



“Era apenas uma criança para morrer assim”: a devoção à santa popular Maria de Lourdes no Cemitério do Varadouro

“She was just a child to die like that”: devotion to the popular saint Maria de Lourdes at the Varadouro Cemetery

Weverson Bezerra Silva¹

PPGA/UFPA

weversonsilbez@gmail.com –<https://orcid.org/0000-0003-3364-7938>

Resumo

Este artigo baseia-se em uma abordagem etnográfica, fundamentada na observação participante para analisar a devoção popular à figura de Maria de Lourdes, uma menina considerada santa por devotos que frequentam o Cemitério Senhor da Boa Sentença, em João Pessoa (PB). O objetivo é compreender de que maneira a memória de sua morte, associada à infância e à ideia de pureza, contribui para sua santificação popular no imaginário coletivo. Objetos votivos são deixados sobre seu túmulo como expressão material da fé por graças alcançadas, compondo um universo simbólico que articula sofrimento, promessa e milagre. A análise ancora-se nos estudos sobre santidade popular, memória coletiva e eficácia simbólica. O artigo discute o papel da infância na construção de figuras sagradas e as formas pelas quais a morte precoce é ressignificada em práticas religiosas. O estudo evidencia como os espaços cemiteriais se configuram como territórios de vida, fé e prática simbólica. A reflexão contribui para pensar a agência dos mortos e os modos populares de elaboração do sofrimento diante da milagreira.

Palavras-chave: Santa popular. Cemitério. Memória coletiva. Devoção.

Abstract

This article is based on an ethnographic approach, grounded in participant observation to analyze the popular devotion to the figure of Maria de Lourdes, a young girl considered a saint by devotees who visit the Senhor da Boa Sentença Cemetery in João Pessoa (PB). The objective is to understand how the memory of her death, associated with childhood and the idea of purity, contributes to her popular sanctification in the collective imagination. Votive objects are left on her grave as a material expression of faith for graces achieved, forming a symbolic universe that articulates suffering, promise, and miracle. The analysis is anchored in studies on popular sainthood, collective memory, and symbolic efficacy. The article discusses the role of childhood in the construction of sacred figures and the ways in which early death is redefined in religious practices. The study highlights how cemetery spaces are configured as territories of life, faith, and symbolic practice. The reflection contributes to thinking about the agency of the dead and the popular modes of elaborating suffering before the miracle worker.

Keywords: Popular saint. Cemetery. Collective memory. Devotion.

¹ Cientista Social, doutorando e Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPA). Integra o Grupo de Pesquisa em Saúde, Sociedade e Cultura (GRUPESSC), o Grupo de Estudos e Pesquisa em Antropologia da Morte (GEAM) e a Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais (ABEC).

© *Caderno 4 Campos*. PPGA/IFCH/UFPA – Belém/PA. Volume 09, Número II, e922510. ago./dez. 2025. Dossiê "Antropologias e Arqueologias do Extraordinário: interações de encantados, visagens e alteridades outras-que-humanas". <https://periodicos.ufpa.br/index.php/caderno4campos/index>.

1. INTRODUÇÃO

Neste momento, volto meu olhar para a história de Maria de Lourdes, figura que ocupa o túmulo mais célebre do Cemitério Senhor da Boa Sentença, localizado no bairro do Varadouro, em João Pessoa (PB). Para tanto, recorro à etnografia, conforme Malinowski (1922), e a depoimentos orais que resgatam memórias transmitidas entre gerações. Parto da compreensão de que a identidade do ser social se constrói a partir das memórias, as quais, em determinadas circunstâncias, deixam de ser estritamente individuais e passam a compor um repertório coletivo. Tais memórias se perpetuam no tempo, carregando significados que remetem aos valores dos grupos sociais que as produzem (Pollak, 1992). A devoção aos santos populares deve ser compreendida no interior das tradições construídas e continuamente atualizadas no cotidiano, não como heranças estáticas, mas como práticas sociais dotadas de historicidade.

Nesse sentido, a tradição popular que sustenta o culto a santos não canonizados pode ser lida à luz da noção de “tradições inventadas”, tal como formulada por Hobsbawm (1984), entendidas como conjuntos de práticas simbólicas que, ao se repetirem, produzem sentidos de continuidade e legitimidade ao grupo. Essas tradições se ancoram em processos de “memória coletiva”, conforme propõe Halbwachs (1990), nos quais as lembranças individuais são moldadas, compartilhadas e estabilizadas socialmente por meio de narrativas, rituais e espaços de memória.

Ao mesmo tempo, as histórias que circulam em torno dessas figuras sagradas articulam temporalidades distintas, configurando narrativas que organizam a experiência da morte, do sofrimento e do milagre, em consonância com a reflexão de Ricoeur (1994) acerca do “tempo narrado”. Assim, a tradição devocional se constitui como um campo dinâmico no qual memória, narrativa e prática ritual se entrelaçam na produção da santidade popular, e neste artigo destaco a narrativa da “Maria de Lourdes no Cemitério do Varadouro”.

Desse modo, proponho construir uma reflexão etnográfica em torno das memórias dos devotos, analisadas a partir da noção de *communitas* (Turner, 2008), sujeitos que, movidos por experiências de fé e devoção popular, mantêm vivo o culto a Maria de Lourdes, figura reconhecida localmente como “santa milagreira”, “santinha” ou até mesmo “menina de Lourdes” do cemitério, nessa “constituição dessas santidades vernaculares” (Silva, 2008).

