa forma, trazendo para o campo de nossa pesquisa, podemos perceber que as experiências religiosas ao serem compartilhadas no coletivo – tanto ao ato de fazer o pedido, quanto o ato de pagar e referenciar Antero como provedor da graça recebida – acabam se constituindo como forma de propagação da santidade de sua santidade.

³⁹² AMARAL, Leila. Deus é POP: sobre a radicalidade do trânsito religioso na cultura popular de consumo. In. *Religião no Brasil: enfoques, dinâmicas e abordagens*. Paulo D. Siepierski e Benedito M. Gil, (orgs) – São Paulo: Paulinas, 2003, (Coleção estudos ABHR).

³⁹³ GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan S.A. 1989.

Mesmo pertencendo à esfera pública, essa devoção não se manifesta numa ação coletiva, mas sim numa devoção que se firma a partir do individual de cada devoto, de maneira silenciosa, ou quando muito compartilhado de forma restrita com alguma pessoa mais próxima. Apontamos essa percepção para notificar que diferente de outras manifestações religiosas com caráter popular e que são propagadas e mantidas atrás do ato festivo. A devoção em Antero ganhou espaço e força em Catalão ancorado no individual, tendo o devoto, a partir de sua experiência, o principal agente mantenedor da devoção; devoção essa que caminhou a partir do marginal, no negligenciável e do subalterno, tal como apontado por Certeau³⁹⁴ acerca das culturas populares.

Dentro do campo do imaginário que a noção de representação se tornou fundamental para a compreensão das práticas e transformações culturais ao longo dos anos, permitindo agregar os sentidos humanos ao campo de lutas de interesses históricos³⁹⁵.

Neste sentido o imaginário social³⁹⁶ alimenta-se de ações, desejos, crenças e expectativas coletivamente. Por esses apontamentos que as análises em torno da devoção em Antero podem ser pensadas através de como os diferentes sujeitos constroem suas representações acerca da religiosidade e, denunciam como enxergam o mundo, criando, com isso, um imaginário de sentido e valor no local. Uma vez que, a devoção em torno de Antero se faz a partir da crença no santo como possível solução para as aflições e necessidades cotidianas, atravessada tanto pelas ações de devoção quanto às expectativas pelo milagre alcançado.

Dessa forma, as expressões e representações de fé postas em torno do túmulo de Antero são bem mais que marcas de um catolicismo popular, simbolicamente, os devotos depositam no local a forma de como aspiram ao mundo e como se identificam com a história de Antero.

Tais afirmativas são postas diante do nosso trabalho de campo, quando nas conversas que estabelecemos com os devotos, eles além de narrarem à graça recebida, faziam a associação de Antero injustiçado a própria história de vida marcada muitas

³⁹⁴ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. 19. Ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

³⁹⁵ CORREIA, Iara Toscano. **Caso João Relojoeiro**: um santo no imaginário popular. Uberlândia: Edufu, 2004.

³⁹⁶ BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In.: **Enciclopédia Einaudi**. 5 v. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985

vezes pelos poderes institucionais e pela própria maldade de algumas famílias da cidade.

Quando tomamos as representações como suporte da pesquisa, adotamos o que Chartier ³⁹⁷ propõe como as representações sendo os correspondentes dos múltiplos sentidos de realidades que os indivíduos e os grupos constroem através de suas práticas. Ou seja, é através das representações que podemos compreender como o mundo é percebido e reproduzido pelo grupo, e no caso da pesquisa, como os devotos percebem o mundo através de suas práticas. Para o autor,

As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelo interesse de grupo de que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza. [...]. As lutas de representação têm tanto importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos os quais um grupo impõe, ou tenta impor a sua concepção do mundo social, os valores que são seus, e o seu domínio ³⁹⁸.

A noção de representação, segundo este autor, se firma como instrumento essencial para análise do cultural. Por essa noção que as manifestações públicas de devoção em Antero podem ser analisadas como as formas que os sujeitos/devotos encontraram de exporem sua fé ou mesmo a graça alcançada. É a exteriorização da fé a partir da prática de ir ao túmulo e fazer sua oração e pedido, e posteriormente, retornar ao local, tal como vimos em momentos anteriores, para pagar a graça alcançada.

³⁹⁷ CHARTIER, Roger. A História Cultural: entre práticas e representações. Lisboa/ Diel s/d.

³⁹⁸ Ibidem, p. 17.



Foto 10: Devoção em torno do túmulo de Antero durante o Dia de Finados.

SILVA, 2012. Acervo pessoal.

A representação forjada através dos devotos em torno de Antero não se configura como um assassino morto pelas mãos dos jagunços, tal como proposto pela época, mas sim o injusto morto inocentemente. A representação de Antero, na atualidade é atravessada pelo discurso religioso e pelas ações sobrenaturais do santo. Ou seja, a representação de fé faz referência tanto à ausência de Antero já morto quanto à representação de uma presença, ou seja, a representação pública da fé em Antero visto como santo.

Durkheim³⁹⁹ ao trabalhar com as representações coletivas aponta que os símbolos coletivos se instituem como princípio fundamental da realidade social; que a vida representativa, tal como a vida coletiva só pode existir no todo formado por reunião de indivíduos, e essa exprime o ideal coletivo que tem origem na religião, “elas correspondem à maneira pela qual esse ser especial, que é a sociedade, pensa as coisas de sua própria experiência”⁴⁰⁰.

Ainda para este autor, a religião é algo eminentemente social, sendo que as representações sociais são representações coletivas que exprime realidades coletivas,

³⁹⁹ DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo, Edições Paulinas. 1ª Edição, 1973.

⁴⁰⁰ Ibidem, p. 513.

onde, “os ritos são maneiras de agir que nascem no seio dos grupos reunidos e que são destinados a suscitar, a manter ou a refazer certos estados mentais desses grupos” ⁴⁰¹.

Embasado nisso entendemos que a prática de ir ao túmulo constitui tanto um ato de devoção como também uma forma de se manter a crença no santo. Tal ação evidencia como a sociedade, a partir de suas experiências enxerga e produz a realidade, onde “a representação espacial consiste essencialmente numa primeira coordenação introduzida entre os dados da experiência sensível” ⁴⁰².

A prática de ir ao túmulo e as representações envoltas da credence popular ocorrem mediante a experiência particular de que a experimenta, ou seja, ela parte do sensível e do íntimo, exteriorizada no túmulo em formato de devoção.



Foto 11: Devoção em torno do túmulo de Antero durante o Dia de Finados.

SILVA, 2012. Acervo pessoal.

A devoção popular em Antero se articula através de rituais e símbolos que têm o efeito de criar nos indivíduos afinidades entre o devoto e o santo, sedimentadas mediante aos mecanismos de contato e troca, gerando um campo de representação vinculado ao mágico devocional. Essa devoção se estabelece em acreditar em Antero

⁴⁰¹ Ibidem, p. 514.

⁴⁰² Ibidem, p. 515.

como santo. Dessa forma, a crença se vincula na prática de ir ao túmulo para prestar culto, depositar flores e objetos como homenagem ao santo.

Assim, a devoção em Antero se materializa através das práticas e representações em torno dele, onde os devotos através de sua fé acreditam em Antero como intermediário entre o humano e o sagrado. A busca pelo milagre e o milagre já alcançado constitui a relação e elo entre o devoto e o santo, sendo esta ainda mais estreitada como a promessa feita e posteriormente a dívida saldada.

3.2. Pedidos, Dívidas e Pagamentos: a dialética na crença da benção recebida

De acordo com Borges, o Brasil desde a sua colonização no século XVI buscava inspiração religiosa na Metrópole, Portugal. Essa inspiração teve como suporte os portugueses que aqui aportaram e que trouxeram para as terras conquistadas as imagens e símbolos sagrados do Catolicismo.

Em conjunto aportou também nas futuras terras brasileiras uma devoção eminentemente Católica, onde, além de uma adoração aos santos e santas canonizados pela Instituição, os colonos se dedicavam as orações, a uma vida estreitamente religiosa e a “doações, [onde] a promessa constituía uma prática herdada das tradições católicas européias e equivalia a um sacrifício e uma economia de troca”⁴⁰³.

Segundo a autora supracitada, desde o período colonial já havia a prática de se fazer promessas ao santo mais próximo da casa, ou seja, aquele que a família possuía maior afinidade. A busca pela intervenção desses santos ocorria, via de regra, em momentos de perigos e de alguma necessidade familiar, sendo essa procura acompanhada pelo voto. Para a Abreu,

[...] a prática votiva pode ser considerada tanto um rito inserido na vida privada [...] — na medida em que era um gesto individual—, quanto na esfera pública — na medida em que estavam associados à peregrinação e

⁴⁰³ BORGES, Célia Maria. A Religiosidade dos colonos: a força das imagens e dos rituais. In. **A invenção das devoções: crenças e formas de expressão religiosa**. Organizado por Mauro Passo e Mara Regina do Nascimento. – Belo Horizonte: Editora O Lutador, 2013.

expunham publicamente os milagres nos santuários”⁴⁰⁴.

Essas promessas eram acompanhadas pelas pagas materializadas através do ex-voto, uma vez que se configuravam e “se constituía o registro do diálogo mudo que havia entre o crente e o sagrado”⁴⁰⁵. De acordo com Abreu a prática de se oferecer objeto às divindades faz parte da tradição religiosa entre povos da antiguidade. Os cristãos assimilaram essa prática por volta do século IV e, “desde então, passaram a representar através dos séculos a crença no milagre”⁴⁰⁶.

No campo da religiosidade popular a prática votiva também foi apropriada, fazendo correspondência ao milagre alcançado. O ex-voto torna-se testemunho e uma linguagem simbólica entre o devoto e o santo, estabelecendo, com isso, uma relação com o sagrado através da linguagem ex-votiva.

O pagamento ao santo feito com uma representação iconográfica do objeto da benção: fotografias das pessoas beneficiadas pelo santo, modelagem das partes do corpo afetadas pela doença e curadas. O ex-voto é, portanto, também um símbolo do oferecimento pessoal e direto aos santos⁴⁰⁷.

A promessa feita torna-se uma dívida adquirida com o santo, e essa só é sanada quando o devoto paga a promessa feita. O não cumprimento do milagre pode gerar, segundo o entendimento do devoto, complicações para sua vida, ou mesmo, a recusa do santo em interceder pelo devoto e ajudá-lo em posteriores momentos de necessidades, onde, “se o devoto não cumprir sua parte no contrato, o santo pode se virar contra ele e nunca mais atendê-lo”⁴⁰⁸.

