



Mediações - Revista de Ciências Sociais

ISSN: 2176-6665

Universidade Estadual de Londrina

Alves, Daniele Ribeiro; Paiva, Antônio Cristian Saraiva
A Morte Ressignificada: Do Feminicídio à Devoção a Isabel Maria, Santa do Povo
Mediações - Revista de Ciências Sociais, vol. 28, núm. 2, e46960, 2023, Maio-Agosto
Universidade Estadual de Londrina

DOI: <https://doi.org/10.5433/2176-6665.2023v28n2e46960>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=748877311010>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais informações do artigo
- ▶ Site da revista em redalyc.org



Sistema de Informação Científica Redalyc


Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

A Morte Ressignificada: Do Femicídio à Devoção a Isabel Maria, Santa do Povo

The Death Resignified: From Femicide to Devotion to Isabel Maria, Saint of the People

*Daniele Ribeiro Alves¹ 

*Antônio Cristian Saraiva Paiva² 

Resumo

O presente estudo tem como objetivo discutir a ressignificação da morte de Isabel Maria, a partir de seu feminicídio e posterior processo de "santificação", situando-a no contexto machista do Nordeste brasileiro. O material empírico que embasa o presente artigo foi constituído por trabalho de campo para pesquisa doutoral que se realizou de 2016 a 2020, através de andanças e observação participante na capela construída a Isabel, em Guaraciaba, especialmente, no Dia de Finados, bem como através do encontro com interlocutoras/es e escuta de suas narrativas. Utilizando um diálogo com Segato (2005, 2010, 2015), Titus Riedl (2002) e Rodrigues (2005), dentre outros/as autores/as, ensaiamos compreender que os fios condutores da santificação no caso em questão estão entrelaçados aos sentidos do morrer no Ceará, ao assassinato de mulheres e à dimensão simbólica do corpo em sofrimento/martírio na cultura fúnebre cearense.

Palavras-chave: feminicídio; catolicismo popular; devoção; morte feminina.

Abstract

This paper aims to discuss the resignification of Isabel Maria's death, from her femicide and subsequent process of "sanctification", placing these events in the sexist context of the Brazilian Northeast. The empirical material that supports this article consists of fieldwork for doctoral research that took place from 2016 to 2020, through wanderings and participant observation in the chapel built for Isabel cult, in Guaraciaba, especially on the Day of the Dead, as well as through meeting with interlocutors and listening to their narratives. Using a dialogue with Segato (2005, 2010, 2015), Titus Riedl (2002), Rodrigues (2005) and other authors we try to understand that the guiding threads of sanctification in the case in question are intertwined with the meanings of dying in Ceará, the murder of women and the symbolic dimension of the body in suffering/martyrdom in Ceará's funeral culture.

Keywords: femicide; popular Catholicism; devotion; female death.

¹ Universidade Federal do Ceará, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPG-CS/UFC, Fortaleza, CE, Brasil). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1721-776X>.

² Universidade Federal do Ceará, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPG-CS/UFC, Fortaleza, CE, Brasil). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6478-1297>.

Introdução

O presente estudo toma como recorte empírico a história de Isabel Maria que, em 1929, na cidade de Guaraciaba do Norte, na região da Ibiapaba, no interior do Ceará, foi assassinada a facadas, na frente do filho, e jogada no abismo pelo marido, que ficou enciumado com o corte de cabelo da esposa³. A personagem em questão é tida pelos devotos como operadora de milagres e integra o panteão dos chamados “santos do povo”, visto que sua “canonização” dispensa a intervenção da instituição eclesial católica.

Assim, este artigo está pautado em quatro dimensões analíticas: na primeira pretendemos discutir a ressignificação da morte de Isabel Maria, a partir do feminicídio⁴ e seu processo de santificação. A segunda dimensão consiste em reconstruir a fisionomia, obscurecida por um saber patriarcal e colonial, das relações de gênero, na cultura cearense, com um olhar para o feminicídio. A terceira busca entender os fios que conduzem à santificação e os sentidos do morrer no Ceará, a partir de Isabel Maria, e, por fim, a quarta dimensão discute a simbólica do corpo em sofrimento na cultura fúnebre cearense.

Quanto aos procedimentos metodológicos que embasaram a pesquisa doutoral cujo recorte aqui apresentamos (ALVES, 2021), utilizamos amplamente análise documental⁵ (FREHSE, 2005) de fontes públicas e privadas (jornais, arquivos das cidades e processos criminais) e pesquisa bibliográfica em periódicos, artigos, teses e dissertações. Também foram relevantes metodologicamente o uso de observação participante e de narrativas biográficas, que foram empregadas sob uma perspectiva compreensiva da constituição tipológica de interpretações do mundo, considerando, neste processo, como os sujeitos manuseiam seu “estoque de conhecimento” e como interpretam e atribuem sentido ao seu cotidiano, a partir de um sistema de tipificações e relevância (SCHÜTZ, 2010). Buscamos compreender gestos, memórias, lembranças e promessas das/dos devotas/os, atentando, a partir disso, para a forma como os atores exploravam a dimensão emocional e testemunhal contida na trajetória de devoção, com ênfase nas experiências de devoção.

³ Como fonte histórica foi utilizada análise do Processo criminal de 29 DE NOVEMBRO DE 1929 de Isabel Maria da Conceição (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO CEARÁ) e de um dos principais jornais de circulação de Fortaleza: O Povo, Santificados (Cadernos especiais) (O DESTINO..., 2011).

⁴ O feminicídio é ódio para com a vítima, diz Segato (2005). O que hoje se considera no Brasil como feminicídio não era uma discussão travada no século XX, no interior do Ceará, pelas instituições judiciais. Chega-se a tal reflexão a partir de conquistas legais ligadas há anos de luta do movimento feminista. A Lei do Feminicídio e a Lei Maria da Penha são legislações que surgem, tardiamente, para evidenciar que a violência contra a mulher é uma questão de direitos humanos. Em março de 2015, o assassinato de mulheres tornou-se um crime hediondo, a partir da sanção da Lei n.º 13.104/2015 (BRASIL, 2015), conhecida como Lei do Feminicídio. Usamos o termo feminicídio entendendo que, na época da morte de Isabel Maria, não se utilizava essa nomenclatura, porém, acreditamos na importância de nomear desta forma, pois as características da imolação de um corpo feminino pelo companheiro são, geralmente, tidas como feminicídio no Brasil hoje. É, na verdade, uma forma de legitimar a importância deste conceito analítico.

⁵ Os jornais *Folha de São Paulo*, *O Povo* e *Diário do Nordeste* são o *corpus* documental da pesquisa, pois são as principais fontes “testemunhais” escritas a respeito da história de Isabel Maria. Neles selecionamos as matérias mediante filtros de pesquisas, delimitando o conteúdo a partir das palavras-chaves devoção, Isabel Maria e Guaraciaba do Norte. Após tal seleção, organizamos e analisamos os elementos que possibilitam a reconstrução da história vivida da “santa” em questão, extraindo vestígios de uma época e seus aspectos socioculturais.

Por fim, as narrativas das/dos interlocutoras/es tiveram como características a riqueza de detalhes, a mensagem viva e a noção processual da experiência vivida (BECKER, 1994). A construção desse espaço de interação narrativa produziu-se no avançar na pesquisa, através de atos de fala, performances e de construção narrativa de si como uma história, enquanto reconfiguração que racionaliza, através de correlações que ela cria e encena (BOUILLOUD, 2009; PORTELLI, 2016), com todas as suas imperfeições e incompletudes.

O trabalho de campo para a pesquisa realizou-se de 2016 a 2020, através de andanças e observação participante na capela construída a Isabel, em Guaraciaba, no Ceará, especialmente na ocasião do Dia de Finados, bem como através do encontro com diferentes interlocutoras/es, colaboradoras/es da pesquisa. As narrativas, portanto, nos conduziram à compreensão de que a morte é ressignificada, a partir da cultura de uma época, das simbologias em torno do martírio e dos significados atribuídos ao corpo em sofrimento.

O Processo Criminal do Assassinato de Isabel Maria: A Produção de Sujeitos e Moralidades

Apresentamos aqui Isabel Maria, a partir do seu processo criminal, numa reconstrução analítica de variáveis como: mentalidades, sentimentos e moralidades construídas até chegar no seu processo de devoção.

