

SALVE TODAS AS MARIAS!

SANTAS PROSTITUTAS E POMBAGIRAS

Conceição Aparecida dos Santos¹

Resumo: A proposta deste projeto é estudar a relação de devoção dos umbandistas com duas categorias de divindades constituídas pelas chamadas *santas prostitutas*, isto é, pelo conjunto de três santas não-canônicas cultuadas no Sul do Brasil (Maria Bueno, de Curitiba-PR; Maria Degolada, de Porto Alegre-RS; e Maria do Carmo, de São Borja, RS) e pelas *pombagiras*.

Palavras-chave: Devoção; Santas Prostitutas; Pombagiras; Sexualidade.

O ponto de partida para elaboração deste projeto foi estudo que desenvolvi no mestrado, sobre o culto a Maria Bueno, santa não-canônica que, há mais de cem anos, atrai fiéis ao seu mausoléu no Cemitério Municipal de Curitiba. Os católicos predominam entre os devotos da *Santinha de Curitiba*, essa devoção, porém, estende-se aos espíritas e adeptos da Umbanda. Ela é cultuada também nos *centros espíritas e terreiros*, onde está presente no *congé* e nos rituais, coligada com outras entidades do panteão umbandista. O estudo da devoção a ela levou-me à constatação de um fato frequentemente mencionado, mas ainda pouco explorado nos estudos ligados aos santos não-canônicos: a apropriação desses personagens nos rituais e sistema de crenças umbandista. Fato que estou pesquisando no doutorado.

O culto aos santos não canônicos

Desde o ensaio pioneiro “O povo faz seu santo” (1978) de Luís da Câmara Cascudo centenas de livros, artigos, dissertações e teses versaram sobre os santos não-canônicos, constituindo considerável bibliografia sobre o tema. De modo geral, a praxe católica ocupa lugar de destaque nesse campo estudo, porém, a transversalidade da

¹ Doutoranda do Programa de Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil. Pesquisa orientada pelo professor doutor Ari Pedro Oro.

devoção a esses santos tem despertado o interesse dos pesquisadores. A exemplo de Oscar Calavia Sáez (1996, p. 27) que demonstrou como os santos não-canônicos podem "ingressar indistintamente nos panteões católico e umbandista."² Calavia faz uma analogia entre os santos cultuados no Cemitério da Saudade, em Campinas (SP), e algumas categorias da Umbanda: *Antoninho*, o escravo idoso e cordial, revela-se figura análoga aos *pretos-velhos*; *os irmãozinhos gêmeos* podem ser referidos ao culto de *Cosme e Damião* (da *linha das crianças*); e *Maria Jandira*, a prostituta suicida que se deixou consumir pelo fogo (arquétipo da *Anima Sola*), passar-se-ia por *pombagira*.

Em contrapartida, a pesquisa realizada pelo historiador Lourival Andrade (2008) sobre a Cigana Sebinca, cultuada no Cemitério Cruz das Almas (Lages-SC), ilustra como o processo de apropriação desses santos pelos umbandistas nem sempre se pauta na verossimilhança. Segundo o historiador, diversos tipos de *oferendas* eram depositadas diariamente no túmulo da Cigana. As mais frequentes, porém, eram garrafas cidra e velas vermelhas e pretas. Ao submeter essas *oferendas* às “legendas da Umbanda”, ele constatou se tratar de *oferendas* à *pombagira*. A Cigana não era gratificada com *oferendas* típicas da *linha de cigana* (frutas, vinho, pão, perfumes, incenso, flores silvestres, moedas e lenços). Diante disso, o pesquisador conclui que “os devotos confundem a imagem de Sebinca, a *cigana*, com a imagem pretendida de uma Pomba-Gira”. (Andrade, 2008, p. 213)³. Essa “confusão orquestrada” pelos devotos da Cigana Sebinca, na verdade, demonstra como dessa intersecção entre devoções não-canônicas e devoções umbandistas podem emergir diversos híbridos: como uma cigana/santa/pombagira.