Essa relação entre o devoto e o santo é percebida também na religiosidade popular, e no caso do nosso estudo, na devoção em torno de Antero, onde, além dos

⁴⁰⁴ ABREU, Jean Luiz Neve. **O Imaginário do milagre e a religiosidade popular**: um estudo sobre a prática votiva nas Minas do século XVIII. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal De Minas Gerais, 2001.

⁴⁰⁵ BORGES, Célia Maria. A Religiosidade dos colonos: a força das imagens e dos rituais. In. **A invenção das devoções**: crenças e formas de expressão religiosa. Organizado por Mauro Passo e Mara Regina do Nascimento. – Belo Horizonte: Editora O Lutador, 2013, p. 61.

⁴⁰⁶ ABREU, Jean Luiz Neve. As tábuas votivas e a religiosidade popular nas minas do século XVIII. In. **História Social - Revista dos Pós-Graduados em História da Unicamp**. Nº. 11, 2005. ISSN: 2178. 1141. Acesso em: <http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/article/view/170>

⁴⁰⁷ ZALUAR, Alba. **Os Homens de Deus**. Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro: Zahar, 1983, p. 90.

⁴⁰⁸ DAVID, Solange Ramos de Andrade. **Um estudo de religiosidade popular**: “Santo” Menino da Tábua. Assis, 1991. Dissertação (Mestrado)- FCL - UNESP, 1991, p. 102.

devotos o conceber como santo houve uma apropriação das práticas eminentemente de cunho Católico, no ato de se fazer a promessa e posteriormente em pagá-la, isso quando o milagre for alcançado.

Podemos aqui perceber que a dinâmica entre crer e a possível intervenção de Antero são os mecanismos que motivam os devotos a se deslocarem para o túmulo para ali fazerem suas orações. Tais orações em diversos momentos são acompanhadas de pedidos, promessas, ou mesmo, as pagas de promessas. Contudo, além de percebermos que o lugar corresponde a um ambiente aonde o devoto entra em contato com o santo, também notamos que há aqueles que vão ao lugar não necessariamente para fazer ou pagar uma promessa, mas por ter adquirido com Antero um laço de devoção que o condiciona a constantemente ir ao túmulo para ali rezar por sua alma.

Essas formas de contato e até mesmo de acesso ao sagrado, estabelecida entre o devoto e o santo, são realizadas através das orações destinadas a Antero. Contudo, quando lidamos com o fato de Antero ter ajudado o devoto em algum momento de extrema necessidade, o milagre é materializado através da paga da promessa, ou seja, através do ex-voto. O ex-voto pode ser entendido como a maneira que o devoto encontrou de “dar fé” e prova ao milagre alcançado, se constituindo como comprovação do “favor recebido, realizando a divulgação dos poderes do santo” ⁴⁰⁹, ou mesmo como proposto por Torres-Londoño ⁴¹⁰, como registro e evocação da intervenção do santo junto ao devoto.

Quando pensado em substrato social, de acordo com Farias ao abordar o tema da devoção, especificamente no Brasil, afirma que a devoção rompeu com a dicotomia entre as classes populares e as elites, onde, “quando se trata de devoção, as fronteiras sociais desaparecem” ⁴¹¹.

A afirmativa do autor supracitado encontra coerência quando ponderamos que, tanto as classes populares quanto as elites recorrem ao sagrado em busca de auxílio diante de alguma necessidade, desenvolvendo, com isso, um trânsito constante entre a cultura erudita e a cultura popular, criando, assim, uma linha tênue entre essas duas. Contudo, não podemos negligenciar que cultura popular, dentro do eixo temático da

⁴⁰⁹ Ibidem, p. 103.

⁴¹⁰ TORRES-LONDOÑO, Fernando. Imaginária e devoções no catolicismo brasileiro. Notas de uma pesquisa. In. **Projeto História**, São Paulo, (21), nov. 2000, p. 247-263.

⁴¹¹ FARIAS, Juliana Barreto. Além de multidões, as romarias arrastam muitos ex-votos. No maior santuário brasileiro chegam 18 mil por mês. In. **Revista História**. Edição nº 41, fevereiro de 2009.

religiosidade popular se desenvolveu no subalterno das classes populares, amparadas as experiências e as vivências do povo.

Quanto à promessa a ser paga ao santo não há um perfil único, ela se firma necessariamente como um acordo entre o devoto e o santo, podendo se configurar tanto em apenas ir ao túmulo ou capela fazer oração, como também, em formas de objetos como em fotografias de pessoas que foram curadas ou salvas de algum perigo; pedaços de cabelo; roupas; diplomas de formatura; capacetes; réplicas de cruzes ou de santos católicos; dinheiro; roupas usadas; gesso, entre outros. O que realmente interessa para o devoto é dar a conhecer a todos o favor recebido do santo. Sobre esse assunto Correia aponta que,

O pedido tem como contrapartida uma retribuição que se materializa sob a forma de objetos ou de orações de agradecimento, dependendo da referência religiosa que fundamenta e a crença de cada devoto. Esse tipo de devoção leva milhares de pessoas a procurar, todos os anos, os túmulos ou os lugares de culto e adoração a esses santos ⁴¹².

Devemos aqui reconhecer que a paga da promessa em forma de ex-voto além de se configurar como uma expressão de fé, automaticamente desenvolve uma forma de divulgação dos poderes sobrenaturais do santo, uma vez que, todos aqueles que vão ao túmulo ou capela ali encontrarão objetos que simbolicamente representam alguma graça recebida. Ou seja, através do ex-voto propagam-se os poderes sobrenaturais de Antero.

As promessas pagas, como já mencionado, alcançaram a capela construída em homenagem a Antero. Durante o trabalho de campo, nas inúmeras vezes que estivemos no local, notamos que há um grande fluxo de pessoas que vão ao lugar para deixar os seus ex-votos. Tal percepção se faz quando percebemos a mudança no interior da capela, notadamente com um significativo aumento dos objetos depositados, e até mesmo a retirada de outros.

Em conversa com o zelador da capela, que, voluntariamente cuida do lugar, o mesmo nos informou que de tempos em tempos ele faz uma limpeza no local, para assim permanecer limpo e não tumultuado pelo excesso de objetos. Por diversos

⁴¹² CORREIA, Iara Toscano. **Caso João Relojoeiro**: um santo no imaginário popular. Uberlândia: Edufu, 2004, p. 242.

momentos tentamos entrevistá-lo, contudo, todas as tentativas foram negadas, tendo como justificativa que ele apenas cuida do local e não sabe de muito sobre a história de Antero.

As informações que obtivemos do Zelador correspondem a conversas informais que foram desenvolvidas durante os dias que formos à sua casa para pegarmos a chave de acesso a capela. Na atualidade a capela é fechada com um cadeado, o Zelador nos informou que há alguns anos atrás a capela permanecia aberta para todos, contudo, a mesma passou a receber “visitas” noturnas, como o Zelador denominou, de “molecada” que ia ao local para fazer bagunças, dessa forma, foi necessário trancá-la, e tal decisão foi tomada por “nós, aqui da vizinhança” ⁴¹³.

Em insistência perguntamos se o Zelador acreditava que Antero fosse realmente santo, já que há certo tempo cuidava do lugar e via a movimentação dos fiéis. Ele nos disse que ele vê as pessoas ali depositarem suas provas de milagres alcançados e que, “se as pessoas vão ali é porque algo Antero faz de bom para as elas, então que não acredita e nem ‘desacredita Nele’” ⁴¹⁴.

Abaixo seguem duas imagens ilustrativas da capela.



Foto 12: Capela de Antero durante.

SILVA, 2010. Acervo pessoal.

⁴¹³ Depoente N. Conversa informal ocorrida nas dependências da capela em 2012.

⁴¹⁴ Ibidem.



Foto 13: Capela de Antero.
SILVA, 2010. Acervo pessoal.

Toda a capela se resume em um cômodo pequeno que foi construído, segundo a tradição oral, após a década de 1940. Mesmo com uma edificação significativamente pequena ela está situada num terreno com uma extensão razoavelmente grande. Sem muitas informações sobre quem a construiu, como já mencionado anteriormente, nos detemos especificamente como o local se constitui um lugar sagrado e de devoção para os devotos.

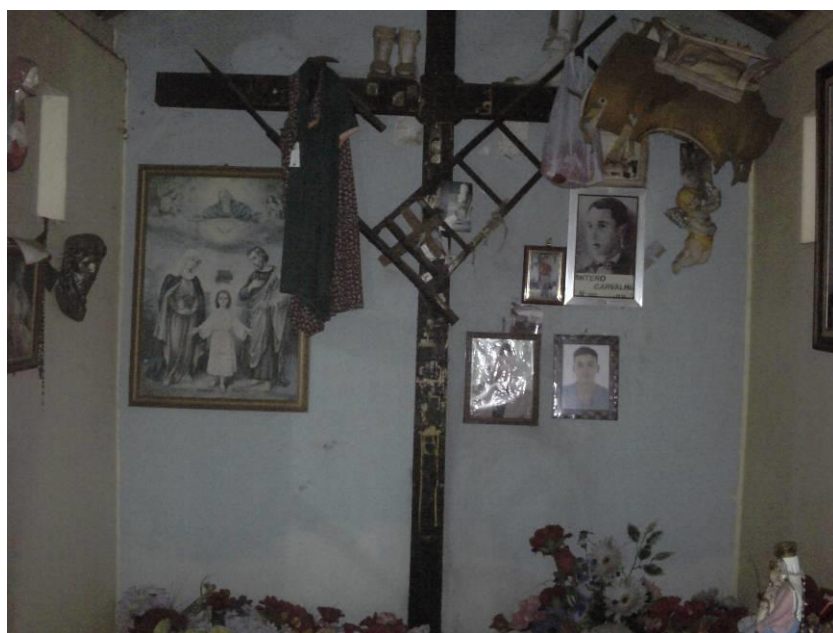


Foto 14: Capela de Antero.
SILVA, 2010. Acervo pessoal.

Como representado na imagem acima, a capela é eminentemente um lugar onde são depositados os ex-votos, tendo no seu interior diversas fotografias de pessoas, velas, flores e objetos distintos, como gesso, muletas, a face de Cristo, anjos de cera, terço, santos, e quadros que fazem referência as imagens apropriadas pela Igreja Católica, entre outros. A cruz logo na entrada da capela possui os mesmos objetos da cruz do túmulo de Antero: alicate, facão e martelo. Esses dividem espaço também como botas de cera, roupas, fotografias e bilhetes. Contudo, diferente da cruz do túmulo, nesta há uma escada.