No referido cadáver, seis ferimentos de punhal, sendo um no braço esquerdo, outro na clavícula esquerda, três [três] no braço direito; e outro na coxa direita, medindo-os mesmos ferimentos, um e meio centímetro de comprimento de profundidade, acrescento ainda os mesmos peritos que **a infeliz morta**, achava-se em estado de gravidez (AUTO DE CORPO DE DELITO, PROCESSO CRIMINAL DE ISABEL MARIA, 1929).

Na descrição acima, figura-se apenas um corpo morto. Numa piscadela mais sensível, percebe-se, através da narrativa escrita, a possibilidade e captar um sistema de significações em torno de um feminicídio e uma posterior devoção. Que tensões, relações de poder e singularidades da vida estão em sub-escrito? É preciso destacar, de início, que, a modo de um exercício arqueológico, buscamos rastrear todo o processo criminal de Isabel Maria. Enfatizamos, ainda, que não iremos tratar tal documento como mero reflexo do real, mas como uma das possibilidades de recriação de um fato – o do assassinato de uma mulher –, na perspectiva de gênero.

Como todo e qualquer escrito, o processo tem uma estrutura textual. Foram cento e sete páginas de relatos dos fatos, encaminhamentos jurídicos e falas das testemunhas. Supõe-se, assim, um certo repertório de perguntas e respostas, conforme às “normas” de uma audiência. Seguindo, todavia, toda uma narrativa processual. Logo nas páginas iniciais, no auto do corpo de delito, temos: Houve morte? Que meio causou? Foi causada por lesão corporal? A constituição e estado mórbido da ofendida concorreram para tomar essa lesão irremediavelmente mortal? A morte resultou não da natureza da lesão e, sim, de condições personalíssimas do ofendido?

O processo de fabricação de um texto, conforme aponta Darnton (1986), revela sua potencialidade de invenção significativa. É possível, nesse sentido, usá-lo para entender a pulsão simbólica de um fenômeno. Logo de início destacamos que as perguntas conservam todo o peso de um documento, que procura provar a materialidade de um crime, e diz respeito, principalmente, “ao evento produzido pela conduta delituosa”, conforme dispõe o artigo 13, caput, do Código Penal Brasileiro (BRASIL, 1940). Nas repostas temos: morte por conta da lesão com punhal e, logo depois, a descrição dos fatos. Vejamos:

Adjunto da Promotoria de Justiça, deste termo, usando das atribuições, que lhe são conferidas por lei, vem perante V.S., denunciar Raimundo Nonato de Oliveira, conhecido como Raimundo Passarinho, preso na Cadeia Pública desta Villa, pelo facto delituoso que passo a expor: que, na noite de 20 corrente, na ladeira “Ribeiro”, assassinou friamente e perversamente a sua própria mulher, Isabel Maria da Conceição, cujo cadáver foi encontrado com seis ferimentos de punhal [...]. Arrastou-a depois, botou-a no talhado, a fim da mesma não ser achada logo (FORTALEZA, 29 DE NOVEMBRO DE 1929).

O que mais podemos extrair de um processo criminal? Várias versões, a partir dos recortes e olhares que efetuamos. Porém, qualquer fragmento de uma realidade está articulado numa teia de relações sociais, em cuja tessitura os indivíduos compreendem o mundo, num determinado momento. No caso aqui estudado: a vítima, o réu e as testemunhas, pensando no contexto em que estavam inseridos, são a nossa primeira pista para refletir sobre crenças e quadros de pensamento de uma época.

Estamos falando da Vila Campo Grande, cuja comarca era São Benedito da Ibiapaba⁶, do Estado do Ceará, atual Guaraciaba do Norte. Interessa-nos, primeiramente, discutir os sujeitos desta trama. Raimundo Nonato de Oliveira, ou melhor, Raimundo Passarinho, como era conhecido, agricultor, residente no lugar chamado “Bélgica”, de Santa Quitéria⁷, de vinte e oito anos de idade, não sabia ler e nem escrever. Segue, então, seu depoimento:

Em companhia de sua mulher passou na Villa de Santa Cruz, no dia vinte do corrente, comprou na Bodega de Vicente de Freitas, um punhal pelo preço de quatro mil e quinhentos reis. A tardinha deste mesmo dia, subiu a Serra com sua mulher e um filhinho, vindo pela ladeira do “Ribeiro”, onde começaram a discutir acaloradamente. No “Ribeiro” pela madrugada, ele procura um local para descançarem, **tendo agasalhado o menino sobre a rêde no chão e chamado sua mulher para junto de si [mas] ella recusou-se, em termos ásperos e até ofensivos; ele, então, em vista disso, aproximou-se da mesma vibrando-lhe o punhal por três vezes, vindo a mesma a falecer disto. Em seguida, arrastou-a para o talhado, por uma vereda.** Logo depois retirou-se com o menino. [...] Tempo passado por esta villa ainda de madrugada. Destaca ainda que **vivia em desavença com a mulher**, até que chegou o momento de matá-la.

⁶ A distância de São Benedito para Guaraciaba do Norte é de 22,7Km.

⁷ A distância de Santa Quitéria para Guaraciaba do Norte é de 79,9 km.

Isabel Maria foi morta no dia vinte de outubro de 1929. O panorama acima é revelador do corpo como construto cultural, permeado pela gramática das diferenças socio-históricas, atualizadas em discursos do que deve ser o feminino. As atitudes de Isabel, possivelmente transgressoras da normatividade ocidental/colonial, “a não obediência ao marido”, foram propulsoras de um ponto final num circuito de violências, sejam físicas e/ou verbais.

Seguindo a dinâmica do folhear as páginas do documento, vamos compreendendo o rito do processo. Os sujeitos, agora, são enquadrados em nomenclaturas, numa produção de posições sociais: o cadáver, o réu e o cidadão. Há ainda uma série de peças, como despachos, vistas, autuação e muitas remessas para vários órgãos, em que se repete a mesma história. Em uma destas peças, porém, Raimundo Nonato foi autuado:

Raimundo Passarinho foi conduzido preso, confessando o crime e o corpo encontrado por quem passava por lá. Tendo vindo o inspetor do quartirão, do lugar “Bananeiras”, o cidadão Pedro Antonio Lyra, comunicar que fora encontrado na ladeira do “Ribeira” o cadáver de uma mulher, completamente desconhecida, com facadas, cujo cadáver foi transportado para esta delegacia (DELEGACIA DE POLÍCIA DE CAMPO GRANDE, 21 DE OUTUBRO DE 1929, p. 4).

Aqui, Isabel Maria passa a ser “o corpo”, que foi encontrado no mesmo dia por pessoas que passavam no local, as quais tornaram-se testemunhas. Há relatos de cinco testemunhas na delegacia, no dia do ocorrido e perante o juiz, meses depois, em agosto de 1930, relatando o mesmo fato. Das cinco, quatro não sabiam as motivações do crime, nem tampouco sobre a vida do casal. Apenas relataram o seguinte: que a vítima e o réu vinham do sertão para a serra. Neste trajeto, ao pararem no pé da ladeira de Ribeiro, para descansar, deu-se o assassinato, em que o filho menor de idade estava presente.

Somente a testemunha Cícero Antônio de Lyra, inspetor de rua, casado, 40 anos de idade, agricultor, residente no lugar Bananeiras, relata no seu depoimento sobre o que acreditava ser a motivação do crime. É interessante, aqui, pensar que significações e emoções eram atribuídas à realidade social da época.

Que ouviu dizer, que Izabel, **não tinha bons costumes, relativamente ao laço conjugal que os prendiam**, que era por assim dizer **uma mulher de vida alegre**; e que quanto ao motivo do próprio marido Raymundo Nonato, lesar **fria e barbaramente este assassinato** ignora por completo, a não ser, pela própria declaração do réu.

Cícero Antônio de Lyra encontrou o corpo em sentido horizontal e, ao chegar ali, levantou a cabeça da mesma, verificando que no cadáver havia seis ferimentos. Para o narrador acima, o crime foi bárbaro e frio. Isto também foi relatado por outras testemunhas. O sentimento parece de espanto com a crueldade perpetrada. Outra testemunha relata a dificuldade de se chegar ao cadáver: “*era um despenhadeiro medonho e fui me guiando pelas árvores*”.

Para estas testemunhas, o crime é descrito como horrível e bárbaro. Como as ideias de alguns indivíduos podem tornar-se relevantes para sintetizar moralidades socioculturais? Cremos que as palavras das testemunhas são possibilidades latentes

de decifração da realidade e seus significados, que nos chega através de um documento, ainda que de modo fragmentário e incompleto. No caso, as falas evocam o crime como bárbaro, contextualizando enunciados de sentido cultural, estando, portanto, inseridos num sistema específico de representação dos sentimentos historicamente constituído. Nesse sentido, podemos entrever que tal evento comoveu aqueles moradores, gerando o sentimento em relação àquela mulher morta e à situação que o crime evoca: o corpo feminino imolado.