Convém lembrar ainda que uma das características mais relevantes da religiosidade brasileira é justamente a desenvoltura com que os fiéis transitam pelas diversas denominações religiosas. Nesse sentido, as pesquisas do culto aos santos, por vezes, incorre naquilo que Bruno Latour (2007) classifica de *mecanismos de purificação*

2 Cf. CALAVIA SÁEZ, Oscar. “Fantasmas falados: mito, escatologia e história no Brasil”. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

3 Cf. ANDRADE, Lorival. “Da barraca ao túmulo: Cigana Sebinca Christo e as construções de uma devoção”. Curitiba, 2008. 292 f. Tese (Doutorado em História).

constituintes do pensamento científico, que torna invisível, impensável, irrepresentável o trabalho de mediação que constrói os híbridos.

Esse processo de *purificação dos híbridos* não é empreendido somente pela ciência, é efetivado também pelas instituições religiosas. Como ilustra um texto clássico de Robert Hertz (1913), ainda pouco conhecido no Brasil, “Santo Besse : Étude d’un culte alpino”⁴.

Hertz se interessou pelo culto a São Besso durante uma viagem (em 1912) pelos Alpes *Grées* (região entre a França e a Itália). O que o atraiu foi mobilização social demandada pela celebração do santo e sua importância para os “fiéis que anualmente compareciam à capela situada em um lugar ermo, a mais de dois mil metros de altitude para celebrá-lo.” (Hertz, 1928, p. 85). Ao invés de compilar informações produzidas por outrem, ele foi a campo conviver com os devotos e acompanhar a preparação da festa do santo. Constatou que os fiéis ignoravam ou não se importavam com a hagiografia do santo. Na versão institucional, São Besso fora um *soldado romano*, martirizado (no século II) por testemunhar sua fé. Já na versão corrente entre os camponeses São Besso era retratado como um *pastor, dono de um rebanho invejável. Isso atraiu a cobiça de outros pastores que o mataram, jogando-o de cima da montanha. No local onde ele caiu brotou uma flor em pleno inverno*. A genealogia do culto demonstrou que este teve origem nas aldeias próximas ao rochedo, onde foi erguida a capela do santo, sendo levado à planície e à cidade, pelos migrantes oriundos daquelas aldeias. Percebendo a potencialidade do culto, a diocese local decidiu oficializá-lo, convertendo o *pastor extraordinário* dos nativos, no *soldado romano*, mártir cultuado desde os primórdios do Cristianismo. Hertz concluiu que São Besso, o santo de hagiografia indeterminada, teria cristianizado o culto pagão cujo objeto de veneração era o rochedo: “A pedra sagrada, depois de ter sido amada por si mesma, foi então adorada porque usava a marca ou modelo de um pastor, porque abrigava os restos de um mártir cristão. Mas através dos séculos, ainda é, basicamente, a santidade do rochedo, representado em várias formas,

⁴Cf. HERTZ, Robert. “Saint Besse, étude d’un culte alpestre”. In: *Sociologie Religieuse et Folklore*. Paris: PUF, 1970. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/hertz_robert/socio_religieuse_folklore/socio_religieuse_.html

que atraiu até a montanha a multidão de peregrinos piedosos.” (Hertz, 1928, p. 155). A sacralidade primordialmente atribuída ao rochedo se personificou na figura do santo, em meio a esse processo algo permaneceu invariável: a coesão e continuidade da comunidade, que celebra e venera a própria existência na figura do santo/rochedo.

Reiteradamente, os historiadores têm reportado a origem do culto aos santos ao Cristianismo, aos primeiros mártires cristãos — “mortos muito especiais” (Brown, 1982). Hertz retira essa “origem” do eixo da história do cristianismo, para inseri-la no contexto secular e local.