A escada no cristianismo é representada simbolicamente na relação entre o céu e a terra e como símbolo por excelência da ascensão e da valorização, ligando-se à simbólica da verticalidade e do progresso. A verticalidade seria a linha do qualitativo e da elevação; a horizontalidade, a linha do quantitativo e da superfície. A altura seria a dimensão de um ser visto do exterior. No campo da religiosidade aparece como suporte imaginário da ascensão espiritual.

Durante os anos de trabalho de campo, apenas em um dia encontramos um devoto fazendo orações em frente à cruz situada na parede de entrada em frente à porta da capela. Era um senhor⁴¹⁵ de aproximadamente oitenta anos de idade. Ao chegarmos ao local ele estava de cabeça abaixada fazendo sua oração. Após o término desenvolvemos uma conversa com ele, e o mesmo nos disse que há muito tempo já é devoto de Antero, e que não apenas ele, mas que seu filho que, após receber um milagre também se tornou devoto. E por causa disso que constantemente vai à capela para ali rezar por Antero e pedir para que o mesmo abençoe sua família. Ao terminar de nos relatar apontou para uma fotografia na parede, próxima a cruz e nos disse que aquele era o seu filho. Que foi após ter alcançado o milagre que colocou na parede da capela a foto.

O senhor que aqui chamaremos de Depoente não quis nos dizer qual foi o milagre alcançado, mas mostrou ao apontar para a fotografia presa na parede que há um motivo particular para ele se deslocar para a capela para ali fazer suas orações. Dessa forma, entendemos que há para o senhor um significado a partir do milagre alcançado e de como experimentou o sagrado.

Quanto ao aumento do número dos ex-votos na capela entendemos que além dos ex-votos notificarem um constante fluxo de devotos fazendo e recebendo os milagres de Antero, o ex-voto podem também ser percebido como o resultado das

⁴¹⁵ Depoente O. Conversa informal ocorrida nas dependências da Capela em 2012

experiências religiosas dos devotos, ou seja, a religiosidade vivida ante as necessidades sanadas e as graças recebidas, ganhando uma representação simbólica dentro da credence popular. Sobre o assunto, Benjamim assinala que,

A prática mais tradicional da comunicação, nas devoções populares, é a entrega do ex-voto. No ex-voto paga-se o compromisso de natureza contratual com o santo. A entrega do ex-voto é, porém, a publicização da intervenção - o milagre ou, mais modestamente, a graça alcançada - mensagem cujos receptores são os outros devotos ou pessoas que circunstancialmente passem ou visitem o local da devoção. Quanto mais ex-votos depositados, mais provados ficam os benefícios alcançados pela intercessão do santo, o que faz crescer a fama e despertar o interesse de novos devotos ⁴¹⁶.

Nesse sentido, o ex-voto, pensado a partir das trocas sociais e simbólicas, legítima, para o devoto, o sagrado em torno do santo de devoção, atribuindo significados a partir de uma determinada experiência religiosa diante da necessidade da graça a ser alcançada.

A religiosidade popular por mais que ganhe dimensões coletivas se firma a partir da experiência individual e da crença dos sujeitos. São as formas de contato entre o devoto e o santo que se criam os contornos da religiosidade popular, uma vez também que esta está em constante trânsito e mudança, ante as novas formas que os devotos criam de dar sentido e de sentir o sagrado.

Como forma de expressão religiosa o ex-voto pode ser compreendido dentro da teoria da dádiva se Marcel Mauss ⁴¹⁷ o qual recorre às trocas simbólicas primitivas para explicar as relações sociais entre o ato de doar ou dar um objeto a alguém e esse doador criar um tipo de obrigação ante ao receptor que fica de lhe devolver o presente. Para o autor, essas formas de trocas estabelecem relações de alianças e reciprocidade.

O ex-voto, a partir da relação que o devoto institui com o santo se faz mediante a promessa feita, a graça recebia e a posterior paga da promessa, ou seja: o ato de dar o milagre ao devoto, o recebimento do milagre pelo devoto, e o ex-voto como a ação do devoto em retribuir o presente/milagre recebido do santo. Tal relação se configura de mão dupla, onde o ato de receber vincula-se a “dívida” a ser paga.

⁴¹⁶ BENJAMIN, Roberto. Devoções Populares não-canônicas na América Latina: uma proposta de pesquisa. In: Revista **Folkcomunicação**. Disponível em <http://www.uepg.br/revistafolkcom/anteriores/revista01.pdf>. Acesso setembro de 2013.

⁴¹⁷ MAUSS, Marcel. **Ensaio Sobre a Dádiva**. Ed.: Edições 70 - Brasil, 2008.

A ação de ir a capela para deixar algum objeto que referencie o milagre recebido pode ser analisada a partir da necessidade que o devoto teve em retribuir ao santo o presente/milagre recebido, além de constituir, também como gratidão por ter sido atendido pelo santo⁴¹⁸. Dentro da concepção do dom e do contra dom, o ex-voto se firma como elemento explicativo na compreensão da relação entre dar, receber e retribuir presentes, essa relação constrói o simbolismo e a subjetividade dos devotos em relação ao sagrado.

Dar parece instituir simultaneamente uma *relação dupla* entre aquele que dá e aquele que recebe. Uma relação de *solidariedade*, pois quem dá partilha o que tem, quiçá o que é, com aquele a quem dá, e uma relação de *superioridade*, pois aquele que recebe o dom e o aceita fica em dívida para com aquele que deu. Através dessa dívida, ele fica obrigado e, portanto, encontra-se até certo ponto sob sua dependência, ao menos até o momento em que conseguir “restituir” o que lhe foi dado⁴¹⁹.

Fazer a promessa ao santo é mais que se fazer um pedido, constitui um caráter de compromisso com o mesmo. A relação estabelecida entre o devoto e o santo, onde o ato contratual com o santo não se finda com a dádiva recebida, mas a retribuição em troca daquilo que o santo lhe ajudou a alcançar. A graça recebida condiciona Antero adquirir um grau de superioridade aos homens aqui da terra, ele ascende ao lugar de santo, superior, o qual possui a capacidade de realizar milagres na terra.

Assim sendo, entendemos que são as relações e práticas religiosas mantidas pelos devotos que constroem a santidade de Antero, são os devotos os principais agentes na manutenção da crença no santo, como também os sujeitos que propagam a sua história e sua memória. A prática votiva não se encerra tão somente num objeto de si para si, ele está envolvido em torno da cultura e dos sentidos e significados atribuídos a essa ação.

⁴¹⁸ Ibidem.

⁴¹⁹ GODELIER, Maurice. **O enigma do dom**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p.023.

3.3 A materialização da graça: monumentos de memória ao Santo

Antero

De acordo com Le Goff ⁴²⁰ a memória tem o atributo de conservar informações sobre o passado e de reinterpretá-las. Como alicerce da História, a memória pode servir como documento, como monumento e ou mesmo como oralidade.

Ao contrário da História que se representa por meio de fatos distantes, a memória se configura e age mediante o já vivido, composto não apenas pela experiência individual, mas também do coletivo, e este é atravessado por lembranças vividas pelo grupo, e por fim, transmitidas ao sujeito.

E é certamente possível, deste ponto de vista, contrapor a história que é interpretação e distanciamento crítico do passado, à memória, que implica sempre uma participação emotiva em relação a ele, que é sempre vaga, fragmentária, incompleta, sempre tendenciosa em alguma medida. A memória faz que os dados caibam em esquemas conceituais, reconfigura sempre o passado tendo por base as exigências do presente ⁴²¹.

Antero perpassa tanto pela história de Catalão como sujeito significativo de determinado período, lembrado através das narrativas como vítima dos poderes locais, como também, pela memória coletiva, isso quando pensado a partir da rememoração e das experiências dos sujeitos através do ato de narrar o caso.

Embasados nas análises de Le Goff acerca da memória, podemos aqui dizer que as histórias e as memórias que giram em torno de Antero estão atravessadas pelas próprias experiências dos sujeitos que narram essas histórias. Contudo, muitas dessas narrativas não se limitam em apenas narrar à história de morte Antero, mas em narrar como Antero, agora visto como santo efetuou algum tipo de milagre em sua vida ou na vida de algum conhecido.

Essas narrativas perpassam pelo crivo da própria experiência do devoto junto ao santo. Para Candou, “para toda manifestação da memória há uma verdade do

⁴²⁰ LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão. 5ª Ed. Campinas- SP: Editora da UNICAMP, 2003.

⁴²¹ ROSSI, Paolo. **O passado, a memória, o esquecimento**. Seis ensaios da história das ideias. Trad. Nilson Moulim. São Paulo: Ed. UNESP, 2010, p. 28.

sujeito, diferenças recuperadas entre a narração [...] e a realidade factual”⁴²². Ou seja, notamos nas conversas que tivemos em trabalho de campo que os devotos ao contarem a história de Antero a fazem a partir da sua própria interpretação e representação sobre o caso, sempre, trazendo a narrativa num grau de proximidade e de experiência do sujeito com o santo.

De acordo com as concepções teóricas aqui apresentadas acerca relação entre a memória e a história, temos autores como Paul Ricoeur⁴²³, Paolo Rossi⁴²⁴, Pierre Nora⁴²⁵, Jacy Seixas⁴²⁶ que nos apontam que lidar com a memória é trabalhar em um território movediço, contudo, que esse campo nos possibilita compreender o passado a partir das memórias tecidas socialmente, onde, a, partir do “real” vivido as memórias são forjadas ao longo do tempo, construindo uma estreita relação entre as experiências sociais. Já Maurice Halbwachs⁴²⁷, aborda que a memória, seja ela individual ou coletiva, proporciona ao historiador a faculdade de colaborar na construção e reconstrução do passado. Por essa perspectiva, a memória não se encerra como uma mera lembrança do passado, ela faz parte como um dos fragmentos que no presente possuído sobre o passado histórico, dessa forma, como fragmento do passado deve ser problematizada e analisada.

A memória se configura como caminho alternativo para o entendimento que o passado não está pronto e acabado, ele passa constantemente por um processo de resignificação e elaboração, tendo como um dos seus agentes os próprios sujeitos da história. Para Ricoeur, se valer da memória como possibilidade de estudo e algo referente ao passado, é pensá-la não somente como um lugar que as lembranças são

⁴²² CANDOU, Joel. **Memória e identidade**. Tradução: Maria Letícia Ferreira. – 1. Ed., 1ª reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2012, p. 72.