Fundamental ao nosso argumento é a ideia de que o crime está também entrelaçado com simbologias e dispositivos discursivos que vão se modificando. Ora, o processo criminal inicia-se com o tom dramático da “pobre infeliz”, que ainda estava grávida, ressaltando a imagem comovente de uma mulher vitimada. Em seguida, nas páginas testemunhais, é reconstituída a história desta mulher, reterritorializando-a. Sua vida privada torna-se suspeita: evoca-se a imagem da “mulher de vida alegre”, ou seja, de costumes não valorizados nesta época. Ser de vida alegre, sinônimo, nessa época, de “prostituta”, é um parâmetro que não se encaixa nas representações de uma mulher casada, correta. Essa desqualificação opera como “não dito” que, no limite, “justifica” a morte cruel de Isabel Maria.

O fato que passa a estar em jogo é a índole dela. Desta forma, o crime é bárbaro, mas a ênfase é sobre a ofensa e as convicções morais de um grupo com valência patriarcal/machista. Isto é corroborado na conclusão do inquérito, que se deu três anos depois, em 19 de dezembro de 1932. Nesta data, Raimundo responde ao juiz as perguntas e, no relatório final, é destacado:

Não tinha advogado, e não podia contestar o crime de que era acusado, **pois tinha sido forçado a cometê-lo em vista dos maus tratos que lhes eram infligidos pela sua mulher**, como desprezo e vida desregrada, de sambas em sambas. Que nada foi apresentado, como documentos ou qualquer peça que provasse a sua inocência. No termo de declaração diz o réu, respondeu “que nada podia contestar sobre o crime de que era acusado, apenas dizia que **foi forçado a cometer o crime pelos maus tratos que a mesma lhe infligia e pelo desprezo que a mesma dava ao seu lar, [abdicando] em busca de festas e outros divertimentos** (RELATÓRIO DO PROCESSO CRIMINAL DE ISABEL MARIA).

Ter uma “vida alegre”, o desprezo dado ao lar, ou não ter bons costumes, foram as principais motivações do crime encontradas no relatório final. Neste momento, podemos vislumbrar que o feminino exprime um sistema simbólico em que o corpo de uma mulher está entranhado na dominação patriarcal. Assim, não se julga nesse processo a misoginia – que é, além do ódio e desprezo, a intolerância ao mundo feminino (BANDEIRA; MAGALHÃES, 2019) – e a forma qualificada destas mortes.

Outro argumento importante neste trabalho e que nos ajuda a entender as estratégias de apropriação discursiva que se produzem no processo de Isabel, materializando-se no julgamento da sua conduta moral, é que tanto a violência contra a mulher quanto o feminicídio⁸ são categorias situadas e historicamente

⁸ O emprego do conceito de feminicídio e/ou femicídio ganhou notoriedade no contexto latino-americano, na literatura dos anos 2000, a partir dos casos de Juárez, no México, na década de 1990. Neste local, houve vários assassinatos de mulheres mestiças e pobres, com a omissão do Estado, ou seja, ausência de investigação a respeito. Entre 1993 e 2006, foram mortas mais de 400 mulheres

construídas, a depender de configurações políticas, margens de agência para os indivíduos e de esquemas de percepção e sensibilidade de cada período histórico, região e contexto cultural.

O assassinato de mulheres é a forma mais atroz da violência de gênero, com suas raízes misóginas e fundamentada numa matriz heterossexual, norteadora dos sistemas de sexo-gênero. Lourdes Bandeira, ao prefaciar o livro de Blay (2008, p. 9), salienta: “os assassinatos de mulheres têm em sua origem uma relação direta entre poder e masculinidade. E essa se constitui na matriz relacional hegemônica das relações sociais de gênero”.

Historicamente pesa um silêncio sobre o assassinato de mulheres, em nome da “honra masculina” ou por omissão do Estado⁹. No Brasil, a maior parte de feminicídios caracteriza-se como íntimo¹⁰, em que a vítima tem uma relação afetiva com o autor do crime, a reputação masculina sendo sinônimo de controle sobre o corpo feminino. Nesse sentido, é preciso reforçar a ideia de que a morte de mulheres, por questões de gênero, é uma questão de Estado, pois as decisões políticas têm a capacidade de preservar ou não o potencial de letalidade sobre corpos femininos e feminizados (SEGATO, 2010, 2015).

Feitos esses apontamentos necessários sobre o caráter situado e histórico da violência contra as mulheres e do feminicídio, a seguir buscaremos entender a formação de masculinidades e feminilidades, elaboradas a partir de códigos hegemônicos de gênero, em contexto ocidental/colonial e heteronormativo, através de discursos e imagens sociais na história do Ceará. Como as fontes falam das mulheres?

Retratos da História do Ceará e Sua Alta Intensidade Patriarcal

O Nordeste, assim como o Brasil, não são recortes naturais, políticos ou econômicos apenas, mas, principalmente, construções imagético-discursivas, constelações de sentido (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2006, p. 307).

Discutir a construção histórico-identitária do Nordeste brasileiro é entrar num campo pantanoso, dada a profusão de discursos e imagens estereotipados, em que muitos se propuseram a homogeneizar a região. Nessa direção, por exemplo, com Euclides da Cunha em **Os Sertões**, temos que o “sertanejo é, antes de tudo, um forte”.

nestas circunstâncias. Tais assassinatos estavam envoltos em mistério e dificuldades para a investigação, o que resultou na falta de punição dos crimes. O ódio para com a vítima, diz Segato (2005), era o fator que predominava nestas mortes. É com Marcela Lagarde, feminista e deputada mexicana, que começa a se utilizar a categoria feminicídio (origem espanhola) na academia, pois, segundo ela, femicídio perde o sentido quando traduzido para o castelhano. Os estudos, por vezes, usam os termos femicídio e feminicídio indistintamente, sem fazer reflexões a respeito do que os tornam diferente (PASINATO, 2011).

⁹ Num breve recorte do cenário de tais crimes no Brasil no período da morte de Isabel Maria, citamos que as décadas de 1920 e 1930, como expõe Besse (1999), foram épocas em que se iniciou timidamente a organização de mulheres e promotores para lutarem contra os crimes passionais. Porém, não houve força suficiente deste movimento, já que para muitos promotores “não era propriamente a defesa das mulheres que eles visavam, mas pretendiam, efetivamente, proteger a instituição família” (BESSE, 1999, p. 90). Tais movimentos, ao que parece, nem chegaram às regiões interioranas.

¹⁰ Pasinato (2011), que utiliza o termo femicídio, traz uma pesquisa realizada na Costa Rica, por Ana Carcedo, em que a autora usa a tipologia dos crimes como íntimo e não íntimo.

A problemática desta colocação é a constituição de um terreno deslizante e falacioso, em que se universaliza uma representação. Tal prática discursiva revela-se permeada de relações de poder, tendo-se tornado representação “legítima”, de alguma forma, ao se falar das invenções do Nordeste.

O “cabra-macho”, em que se articula virilidade e masculinidade, por exemplo, é uma edificação discursiva regionalista. Emerge, no século XIX, na década de 1820, com a questão do nacionalismo. O sentido visado, neste período, era criar uma identidade, em que se procuravam símbolos na produção imagético-discursiva, para cada região (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2006).

Ao invés de insistir numa escrita acadêmica de descrição de caricaturas do homem nordestino, queremos propor um “convite” à imersão nos universos de vidas documentadas, mas ofuscadas da história, confinadas, portanto, no silêncio e na invisibilidade das fontes. Referimo-nos aqui aos processos criminais, em que a vida das mulheres pouco aparece. Seria, então, a ordem das coisas, no que se refere à textualidade de um processo? Possivelmente não, pois do autor do crime sabemos apenas: idade, nome, profissão, data de nascimento e nome dos pais. De forma contrastante, acerca das mulheres mortas lidamos, geralmente, com a falta de informações precisas. As imagens delas são produzidas por meio da conduta a elas atribuídas. Não é a Isabel Maria, dona de casa, mas o que se sabe dela dentro do processo é apenas a construção da “pobre infeliz” ou da “mulher de vida alegre”.