Impossível não associar o culto ao santo-rochedo com o caso citado por Latour (2002) no ensaio “Reflexões sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches”, que narra como para os portugueses era inaceitável a ideia de que deuses podiam ser fabricados, pois, para eles, o sagrado era transcendental. Nesse contato entre os “europeus modernos” e os “negros primitivos” a terminologia *fetiche* surge para dar conta dessa dificuldade dos “modernos” em aceitar certas **hierofanias**. (Eliade, 1992). Aceitar que os negros da Guiné ou os devotos de São Besso produzem, assentam e veneram deuses de argila ou rocha, porque para o **homem religioso** o **sagrado** pode se manifestar em qualquer coisa, lugar ou tempo.

Esse **homem religioso** (retratado de modo genérico por Eliade) encontra suas divindades das formas mais diversas e espontâneas possíveis. Como notou Oscar Calavia (2009, p.200): “os santos são achados e domesticados pela Igreja, mas não instituídos por ela.”⁵ Porém, é possível verificar contextos nos quais, mesmo *domesticados* pelas instituições católicas, os santos são reapropriados na condição de *objeto-encantado*. Convém lembrar o árduo esforço da Igreja no Brasil para “livrar” o catolicismo do “misticismo” e “fetichismo”. Esforço investigado pelo antropólogo Rodolfo Witzig Guttilla (2006), que analisou como a promoção do culto a São Judas no Brasil fazia parte de uma estratégia clerical de substituição das formas de culto vigentes desde período colonial (abrasileiradas) por novas formas (romanizadas). São Judas estava no “pacote de

5 Cf. CALAVIA SÁEZ: O que os santos podem fazer pela antropologia? Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 2009, p. 200.

santos importados da Europa” para operar tal transformação, mas poucos anos depois do seu culto ter sido introduzido no Brasil, o santo havia sido “impregnado de conteúdos ‘mágicos’ e ‘supersticiosos’ e abundantes em demonstrações de exterioridade devocional, que tanto horror causava às autoridades eclesiais.” (Guttilla, 2006, p. 90)⁶. Longe da *casa do santo* (a igreja), do controle e supervisão eclesiástica, os leigos recriavam o santo, imprimindo pluralismo simbólico à devoção. Nos termos do pesquisador: “Enquanto na ‘casa do santo’ padres e agentes leigos cerrarão fileiras em torno da perspectiva da salvação individual, os devotos, por sua vez, no culto ao ‘santo de casa’, se orientarão pela ênfase **relacional**.” (Guttilla, 2006, p.189, grifo meu). Foi no meio doméstico, no âmbito das relações familiares e pessoais que os brasileiros criaram e fortaleceram os laços com o *santo das causas impossíveis*, estabelecendo com ele uma relação direta e diferente daquela promulgada pelo clero.

Em síntese, muitas vezes as relações de devoção com os santos se baseiam na proximidade, na camaradagem, naquilo Roberto DaMatta (1986) chama de **ética relacional**⁷. Nesse sentido, a sugestão de Oscar Calavia é substituir o termo *devocional* pelo *relacional*:

“O culto aos santos remete a um aspecto, a devoção, que sempre tem aparecido como uma dimensão secundária do religioso, fincada no sentimental e no privado, e dotada assim de um rendimento sociológico inferior ao que poderia se obter das doutrinas ou do ritual público. Poderíamos escapar desse viés se substituíssemos os termos devocional, sentimental ou privado por um outro mais abstrato e abrangente: relacional. Nas religiões teístas, o contrato entre Deus e o fiel é traçado a uma distância que equivale à que existe entre o sujeito e o objeto: crer, criar, adorar, são ações que unem sujeitos e objetos nomes e complementos diretos. O culto aos santos, pelo contrário, é uma relação com formas semelhantes às que regem a socialidade comum: estabelece-se entre sujeitos.” (CALAVIA, 2009, p. 204).

Todas essas questões incidiram sobre a construção do objeto da minha pesquisa do doutorado, a saber: a relação de devoção dos adeptos da Umbanda com duas categorias de divindades femininas, uma constituída pelo conjunto de três santas não

6 Cf. GUTTILLA, Rodolf Witzig. *A casa do santo & o Santo de casa: um estudo sobre a devoção a São Judas Tadeu*, do Jabaquara. São Paulo: Landy Editora, 2006.