⁴²³ RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François [et al]. Campinas: Ed. Unicamp, 2007, p. 40.

⁴²⁴ ROSSI, Paolo. **O passado, a memória, o esquecimento**. Seis ensaios da história das ideias. Trad. Nilson Moulim. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

⁴²⁵ NORA, Pierre. **Entre memória e história: uma problemática dos lugares**. Projeto História. São Paulo: PUC – SP. N° 10, 1993.

⁴²⁶ SEIXAS, Jacy Alves de. Percursos da memória em terras de história: problemáticas atuais. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (org.). **Memória (Re) sentimento: indagações sobre uma questão sensível**. Campinas: UNICAMP, 2001.

⁴²⁷ HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.

armazenadas, mas composta de um conjunto de experiência do sujeito para significar “que algo aconteceu, ocorreu, se passou antes que declarássemos nos lembrar dela” ⁴²⁸.

O caso de Antero é atravessado por múltiplas histórias e memórias que giram em torno de sua morte, e agora no presente, de sua santidade. Tais histórias e memórias nos condicionam a tomar um novo caminho para a compreensão da própria história e da memória da cidade de Catalão, pensada, agora, a partir dos sujeitos construtores dessa mesma história e memória. Tal posicionamento se dá quando assumimos que a santidade de Antero em conjunto com as práticas e representações dos devotos podem ser entendidas como rastros de memória deixados mediante as manifestações de fé.

Pensando nisso que assumimos que a relação entre o devoto e Antero além de ser ancorada em experiências do mágico devocional, ela se firma como caminhos alternativos da própria elaboração da memória coletiva e individual. Seja pela história trágica de sua morte, mantida e relembrada pelos devotos, seja na própria manutenção e reafirmação de sua santidade.

Numa percepção de que por mais que recorramos à memória individual dos sujeitos, entendemos, embasados nos apontamentos de Halbwachs que a memória individual ultrapassa o plano individual, considerando que ela se constitui a partir de construções dos grupos sociais, ou seja, é a memória coletiva que determina o que é memorável e os lugares onde essa memória será preservada. A memória, assim, estabelece um continuo trânsito entre a memória individual, construída a partir das experiências dos sujeitos, com a memória coletiva, que legitima os lugares e o que se lembrar e o que se esquecer do passado.

A memória acerca do caso de Antero é mantida nos lugares que hoje são tomados pelos devotos como sagrados. O túmulo e capela, além de se configurar como o lugar de devoção a Antero, também podem ser visto como o lugar que tem a “função de trazer alguma coisa à memória” ⁴²⁹. Essa afirmativa se faz quando entendemos que túmulo e capela podem ser vistos tanto como lugares sagrados, como também, lugares de memória, isso porque, aludem não apenas para a história de Antero como vítima de um período, mas fazem referência aos próprios sujeitos que crêem em Antero como

⁴²⁸ RICOUER, Paul. **A memória, a história, o esquecimentos**. Trad. Alain François [et al]. Campinas: Ed. Unicamp, 2007, p.40.

⁴²⁹ ROSSI, Paolo. **O passado, a memória, o esquecimento**. Seis ensaios da história das ideias. Trad. Nilson Moulim. São Paulo: Ed. UNESP, 2010, p. 23.

santo; ou seja, é a história de Antero contada e rememorada a partir da história de vida e experiências dos próprios sujeitos.

Para Marc Bloch⁴³⁰, a história é feita a partir dos homens no tempo, se constituindo assim, uma história eminentemente social. Assim sendo, os devotos, a partir de suas práticas religiosas se instituem como homens no tempo, construtores também da história e da memória de Catalão.

Ambos os lugares rememoram não apenas um período sangrento da história de Catalão, mas como na atualidade essa memória ressignificada é mantida e atravessada por um discurso religioso, num misto entre a história e a memória, uma vez que, “só é lugar de memória se a imaginação o investe de uma áurea simbólica”⁴³¹.

Assim sendo, entendemos que narrar o milagre recebido e depositar sobre o túmulo e capela os ex-votos e os pedidos de milagres constituem um mecanismo de dar sentido à crença, mas também uma força que reafirma a existência de Antero enquanto santo. Túmulo e capela são tomados como lugares de memória a partir do momento que estes fazem alusão há um passado não esquecido, vivenciado e rememorado no presente pelos devotos como forma de culto e devoção ao santo.

O silêncio e o medo em se falar sobre o caso de Antero não foram suficientes para o apagamento de sua memória. Os lugares que fazem referência a religiosidade podem ser pensados como uma forma de resistência e tentativa do não esquecimento, se instituindo, agora no presente, como lugares oportunos para que o passado seja pensado a partir desse presente, uma vez que, “a memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A história só liga a continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas”⁴³².

Em trabalho de campo no túmulo de Antero, através dos relatos dos depoentes, ouvimos as narrativas de sua história ser constantemente contadas a partir da representação e da interpretação dos devotos ante ao acontecimento da morte de Antero. Narrativas estas que hoje são associadas à atual santidade de Antero, colocando em evidência o sofrimento que passou em vida. Ou seja, houve uma apropriação do trágico para atribuir no presente os supostos poderes sobrenaturais de Antero, estabelecendo

⁴³⁰ Bloch, Marc Leopold Benjamin. **Apologia da história, ou, o ofício de historiador**. Apresentação à edição brasileira, Lilia Moritz Schwarcz. Tradução, André Telles. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001..

⁴³¹ NORA, Pierre. **Entre memória e história: uma problemática dos lugares**. Projeto História. São Paulo: PUC – SP. N° 10, 1993, p. 21.

⁴³² Ibidem.

como uma forma de justificativa do porque Antero passou por tamanha tragédia. Para Candau ao analisar como os sujeitos tomam o passado a partir suas memórias, afirma que,

[...] todo aquele que recorda domestica o passado e, sobretudo, dele se apropria, incorpora e coloca sua marca em uma espécie de selo memorial que atua como significante da identidade ⁴³³.

Ou seja, de acordo com o autor supracitado o sujeito que recorda age sobre sua narrativa acerca do passado, dando a ele atributos e configurações do próprio sujeito, há com isso há uma interferência do narrador diante a narrativa que propõe.

Assim, notamos que os devotos ao narrarem à graça recebida rememoram a dor do martírio que Antero sofreu, sendo também, que o próprio ato de narrar o milagre se firma como mecanismo de manutenção da memória do morto, dessa forma há na ação de narrar uma dupla, a rememoração da morte e a manutenção da memória reatualizada.

Os devotos aludem a história de Antero fazendo uma associação ao milagre recebido, é o santo justificado a partir o milagre particular de cada devoto. Tal como os depoimentos dos Depoentes H e K, que após narrarem os milagres de Antero, rememoraram o sofrimento que ele passou, “ele foi um homem bom e morreu inocente, por isso realiza milagres⁴³⁴, e ainda que, “ele passou pro provas aqui na terra, sofreu muito a mando da família dos Sampaio, são eles os assassinos de Antero ⁴³⁵.

Ambos os relatos carregam a experiência individual do devoto com o santo e a própria dinâmica do tempo ao rememorarem o dia da morte e a atual santidade de Antero. Essa memória individual e coletiva é atravessada e mantida através dos símbolos e significados que foram construídas em torno do santo, símbolos esses se configuram, como, por exemplo, em forma de ex-votos.

A capela hoje é vista pelo devoto como local de depósito das pagas das promessas alcançadas, se instituindo eminentemente como o lugar de memória da graça recebida. Assim, o ex-voto rompe com a fronteira de se constituir apenas como prova do milagre recebido, se firmando também como lembrança, ou seja, como rastro da

⁴³³ CANDOU, Joel. **Memória e identidade**. Tradução: Maria Letícia Ferreira. – 1. Ed., 1ª reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2012, p. 74.

⁴³⁴ Depoente H. Conversa informal ocorrida durante o Dia de Finados em 2012

⁴³⁵ Depoente K. Conversa informal ocorrida durante o Dia de Finados em 2012.

memória que faz referência ao milagre. A “prova” que Antero realiza milagres só nos é possíveis mediante ao objeto que comprove, ou seja, através do ex-voto. A narrativa do milagre alcançado é também a narrativa do tempo enquanto construtor de identidades, ele corresponde ao vivido dos devotos e suas experiências com o santo.

Túmulo e capela a partir dos relatos dos depoentes e das expressões de fé ali deixadas podem ser vistos como rastro da memória no tempo, pensada a partir da construção da memória individual e coletiva aplicadas numa concepção científica de documentos e os monumentos ⁴³⁶. Documento, quanto tomamos os ex-votos como evidência do passado e de prova do milagre, e monumento como conjunto daquilo que faz referência e herança do passado.

Como rastro da memória, nos assentamos nos apontamento de Gagnebin ⁴³⁷ ao dizer que a história se faz a partir de uma reconstrução do passado através dos rastros que os sujeitos deixam do passado já vivenciado. Por essa perspectiva entendemos que os ex-votos podem ser pensados como o rastro do vivido dos devotos, marcada pela memória não esquecida através de suas manifestações de fé.

No caso de Antero encontramos além do ex-voto como manifestação de fé, os bilhetes se configuram como rastro de memória. Esses bilhetes correspondem a pedidos e agradecimentos a Antero, os quais são depositados no túmulo e capela. Contudo, o maior número delas é encontrado na capela, dividindo espaço com os ex-votos.

Essa forma de devoção constitui-se também uma evocação do passado e manutenção da memória. Tomamos esses bilhetes como manifestação fé e materialização do pedido escrito, como também substrato da memória do devoto diante de sua necessidade. Para Gagnebin a memória vive uma constante tensão entre a presença e a ausência, “presença do presente que se lembra do passado desaparecido, mas também presença do passado desaparecido que faz sua irrupção em um presente evanescente” ⁴³⁸.

⁴³⁶ LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão. 5ª Ed. Campinas- SP: Editora da UNICAMP, 2003

⁴³⁷ GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar, escrever, esquecer**. – São Paulo: Ed. 34, 2006.

⁴³⁸ Ibidem, p, 44.

Alguns bilhetes⁴³⁹ aqui selecionados foram encontrados dispersos nas paredes da capela, já outros enrolados e presos em uma abertura inferior que a cruz possui, ou rentes a cruz, havia também aqueles postos embaixo de santos Católicos.