Sua sepultura, situada na primeira cova daquele campo cemiterial, tornou-se não apenas um marco físico, mas também simbólico, em torno do qual se organizam narrativas, promessas, agradecimentos e práticas de veneração que atravessam o tempo e atualizam formas específicas de relação com o sagrado, com a morte e com o espaço urbano. Rodrigues (2003) destaca que os santos milagreiros integram o imaginário e os tabus associados ao espaço cemiterial, sendo também as oferendas a eles destinadas responsáveis por mobilizar outro segmento do público que transita regularmente pelo campo-santo, inclusive com o objetivo de realizar preces.

Ao me debruçar sobre essas memórias, percebo que elas operam na constituição de identidades coletivas, mobilizando afetos, significados e formas plurais de crer, experienciar e existir. O cemitério da pesquisa, nesse contexto, ultrapassa sua função de espaço destinado ao abrigo de memórias individuais ou familiares, podendo também constituir-se como “lugar de memória”, especialmente quando se articula em torno dos túmulos de personagens dotados de alguma singularidade social, simbólica ou espiritual.

Conforme relata Albuquerque (2008), os túmulos mais visitados no Cemitério do Varadouro são os do Padre Zé e de Maria de Lourdes, ambos vinculados à tradição católica popular e reconhecidos socialmente como locais de milagres. No presente trabalho, detengo-me especificamente nas narrativas em torno de Maria de Lourdes, cuja memória, segundo os dados etnográficos, revela-se particularmente ativa entre os devotos. As entrevistas analisadas nesta seção foram realizadas com o auxílio de gravador e diário de campo, instrumentos que possibilitaram o registro detalhado das falas e contextos de enunciação dos interlocutores, fundamentais para a compreensão das dinâmicas de construção e atualização das memórias em torno dessa figura.

2. MEMÓRIA E DEVOÇÃO A MARIA DE LOURDES

Iniciarei com o relato de Fabíola², que atualmente não reside mais nas proximidades do cemitério. Ela enfatiza sua relação com Maria de Lourdes e com o Cemitério do Varadouro, relembrando a infância vivida na Rua São Miguel, no bairro do Varadouro, em uma casa simples e próxima ao Cemitério Senhor da Boa Sentença. Por volta de 1981, quando tinha cerca de sete anos, ela e sua irmã mais velha frequentavam o cemitério como espaço de brincadeira e de devoção.

Foi nesse contexto que teve seu primeiro contato com o túmulo de Maria de Lourdes, menina cuja história, segundo os relatos que circulavam entre os moradores da região, envolvia uma morte violenta, após ser acusada de furto por sua patroa. Desde então, Maria de Lourdes passou a ser reconhecida como uma santa popular, capaz de operar milagres. Fabíola se recorda de que o túmulo era sempre muito visitado, especialmente no Dia de Finados, coberto de flores e repleto de ex-votos, réplicas de partes do corpo humano e pequenas casas de madeira, símbolos de promessas alcançadas (Silva, 2019).

Sua relação com Maria de Lourdes era atravessada por elementos da socialização católica, herdada de sua família e do imaginário religioso local. Ela conta que rezava diante do túmulo, fazia pedidos e reproduzia, em sua infância, gestos ritualizados com forte carga simbólica. Em uma dessas práticas, relata ter batizado suas bonecas diante do crucifixo localizado na entrada do cemitério, com uso de velas e orações, em um gesto que, para ela, não era brincadeira, mas expressão sincera de fé. Para Maia (2015), “as velas são objetos bastante utilizados tanto para pedir quanto para agradecer uma graça à santa. Diante dos lugares de devoção aos milagreiros dentro do cemitério, as velas acendidas, assim como suas ceras derramadas, são os sinais mais presentes no culto”. A imagem da

² Todos os nomes são fictícios.

menina-santa, vestida de azul, coroada com flores artificiais ou naturais e com terços nas mãos, marcou seu imaginário sobre a representação social do lugar como espaço de memória.

Tais práticas evidenciam como a experiência religiosa, mesmo quando vivida por crianças, mobiliza uma gramática simbólica própria, articulada ao espaço, ao corpo e à memória coletiva. A história de Maria de Lourdes circula entre crianças e adultos, conformando um saber partilhado que dá forma à noção de sagrado e à crença em figuras santificadas fora do cânone oficial, o sagrado “entre nós” (Pereira; Silva, 2023). Ao reconstituir essas experiências, Fabíola recupera elementos de um passado que revela sua trajetória pessoal e como a infância, a religiosidade popular e o medo se articulam na produção de sentidos sobre a vida e a morte.

Em diálogo com uma segunda interlocutora, Flávia, irmã de Fabíola, foi possível compreender os vínculos construídos em torno do Cemitério Senhor da Boa Sentença e da figura de Maria de Lourdes. Flávia demonstrou interesse em compartilhar suas memórias, destacando sua relação afetiva e religiosa com a “santa milagreira” cuja presença simbólica marcou sua trajetória.

A figura de Maria de Lourdes, no relato de Flávia, aparece como uma santa popular cuja devoção se sustenta na combinação entre pureza infantil, sofrimento extremo e capacidade de mediação com o sagrado. Flávia, que estudava em um colégio próximo ao cemitério, lembra-se de que ela e seus colegas saíam em grupo para visitar o túmulo da menina com o objetivo de fazer promessas para “passar de ano”. Naquele contexto, a crença compartilhada era de que Maria de Lourdes, por ser uma criança, era vista como um anjo, uma intercessora dotada de pureza e inocência.

Ao chegar ao cemitério, Flávia descreve um cenário marcado pela devoção coletiva: várias pessoas reunidas ao redor da sepultura, acendendo velas e fazendo promessas. A trajetória trágica da menina-santa, marcada por um episódio de violência doméstica e tortura após uma acusação de furto, reforçava a legitimidade de seu sofrimento e de sua santidade popular. A morte violenta, atribuída à patroa, é associada à injustiça e ao martírio, o que confere à personagem uma dimensão moralmente superior.