7 Cf. DAMATTA, Roberto. *O que faz brasil, Brasil?* São Paulo: Rocco, 1986.

canônicas cultuadas no Sul do Brasil (Maria Bueno, Maria do Carmo e Maria Degolada), chamadas de *santas prostitutas* (Fagundes, 1987)⁸, e a outra constituída pelas *pombagiras*.

As três Marias

Por que estas santas não-canônicas e não outras? Pelas similaridades, isto é, as *mimeses* narrativas e ritualísticas externadas no culto destas Marias. Devido à amplitude do campo de pesquisa — super povoado de santos, *guias*, entidades e outras divindades — foi necessário estabelecer um critério de seleção. Assim, a definição do objeto desta pesquisa se concretizou por meio da analogia das narrativas envolvendo as *santas prostitutas*, conforme os esclarecimentos a seguir.

Mulher das camadas populares, portanto, de vida anônima, os poucos registros históricos sobre Maria Bueno foram gerados à época da sua morte. O que consta dos periódicos da época é que ela foi encontrada morta (com cabeça quase separada do corpo) em um lugar ermo de Curitiba, no dia 29 de janeiro de 1893. Um militar, de nome José Inácio Diniz — que não se sabe se era seu amásio, namorado ou perseguidor —, foi indiciado, julgado e absolvido pelo crime. Pouco depois do assassinato surgiram os primeiros relatos de milagres atribuídos a ela. O terreno baldio que foi palco da *tragédia* se tornou local de peregrinação, queima de velas e entrega de ex-votos à mulher ali *sacrificada*; doravante, protagonista das narrativas hagiográficas de seus crentes. Com o processo de expansão urbana, esse *ponto de devoção* foi deslocado daquele terreno baldio para a sepultura dela no Cemitério Municipal de Curitiba. O culto a *santa curitibana*, hoje centenário, tem seu ápice no Dia de Finados (02 de novembro), ocasião em que centenas de devotos visitam seu túmulo a fim de *fazer e pagar promessas* e homenageá-la.

Diferentes narrativas concorrem na representação de Maria Bueno. Na *narrativa hagiográfica* ela é retratada como uma lavadeira pobre, muito honesta e recatada, *uma*

⁸ Cf. FAGUNDES, Antonio Augusto. “As santas prostitutas: Um estudo da devoção popular do RS”. Martins Livres, Porto Alegre, 1987. O termo *santas prostitutas* foi proposto por Fagundes para nomear o conjunto constituído por essas figuras híbridas, provenientes da intersecção entre sagrado/profano, virtude/pecado, espiritualidade/sexualidade.

donzela degolada pelo militar que tentou estuprá-la. Nesta versão, ela teria morrido em defesa da castidade. Em contrapartida, as *narrativas históricas, teatrais e literárias* exploram os indícios de que Maria Bueno não se enquadrava nos padrões de comportamento femininos da sua época, isto é, trabalhava fora, frequentava bares, tinha amantes e *pagou com a vida por essa conduta desviante*: foi degolada pelo amásio em um crime passional.

No livro “As santas prostitutas” (1987) o antropólogo Antonio Fagundes apresenta as narrativas sobre Maria do Carmo e Maria Degolada. Sobre Maria do Carmo, conta-se que era prostituta, senão, promíscua dada a bebedeiras e farras, mas *muito bondosa*. Mulher de vida livre que não se apegava a ninguém, ela teria despertado o ódio de um soldado com quem teve um breve envolvimento sexual. Sentindo-se traído e desprezado ele a matou e esquartejou. Seu corpo foi encontrado sendo devorado por um cão vira-lata na chácara da família de Getúlio Vargas, no ano de 1890. O local se tornou *ponto de devoção*, atraindo fiéis de diferentes nacionalidades, classes sociais e preceitos religiosos. Alguns fiéis costumam retribuir os préstimos de Maria do Carmo depositando cachaça, charutos e cigarros junto a sua ermida. Diante disso, Fagundes diz estranhar o fato da “Umbanda não ter tentado cooptar a devoção, transformando Maria do Carmo em um de seus guias.” (1987, p. 60). Em outra pesquisa, publicada recentemente no livro “Maria do Carmo: da luxúria ao milagre” (2011), a jornalista Lenise Morgental nos atualiza em relação ao culto nos dias de hoje: “No dia 27 de agosto, dia da morte de Maria do Carmo, seu túmulo recebe visitas, alguns levam batons vermelhos, outros levam fitas coloridas, espumantes, cigarros, flores, e até mesmo tinta para pintar o túmulo. Neste ano alguns moradores do bairro foram até o túmulo e fizeram uma limpeza geral no local.” (Morgental, 2011, p. 71).