Como mostra a imagem abaixo, os bilhetes dividem espaço com os ex-votos, muitos deles já envelhecidos pelo tempo com a caligrafia e o papel já amarelado, outros foram postos recentemente no local. É interessante ressaltarmos que a capela, devido às constantes reformas que tem passado, em especial no início do ano de 2013 não mais possui esses bilhetes, pois segundo o Zelador foram retirados por aqueles que a mando da Prefeitura Municipal de Catalão fizeram uma reforma no local. Dessa forma, estamos lidando com um material que foi digitalizado entre os anos de 2010 e 2011.



Foto 15: Capela de Antero.

SILVA, 2010. Acervo pessoal

Nesta imagem, a fotografia foi retirada da parede de entrada da capela onde os bilhetes estão dispersos ao redor da cruz, outros se encontram presos atrás dessa. Os bilhetes escritos dividem espaços com objetos e fotos de pessoas; para não rasurar as fotografias não as descolamos da parede, dessa forma, no momento não sabemos se há algo escrito no verso.

⁴³⁹ Alguns bilhetes aqui selecionados para análise documental foram usados durante o trabalho final de conclusão de curso em História na Universidade Federal de Goiás/CAC, no ano de 2011, contudo, com enfoque diferenciado.



Foto 16: Capela de Antero.
SILVA, 2010. Acervo pessoal

Nesses bilhetes digitalizados na leitura notamos que os devotos se detêm em fazer o pedido de benção ou milagre para alguma necessidade urgente. Não há um perfil dos pedidos, eles se configuram tanto em apenas pedir proteção, ou a cura de alguma doença. Tal como vimos nos depoimentos dos devotos em torno no túmulo, esses pedem o auxílio do santo para problemas e aflições corriqueiras do dia-a-dia.

Esse bilhete em específico está disposto embaixo da santa há mais de 2 anos. Tal afirmativa se faz devido as constante visitas a capela, onde o mesmo não é retirado do local anteriormente colocado.

Abaixo segue a imagem digitalizada do bilhete, evidenciando qual foi o pedido feito pelo devoto ao santo.

Antônio Carvalho de Costa
 me tebebará e a pedido
 para os polêmicos do oitavo
 que ela malhora a doença
 que esta a tormentar
 ela e também para
 me com cego ou empois to-
 e la ou apozentar
 n 50 conto com 3 milagres
 seu

Foto 17: Bilhete para Antero (frente).

SILVA, 2010. Acervo pessoal.

quando acontecer
 eu vou te agora de
 vicio - o que eu
 sobre a medicina e a sup
 matematica e a sup
 o que eu
 at o que eu
 matematica e a sup
 ergolim e a sup

Foto 17: Bilhete para Antero (verso).

SILVA, 2010. Acervo pessoal.

Não há como saber quem escreveu o bilhete, uma vez que, não há uma identificação no mesmo, dessa forma, estaremos aqui referenciando quem escreveu o bilhete apenas como “devoto”, sem, contudo, especificar o seu gênero. O bilhete faz

referência à intervenção de Antero por uma cura ou mesmo por uma aposentadoria do devoto, caracteriza-se eminentemente como um pedido. Tal como mostra sua edição.

Antero Carvalho da Costa eu te pesso 2 pedido para os problemas da oripa que ela melhora a doença que esta a atormentam e ela e tambem peso que age ou encosta ela ou apozenar nss conto com 1 milagre seu quando acontecer eu vou te agradece ⁴⁴⁰.

Já o bilhete abaixo, encontrado na cruz de Antero além de fazer alusão à santidade de Antero o chamando de santo, o devoto faz um pedido ao mesmo, escrevendo o seguinte, “Santo Antero eu te peso para não deixar o Vezilci ir para o eszercito para ele não deixar os cerviso por favor” ⁴⁴¹. É interessante notarmos que o devoto neste momento já referencia Antero como santo, atribuindo ao mesmo o poder de realizar o seu desejo e interferir nas coisas terrenas, como, por exemplo, impedir seu filho de ir para o exército.

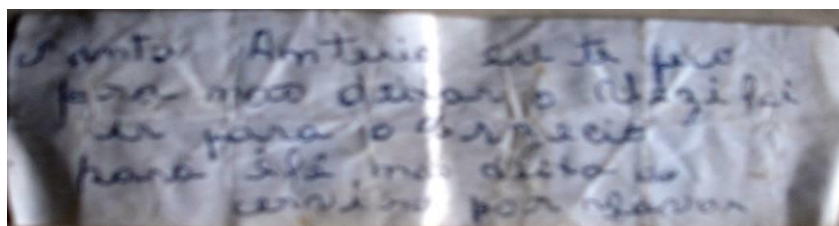


Foto 18: Bilhete para Antero (frente).

SILVA, 2010. Acervo pessoal

Esses dois bilhetes trazem ao nosso entendimento o quanto Antero é referenciado por seus devotos como possuidor de poderes sobrenaturais, onde tais poderes o capacitam a atender as aflições que atormentam tais devotos. Ou seja, para esses Antero é realmente santo.

Em outros bilhetes o devoto não descreveu o seu pedido limitando-se apenas em identificar o nome das pessoas junto à cruz de Antero. Podemos pensar que tal pedido possa ter sido feito em secreto, num grau de intimidade entre o devoto e o santo, faltando apenas que o devoto deixasse como notificação, os nomes de quem Antero

⁴⁴⁰ Bilhete encontrado preso na cruz da capela de Antero, 2010.

⁴⁴¹ Ibidem.

fosse abençoar, ou os receptores da graça. Tal como segue o bilhete encontrado na capela debaixo da porta, onde, os nomes dispostos são: “Ricardo Augusto Machado; Marcelo Santos Sandana; Felipe Masdondim Filho; Lilis Aparecida Juarez”⁴⁴².

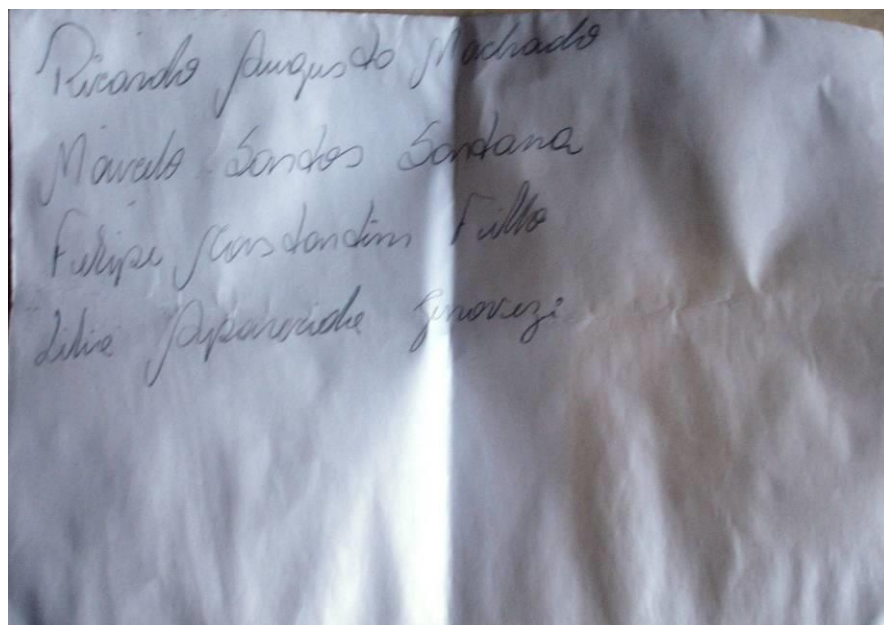


Foto 18: Bilhete para Antero (frente).

SILVA, 2010. Acervo pessoal

Outros bilhetes também foram encontrados na capela, mas devido ao tempo que estão no local não foi possível à leitura e compreensão do que o devoto escreveu ao santo em forma de pedidos. Contudo, o envelhecimento do bilhete aponta que, a prática de ir à capela e deixar os bilhetes de pedidos e agradecimentos não é algo que pertence apenas ao tempo presente. Já há algum tempo tal prática tem sido feita, e mantida na atualidade, haja vista, que segundo a própria fala do Zelador que de tempos em tempos é necessário que ele retire do local, tanto objetos de ex-votos, quanto os bilhetes. Como segue a imagem abaixo.

⁴⁴² Bilhete encontrado preso na porta da capela de Antero, 2010.

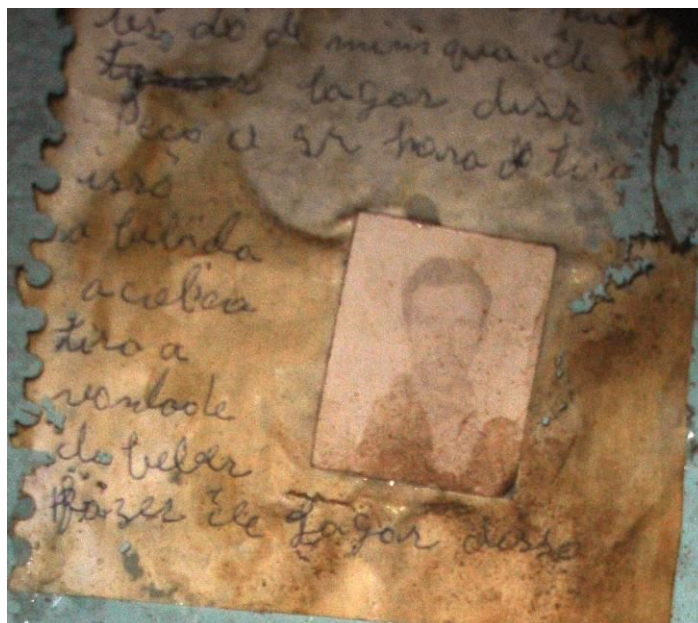


Foto 19: Bilhete para Antero (frente).

SILVA, 2010. Acervo pessoal.