Ora, destacamos aqui que a colonização do Brasil¹¹ mudou radicalmente a organização social, sendo a dimensão das relações entre os sexos uma das esferas afetadas. As relações entre homens e mulheres sofreram total influência do modelo ibérico importado que foi apregoado nas famílias. Anunciava-se a ideia da mulher como um bem pertencente ao homem, através de doutrinas religiosas, educativas, sanitárias, políticas e jurídicas, numa noção de fixidez, dando sentido, portanto, à representação binária de gênero.

Não foi diferente com a colonização no Ceará, no século XVII, em que as missões católicas tiveram papel primordial de expandir uma ideologia do ser homem e ser mulher. A honra, a violência e a vingança são palavras que se entrecruzam e estão explícitas na tessitura social do Ceará, à medida que se destacaram na construção da memória coletiva cearense. Estamos falando, pois, dos crimes de morte como reparação do sentimento de honra, bastante relatados em diferentes épocas.

O uso da violência era uma das estratégias de resolução dos conflitos. Pesa a esse favor a fragilidade da administração pública da Justiça, ainda mais em tal contexto, em que os interesses pessoais se sobressaíam, naturalizando a violência. Além disso, agravando ainda mais os fatos, havia a manipulação da Justiça conforme os poderes sociais e econômicos locais, bem como a exposição das autoridades à morte a qualquer momento, por vingança.

Com a ausência do Estado português e o poder instituído como secundário, a família alcançou o grande poder de colonizar, de expulsar índios e de obter cargos judiciais, policiais e militares, numa espécie de troca. Assim, a negociação era entre manter cargos, fazer ocupação com gado e acatar as normas da metrópole. Tratava-se, bem entendido, de famílias abastadas, em que o coronel era a figura do poder e, muitas vezes, contrariava as ordens da metrópole. Eram proprietários de grandes

¹¹ A moralidade cristã, a superioridade patriarcal e a ideia de família foram impostas, no sentido de se conformarem ao controle da economia e da autoridade.

terras, nas quais disputavam à “faca” a criação de gado, concedidas em sesmarias do governo colonial. Desta forma, as guerras por terras eram comuns entre as famílias. O capitão-mor era também uma figura de destaque, que informava os acontecimentos da vila ao governador. Ele ainda prendia e expulsava pessoas. Interessante é que uma das principais características para tal cargo era ser nobre e cristão, ou seja, o poder e o catolicismo andavam de mãos dadas.

Quem mais sofria com estas disputas eram os sujeitos pobres afetados pelas agruras das secas, martirizados pelos grandes latifúndios e pelo poder ilimitado dos coronéis¹². Portanto, eram vozes provavelmente não ouvidas, no que se refere ao poder instituído, pesando sobre essa massa oprimida as hierarquias relacionadas à raça, à classe e ao gênero.

Nesse contexto de opressões, destaca-se o patriarcado como princípio organizador da opressão no núcleo familiar baseado nas diferenças de gênero, constituindo o corpo feminino como campo de disputa. O exacerbar do ideal de provedor masculino no cumprimento das obrigações quanto à proteção e à honra da família; pelos grandes latifúndios, pelo poder ilimitado dos coronéis e pelo corpo feminino como campo de disputa. É a essa configuração histórica, política e genderizada que chamamos de alta intensidade patriarcal no Ceará¹³.

No entanto, como lembra Machado no livro de Grossi, Minella e Porto (2006), não há uma linha reta patriarcado-poder e, logo, violência. Há sujeitos em trânsito nas relações de gênero, em que as dimensões subjetivas e as disputas na conjugalidade estão em jogo. Retomando ao processo criminal de Isabel Maria, mulher pobre que sofria com os ditames regulatórios do sexo e do patriarcado intenso, podemos nos indagar como ocorreram esses trânsitos em sua trajetória, entre mulher martirizada, mulher de vida fácil e objeto de devoção.

Um último ponto a destacar no processo criminal concerne ao desaparecimento de Raimundo Nonato, o marido assassino. Retomo a frase do Juiz da comarca de São Benedito em que diz: “oh vingança dos deuses, *extra divinitatis*, silenciou sobre a ausência de flagrante e de mandado de prisão”. É o desaparecimento de Raimundo Nonato, por conta da fuga. Não é sabido se, a partir de então, começa-se a construir toda uma conotação religiosa do crime, mas o fato é que há várias histórias em torno deste fato.

¹² Não podemos deixar de mencionar o retrato do sol escaldante, com cenas de migrações e secas tão recorrentes nesta região, enquanto fenômeno climático e social. São marcantes as imagens da morte pela fome, em que inúmeras pessoas, especialmente dos sertões, viviam no limite da sobrevivência. Neste cenário, olhar para o céu, pedindo aos santos uma chuva e um bom inverno, era uma constante dentro de um catolicismo barroco que se enfatizava, como diz Miranda (2011) “a temática sobre a batalha entre o bem e o mal ou entre deuses e demônios; sobre o sacrifício e o sofrimento, é permanentemente reforçado pelas condições de vida da gente nordestina”. Deste modo, pedir aos seus “santinhos”, que os livrai da fome, da seca e da vida árdua diária, num amontoado de “santos do povo” e “oficial” em sua casa, fazia parte do modo de vida sofrida daquelas pessoas. Tais invenções acenam à busca da proteção “sobrenatural”, usando-os de forma particular.

¹³ Comungamos, teórica e metodologicamente, com Rita Laura Segato (2012), ao destacar que existiam sim “formas de gênero” nas sociedades tribais e afro-americanas, antes mesmo do processo colonial, embora fossem de baixa intensidade patriarcal. Entendemos o patriarcado não como um sistema universal e totalizante das relações entre os sexos, mas como uma lógica rígida da divisão de papéis, ainda que comportando variações e reconfigurações em contextos diversos. Dessa forma, inspirados no conceito de tal autora, construímos o termo alta intensidade patriarcal: configurações de gênero no Ceará permeadas por uma intensa divisão de papéis do masculino e do feminino, corroborado pela cultura católica, machista, patriarcal, colonialista e coronelista.

São, portanto, construções e reconstruções de um fato, incrementadas pelas incertezas do paradeiro de Raimundo Nonato e as diversas lendas que vão, também, potencializando a devoção a Isabel Maria. Como Isabel Maria passa de um corpo morto, numa cultura machista, para um corpo que merece devoção?

“Me Pego Com Ela e Sou Valida”: Isabel Maria – A Constituição da Devoção

A devoção baseia-se, sobretudo, na relação santo-devoto e é um dos elementos centrais da chamada “religiosidade popular”, entendida como ação coletiva permeada por criações e reinvenções que “humanizam o divino” (MESLIN, 2014, p. 303), para aproximá-lo das necessidades presentes, no cotidiano daqueles que o buscam, no sentido de melhor apreender o sobrenatural, sem mediações “institucionais”. Há, assim, a utilização de técnicas e estratégias, repletas de imaginação e criatividade, inventadas pelo próprio sujeito nas suas maneiras de crer (DE CERTEAU, 1998), entrelaçadas com elementos do catolicismo tradicional.

Dada a pluralidade no interior do catolicismo (STEIL; HERRERA, 2010; STEIL, 2003), assinalamos que a devoção de que trata este estudo se situa no âmbito do catolicismo popular, de matriz tradicional ou “tradicional luso-brasileira”, permeado pelas características da Reforma Católica e do Concílio de Trento, com seu estilo barroco e suas representações de dor e sofrimento dos santos.

No catolicismo popular, conforme Hoornaert (1982), realizam-se diversas práticas religiosas que prescindem da intervenção direta de “especialista” da Igreja (padres, bispos). Uma de suas particularidades centrais é a ênfase nos cultos e na devoção aos santos e às almas, ora utilizando os elementos tradicionais do catolicismo, ora dando-lhes uma significação própria, numa espécie de trânsito ou porosidade entre práticas e representações católicas oficiais e populares. Num processo de dupla interpretação, ao mesmo tempo em que os devotos reconfiguram práticas e crenças da doutrina católica, há também a reapropriação e a assimilação das práticas e formas de religiosidade popular, pelas instâncias eclesiais institucionalizadas.

Quanto à devoção aos santos, é importante reforçar a ideia de que o culto aos santos do povo não é uma negação ou substituição ao culto oficial aos santos da Igreja Católica. Na verdade, segundo os/as devotas, tais santos se complementam na proteção aos sujeitos.