As versões relacionadas à vida de Maria Degolada (conhecida como Maria da Conceição) também são variadas e conflitantes. As fontes históricas confirmam a existência de Maria Francelina Trenes, uma mulher morta pelo cabo da brigada militar Bruno Soares Bicudo. O crime ocorreu no dia 12 de novembro de 1899. Conta-se que essa Maria *vivia amasiada com um brigadiano, a quem era infiel*. Para vingar-se da adúltera, ele a convidou para um churrasco. Após comerem e beberem, o cabo colocou em prática seu

plano: degolando-a com a faca de churrasco. Noutra versão, essa personagem aparece como *uma noiva virtuosa, degolada pelo próprio noivo, um militar que tentou violentá-la às vésperas do casamento*. “Diz a lenda” que *muitas pessoas viram o espírito dela no local do crime*, que se tornou ponto peregrinação. Os fiéis construíram uma capela, onde *pagavam suas promessas com flores, velas e placas de agradecimento*. O entorno dessa capela foi povoado, surgindo a Vila da Maria da Conceição apontada pelos pesquisadores como *enclave de pobreza de Porto Alegre*. Segundo relatos, *durante uma sessão espírita realizada na capela a santa teria solicitado que não a chamassem mais de Maria Degolada e sim pelo seu nome verdadeiro: Maria da Conceição*.

No artigo “Maria Degolada: de mulher a santa e de santa a mulher” de Carlos Aberto Steil e Rodrigo Toniol (em fase de publicação), os dois estudiosos do culto a Maria Degolada afirmam que os setores católicos (mais ortodoxos) teriam aproveitado a vigência desses relatos populares sobre as aparições e incorporações do espírito da santa porto-alegrense para empreender a substituição da devoção a ela (Maria Degolada) pela devoção a Nossa Senhora da Conceição. Ou seja, ao invés de tentar descredenciar o culto, desqualificando seu objeto (a santa não-canônica), estes agentes ligados às instituições católicas optam por uma “disputa semântica”: utilizando-se das narrativas envolvendo Maria Degolada para promover o culto a principal figura feminina do catolicismo (Nossa Senhora). Para Steil e Toniol (2012, p. 09) essa articulação entre sistemas devocionais (espírita, católico mais popular e católico mais ortodoxo) tratar-se-ia de uma estratégia de “acomodação das divergências dentro da unidade católica.” Nesse sentido, será fundamental analisar as diferentes apropriações que são feitas das *santas prostitutas*, pelos vários vieses religiosos, pois, como ilustra este artigo, em especial, nem mesmo os santos não-canônicos estão a salvo das disputas simbólicas travadas no âmbito do catolicismo.

Tanto em termos narrativos quanto ritualísticos observa-se uma tendência a repetição de certas fórmulas nos cultos às três *santas prostitutas*: 1- A *prostituta* é retratada como bode expiatório (Girard, 2008) e a *santa* como a divindade produzida no sacrifício vitimizador⁹; 2- A violência praticada contra os corpos das três Marias (como tentativa de estupro, degola, esquartejamento) é sempre atribuída a agentes do poder e da ordem (mi-

⁹ Cf. GIRARD, René. “O bode expiatório e Deus”. Covilhã: LusoSofia Press, 2008.

litares); 3- A constituição dos *pontos devoção* segue modelo de hierofania espacial¹⁰, o local onde aconteceu o assassinato se tornou espaço de culto, onde os fiéis vão solicitá-las como intercessoras, protetoras e taumaturgas; 4- Todas foram mortas na mesma década¹¹ — a santa de São Borja em 1890, a de Curitiba em 1893 e a de Porto Alegre em 1899; 5 - Todas são retratadas como vítimas feminicídio¹², de *assassinatos baseados no gênero*, como donzelas ou prostitutas, elas foram mortas em função do exercício do poder e controle masculino sobre o comportamento, o corpo e a sexualidade feminina.