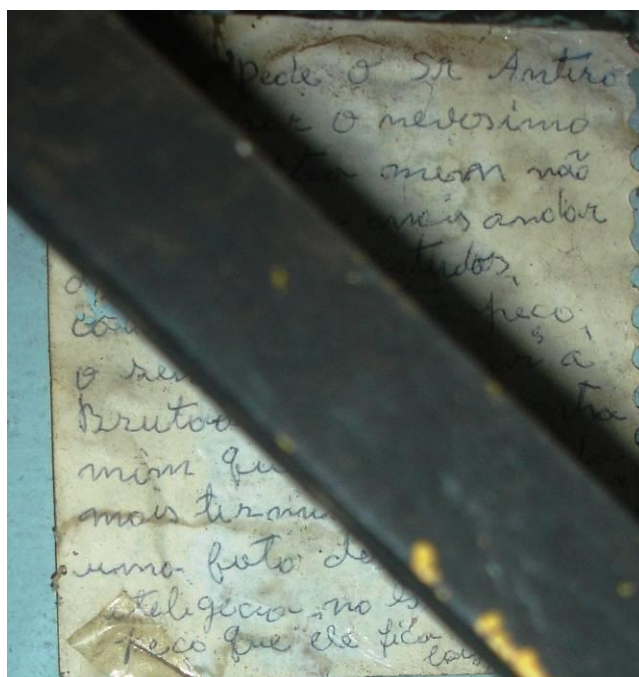


Foto 20: Bilhete para Antero (frente).

SILVA, 2010. Acervo pessoal.

Como representação religiosa e prática devocional há para os devotos todo um sentido e significado em não apenas fazer o pedido a Antero, mas que esse seja materializado em forma de bilhete, talvez para que se comprove o pedido feito, ou mesmo para que Antero não se esqueça do pedido do devoto. Além dos bilhetes estarem

ancorados no mágico devocional, existe também uma relação individual e particular que o devoto desenvolve com o santo.

Por mais que consideremos tais aspectos, entendemos que esses bilhetes fazem parte da memória individual do devoto, pensada a partir de sua manifestação pública de fé, e, da memória individual e coletiva acerca da devoção em torno de Antero. Ou seja, a memória individual do pedido e do agradecimento rompe a esfera do espaço íntimo, chega ao coletivo, isso quando a prática se torna pública, uma vez que, todos que adentrarem a capela poderão ver e ler os bilhetes postos na parede. A fé do devoto se torna pública e coletiva, tal como o seu pedido. É o individual reafirmado no coletivo.

Contudo, o desaparecimento dos bilhetes devidos as reformas que a capela vem sofrendo constantemente ao longo dos anos se constitui também o desaparecimento da memória das manifestações de fé devotos e, em conjunto a isso, o desaparecimento de parte da própria memória de Catalão, uma vez que, a mesma tem sido pensada, como pontuado em outros momentos, tendo a figura de Antero como personagem exemplar de determinado período histórico.

A história de Catalão há mais de setenta anos tem sido atravessada pela história de morte de Antero, ressignificada na atualidade pela religiosidade em torno do desse santo. Diante disso, como lugares de memória, túmulo e capela nos oportuniza a pensar a história a partir dos sujeitos que dão sentido a ambos os lugares, marcados por ações de vida, da crença e da própria vivência do homem no tempo, ou seja, se configura como rastro na memória, mas também da história de Catalão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo da pesquisa aqui desenvolvida foi analisar como ocorreu o processo de santificação de Antero da Costa Carvalho e perceber como determinado fato histórico torna-se arcabouço na construção das tramas e experiências religiosas.

A pesquisa tomou como ponto de intriga e questionamento o episódio da morte de Antero, inserida dentro de um contexto de cidade violenta, para, a partir daí pensar os caminhos percorridos no processo santificação desse sujeito histórico, isso dentro do imaginário religioso popular catalano.

Com a tentativa de estabelecer um diálogo entre o contexto violento de Catalão e a posterior santidade de Antero como vítima do período, a pesquisa nos direcionou a realizar análises que problematizasse tanto a história de morte de Antero e consequentemente o contexto em que esta está inserida, como também sua história de vida, a qual, ainda hoje é permeada por mistérios. Com o cruzamento dessas análises propomos compreender o que distinguia Antero dos demais homens e mortes também no período entre o século XIX e XX, o que Antero possuía de excepcional a ponto de ser elevado a santo?

Assim sendo, ao trilhar tais perspectivas o trabalho nos apontou que para se compreender as atuais manifestações e crenças populares em torno desse sujeito histórico era necessário um trabalho de cruzamento de fontes e releitura do caso, bem como as atuais manifestações de fé religiosa direcionadas ao santo Antero.

A partir da releitura sobre o caso de Antero através do memorialista Cornélio Ramos e da atual literatura de Sant'Anna e Righetto que abordam o caso, uma de cunho político e outra espiritual, as mesmas não apontam que Antero enquanto vivo possuiu algum poder ou traço sobrenatural a ponto de ser visto como santo. Sua suposta santificação nasce após a sua morte trágica. Em outras palavras o santo surge a partir da forma de como se deu a sua morte, e não necessariamente por já apresentar em vida poderes sobrenaturais. Ou seja, essa santidade surge a partir das diversas invenções sobre a morte de Antero.

A história de Antero como sujeito histórico e santo no imaginário religioso ganha espaço e valor na memória, no tempo e na história de Catalão a partir da sua morte. A morte neste momento se torna marco construtor da santidade de Antero, bem

como o surgimento, de forma significativa, da crença popular, essas inseridas dentro do universo da cultura popular.

Pudemos então compreender que o campo da religiosidade popular e da devoção em Antero deve ser percebidas a partir das tramas e experiências dos próprios sujeitos que se identificam como devotos de Antero. Ao buscar esses sujeitos como “peças” de um mosaico, e aqui referenciamos os apontamentos de Geertz, ao pensar a cultura como uma imensa teia entrecruzada, onde cada peça se encaixa perfeitamente a outra. Assim, entendemos que as devoções se inserem neste contexto religioso como fundamentais para manutenção da história e da memória de Antero, bem como uma elevação ao panteão de santo popular.

Quando pensamos numa dimensão do Catolicismo Oficial e com seus santos canonizados, Antero não se enquadra ao perfil estabelecido, contudo, a forma de devoção e crença construída através de sua imagem insere-se no campo do catolicismo popular, lugar em que as tramas e experiências populares são vivenciadas e compartilhadas cotidianamente. Segundo os devotos foram eles, os marginalizados e oprimidos, que viram a santidade em Antero, isso porque se identificaram com o seu sofrimento. Ou seja, o devoto outorga para si o mérito de serem eles os primeiros a reconhecerem Antero como santo, seja esse reconhecimento como forma de tática ou de resistência de sobrevivência as normas estabelecidas.

Contudo, por mais que reconheçamos que a grande maioria dos devotos realmente pertença às classes mais baixas da sociedade catalana, podemos aqui inferir que essa devoção rompeu como este estereótipos, uma vez que a pesquisa apontou que a devoção em Antero alcançou as chamadas elites da sociedade. Assim, a dicotomia entre cultura popular e cultura erudita, ou mesmo catolicismo popular e Catolicismo Oficial aqui apresenta o quão tênue essa relação se firma. Tal como Burke apontou ao dizer que não há como delimitar o campo específico do popular e do erudito, elas se mesclam e se misturam; se constroem e se reconstroem a partir do cotidiano e da experiência.

O mito em Antero surge a partir do seu martírio. A morte através do martírio além de elevar ainda mais suas qualidades de homem bom e caridoso, sua humanidade passou a ser revestida de sacralidade. Esse é o discurso comum que a memória e a história de Antero carregam: visto como homem bom, inocente e vítima dos poderes coronelísticos, logo, homem de muitas dores e que merece ser cultuado. Ou seja, tem-se tudo para ser santo no imaginário religioso.

A partir dessa tríplice definimos que se criou uma representação de cunho popular em torno da suposta santidade de Antero, atribuindo ao mesmo o poder de realizar milagres, tendo como mito fundador a mudança do cenário político na década de 1940. São diversos momentos em que devotos apontam a intervenção sobrenatural de Antero em questões políticas da cidade, bem como, na própria vida do devoto, reafirmando, assim, seu poder místico.

Essa tríplice aqui definida pode ser percebida através de como a sociedade constrói valores e representações de mundo a partir de suas experiências de vida, onde a realidade se constitui a partir das representações e dos múltiplos sentidos que se dão a ela. Assim, os devotos ao propagarem a imagem de Antero como homem bom, inocente e vítima, e justificar sua santidade por esses atributos, pode aqui ser analisadas como uma compreensão da realidade via representação, ou seja, o sentido que os devotos dão ao real.

Podemos aqui inferir que a crença em torno de Antero ocorre mediante as práticas e experiências dos seus devotos, é a crença e a propagação do milagre alcançado e notificado através do ex-voto que fez com que a história e a memória de Antero não fossem esquecidas pela população de Catalão ao longo dos anos. O movimento de fé no túmulo e capela se constitui como mecanismo de divulgação da fé como também da santidade do santo e da própria memória religiosa sobre o caso, a qual ganha novos adeptos com o passar dos tempos.

Outro ponto em relação à devoção ao santo diz respeito ao próprio comportamento das pessoas diante da morte de Antero. Havia e ainda há certo medo em se denunciar quem foram os verdadeiros mandantes do assassinato de Antero, ou seja, a população quando narram à história da morte de Antero preferem não pronunciar os nomes dos envolvidos, restringindo-se tão somente em apontar que ele foi morto inocentemente. Contudo há uma liberdade em prestar o culto de reverência ao santo. Assim, percebemos na pesquisa que a morte de Antero ainda traz a tona o envolvimento de famílias temidas na cidade, por mais que essas não mais ocupam cargos políticos como na década de 1930. Após esses setenta anos continuam influenciando as pessoas a não falarem sobre o assunto, não necessariamente mediante um discurso direto, mas pelo poder que as mesmas exerceram na cidade.

Esse medo a qual paira sobre a cidade também pode ser visto como uma reconstrução ou mesmo uma invenção, já que história de Antero por tanto tempo foi atravessa por diversos mitos, sendo esse um dos mitos que permanecem na atualidade.

As manifestações de fé no túmulo e capela reafirmam esse posicionamento, e tal percepção se faz quando em trabalho de campo presenciamos constantes visitas dos devotos em ambos os lugares. Tais práticas e expressões religiosas individuais ganham espaço no coletivo, fazendo com que haja uma propagação da crença em Antero.

Ambos os lugares além de estarem intrinsecamente ligados as manifestações dentro do campo da cultura popular, são, também lugares de construção e reconstrução das crenças religiosas, bem como, produções de sentido, onde os mais diferentes sujeitos criam mecanismos de representar a si e ao mundo através de suas práticas cotidianas.