Flávia afirma ter feito promessas à Maria de Lourdes e alcançado graças, reforçando a eficácia simbólica, conforme Lévi-Strauss (1958). Ela enfatiza que, por ser uma criança, Lourdes “não tinha maldade” e, portanto, era considerada pura, um atributo central na construção da santidade no imaginário religioso popular. A menina morta, transformada em figura santa, torna-se um canal de acesso ao sagrado para devotos que mantêm acesa a chama de sua memória.

As narrativas de Flávia e Fabíola revelam como a fé, a infância e o sofrimento se entrelaçam na constituição de uma santidade não oficial, legitimada no cotidiano e na força das promessas cumpridas. Em seus discursos, observa-se como o túmulo se torna um lugar de devoção para adultos e, sobretudo, para crianças, que atribuem a Maria de Lourdes um tratamento similar ao conferido aos santos oficiais: ajoelham-se, rezam, acendem velas e fazem pedidos.

Chamo a atenção para o fato de que alguns desses pedidos remetem a questões tipicamente infantis: segundo o relato das irmãs, sua turma costumava visitar o túmulo para fazer promessas com o objetivo de passar de ano. Essas preferências infantis relacionam-se com as circunstâncias da morte de Maria de Lourdes: “ela teria morrido ainda criança, vítima de uma injustiça”. Por isso, é reconhecida como “a santa das crianças”, sendo comum que os pequenos devotos deixem brinquedos sobre sua sepultura, justificando que, em vida, ela não teve a oportunidade de brincar.

Como destaca Menezes (2000), é necessário que haja uma certa afinidade entre o fiel, o santo e o conteúdo do pedido realizado; trata-se de “pedir a coisa certa ao santo certo”, ou seja, mobilizar um tipo de coerência simbólica entre a história do santo e a demanda daquele que ora (Menezes, 2000). Para compreender as representações atribuídas à figura da santa popular e os efeitos de sua presença na experiência dos devotos, recorro a Fernandes (1990), que analisa a materialidade da imagem sagrada como mediadora de um poder real. Segundo o autor:

a imagem do Santo, que todos sabem ser de material perecível, não é reduzida, por isto, à condição de uma figura simbólica. É de gesso, de barro, ou de madeira, mas é nesses elementos que a santidade efetivamente se manifesta, de modo a ser vista e ser tocada. A matéria não é morta. Ou melhor, o lugar do Santo destaca-se porque, nele, a morte foi efetivamente vencida. [...] No realismo fantástico da devoção aos santos, vê-se a ultrapassagem das finitudes naturais (Fernandes, 1990, p. 116).

No caso de Maria de Lourdes, essa percepção se atualiza no modo como os devotos, especialmente crianças, se relacionam com sua imagem e com seu túmulo, situado no Cemitério Senhor da Boa Sentença. Sua sepultura, marcada por objetos votivos, flores e brinquedos, não é compreendida apenas como um símbolo da morte, mas como um espaço onde a vida resiste e o milagre se manifesta.

A imagem da menina, dita nas narrativas com vestido azul, terços nas mãos e flores na cabeça, é acionada como presença viva, capaz de ouvir, interceder e operar graças. Nesse sentido, a materialidade do túmulo e da imagem não representa apenas o que ela foi, mas aquilo que ela continua a ser para os fiéis: uma santa que transcende a finitude da morte e atua no presente com potência transformadora.

Ainda continuando com o relato das irmãs Fabiana e Fabíola, e acompanhando o pensamento de Fernandes (1990), vejo que a santidade vence a morte que permeia a matéria. A figura simbólica de Maria de Lourdes proporciona a realização de pedidos de acordo com os seus devotos, que já disseram ter tido promessas alcançadas ou simplesmente acreditam na sua possibilidade de fazer milagres: “Ela é uma santa milagrosa, por ela ser pura, não ter maldade. Uma criança que foi muito torturada e hoje as pessoas fazem promessa com ela”. Como vemos, há uma associação simbólica entre infância, pureza e ausência de maldade, e uma referência à tortura que remete ao suplício dos santos católicos.

Uma associação simbólica relevante pode ser feita entre a figura de Maria de Lourdes e a Menina Francisca, cuja memória sagrada está ligada ao Parque Cruz da Menina, em Patos (PB)³. Refletindo enquanto pesquisador que vivenciou alguns desses espaços de devoção, reconheço que no contexto nordestino há uma presença de cultos populares voltados a figuras santificadas fora do cânone oficial, especialmente crianças mortas de forma trágica. Essas experiências, muitas vezes atravessadas por histórias de sofrimento, violência e abandono, mobilizam afetos e constroem uma espiritualidade enraizada no cotidiano.

A produção sobre santos populares e devoções cemiteriais no Brasil tem evidenciado a constituição de um campo religioso não oficial marcado por mortes violentas, narrativas de sofrimento e processos de sacralização construídos no cotidiano. Estudos como o de Andrade Junior (2009) demonstram como crimes, lugares específicos e práticas devocionais se articulam na produção de espaços sacralizados. Nesse mesmo pensamento analítico, Santana (2010) analisa o cemitério como local privilegiado de culto e de devoções marginais, evidenciando como a morte se converte em elemento estruturante da religiosidade popular.