O paradoxo da santidade e da sexualidade

A despeito das várias narrativas que concorrem para representá-las, também são retratadas como prostitutas, mulheres promíscuas, lascivas e adúlteras. Este é o denominador comum entre as *santas prostitutas* e as *pombagiras*¹³, entidade da Umbanda conhecida como *exu mulher*, *mulher de Lúcifer*, *diaba*. A rainha das *pombagiras* também é uma Maria: Maria Padilha cortesã do Rei de Castela, Pedro o Cruel. Retratada pela tradição oral como mulher bonita e sedutora que teria enfeitiçado e levado o rei à perdição. (Meyer, 1991)¹⁴.

À primeira vista, *santas prostitutas* e *pombagiras* são categorias análogas, que fazem referência ao feminino transgressor (à mulher sexualmente livre), no entanto, minha hipótese é de que *santas prostitutas* e *pombagiras* são categorias dialógicas (se comunicam), mas expressam maneiras distintas de se relacionar com o sagrado. Essa proposição decorre da análise das narrativas referidas às duas categorias. Em relação às *santas prostitutas*, as narrativas indicam que o sacrifício é uma das chaves de leitura do

¹⁰ Cf. ELAIDE, Mirea. “Sagrado e Profano”. Lisboa: Ed. Livros do Brasil, 1992, pp. 17-37.

¹¹ A década seguinte à Abolição da Escravidão (1888) e à Proclamação da República (1889). A década da Revolta da Degola (como ficou conhecida a Revolução Federalista, ocorrida entre 1893 e 1895) e da Guerra de Canudos (1896-1897)

¹² Cf. SEGATO, Rita Laura. “Que és un feminicídio”. Notas para un debate emergente. Série Antropología, 401, Brasília-DF, Universidade de Brasília, 2006.

¹³ Cf. PRANDI, R. “Pombagira e as faces inconfessadas do Brasil”. In: *Herdeiras do Axé*. São Paulo, Hucitec, 1996, Cap. IV, pp. 139-164.

¹⁴ Cf. MEYER, M. “Maria Padilha e toda a sua quadrilha”. São Paulo: Duas Cidades. 1993.

culto: a prostituta é retratada como objeto de expiação e a violência de gênero como rito expiatório (sacrifício) que consagra as Marias. Ou seja, o sacrifício produz uma ruptura, cuja síntese é essa figura “bipolar” santa-prostituta, que denota a separação entre sexualidade e espiritualidade mediante o aviltamento e destruição do corpo feminino. Em contrapartida, as narrativas sobre as *pombagiras* primam pela idéia de manutenção da sexualidade face à espiritualidade, isto é: as *pombagiras* foram prostitutas em vida e continuam sendo no Além. O espírito delas se reconecta à matéria (incorpora no médium) para aconselhar, “ajudar os vivos”, mas a *gira de esquerda* pode ser entendida como um ritual voltado ao gozo, ao bel-prazer das *pombagiras*. Indicando que a chave de leitura desse culto recai sobre o prazer, o desejo carnal. Justamente a dimensão reprimida (recalcada) no processo de constituição do culto às *santas prostitutas* é exaltada no culto das *pombagiras*.

Como a Umbanda a única denominação religiosa que comportar os cultos às santas e às *pombagiras*. Minha pesquisa de campo têm focado neste segmento religioso para compreender como estas figuras *santas prostitutas* e as *pombagiras* expressam uma dimensão da religiosidade pouco explorada nos estudos da *devoção* aos santos: a da sexualidade/desejo; assim como as dinâmicas religiosas de recalque e reativação, de repressão e liberação da sexualidade e do desejo feminino que, em tese, verifica-se nos cultos às *santas prostitutas* e *pombagiras*.