As pessoas que se deslocam para ambos os lugares vão em busca de conforto e alento para alguma necessidade, acreditando que o santo possa intermediar suas aflições entre o mundo humano e o sobrenatural. A procura do fiel pelo santo nos aponta que para o devoto não há uma nítida distinção entre o santo oficial e o santo popular, para eles Antero, tal como o santo Católico possuem poderes transcendentais. Contudo, o santo popular está mais próximo de suas necessidades, isso quando pensamos na própria história de Antero a partir do seu sofrimento, muitos dos seus devotos, ao apontarem o porquê que crêem em Antero como santo, respondem que sua vida sofrida se parece com o sofrimento de Antero, estabelecendo, assim, um grau de proximidade, ou mesmo de reconhecimento e identidade com o santo.

A pesquisa nos apresentou que ainda há muito mais a ser pensado e questionado em torno da história e santidade de Antero. Ela não se encerra por este trabalho. Por mais que aspectos como a santidade de Antero, o imaginário religioso construído em torno do sujeito histórico e das práticas e experiências devocionais dos devotos aqui apresentadas ao longo da pesquisa apontem para uma crença religiosa local, ainda há muito a ser pensar sobre o caso de Antero.

Tal afirmativa ganha importância quando notamos através da pesquisa que há na atualidade, em especial nos últimos dois anos um nítido empenho em trazer para o presente uma discussão sobre o passado, onde parece-nos que há um interesse em abordar o caso de Antero e o passado de Catalão reatualizando o discurso de cidade violenta. Ou seja, a atualidade traz à tona um assunto que até certo tempo trazia

inquietação à população. Dessa forma, podemos aqui inferir que o tema da religiosidade popular, em especial em torno de Antero não se esgota por essas outras análises, tal como posta acima, o caso pode ainda suscitar novas abordagens, tais como a necessidade de se questionar os usos do passado, da memória e do esquecimento, como tentativas de formular e reformular problemas e teorias que ajudem a pensar as implicações do passado no presente.

FONTES DOCUMENTAIS:

1. Artigos de jornais:

Jornal O Popular. Goiânia, 18 de dezembro de 2012;

Jornal Diário de Catalão, 2009;

Jornal Diário Dito e Feito, 2002,

Jornal informativo Espírita Catalano – Ano 1/ Edição 02 – Julho /2010.

2. Processo Criminal:

Inquérito Policia de Albino Felipe do Nascimento (nº 9-650/1936).

3. Fontes Iconográficas:

Fotografias realizadas para a pesquisa nos Dias de Finados (2010-2012). Acervo Pessoal de Jaciely Soares da Silva.

Fotografias de ex-votos e bilhetes realizadas para pesquisa na capela de Antero da Costa Carvalho (2010-2012). Acervo Pessoal de Jaciely Soares da Silva.

4. Memorialística:

RAMOS, Cornélio. **Catalão:** poesias, lendas e histórias. 3ª ed. Revista e ampliada. Catalão: Gráfica Modelo, 1997.

CAMPOS, Maria das Dores. **Catalão:** estudo histórico e geográfico. Goiânia: Bandeirantes, 1979.

5. Literatura:

SANT'ANNA, Ivan. **Herança de sangue:** um faroeste brasileiro. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

RIGHETTO, Luiz. **O Mártir do Catalão.** – Araguari, MG: Minas Editora, 2012.

6. Depoimentos orais:

Padre João César Sousa Lobo. Entrevista concedida em agosto de 2013.

Entrevistas realizadas durante o ano de 2013.

Conversas informais realizadas durante o Dia de Finado no ano de 2013.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABAMBEN, Giorgio. Tempo e História: crítica do instante contínuo. In: **Infância e história**. Destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005, 1ª impressão, 2008, p. 106-128. AMARAL, Amadeu. Tradições populares. 2ª edição. São Paulo, HCITEC, 1976.

ABREU, Jean Luiz Neve. **O Imaginário do milagre e a religiosidade popular**: um estudo sobre a prática votiva nas Minas do século XVIII. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS, 2001.

_____. Difusão, produção e consumo das imagens visuais: o caso dos ex-votos mineiros do século XVIII. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 25, nº 49, 2005.

ALVES, Rubem A. A empresa da cura divina: um fenômeno religioso? In.: VALLE E; WEFFORT, F; BOSI, E. e outros. **A cultura do povo**. 4. Ed. São Paulo: Cortez, 1988, p. 111-117. (Col. do Instituto e Estudos Especiais).

AMARAL, Leila. Deus é POP: sobre a radicalidade do trânsito religioso na cultura popular de consumo. In: **Religião no Brasil**: enfoques, dinâmicas e abordagens. Paulo D. Siepierski e Benedito M. Gil, (orgs) – São Paulo: Paulinas, 2003, (Coleção estudos ABHR).

ANDRADE, Solange Ramos de. O culto aos santos: a religiosidade católica e seu hibridismo. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano III, n. 7, Mai. 2010 – ISSN 1983-2850.

ANKERSMIT, F. R. **Historiografia e pós-modernidade**: reconsiderações. Topoi. Rio de Janeiro, mar. 2001.

AQUINO, Maurício de. Santo de Romaria: cultura e religiosidade popular em Morte e Vida Severina. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano II, n. 4, Mai. 2009 – ISSN 1983-2850.

BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: **Enciclopédia Einaudi**, 5 v. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985.

BENJAMIN, Roberto. Devoções Populares não - canônicas na América Latina: uma proposta de pesquisa. In: **Revista Internacional de FOLKCOMUNICAÇÃO**. Nº 1. Site:

<http://www.revistas.uepg.br/index.php?journal=folkcom&page=article&op=viewFile&path%5B%5D=470&path%5B%5D=303>. Acesso em setembro de 2013.

Bloch, Marc Leopold Benjamin. **Apologia da história, ou, o ofício de historiador**. Apresentação à edição brasileira, Lília Moritz Schwarcz. Tradução, André Telles. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BOLLÈME, Geneviève. **O povo por escrito**. São Paulo: Martins Fontes, 1988, PP. 01-64.

BORGES, Viviane Trindade. **Do esquecimento ao tombamento**: a invenção de Arthur Bisbo do Rosário. Tese de Doutorado em História. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em História. 2010, 231f.

BORGES, Célia Maria. A Religiosidade dos colonos: a força das imagens e dos rituais. In. **A invenção das devoções**: crenças e formas de expressão religiosa. Organizado por Mauro Passo e Mara Regina do Nascimento. — Belo Horizonte: Editora O Lutador, 2013.

BOSI, Alfredo. Plural, mas não caótica. In: **Cultura brasileira** — temas e situações. São Paulo: Ática, 1987.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo**: um estudo sobre a religião popular. — Uberlândia: EDUFU, 2007.

BRAGA, Antônio Mendes da Costa. **Padre Cícero**: sociologia de um Padre, antropologia de um Santo. Bauru, SP: Edusc, 2008.

CAMARGO, Isabel Camilo de. **O sertão de Santana de Paranaíba** : um perfil da sociedade pastoril-escravista no sul do antigo Mato Grosso (1830-1888). Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), 2010. 232f.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. Tradução: Maria Letícia Ferreira. — 1. Ed., 1ª reimpressão. — São Paulo: Contexto, 2012.

CARVALHO, José Murilo de. Mandonismo, Coronelismo, Clientelismo: uma discussão conceitual. IN: **Dados – Revista de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Ed. Campus, v. 40, n. 02, 1997.

CATROGA, Fernando. Recordação e esquecimento. In: **Os passos do homem como restolho do tempo**: memória e fim do fim da História. Coimbra: Almedina, 2009, PP. 11-32.

- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. 19. Ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- CHARTIER, Roger. A nova história cultural existe? In: PESAVENTO, Sandra. **História e linguagens**. RJ: 7Letras, 2006, pp. 29-44.
- _____. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa/ Diel s/d.
- CHAUL, Nasr F. **Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade**. Goiânia: CEGRAF/UFG, 1997.
- _____. **Coronelismo em Goiás: estudos de casos de família**. Nasr, coordenador. – Goiânia: Mestrado em História/UFG. 1998.
- CORREIA, Iara Toscano. **Caso João Relojoeiro: um santo do imaginário popular**. Uberlândia: Edufu, 2004.
- D'ALÉSSIO, Márcia Mansor. **Invenções da memória na historiografia: identidades, subjetividades, fragmentos, poderes**. Revista Pós-História. São Paulo, nº, 17, Nov. 1998.
- D'AMBRÓSIO, Oscar. **Os santos de casa**. Jornal da UNESP, Religião, p. 1-7. Disponível em <http://www.unesp.br/jornal.nov99/religiao.htm> . Acesso em 25 de agosto de 2011
- DAVID, Solange R. de Andrade. **Um estudo de religiosidade popular: “Santo” Menino da Tábua**. Assis, 1991. Dissertação (Mestrado)- FCL - UNESP, 1991.
- DELGADO, Lucila de Almeida Neves. **História Oral - memória, tempo, identidade**. – 2ª Ed, - Belo Horizonte: Autêntica, 2010. 136p. - (Leitura, escrita e oralidade).
- DELUMEU, Jean; MELCHIOR-BONNET, Sabine. Que é um santo? . In.: _____. **De religiões e de homens**. Tradução de Nadyr de Salles Penteado. São Paulo: Loyola, 2000.
- DE DECCA, Edigar. **1930: o silêncio dos vencidos**. 6 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- EAGLETON, Terry. **A idéia de cultura**. Trad. Sandra Castello Branco. São Paulo: UNESP. 2005.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo, Edições Paulinas. 1ª Edição,
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972. (Col. Debates).
- _____. **O Sagrado e o profano: a essência das religiões**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FARIAS, Juliana Barreto. Além de multidões, as romarias arrastam muitos ex-votos. No maior santuário brasileiro chegam 18 mil por mês. In. **Revista História**. Edição nº 41, fevereiro de 2009.

FAUSTO, Boris. **A revolução de 1930: historiografia e história**. 2. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1982.

FERNANDES, Rubem César. **Os Cavaleiros do Bom Jesus**. Uma introdução às religiões populares. São Paulo: Brasiliense, 1982.

FENELON, Dea Ribeiro. **Revista Projeto História**. São Paulo, v.14, Fev. 1997.

FERREIRA, Marieta de Moraes; PINTO, Surama Conde Sá. **A Crise dos anos 20 e a Revolução de Trinta**. Rio de Janeiro: CPDOC, 2006.