Meu primeiro contato com esse espaço de devoção popular ocorreu ainda no nono ano do ensino fundamental, durante uma excursão escolar marcada como ritual de passagem, conforme Van Gennep (1978), para o ensino médio. Foi nesse contexto que conheci a história da Menina Francisca, criança que, segundo a narrativa local, vivia com seus familiares em meio a uma grande seca e passava os dias à janela, observando outras crianças brincarem, sem poder participar das brincadeiras. Vítima de espancamento por seus pais adotivos, Francisca foi assassinada em 1923 e teve seu corpo abandonado no sítio Trapiá. Posteriormente, um agricultor encontrou o corpo da menina com marcas visíveis de violência.

No local em que o corpo foi encontrado, foi fincada uma cruz em sua memória. Seis anos depois, ocorreu o que seria reconhecido como o primeiro milagre: diante da escassez de água, um poço cavado nas proximidades revelou-se produtivo. Acreditando que se tratava de uma graça concedida pela Menina Francisca, iniciou-se um processo de devoção que culminou, em 1929, na inauguração de um santuário em sua homenagem. Lembro-me vividamente do homem que nos contou essa história; ele chorava ao narrar, e o fato de Francisca ser uma criança causou forte comoção entre nós. A comoção coletiva frente à injustiça da morte infantil parece operar como elemento central na constituição da santidade popular nesses casos.

Trouxe essa história para relacionar que, assim como a de Maria de Lourdes, ela revela como experiências de morte precoce, marcadas por sofrimento e injustiça, mobilizam afetos e criam espaços de culto nos quais a infância é sacralizada. Em ambas as narrativas, o corpo infantil violentado não é reduzido à dor, mas transformado em

³ Para saber mais: Maria de Lourdes, a menina assassinada que virou foco de devoção no Cemitério da Boa Sentença. Reportagem integrante da série “Santinhas, as milagreiras da Paraíba”, publicada pelo Jornal da Paraíba. Link: https://jornaldaparaiba.com.br/cotidiano/maria-de-lourdes-milagreira-cemiterio-da-boa-sentencia?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 22 dez. 2025.

“santidade”. A materialidade do culto — velas, brinquedos, objetos corporais, ex-votos — reforça a presença dessas figuras no imaginário religioso popular. Maria de Lourdes ocupa um lugar que transita entre a memória coletiva, a denúncia da violência e a produção de uma santidade não oficial, mas profundamente legitimada pela fé cotidiana.

Retomando a figura de Maria de Lourdes, seu túmulo é um dos mais visitados no cemitério. A santificação desse espaço se expressa pelo depósito de diversos ex-votos deixados pelos fiéis. Como relatado por uma interlocutora: “sempre havia réplicas de pedaços de corpos como cabeça, pernas, braços, feitos de material similar ao de velas. Havia, também, réplicas de casas de madeira, remetendo a promessas relativas à casa própria”. Esses objetos ainda são encontrados sobre o túmulo, funcionando como marcas visíveis da fé e da relação contínua com a santa popular.

De acordo com Rosendahl (1999, p. 88–89), “o ‘ex-voto’ é a materialização de um agradecimento pela cura atribuída ao santo protetor” e “cada objeto ofertado na Sala dos Milagres possui um significado concreto designado pelo objeto”. Nesse sentido, os ex-votos associados a Maria de Lourdes revelam tanto as demandas dos devotos quanto as experiências corporais, afetivas e simbólicas que compõem o universo da devoção popular. O dia mais recorrente para essa prática é o de Finados⁴: “Pois o mesmo fica repleto de flores e velas percebendo que graças a estas trocas recorrentes, estabelece-se e mantém-se uma solidariedade entre as duas sociedades, a humana e a divina” (Sanchis, 1983, p. 48).

Na relação entre fiel e santo popular, cabe ao devoto expressar sua devoção de forma que não haja mediação institucional entre eles. Ao devoto cumpre agradecer pela proteção e graças recebidas indo à sua imagem ou fazendo o seu pedido em outro local. Daí o cuidado ao realizar o pagamento de promessas, ofertas, orações e homenagens em geral (Araújo, 2009). As contribuições de Sáez (1996; 2006) ampliam esse debate ao analisar os chamados “mortos falados”, evidenciando como narrativas e experiências com os mortos estruturam o campo religioso brasileiro. Em diálogo com essa perspectiva, Cordeiro (2016), em Santo de cemitério: uma devoção ao Menino da Tábua (1978–1994), analisa a construção da devoção a um santo popular, evidenciando como a repetição ritual e a materialidade das oferendas produzem continuidade simbólica ao longo do tempo.

Na imagem abaixo, vemos a escultura no túmulo de Maria de Lourdes, com flores deixadas pelos seus devotos:

⁴ Para uma compreensão sobre a relação dos fiéis com o Dia de Finados, de acordo com o pensamento de Carvalho (2001): “Multidões acorrem aos cemitérios e isso revigora a fé na comunhão dos santos. Além disso, o Dia de Finados convida a uma reflexão profunda sobre o significado da morte” (Carvalho, 2001, p. 19).