No Ceará, há uma marca comum quando se fala de boa parte das santas do povo: uma morte sofrida. Qual a particularidade da devoção a Isabel Maria? Escutamos de um dos devotos da santa do povo em questão que “*o milagre dela é ela*” (devoto Olavo, 49 anos). Esse corpo que sofre apareceu de forma unânime nas narrativas.

Interessados em compreender esse processo de conversão do martírio (morte cruel) em santificação (reiterada na devoção), analisamos algumas dimensões fundamentais de instituição da devoção Isabel Maria em outro trabalho (ALVES, 2021). Aqui avançamos nestas dimensões, elencando algumas delas: primeira, as narrativas de milagres; segunda, a capela erguida em homenagem a Isabel Maria como iniciativa instituinte da devoção; e terceira, as caminhadas e notícias em jornais como práticas em torno da santidade de Isabel Maria. Este cenário de sentidos e interações suscita o reforço e a recriação de um processo devocional. É disto que trata este item, que foi construído a partir das narrativas de devotas/os.

Caminhos de Uma Devoção: As Narrativas de Milagres

Quando iniciou a devoção a Isabel Maria? Existem romarias ou caminhadas em homenagem à personagem em questão? Quem documentou a história de Isabel Maria? Quais os pedidos feitos pelos devotos?

Respondendo à primeira pergunta, é possível que fiquemos desapontados, já que não há como determinar com exatidão quando começa a devoção a Isabel, pois o que temos são apenas relatos orais, algumas fontes jornalísticas e trabalhos científicos (ALVES, 2021), mas nenhum deles apresenta uma data do início da devoção.

O que há em comum nos relatos colhidos dos devotos é que após a morte de Isabel Maria, em 1929, foi colocada uma cruz no local do crime (no abismo) e as pessoas começaram a visitá-lo, fazendo promessas. A primeira capela foi construída em 1958, após uma graça alcançada pelo devoto João.

Passou-se, passou-se, passou-se após a morte, quando cuidou que não, botaram a casinha da cruz e começaram a fazer promessa. Se pegaram com a alma dela e vendo o milagre que ela fazia. Ela fez muitos milagres, eu fui uma que recebi milagre dela e a minha família já recebeu muitos milagres. (DEVOTA ROMANA, 89 ANOS).

A história dos milagres alcançados é fundamental para cristalizar a devoção à/ao santo/a. Não é diferente com Isabel Maria. Na devoção a ela, enumeram-se diversos milagres¹⁴, conforme os relatos dos/das devotos/as.

Os milagres, como atos de fé, dominaram a Antiguidade Tardia cristã. Eles foram pensados a partir dos escritos redigidos por clérigos, com todas as suas parcialidades ao glorificar determinados santos e um imenso relato de curas de doenças e ressurreição de crianças¹⁵. A cura de doenças ainda hoje atravessa os relatos das pessoas, ao se referirem a milagres. No relato a seguir, a devota narra:

Milha filha, ave Maria, ela já fez muito milagre. Eu aqui fui uma, que adoeci de um negócio em mim, na minha cabeça. Um firidão que deu na minha cabeça. Eu me peguei com ela. Lá o povo paga promessa, solta fogos, reza um terço, deixa um milagre, bota roupa. (DEVOTA ROMANA, 89 ANOS).

Hoje, o milagre, conforme Vauchez (2002), é definido como um fato sobrenatural, sem explicações dadas pela razão e opostas às leis naturais.

E a história dela é muito bonita, né. Que é uma santa muito milagrosa, uma santa, né. Pra nós é santa, né. Muita gente que pediu as graças já alcançou. Você vê que isso tudo aqui que tem, é graça alcançada. Sou devota dela, tem muita gente que já recebeu muita graça. (DEVOTA CELINA, 31 ANOS).

Não há diferença entre graça e milagres, tudo faz parte da sobrenaturalidade desta relação santo/devoto. Nas narrativas os ex-votos, também denominados promessas ou milagres, significam a graça já recebida. É uma representação

¹⁴ Foi na década de 1960 que o milagre se tornou objeto de estudo de interesse da pesquisa histórica. Para saber mais: Vauchez (2002).

¹⁵ A respeito, conferir o verbete “Milagre” de Vauchez (2002).

iconográfica do símbolo da benção. É a modelagem de uma parte do corpo afetado por doenças. É o oferecimento singular da graça alcançada, de uma história pessoal ofertada à santa. É a memória de uma graça obtida. É uma oferta pela intervenção sobrenatural da santa.

Há diferentes formas de ex-votos, e que não se restringem mais aos produzidos por aqueles que “talham, riscam e desenham” os milagres, incluindo-se também bilhetes, fotografias, cabelos, caixas de remédios, entre inúmeros outros, que mereceram nossa atenção em trabalho anterior (ALVES, 2021).

Devoção Popular e Figurações do Morrer no Ceará: A Imolação e o Sofrimento

“Condição feminina”: O **culto a Isabel Maria da Conceição, conhecida como finada Isabel**, é feito numa pequena capela na beira da estrada que liga Guaraciaba do Norte a Reriutaba, na serra da Ibiapaba, a 350 km de Fortaleza, local onde ela teria sido morta pelo marido, em 1929 (FERNANDES, 2003, grifo nosso).

A história de Isabel Maria vai sendo reinventada por notícias na mídia, tais como essa, repercutida em jornal nacional de grande circulação, em livros que escrevem a história de municípios e famílias locais e, importantíssimas para a continuidade devocional, nas narrativas memoráveis, passada de pais para filhos, no pagamento de promessas e nas ações de diferentes pessoas para a constituição da capela à santa. Ali, pudemos observar que a pintura de Isabel Maria e o altar, onde os/as devotos/as acendem velas, rezam o terço e fazem pedidos em murmúrios. Encontram-se também os ex-votos, pernas, braços, cabeças e roupas, que a cada ano mudam, fluindo junto com o tempo e as pessoas.

Ao analisar as falas dos interlocutores, com quem conversamos em nossas idas a Guaraciaba, especialmente, com os mais velhos, é possível identificar pontos que se cruzam, no processo de rememorar a devoção a Isabel Maria e o seu martírio, revelando a memória do grupo social a que pertencem. Há um vínculo entre devoção, cultura funerária e o contexto de religiosidade popular cearense ao recordar a morte, evocando como seus símbolos a mortalha, a cova, a cruz e a nomeação de finada. “E ela é milagrosa. A **finada Isabel**, ela é milagrosa, minha filha” (DEVOTA ROMANA, 89 ANOS).

Nesse contexto de tradição oral, em que as histórias são passadas de geração em geração e reconfiguradas por quem as ouve, discutir a percepção social da morte partilhada por esses devotos é fundamental para que se entenda, primeiro, a ideia de *finada*. De fato, há uma tradição oral sobre a morte de Isabel, coerente com a cultura fúnebre cearense de matiz popular-católica, segundo a qual o corpo e a memória da pessoa passam agora a ser “o defunto” ou o “falecido”. A expressão “finada Isabel” tem vigor ainda hoje nas narrativas, especialmente, dos mais velhos.

A morte repentina, na tradição mortuária do Nordeste brasileiro, era sinônimo de que o corpo não ganhou os cuidados necessários. Naquele período, a morte era revestida de um tratamento especial, num ritual de limpeza, de vestes e cuidados, para a proteção da alma e a passagem para o mundo dos mortos.

A história de Isabel Maria, porém, é narrada pela situação de imolação e do sofrimento. Na cultura fúnebre daquela época, isto era sinônimo da agonia da sua alma, que sofria constantemente. Titus Riedl (2002) nos auxilia com pistas, ao estudar o Cariri cearense no século XX e o cenário da morte. Havia uma preocupação com a morte repentina, gerando ritos fúnebres, que significavam o auxílio dos vivos na travessia da alma do morto para o mundo celeste.

A preocupação com o episódio da morte e com a salvação da alma mereceu extensa pesquisa histórica¹⁶, que não nos cabe aqui recuperar. O medo do além-túmulo e o desejo do “bem morrer”¹⁷ repercutem no contexto analisado na pesquisa, de modo que essa relação *aqui* e *além*, o destino do corpo e da alma, perseguem ainda o imaginário das pessoas. Há relatos, por exemplo, na Serra da Ibiapaba, de pessoas que, sem autorização eclesiástica ou judicial, desenterraram seus familiares mortos, por algum pedido do falecido em sonho, e encontrarem o corpo intacto¹⁸.