_____. **O Historiador e a Cultura Popular: história de classe ou história do povo**. In: História & Perspectiva, nº 6 – 1992 – Uberlândia, Universidade Federal de Uberlândia, Curso de História.

FREITAS, Eliane Martins de. **Os significados da justiça: justiça, violência e aplicação da lei em Goiás – 1890/1941**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de História, Direito e Serviço Social da Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita” – Franca: UNESP, 2005. 239f.

GAETA, Maria A. J. V. A cultura religiosa popular: polêmicas, aporias e desafios hemerísticos. In. **Revista Estudos de História**. Franca. S.P, v. 7, n. 1, p. 13-15. 2000.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar, escrever, esquecer**. – São Paulo: Ed. 34, 2006.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan S.A. 1989.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

GODELIER, Maurice. **O enigma do dom**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GOMEZ, Luiz Palacín, CHAUL, Nasr E BARBOSA, Juarez C. **História Política de Catalão**. Goiânia: Ed. UFG, 1994.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. O presente do passado: as artes da Clio em tempo de memória. In.: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel e GONTIJO, Rebeca (orgs.) **Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de História**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. **Historiografia e cultura histórica: notas para um debate**. Ágora, Santa Cruz do Sul, v. 11, n. 1, 2005.

HALBWACHIS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice/ Ed. Dos Tribunais. 1990.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidade e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG/Brasília: UNESCO, 2003.

HIZINGA, J. **O declínio da Idade Média**. São Paulo: Verbo/EDUSP. 1978.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. Campo religioso brasileiro e história do tempo presente. In: **Anais do II Encontro Nacional do GT Histórias das Religiões e das Religiosidades. Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH**. Maringá (PR) v. 1, n. 3, 2009. ISSN 1983-2859. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>

LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo: enxada e voto**. São Paulo: Alfa Ômega, 1975.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão. 5ª Ed. Campinas- SP: Editora da UNICAMP, 2003.

_____. Progresso/reação. In. **História e memória**. Trad. Bernardo Leitão. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 1990.

LENHARO, Alcir. **Sacralização da Política**. Campinas. Papyrus/UNICAMP, 1986.

MARGARETH, Rago; GIMENES, Renato Aloizio de Oliveira. **Narrar o passado, repensar a história**. Campinas, SP: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2000.

MACHADO, Maria Cristina Teixeira. **Pedro Ludovico: um tempo, em carisma, uma história**. Goiânia, Cegraf/UFG, 1990.

MACHADO, Maria Clara. Ainda se benze em Minas Gerais. In. **Associação Nacional de História – ANPUH**. XXIV Simpósio Nacional de História – 2007.

_____. Cultura Popular: um contínuo refazer de práticas e representações. In. **História e Cultura: espaços plurais**. PATRIOTA, Rosangela, RAMOS, Alcides Freire. (orgs). Uberlândia, Aspectus/NEHAC, 2002.

MARTINS, Marcos Lobato. **Memorialistas e ensino de História local da Diamantina do século XX**. Cultura, História e Patrimônio. Vol. 1, n. 1, 2012.

MARTINS, Luciano. A Revolução de 1930 e seu significado Político. In. **A revolução de 30: seminário realizado pelo Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC) da Fundação Getúlio Vargas**, Rio de Janeiro, setembro de 1980. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1983.

MARTINS, José de Souza. Linchamento, o lado sombrio da mente conservadora. **Tempo Social**; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 8(2): 11-26, outubro de 1996.

_____. **Quinhentos mil contra um**. Entrevista concedida ao Jornal o Estado de São Paulo/ 7 de fevereiro de 2008 | 1h 07, Por Flávia Tavares. Site disponível: <http://www.estadao.com.br/noticias/suplementos,quinhentos-mil-contra-um,125893,0.htm>. Acesso em 25 de agosto de 2011.

MAUSS, Marcel. **Ensaio Sobre a Dádiva**. Ed.: Edições 70 - Brasil, 2008.

MELLO, João Baptista Ferreira. **Símbolos dos lugares, dos espaços e dos “deslugares”**. Espaço e Cultura, UEFJ. Edição comemorativa, p. 167-174, 1993-2008.

MELO JÚNIOR, Carlos de. **A construção do projeto do Estado Novo no interior de Goiás: o caso de Catalão (1937-1938)**. 48 f. Trabalho de conclusão de curso - Departamento de História, Universidade Federal de Goiás, Catalão, 2009.

NORA, Pierre. **Entre a memória e a história**. A problemática dos lugares. Projeto história. 10. PUCSP: São Paulo, 1993.

NORONHA, Gilberto Cezar. **Joaquina do Pompéu: tramas de memória e histórias nos sertões do São Francisco**. Uberlândia: EDUFU, 2007.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. O Catolicismo do povo. In. AZZI, Riolando et AL. **A Religião do Povo**. São Paulo, 1978.

PASSOS, Mauro. O catolicismo popular: o sagrado, a tradição, a festa. In. **A festa na vida: significado e imagem**. Mauro Passos (org.) – Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

PEREIRA, Eliane M. C. “Goiânia, Filha mais moça e bonita do Brasil”. In. **Goiânia: cidade pensada/ Tarcísio Rodrigues...[et al.]** – Goiânia: Ed. da UFG, 2002. pp. 13-69.

PESAVENTO, Sandra. **História, Memória e Centralidade Urbana**. Revista Mosaico, v. 1, n. 1, p. 3-12, jan./jun., 2008.

PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes históricas**. 2. Ed. São Paulo: Contexto, 2006.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. In: RIBEIRO, Maria Therezinha J.; ENELON, Dea Ribeiro. **Revista Projeto História**. São Paulo, v.14, Fev. 1997.

PUGA, Vera. **Às escuras: a mulher como ré nos processos criminais**. In. Caderno Espaço Feminino. V.12, n. 15, Ago./Dez. 2004. Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de História, Centro de Documentação e Pesquisa em História (CDHIS), NEGUEM, 2004.

RAMOS, Cornélio. **Catalão: poesias, lendas e história**. 3ª edição. Catalão: Gráfica e Editora Modelo, 1997.

_____. **Catalão de ontem e de hoje (curiosos fragmentos da nossa história)**. Catalão. Distribuidora Kalil, 1984.

Righetto, Luiz. **O Mártir de Catalão**: memorial Anthero da Costa Carvalho. – Araguari, MG: Minas Gerais Editora, 2012.

RICOUER, Paul. Explicação/Compreensão. E A representação historiadora. In: **A memória, a história, o esquecimentos**. Trad. Alain François [et al]. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

ROSSI, Paolo. [1991] Lembrar e esquecer. In: **O passado, a memória, o esquecimento. Seis ensaios da história das ideias**. Trad. Nilson Moulim. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

SANTOS, Márcia P. dos. DUARTE, Teresinha M. A escrita hagiográfica medieval e a memória dos santos e santas católicos. In: **Anais do Fazendo Gênero N. 9: Diásporas, diversidades e deslocamentos. Florianópolis, 2010**. Disponível em: http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278263189_ARQUIVO_Textocompletodfaz.genero.versaofinal.pdf . Acesso em março de 2010.

SANTOS, Jackson Novaes. **Vestígios do “lugar social” na escrita dos memorialistas**. Site:

http://www.uesc.br/eventos/cicloshistoricos/anais/jackson_novaes_santos.pdf, Acesso em 25 de agosto de 2011

SEIXAS, Jacy Alves de. Percursos da memória em terras de história: problemáticas atuais. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (org.). **Memória (Re) sentimento: indagações sobre uma questão sensível**. Campinas: UNICAMP, 2001.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. O Testemunho: entre a ficção e o “real”. In.: **História, Memória, Literatura**. O Testemunho na era das catástrofes. Márcio Seligmann-Silva (org.). – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

Silva, Irene de Araújo van den Berg. **As Covinhas: práticas, conflitos e mudanças em um santuário popular**. – 2010. 241 f.: il. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Natal, 2010.

SILVA, Jaciely Soares; SANTOS, Mária Pereira dos. Devoção popular em Catalão: santo Antero. MNEME – **REVISTA DE HUMANIDADES**, 11(29), 2011 – JAN /

JULHO. Publicação do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte Centro de Ensino Superior do Seridó – Campus de Caicó. Semestral ISSN -1518-3394. Disponível em: <http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/mneme>. Acesso em 25 de agosto de 2011

_____. **Velas, Capela e Bilhetes:** um diálogo de memória e religiosidade do Santo Antero de Catalão. 66f. Monografia apresentada ao Curso de História da Universidade Federal de Goiás, Campus Catalão, 2011.

SILVA, Lino de Paula. **Catalão:** as transformações sócio-econômicas e seus reflexos na organização espacial urbanas nas décadas de 70-90. 2000. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geografia, Universidade Federal de Uberlândia – MG.

SOUZA, Antônio Alvimar. **A Igreja entrou renovadamente na festa:** Igreja e carisma no sertão de Minas Gerais. Belo Horizonte: FUMAC, 2007.

SOUZA, Gloraci M. de. **Antero:** homem ou/e Santo? 2002. 65f. Trabalho de conclusão de curso - Departamento de História, Universidade Federal de Goiás, Catalão. 2002.

STEIL, Carlos Albertos. **O sertão da Romaria:** um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa- Bahia. Petrópolis: Rio de Janeiro. Editora: Vozes, 1996.

_____. Catolicismo e cultura. In. VALLA, Victor V. (org). **Religião e cultura popular.** Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

THOMPSON, Edward Palmer. **Costumes em comum:** estudos da cultura popular tradicional. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998.

TOLEDO, Francisco Sodero. **Religiosidade popular católica.** Disponível em: <http://www.valedoparaiba.com/nossagente/artigos/RELIGIOSIDADE%20POPULAR%20CATOLICA.pdf>. Acesso em 25 de agosto de 2011.

TORRES-Londoño, Fernando. Imaginária e devoções no catolicismo brasileiro. Notas de uma pesquisa. In. **Projeto História**, São Paulo, (21), nov. 2000, p. 247-263.

VEYNE, Paul. Parte I: O objeto da História. In: **Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história.** Trad. Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp, 4 ed. Reimpressão. Brasília:Ed. UNB, 2008.

WILLIAMS, Raymond. **Palavras-chave:** um vocabulário de cultura e sociedade. Trad. Sandra Guardini Vasconcelos. – São Paulo: Boitempo, 2007.

WOODWARD, Kenneth L. **A fábrica de santos.** Tradução: Raul de Sá Barbosa. – São Paulo: Siciliano, 1992.

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