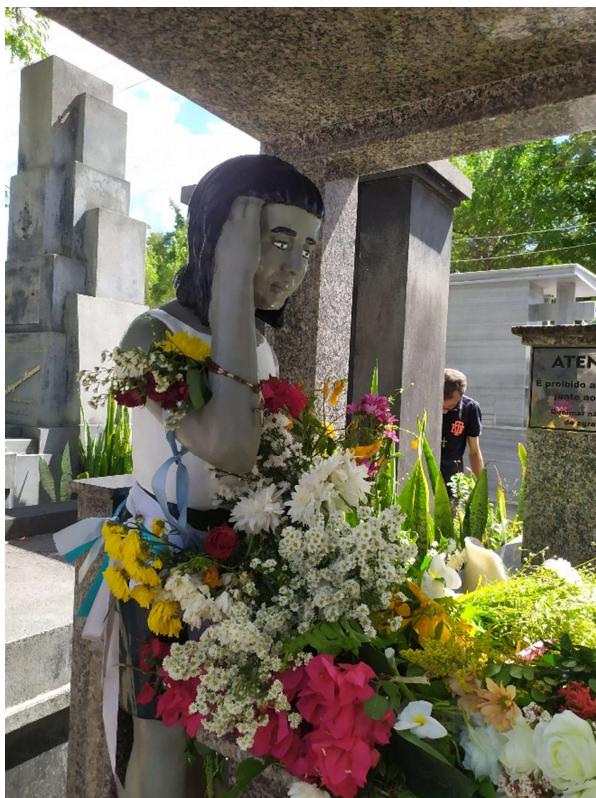


Imagen 1 – Túmulo de Maria de Lourdes. Foto: Autor (2022).

Para todos verem: estátua de uma jovem em um jazigo, representada em tom acinzentado com a mão na cabeça em sinal de reflexão. A figura está adornada com diversas flores coloridas e um terço no pulso. Ao fundo, veem-se outros túmulos, vegetação e o movimento discreto de uma pessoa no cemitério sob luz solar.



Imagen 2 – Túmulo de Maria de Lourdes com seus devotos. Fotos: Autor (2022).

Para todos verem: composição de três fotografias verticais lado a lado, registrando práticas devocionais em um cemitério sob luz solar. No centro e à esquerda, grupos de pessoas com roupas casuais circulam e observam o túmulo de Maria de Lourdes adornado com flores e velas; à direita, uma mulher ajoelhada reza em frente ao túmulo de Maria de Lourdes, enquanto outras pessoas observam ao fundo. Destaca-se um mausoléu branco com ornamentos em verde-água que aparece em diferentes ângulos.



Imagem 3 – Flores, acender velas e objetos de agradecimentos. Fotos: Autor (2022).

Para todos verem: composição de três fotografias de práticas rituais em um cemitério. À esquerda, diversas velas brancas acesas diante de um túmulo de pedra. Ao centro, a estátua de uma jovem com a mão na cabeça, cercada por flores e fitas. À direita, pequenos ex-votos em formato de casas repousam sobre uma estrutura de granito sob o sol.

A imagem, que retrata uma menina de “feições simples e olhar melancólico (triste)” como destaca uma devota, carrega em suas costas um ramalhete de flores deixado por ela, simbolizando a continuidade de sua importância no cotidiano devocional dos vivos. A presença das flores, sobretudo das rosas vermelhas e brancas, aponta para o reconhecimento popular de sua pureza, e uma forma ritualística.

Sua postura corporal transmite uma mistura de timidez, dor e introspecção, o que reforça a narrativa de uma infância interrompida por um ato de violência. Ao mesmo tempo, a figura não está abandonada, está cercada por oferendas, plantas, flores e cuidado, elementos que transformam o espaço funerário em um lugar vivo de culto, onde a memória da menina é continuamente atualizada através de práticas rituais como promessas, pedidos, agradecimentos e liminaridades (Turner, 2008).

Do ponto de vista antropológico, a imagem de Maria de Lourdes expressa o que Robert Hertz (1970) chamou de “o duplo destino do morto”: o corpo sepultado não é apenas um resto biológico, mas um ponto de conexão entre mundos. A escultura funciona como um operador simbólico que dá forma visível à santidade atribuída à menina, uma santidade que nasce do sofrimento. Como apontam Lévi-Strauss (1958) e Rosendahl (1999), a eficácia simbólica se materializa quando o símbolo (neste caso, a imagem) é capaz de ativar crenças, emoções e ações nos sujeitos. Aqui, a morte de Maria de Lourdes é constantemente ressignificada, ela não é apenas a vítima de uma violência passada, mas uma presença ativa, mediadora de milagres e protetora das causas populares.

A terceira entrevistada é Dona Severina, zeladora do Cemitério, uma senhora que, com dedicação e zelo, cuida da limpeza e organização do espaço, incluindo o túmulo de Maria de Lourdes. Sua relação vai além da tarefa funcional: trata-se de um vínculo afetivo construído ao longo dos anos. Em seu relato, Dona Severina reafirma o imaginário

popular sobre as circunstâncias trágicas da morte da menina, apontando para a violência sofrida após uma acusação de furto, história que circula entre os frequentadores do cemitério e que sustenta a imagem da menina como vítima inocente, merecedora de devoção.

Para além da memória coletiva, Severina compartilha uma experiência pessoal de milagre, atribuído à intercessão de Maria de Lourdes, fortalecendo ainda mais sua crença e cuidado com o túmulo. Ela afirma que continua a manter o local limpo e florido não apenas por dever, mas por gratidão. Sua relação se destaca pela fé atravessa, o cotidiano de trabalhadores/as dos espaços funerários, transformando o cemitério em território de práticas religiosa. Neste momento, destaco que o corpo de Maria de Lourdes passou por um processo de ressignificação.

É... tem... Vá, diga... Ela tava lá embaixo e depois passou pra cá. Ela morava numa casa na Treze de Maio. Aí sumiram uns lençóis lá, umas joias também, e a patroa dela botou a culpa nela, como se tivesse sido ela que tivesse roubado, mas não foi, não. Foi outra pessoa. Aí a polícia veio, pegou ela, levou... e deram uma pisa nela. Ela morreu da surra que levou: bateram na cabeça, na barriga, nos braços... Isso aí que o senhor tá vendo é tudo promessa. A pessoa faz promessa e alcança. Até eu mesma fiz uma com ela: fui caminhando até o túmulo de Maria de Lourdes, pedi uma casa, e consegui, graças a Deus. Depois voltei e paguei a promessa. O povo faz muita promessa aqui... (Severina).