Narrativas semelhantes são comuns no interior do Ceará, nas quais há sonhos dos vivos com súplicas dos mortos, reforçando a crença popular na separação corpo e alma. Nesse sentido, a alma abandona o corpo, e sobe aos céus ou desce aos infernos. Ela ainda pode aparecer ou se revelar em sonhos para os vivos. Não se pode esquecer das almas penadas, aquelas que vagueiam por causa de algum pecado, no cumprimento de penas. Existem ainda as almas boas, milagrosas e santificadas, para as quais o céu é o seu destino.

Porém, uma questão que nos intrigou nesse caminhar era se Isabel Maria seria um corpo santo ou uma alma milagrosa. Em algumas falas dos devotos ora é ela tida como alma milagrosa e/ou santa Isabel.

Tudo que eu peço eu alcanço. Ela é uma alma muito milagrosa. Eu já pedi pra dar certo pra comprar minha casa própria. Fazer um negócio. Vender um terreno e deu certo. Pela saúde da minha filha também. Ela ia ser preciso ser operada, de adenoide e eu fiz uma promessa e não precisou mais (DEVOTA FRANCISCA CARLA, 31 ANOS).

¹⁶ Reportamos aos estudos de Rodrigues (2005) sobre os testamentos dos séculos XVIII e XIX, em diferentes classes sociais, que eram um dos recursos utilizados para a salvação da alma, naquela época. Além de Rodrigues, Titus Riedl (2002) e Le Goff (2002) foram as bases para nossas reflexões, sendo que estudaram de forma detalhada a questão do morrer e seus rituais.

¹⁷ Sobre o “bem morrer”, nos séculos IV e V, a Igreja cristã traçou uma definição da relação que os vivos deveriam ter para com os mortos, num tratado “dos cuidados devidos aos mortos”, por volta de 421-422 d.C., feito por Agostinho. Os mortos ocupavam um lugar central no funcionamento da sociedade. Isso, porém, foi se reconfigurado ao longo dos séculos e regiões. No século XII vai se reafirmando essa ideia, com o nascimento do purgatório, lugar de purificação após a morte. Há o julgamento da alma e sua salvação na hora do juízo e a ideia da boa morte. Há uma consolidação, afirmada no século XIII, na necessidade dos vivos encarregados por libertar as almas de seus familiares, através de ritos fúnebres, já numa ideia de mundos distintos. Vejam que o corpo era destrutível e a alma transcendente, porém, estavam ligados, no sentido de que o sofrimento do corpo era também da alma (LAUWERS, 2002).

¹⁸ Cita-se o caso de Milade Tahim, conhecida com Adelaide, 47 anos de idade, que residia com o esposo na cidade de Barroquinho-CE, faleceu no dia 26 de março de 1929, durante o nascimento de seu décimo filho. Era considerada caridosa e, segundo relatos retirados do jornal “O Povo”, **teria aparecido em sonho para Francisco José de Oliveira**, residente em Olho d’Água, distrito de Viçosa-CE, e pedido para “descansar em paz” no Pontal das Almas, praia de Barroquinho-CE. Foi atendida, então, sua solicitação. Porém, quando o caixão foi desterrado, estava **em perfeito estado**, e, apesar do tempo decorrido, o corpo não exalava mau cheiro.

Aqui ela é uma alma santa milagrosa, com poderes divinos que livra seus devotos de situações difíceis. Na definição de Fernandes (1982), as almas estão numa passagem, numa travessia que leva para outra dimensão, ou para o além ou purgatório, no imaginário católico cristão. A alma de Isabel Maria, aqui, é uma morta salva, já na condição de mediadora na relação com Deus.

É comum nas beiras de estradas se colocar cruzeiros ou pequenos oratórios, na devoção popular a estas almas milagrosas, que morreram de acidente ou assassinadas. Na tradição oral, a ideia de alma milagrosa compõe a cultura devocional e alimenta uma prática social passada pelos pais e avós, que transmitem memória e imaginários da Santa Alma Sagrada¹⁹.

Entretanto, nas tradições orais há um processo de mudanças, atualizações e repetições. De um lado, há o corpo em sofrimento, a excepcionalidade dada a ele e o poder de transcendência de sua alma. Tudo isso tem uma importância na oralidade. Por outro, o processo de reconstrução das narrativas, através de oração própria, da imagem de Isabel, dos devotos de uma geração mais nova e dos jornais, vai reconfigurando a *alma santa* apenas para a *santa*. A Santa Alma, “um coletivo genérico correspondente no além à humanidade encarnada” (SÁEZ, 1996, p. 139) eleva-se a Santa Isabel, já se vinculando agora a imagens, se acrescenta ainda a ideia de Maria, mulher, mãe e sofredora.

Sabe-se, porém, que o cotidiano devocional destas pessoas é repleto de inovações e rupturas, criações e recriações, dessas concepções sobre corpo e alma. Vejamos.

A Dimensão Simbólica da Morte Sofrida de Isabel Maria

Ela se tornou santa, porque ela sofreu muito, porque realmente o sofrimento que ela passou, Deus deu esta oportunidade de ela se tornar santa. Para ser uma santa, você precisa ser uma pessoa que Deus defenda, passará o sofrimento dela, porque têm acontecido muitos casos parecidos com o caso dela. (HILDA, DEVOTA, 35 ANOS).

A tortura do corpo aparece em todas as narrativas ouvidas. Era o sofrer espiritual e corporal. A alma e o corpo penavam. Por isso, nos ritos fúnebres, como já mencionado, há a necessidade de cuidar do corpo (tratamento com óleo, água benta ou sinal da cruz no corpo morto e/ou terços ou santos na mão) e da alma (rezar o terço, missas, velas) para o descanso e caminho para o bem, na crença católica. Não se pode esquecer que a compreensão de corpo martirizado na cultura fúnebre brasileira denota a prática do castigo realizado pelos vivos. Assim, o sofrimento desta alma requer um alerta na consciência dos vivos.

Isso denota continuidades da tradição sobre o corpo no Brasil, em especial no tocante às estruturas sociais de coerção. Portanto, nesse entendimento, a cultura da morte é indissociável do corpo, nesses casos associados a mensagem sangrenta e destrutiva. Por conseguinte, o ato punitivo fazia doer o corpo e a alma (SANTOS, 2009, p. 110-111).

¹⁹“Santa Alma Sagrada. É a grande devoção popular brasileira na indizível atração do mistério vivo. Ambivalência de amor e medo, proximidade e distância. Para o povo a alma é uma invisível contigüidade humana, inseparável da terra pelo hábito e fora dela pela destinação mortal” (CASCUDO, 2002, p. 371).

Na oralidade construída, o corpo em sofrimento, aquele que é martirizado, numa simbologia religiosa, é o evento que funda a devoção popular a Isabel Maria. O corpo tem um sentido, os processos vividos por Isabel Maria na sua carne são dotados de sentidos e sentimentos. O corpo é apreendido numa ordem simbólica, fornecendo uma linguagem, cuja elaboração é, por sua vez, da esfera das simbologias de um grupo. É através da corporeidade que os seres humanos se relacionam com o mundo, inscrevendo uma teia de significações e de valores. O corpo, nesse sentido, deve ser compreendido como um “fenômeno social e cultural” (LE BRETON, 2007, p.7). Ele é uma potência imaginada e elaborada nas relações sociais por um processo inquietante, no qual se inscrevem crenças, desejos e pulsões.

É na corporeidade que eclode o sistema simbólico de representações e de imaginários sobre o religioso. A pesada materialidade dos corpos justifica condutas, conceitos e referências, inclusive, de santidade. A sociedade faz corpo (PEREZ, 2013). O conhecimento cultural é transmitido por meio do corpo, lócus da experiência (HASTRUP, 2010; LE BRETON, 2007).

Assumimos esta como uma das hipóteses da nossa pesquisa, tornando-se uma das pistas para entender a construção desta santidade. É a ideia “corpo em sofrimento” e seu grau relacional com as representações culturalmente construídas do feminino no catolicismo tradicional. Tudo isso é reforçado pelas hagiografias e pela mídia, disputando a imagem social da boa mãe e esposa, alocando-se, portanto, num valor “sacralizado” da “mulher vítima”.

Muitos/as foram os/as devotos/as que nos auxiliaram nessa justificação. Sempre quando questionava o porquê da santidade de Isabel Maria, era quase unânime a resposta: *“Por causa do sofrimento, né, dele ter judiado muito dela. Diz que foi muita facada que ele deu nela, só por causa dos cabelos. Aí foi o sofrimento dela, né, e virou santa e milagrosa”* (DEVOTA LÚCIA MARIA, 50 ANOS). Concordamos com Le Goff (2007, p. 30), segundo o qual “para torna-se santo, é preciso morrer. E a melhor maneira de morrer para tornar-se santo é evidentemente o martírio”.