Referências bibliográficas:

ANDRADE, Lorival. “Da barraca ao túmulo: Cigana Sebinca Christo e as construções de uma devoção”. Curitiba, 2008. 292 f. Tese (Doutorado em Historia).

BROWN, Peter. “The Cult of the Saints”. Chicago: The Chicago University Press, 1982.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. “Fantasmas falados: mito, escatologia e história no Brasil”. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

_____ “Religião e restos humanos. Cristianismo, corporalidade e violência”. In: Antropologia em primeira mão. Florianópolis: UFSC / Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, n.1 1995.

_____. “O que os santos podem fazer pela antropologia?” In: *Religião & Sociedade*. vol. 29 no.2 Rio de Janeiro, 2009.

CASCUDO, Luís da Câmara. “Religião no povo”. João Pessoa: Imprensa Universitária da Paraíba, 1974.

CERTEAU, Michel. “Uma variante: a edificação hagiográfica”. In: *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

DAMATTA, Roberto. “O que faz brasil, Brasil?” São Paulo: Rocco, 1986.

_____. “A casa e a rua”. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987.

ELAIDE, Mirea. “Sagrado e Profano”. Lisboa: Ed. Livros do Brasil, 1992.

_____. “O mito do eterno retorno: arquétipos e repetições”. Lisboa: Edições 70, 1993.

STEIL, Carlos Alberto; **TONIOL**, Rodrigo. “Maria Degolada: de mulher a santa e de santa a mulher”. Porto Alegre: s/ ed. em fase de publicação.

FAGUNDES, Antonio Augusto. “As santas prostitutas: Um estudo da devoção popular do RS”. Martins Livres, Porto Alegre, 1987.

GIRARD, René. “A violência e o sagrado”. Trad. de Marta Conceição Gambini. 2. ed. São Paulo: Paz e terra, 1990.

_____. “O bode expiatório e Deus”. Covilhã: LusoSofia Press, 2008.

GUTTILLA, Rodolf Witzig. “A casa do santo & o Santo de casa: um estudo sobre a devoção a São Judas Tadeu, do Jabaquara”. São Paulo: Landy Editora, 2006.

HERTZ, Robert. “Saint Besse, étude d'un culte alpestre”. In: _____. *Sociologie Religieuse et Folklore*. Paris: PUF, 1970.

JUNG, Carl Gustav. “O Homem e seus Símbolos”. São Paulo: Nova Fronteira, 1985.

_____. “Símbolos da transformação”. Petrópolis: Vozes, 1999.

LATOUR, Bruno. "Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches". Bauru: Edusc, 2002

_____. "Reassembling the Social: an introduction to Actor-Network-Theory". Oxford: Oxford University Press, 2007.

MAUSS, Marcel. "Esboço de uma teoria geral da magia". in: Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

_____. "A Prece". In: Ensaio de Sociologia. São Paulo: Perspectiva, 1981.

MEYER, M. "Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a pombagira de umbanda". São Paulo: Duas Cidades. 1993.

MORGENTAL, Lenise. "Maria do Carmo: Da Luxúria ao milagre". São Borja: Ed. do Autor, 2011.

ORO, Ari Pedro. "Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente". In: Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, ano 24, n. 2, 2002, p. 345-384.

_____. "As religiões afro-brasileiras do Rio Grande Do Sul". Debates do NER, Porto Alegre, Ano 9, N. 13, P. 9-23, Jan./Jun. 2008

PRANDI, R. "Pombagira e as faces inconfessas do Brasil". In: Herdeiras do Axé: Sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo, Hucitec, 1996, Capítulo IV, pp. 139-164.

SEGATO, Rita Laura. "Que és un feminicídio". Notas para un debate emergente. Série Antropología, 401, Brasília-DF, Universidade de Brasília, 2006.