O relato de Dona Severina expressa os elementos centrais que estruturam a devoção popular à figura de Maria de Lourdes, teria sido injustamente acusada de furto e brutalmente espancada, vindo a falecer em decorrência da agressão. Essa morte, carregada de sofrimento e inocência, é o fundamento simbólico de sua santificação popular. A fé de Dona Severina se manifesta tanto no cuidado cotidiano com o túmulo quanto no cumprimento de “rituais de promessa”, como a “caminhada até a sepultura para pedir uma casa”, graça que ela afirma ter alcançado. Esse relato evidencia como a religiosidade popular articula dor, “troca e reciprocidade” (Mauss, 2003). Ao compartilhar sua experiência de milagre, a interlocutora reafirma a eficácia simbólica da santa popular, revelando que o cemitério não é apenas espaço de morte, mas também de negociação com o sagrado e de elaboração coletiva do sofrimento social.

Neste momento, é possível perceber o percurso de Severina na busca pela graça de conseguir uma casa. Ela foi ao túmulo de Maria de Lourdes, um local fixo de devoção, fez seu pedido e alcançou a graça solicitada. Conforme indicado no relato acima, Severina retornou posteriormente para pagar a promessa, o que representa, segundo Menezes (2000, p. 323), “o sinal de um voto cumprido em retribuição a uma graça alcançada.” Dar, receber e retribuir, os três momentos da troca maussiana estão aqui representados na relação que as pessoas estabelecem com os santos, e no caso específico, com Maria de Lourdes, elevada à condição de milagreira pelos seus devotos. O Santo Popular é um canal de proteção para os seus devotos e tem uma relação com o catolicismo. O papel do santo na vida dos devotos é muito ativo e significativo, ele é o elo entre o sagrado e o

humano, o representante do humano diante de Deus e vice-versa. (Oliveira, 2008, p.60). Ainda sobre o poder do Santo, (1997) afirma:

o santo está na sua imagem, mas não se identifica com ela. É como se a imagem tivesse vida: com ela o devoto conversa, a ela oferece flores e velas, enfeita, visita no santuário, leva em procissão e romaria; mas pode também vir a ser punida pelo mesmo devoto quando este se sente desprotegido pelo santo (Oliveira, 2008, p.46).

Com base na reflexão de Oliveira (2008), a relação entre os/as devotos/as e Maria de Lourdes também revela essa dinâmica intensa e afetiva com a imagem sagrada, carregada de expectativas, reciprocidade e presença simbólica. Embora a menina não tenha sido canonizada oficialmente, sua imagem no Cemitério é tratada como viva: “recebe flores, terços, brinquedos e velas; é visitada regularmente” e figura como interlocutora nas promessas e agradecimentos.

A fé popular projeta na imagem de Maria de Lourdes não apenas a memória de uma morte injusta, mas a presença ativa de alguém capaz de “ouvir, agir e interceder”; “Era apenas uma criança para morrer assim” como destaca a Zeladora Dona Severina. Tal como indica Oliveira (2008), a imagem ultrapassa sua materialidade, nela os devotos veem não apenas um corpo de gesso ou mármore, mas uma entidade com poder (na questão de um poder religioso), agência e sensibilidade, uma Santa que age, mas que também pode ser cobrada, como parte de um laço de “compromisso mútuo entre fé e resposta, entre promessa e milagre”, como destaca a Senhora da floricultura Hermione.

A senhora Hermione, responsável pela floricultura instalada nas proximidades do cemitério, realiza a comercialização de flores e bomboniere, e demonstra familiaridade com a história de Maria de Lourdes. Em seu relato, ela se expressa sobre as promessas feitas à santa popular e sobre a venda de flores destinadas à ornamentação de seu túmulo. A mesma destaca que:

Então, todo mundo conhece a história de Maria de Lourdes. Eu até me emociono quando falo. No Dia de Finados, muita gente vem aqui e deixa flores, objetos e brinquedos para ela. Dizem que ela morreu porque roubou lençóis e uns objetos... alguns falam que eram joias. Nesse dia, eu vendo muitas flores, e é direto que vêm pessoas visitar o túmulo da Maria de Lourdes. Tem gente que faz promessa e depois volta pra agradecer. (Hermione).

Na descrição de Hermione, comerciante que atua na floricultura do entorno do Cemitério, a narrativa sobre Maria de Lourdes se diferencia das demais por não enfatizar diretamente a inocência da menina, essa variação nas interpretações populares aponta para a multiplicidade de sentidos que atravessam a construção da santidade no imaginário coletivo, especialmente no que diz respeito à morte precoce e violenta. Em contraste, o funcionário Pedro, que trabalha na manutenção do cemitério, destaca não apenas a relevância de Maria de Lourdes, mas também sua relação simbólica com outra figura de forte presença no campo santo: o Padre Zé.

Segundo o funcionário Pedro, a figura do Padre Zé é amplamente conhecida pela população mais antiga de João Pessoa. Reconhecido por sua caridade, o sacerdote viveu em função de ajudar os mais pobres, inicialmente a pé e, posteriormente, em uma cadeira de rodas, com a qual circulava pelas ruas da cidade pedindo doações para a manutenção de obras assistenciais ligadas à igreja. Após sua morte, no Dia de Finados, é comum que fiéis tragam sua antiga cadeira de rodas ao Cemitério como forma de homenagear, evidenciando a continuidade de sua presença simbólica no espaço funerário.