É fato, contudo, que no mundo cristão o corpo tem lugar privilegiado na sua história, sendo, portanto, o corpo de Cristo o cerne da fé e da devoção, este assumindo diferentes facetas: ora a glória do corpo do Cristo Ressuscitado, ora o corpo em sacrifício para a salvação dos nossos pecados. Segundo este prisma, os santos, então, têm o papel de continuidade e exemplo da história de Cristo. Seriam, assim, incumbidos desta relação entre o mundo terreno e o divino, aproximando-se da realidade dos sujeitos (CORBIN; COURTINE; VIGARELLO, 2012).

Há uma importância dada ao corpo, aquele controlado, sacrificado e com estigmas. Um verdadeiro combate a um ente físico, que já implica uma sobrenaturalidade em vida (profecias, visões). Boesch-Gajano (2002, p. 450) destaca que, no percurso da santidade, é central o caminho do corpo, em que lhe é atribuído, “inclusive depois da morte, um poder taumatúrgico que se torna a prova da sobrevivência da alma”. O culto às relíquias, por exemplo, que surgiu nos primeiros séculos do cristianismo e nas regiões mediterrâneas e se estendeu pela Idade Média, o corpo santo e a “invenção” de relíquias atestavam poder.

O santo, no medievo, nos primórdios do cristianismo, era o corpo sofrido, aquele que ligava os vivos ao divino. No catolicismo barroco, é permanente o tema sacrifício e sofrimento. Neste catolicismo popular, o corpo que sofre e que é milagroso deve ser cultuado. Cabe observar que o sofrimento é constantemente pujante pelas

condições de vida da gente nordestina. Nesse sentido, elementos do sofrer são ressignificados e atualizam práticas sociais.

Ainda nos jornais, convocam-se os sujeitos a produzir significações sobre o corpo: “Depois, ela foi jogada por ele em um penhasco, **mas seu corpo teria ficado preso em uma árvore**, que, segundo a **crença popular, continuaria intacta** até hoje” (FERNANDES, 2003, grifo nosso). Esse fato do corpo intacto seria a comprovação do corpo santo. Há, contudo, uma grande importância dada ao corpo sofrido santificado e às circunstâncias da morte.

Pensando aqui o corpo como o lugar do discurso e do vivido, ele é representado não como uma cristalização de condutas de mulheres, no contexto do catolicismo popular. Poder-se-ia dizer que pesam sobre os corpos santos de mulheres discursos e figurações sobre pudor, silêncios e performances, mas há também derrapagens nessas normatizações, como foi possível observar nas santas do povo, discutidas em Alves (2021).

O *ethos* católico ortodoxo da submissão, da castidade e do casamento apontou para a construção de um modelo específico de sexualidade feminina, atrelado a uma percepção naturalizada culturalmente. Isabel Maria é um corpo dotado de modelos e significações já existentes? Inicialmente, é necessário enfatizar que não há nenhum indício de uma vida religiosa de Isabel Maria. Ela é retratada como mulher simples e trabalhadora, características comuns às mulheres nordestinas pobres de sua época.

Eu acho que ela era uma mulher sofrida, mulher dependente, cem por cento. Assim, não tinha nenhuma liberdade. Mulher muito sofrida, que só cuidava dos filhos. Trabalhava com o esposo, com esse negócio de comboieiro. Assim, em minha opinião, que eu escuto né, desde criança (DEVOTA CARLA, 31 ANOS).

Uma mulher nordestina, sofrida e que trabalhava e cuidava dos filhos. Desta forma, podemos inferir que a santidade atrelada a êxtases, visões na infância, prodígios e busca da perfeição espiritual não estão presentes na trajetória desta mulher. A mortificação do corpo, com jejuns e cilícios, nada disso é narrado na sua biografia (nem na de outras santas do povo). O ponto de fratura, portanto, é a forma como se deu sua morte. A criação da sua santidade se confirma apenas no sacrifício e no corpo em sofrimento.

Segundo as pessoas, fazem o comentário de o sofrimento ser tão grande, ela virou santa. Muitos acreditam que ela virou né, porque ela faz muito milagre. Se não fizesse, não teriam feito isso aqui pra ela em homenagem. (DEVOTA MARIA DE BIL, 36 ANOS).

Saéz (1996) nos revela que a santificação de mulheres, no Brasil, está totalmente relacionada à questão cultural em torno dos conflitos entre homens e mulheres e à resolução por meio do assassinato. Tanto na Argentina, como no Brasil, a morte violenta e uma vida caridosa estão relacionadas aos sinais de santidade feminina. Pode-se asseverar que são diferentes fios que tecem a santidade em Isabel Maria. Um deles é a virtude do corpo morto:

Aí, quando acharam ela, foi santificada. Aí, quando acharam ela, ela estava toda santificada. Coitadinha, era uma inocente, por ciúme.

Acharam ela de boqueirão abaixo, e é porque descobriram. Descobriram que ele tinha vindo para a Serra, subiu com ela e a criança e descobriram que ele tinha matado ela. Foi descoberto, né, mas foi descoberto, né.
(DEVOTA ROMANA, 89 ANOS).

É apenas na imolação deste corpo, na reconfiguração da ideia de martírio, que vão se criando os sinais de santidade e se reconstruindo uma biografia de virtudes. Isto, portanto, é que chamamos corpo em sofrimento, que se torna santo. Aquele que precisa sofrer para ter um dos sinais de santidade. No caso de Isabel Maria, ela é, inicialmente, apenas um corpo-cadáver, a finada, mas, com o episódio de sofrimento, na significação do martírio, é elevada a outro plano, tornando-a alma intercessora e santa.

O martírio foi um grande símbolo que se legitimou no imaginário ocidental, como atributo autêntico do cristianismo, pois tais escolhidos eram fiéis ao exemplo de Jesus Cristo. O santo, para o sujeito medieval, era a “carne impassível”. Era o corpo sofrido, com valor transcendental, a ligação dos vivos com o divino, habitado por uma misteriosa incorruptibilidade (GAETA, 1999). Segundo Woodward (1992, p. 64) “O mártir cristão clássico é uma vítima inocente que morre por causa da fé, mas nas mãos de um tirano que se opõe a ela”.

Ainda que não se ajustando cabalmente a esse ideal de “mártir cristão clássico”, o martírio e a distribuição de milagres e graças por Isabel Maria são estruturantes da devoção. Os/As devotos/as, atuando como fazedores/ras de santos, ressignificam um feminicídio (tornando-o exceção ao silêncio que paira sobre o assassinato de tantas outras mulheres nordestinas do espaço social de Isabel) através da metamorfose entre aquele corpo-cadáver, encontrado nas narrativas processuais, tornado um corpo santificado. A imaginação religiosa que institui a devoção à santa do povo entrelaça memórias, testemunhos e emoções na intimidade da fé entre devoto/a e santa, com suas práticas de pedir e agradecer segundo suas necessidades terrenas, assim como nas iniciativas coletivas de instituição e nos ritos compartilhados, num sentido de permanência coletiva da devoção.

Considerações Finais

Para entender a trama da morte de Isabel Maria, percorremos o processo criminal, que se iniciou com a imagem comovente de uma mulher vitimada. Nas páginas testemunhais sua história de vida, sua tragédia, foi reconstituída, reterritorializando-a. Sua vida privada tornou-se suspeita, deslizando entre a figuração da vítima dos ciúmes violentos do marido, que a vitimaram, e a insinuação da imagem da mulher de vida alegre, recuperando uma história secular em que o feminino está totalmente interligado à sua conduta moral.

Apreendemos que é na imolação do corpo, na reconfiguração da ideia de martírio, que vão se criando os sinais de santidade de Isabel Maria e reconstruindo uma biografia de virtudes: a mulher de vida alegre, no processo criminal, passa a ser a “santa e/ou alma milagrosa” nos testemunhos de devotos/as. Nossa proposta, com o presente trabalho, foi pensar esse verdadeiro transitar entre corpo, sofrimento, martírio, morte e produção de santidade.