Pedro relata que foi o próprio Padre Zé quem realizou o sepultamento inicial de Maria de Lourdes, ainda em uma cova rasa localizada próxima à igreja. Com o tempo, surgiram dúvidas sobre a autoria do suposto furto atribuído à menina, e duas mulheres devotas, sensibilizadas com sua história, reivindicaram o traslado do corpo. Segundo Pedro, foi o Padre Zé quem autorizou a exumação e a transferência para o local onde se encontra atualmente, no setor mais visível do cemitério. A sepultura, inicialmente simples e feita de cimento, foi posteriormente reformada e passou a receber objetos votivos.

Esse relato de Pedro, revela não apenas a conexão entre duas figuras centrais da devoção popular local que é Maria de Lourdes e Padre Zé, mas também como a atuação do sacerdote foi fundamental para a reconfiguração do lugar de memória da menina. A presença de ambos no mesmo campo reforça a dimensão coletiva e plural da santidade construída a partir de vivências comunitárias. Nesse contexto, o gesto de exumar, transladar e dar visibilidade ao túmulo de Maria de Lourdes, realizado por uma autoridade religiosa respeitada, legitima sua condição de santa popular perante a comunidade.

João, pedreiro aposentado, chegou ao cemitério aos oito anos de idade e o frequenta até os dias atuais da pesquisa, destacando a memória compartilhada naquele espaço. Orgulha-se em dizer que colabora com a manutenção do local, tanto no sentido físico quanto na preservação das memórias e das histórias ali construídas. Costuma-se ficar sentado nos bancos próximos à entrada, "jogando conversa fora com os amigos". Em diálogo com essa perspectiva, Freitas (2012) destaca o papel da memória coletiva, dos ritos funerários e das canonizações populares na construção simbólica de figuras sacralizadas em cemitérios, ressaltando a centralidade das práticas memoriais na legitimação dessas devoções.

Os demais funcionários afirmam que ele é quem mais conhece a história do cemitério. Ao ser indicado pelos funcionários, fui até ele (Seu João) e iniciei uma conversa sobre o acontecimento envolvendo Maria de Lourdes. Durante o diálogo, ele me olhou fixamente e perguntou se era para falar no gravador. Respondi que sim e perguntei se haveria algum problema. Ele disse que não, ajeitou a blusa, direcionou o olhar para o túmulo e, com tranquilidade e pausadamente, começou a dizer que:

Ela (Maria de Lourdes) trabalhava em uma casa de família... Tinha apenas 10 anos de idade quando a dona da casa desconfiou que ela havia roubado alguns lençóis, *algumas coisas assim*. Naquele tempo, em 1965, existia uma polícia mirim no estado, em João Pessoa, na Paraíba. Ela foi entregue ao Réu Mirim, e a polícia mirim acabou dando uma surra tão violenta nela que a matou. Ela tinha só 10 anos... Foi enterrada naquela cova da terceira quadra. Ficou dois anos enterrada

diretamente na terra, numa cova simples. Depois, alguém da igreja do Padre Zé Coutinho fez uma pequena homenagem para ela, sabe? Aí outras pessoas começaram a fazer promessas, e como tiveram êxito, construíram aquele espaço ali para ela. Foi exatamente assim: as pessoas continuaram fazendo promessas, alcançaram graças e foram reformando até ficar como está hoje. A família dela também faleceu... Teve gente que sofreu muito. Inclusive, a mulher que a entregou à polícia morreu de câncer. Hoje, todo mundo visita aqui... Todo mundo vem visitar ela (João).

A entrevista sobre Maria de Lourdes evidencia um processo típico da “santidade popular”, em que figuras locais, são ressignificadas pela comunidade como intercessoras sagradas. A narrativa sobre a menina morta aos dez anos, dita por João, associada à polícia mirim e posteriormente enterrada de forma simples, ganha contornos de culto à medida que sua memória é reatualizada por meio de promessas atendidas, visitas constantes e a construção material de um espaço devocional. Esse fenômeno remete ao clássico estudo de William Christian Jr. (*Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, 1981), que demonstra como a santidade popular se constitui a partir da interação entre sofrimento, memória e experiência comunitária, em contraste com os santos institucionalizados pela Igreja. Tal como nos casos analisados por Christian, a figura de Maria de Lourdes torna-se sagrada não por canonização formal, mas pela crença na eficácia de sua intercessão, consolidando-se como símbolo de proteção, para os que frequentam seu túmulo.

Com a mudança de local e sua transferência para a parte principal e mais antiga do cemitério, a tumba de Maria de Lourdes, “a santa popular”, assume, de forma definitiva, o papel de rota de peregrinação para seus devotos. O povo reconhece seus santos populares ao identificar, em suas histórias, elementos como dádivas, sofrimentos e processos de purificação, compreendidos como características próprias da santidade (Araújo, 2009). Assim, constrói-se um espaço sagrado voltado à busca por graças. Nesse sentido, conforme o pensamento anteriormente exposto sobre a ressignificação de figuras populares, Mafra (1997) corrobora a ideia de que a condição social e os percursos de sofrimento vividos por determinados indivíduos contribuem para sua posterior caracterização como santos populares.

É que no catolicismo popular brasileiro é quase rotineiro, se não fosse milagroso, que pessoas com trajetórias inusitadas – são prostitutas, videntes, suicidas, amantes, revolucionários – passem a receber flores e velas nos seus sepulcros depois de mortas tornando-se centros de romaria, consagradas assim, pela devoção popular, como mediadores com o transcendente. (Mafra, 1997, p.135).