A trajetória de Isabel Maria que foi se reconfigurando a partir de simbologias e dispositivos discursivos ao longo dos anos, até chegar à imagem de santa do povo, não se faria compreender senão localizando-a no contexto histórico do Ceará de

inícios do século XX, com sua estrutura patriarcal, machista, católica tradicional e penitencial, colonial, racista e sexista. Nessas reflexões, encontramos uma alta intensidade patriarcal: pelo exacerbar do ideal de provedor masculino, no cumprimento das obrigações, quanto à proteção e à honra da família (o patrimônio moral da família); pelo gênero como princípio organizador da opressão no núcleo familiar e pelo corpo feminino como campo de disputa.

Isabel Maria tem seus próprios códigos de santidade. Para pensar isso, elencamos dimensões materiais e simbólicas de instituição da devoção a Isabel Maria: o processo criminal, a capela erguida em homenagem a Isabel Maria; a memória de velhos na constituição de uma oralidade, o ato de testemunhar promessas e a divulgação nos jornais da santa milagreira.

Esse entrelaçar de sentidos e interações suscita o reforço e a recriação de um processo devocional. E corrobora com a ideia de um corpo em sofrimento que se vincula à morte trágica no século XX, e a ideia de martírio, no sentido do corpo que sofre. O corpo, portanto, em suas deslizantes relações com a alma, foi tratado aqui, como aquele que manifesta a santidade, através do sofrer, do não se corromper e ficar intacto, de forma distinta dos demais mortais.

Referências

- ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2006.
- ALVES, Daniele Ribeiro. *O gênero da devoção: corpo feminino, sofrimento e testemunho na devoção a Isabel Maria, a Santa Protetora das Mulheres Agredidas*. 2021. 337 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2021.
- BANDEIRA, Lourdes Maria; MAGALHÃES, Maria José. A transversalidade dos crimes de feminicídio/femicídio no Brasil e em Portugal. *Revista da Defensoria Pública do Distrito Federal*, Brasília, DF, v. 1, n. 1, p. 29-56, 2019.
- BECKER, Howard Saul. *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. São Paulo: Editora Hucitec, 1994.
- BESSE, Susan Kent. *Modernizando a desigualdade*. São Paulo: Edusp, 1999.
- BLAY, Eva Alterman. *Assassinato de mulheres e direitos humanos*. São Paulo: Editora 34, 2008.
- BOESCH-GAJANO, Sofia. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude (coord.). *Dicionário temático medieval*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p.449-463.
- BOUILLAUD, Jean Philippe. A autobiografia: um desafio epistemológico. In: TAKEUTI, Norma; NIEWIADOMSKI, Christophe (org.). *Reinvenções do sujeito social: teorias e práticas biográficas*. Porto Alegre: Sulina, 2009. p. 33-60.
- BRASIL. Ministério da Justiça. Decreto-lei nº 2.848 de 07 de dezembro de 1940. Código Penal. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, p. 23911, 31 dez. 1940.
- BRASIL. Ministério da Justiça. Lei nº 13.104, de 09 de março de 2015. Altera o art. 121 do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal, para prever o feminicídio como circunstância qualificadora do crime de homicídio, e o art. 1º da Lei nº 8.072, de 25 de julho de 1990, para incluir o feminicídio no rol dos crimes hediondos. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, ano 152, n. 46, p. 1, 10 mar. 2015.
- CASCUDO, Luis da Câmara. *Superstição no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Global, 2002.
- CORBIN, Alain; VIGARELLO, Georges; COURTINE, Jean-Jacques. *História do corpo*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa*. Tradução de Sonia Coutinho. 5. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

- DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- FERNANDES, Kamila. Protetora das espancadas é venerada no Ceará. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 8 mar. 2003. Cotidiano. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff0803200312.htm>. Acesso em: 22 set. 2017.
- FERNANDES, Rubem César. *Os cavaleiros de Bom Jesus*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- FREHSE, Fraya. Os informantes que jornais e fotografias revelam: para uma etnografia da civilidade nas ruas do passado. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 36, p. 131-156, 2005. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2247>. Acesso em: 30 jul. 2017.
- GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. “Santos” que não são santos: estudos sobre a religiosidade popular brasileira. *Mimesis*, Bauru, v. 20, n. 1, p. 57-76, 1999.
- GROSSI, Miriam Pillar; MINELLA, Luzinete Simões; PORTO, Rozeli. *Depoimentos: trinta anos de pesquisas feministas brasileiras sobre violência*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2006.
- HASTRUP, Kirsten. O conhecimento incorporado. *Revista Repertório, Teatro & Dança*, Bahia, ano 13, n.14, p. 65-73, 2010.
- HOORNAERT, Eduardo. *A Igreja no Brasil-colônia: 1500-1800*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- LAUWERS, Michel. “Morte e mortos”. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002. V. II, p.243 - 259.
- LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. 2. ed. Tradução de Sonia Maria da Silva Fuhrmann. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude (coord.). *Dicionário temático medieval*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- MESLIN, Michel. *A Experiência humana do divino: fundamentos de uma antropologia religiosa*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- MIRANDA, Júlia. A invenção do sagrado. *O Povo Online*, Fortaleza. 6 abr. 2011. Disponível em: <http://www.opovo.com.br/app/opovo/cadernos especiais/santificadosiii/2011/06/04/noticiasjournalsantificados3>. Acesso em: 2 jan. 2020.
- O DESTINO na Ladeira das Pedras. *O POVO Online*, Fortaleza, 14 maio 2011. Santificados II. Disponível em: <https://www20.opovo.com.br/app/opovo/cadernos especiais/santificadosii/2011/05/14/noticiasjournalsantificados2,2241005/o-destino-na-ladeira-das-pedras.shtml>. Acesso em: 20 jun. 2018.
- PASINATO, Wânia. “Femicídios” e as mortes de mulheres no Brasil. *Cadernos Pagu*, São Paulo, n. 37, p. 219-246, 2011.
- PEREZ, Léa Freitas. Fazer corpo na duração do fazer corpo. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. 44, n. 2, p. 150-166, 2013.
- PORTELLI, Alessandro. *História oral como arte da escuta*. São Paulo: Letra e Voz, 2016.
- RIEDL, Titus. *Últimas lembranças: retratos da morte no Cariri, região do Nordeste brasileiro*. São Paulo: Annablume, 2002.
- RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (Séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.
- SÁEZ, Oscar Calavia. *Fantasmas falados: mitos e mortos no campo religioso brasileiro*. Campinas: Editora Unicamp, 1996.
- SANTOS, Cicero Joaquim dos. *No entremeio dos mundos: tessituras da morte da Rufina na tradição oral*. 2009. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2009.
- SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-Cadernos CES*, Coimbra, v. 18, p. 1-5, 2012.
- SEGATO, Rita Laura. La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. In: BELAUSTEGUIGOITIA, Marisa; SALDAÑA, Josefina (org.). *Des/posesión: Género, Territorio y luchas por la naturaleza*. México: PUEG-UNAM, 2015.

SEGATO, Rita Laura. Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación*, Buenos Aires, ano 2, n. 3, p.11-44, 2010.

SEGATO, Rita Laura. Território, soberania e crimes de segundo Estado: a escritura nos corpos das mulheres de Ciudad Juarez. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 265-285, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v13n2/26882.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2020.

STEIL, Carlos Alberto. Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n. 20, p. 249-261, 2003.

STEIL, Carlos Alberto; HERRERA, Sonia Reyes. Catolicismo e ciências sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectiva num objeto de estudo. *Sociologias*, Rio Grande do Sul, n. 23, p. 354-393, 2010.

VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude (coord.). *Dicionário temático medieval*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 202-203.

WOODWARD, Kenneth. *A fábrica de santos*. São Paulo: Siciliano, 1992.

Declaração de Co-Autoria: Daniele Ribeiro Alves declara ser a autora principal do texto, tendo participado de todas as fases de sua elaboração, da concepção à redação final e revisão, em colaboração com o segundo autor. Antônio Cristian Saraiva Paiva, por sua vez, declara ter participado da construção, formação e correção do estudo, bem como ter atuado como orientador da tese cujos resultados ora são apresentados.

*Minicurrículo do/as Autor/as:

Daniele Ribeiro Alves. Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (2021). Docente convidada junto ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas da Universidade Estadual do Ceará. Pesquisa financiada pela CAPES (Processo nº 88882.454054/2019-01). E-mail: danir.alves@hotmail.com.

Antônio Cristian Saraiva Paiva. Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (2004). Docente junto ao Departamento de Ciências Sociais e ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará. Pesquisa financiada pela CAPES (Processo nº 88882.454054/2019-01). E-mail: cristianspaiva@ufc.br.