A citação de Mafra (1997) permite situar a devoção a Maria de Lourdes no interior das dinâmicas simbólicas que estruturam o catolicismo popular brasileiro, especialmente no que diz respeito à constituição de figuras sacralizadas à margem das instâncias eclesiásticas. Sua trajetória pós-mortem exemplifica o que a antropologia das religiões denomina como processos de santificação vernacular, nos quais sujeitos socialmente marcados por estigmas (Goffman, 1963), como a criminalização, a infância empobrecida e a exclusão social são reconfiguradas simbolicamente como intercessores dos vivos.

Ao mesmo tempo em que é possível perceber a relação entre posições e representações dentro de uma lógica de valor humano – no caso dela, passando ao campo do santificado – e os usos dos espaços dentro do cemitério como um espaço de um sistema controlador. Como já foi dito, os relatos escutados em campo, em linhas gerais, destacam infância, pureza e sacrifício como elementos simbólicos centrais na devoção a Maria de Lourdes.

Em alguns relatos coletados no âmbito da devoção a Maria de Lourdes, emerge a figura da ex-patroa da menina como alvo de uma “suposta punição divina por ter cometido uma injustiça”. Segundo diferentes versões narradas por fieis, primeiro essa mulher teria enlouquecido ou, em outras versões, adoecido gravemente com câncer. Para os devotos, trata-se de uma retribuição, interpretada como justa diante do sofrimento infligido à criança.

Essa lógica de retribuição pode ser relacionada com a teoria estruturalista de Claude Lévi-Strauss (1975), segundo a qual os mitos operam por meio de estruturas binárias e de transformações narrativas que buscam resolver contradições fundamentais da experiência humana. No caso de Maria de Lourdes, a oposição entre inocência e injustiça é mediada por um desfecho em que o sofrimento da vítima é compensado pela punição da agressora, reequilibrando simbolicamente a ordem social e moral. O mito, aqui, está como a comunidade organiza o sentido de um evento trágico e o reinscreve em uma lógica de justiça.

Na cultura brasileira, abordar o debate sobre a morte implica reconhecer que existem diferentes sentidos atribuídos a ela. Entre as classificações mais recorrentes, destacam-se as expressões populares “morte morrida” e “morte matada”, que se referem, respectivamente, à morte por causas naturais (como velhice ou doença) e à morte violenta. Cada uma dessas formas de morrer traduz uma maneira distinta de especificar a causa do falecimento e, consequentemente, de atribuir-lhe significado (Rodrigues, 1983).

No caso de Maria de Lourdes, é central no debate a percepção de que sua morte foi violenta, marcada por um linchamento, pela sua patroa, familiares desta e a polícia mirim. De acordo com Araújo (2018), o linchamento acontece como forma coletiva de punição sobre o indivíduo, geralmente em espaços públicos, sendo executados por um grupo de pessoas. No caso em questão, o “linchamento”⁵ fez parte de todo um arcabouço de julgamento e estigma a que Maria de Lourdes foi exposta. Somente depois de morta e enterrada, é feita uma ressignificação desse fato, com o descobrimento do engano pela sua morte de linchamento. De acordo com Araújo (2018):

o linchamento possui um caráter espontâneo e situacional, mas a base para a sua recorrência não se encontra na irracionalidade dos indivíduos ou numa insanidade coletiva direcionada por emoções, mas numa cultura que perpetua formas de justiça extralegal e, em certa medida e em contextos específicos diante de valores, à diferenciação dos próprios indivíduos (Araújo, 2018, p. 36-37).

⁵ Termos utilizado em decorrência do campo.

© *Caderno 4 Campos*. PPGA/IFCH/UFPA – Belém/PA. Volume 09, Número II, e922510. ago./dez. 2025. Dossiê “Antropologias e Arqueologias do Extraordinário: interagências de encantados, visagens e alteridades outras-que-humanas”. <https://periodicos.ufpa.br/index.php/caderno4campos/index>.

Como já foi mencionado anteriormente, no imaginário popular, a “morte matada”, ou seja, a morte violenta, costuma ser socialmente malvista, carregando estigmas atribuídos ao morto e às circunstâncias de sua morte. No caso de Maria de Lourdes, esse estigma se materializou na culpabilização da criança, mesmo após sua morte, reforçando narrativas de marginalização. Contudo, o processo simbólico de “ressocialização” acontece pela “reabilitação moral” e espiritual diante da comunidade. Tal deslocamento espacial e simbólico dentro do cemitério inaugura a sua ressignificação enquanto santa popular. Como afirma Araújo (2009), os santos populares são reconhecidos pelo sofrimento vivido em vida, pela injustiça enfrentada e por uma trajetória marcada pela dor. Maria de Lourdes, nesse sentido, foi punida sem culpa comprovada, e é justamente essa experiência de sofrimento e inocência que a consagra como figura sagrada no imaginário dos seus devotos (Silva, 2019).

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao encerrar este percurso, retomo a história de Maria de Lourdes como chave analítica para compreender como a devoção popular produz memória, sentido e reparação simbólica no Cemitério Senhor da Boa Sentença. A partir de uma abordagem etnográfica, ancorada na observação participante e em depoimentos que atualizam memórias transmitidas entre gerações, evidencio que a santificação da “menina de Lourdes” se sustenta na articulação entre infância, pureza e sofrimento extremo, convertendo uma “morte matada” (DaMatta, 1997; Rodrigues, 1983). As visitas, promessas e ex-votos depositados no túmulo não apenas materializam a fé e a reciprocidade com o sagrado, mas também configuram uma *communitas* devocional que reinscreve a morte no campo da vida social, fazendo do espaço cemiterial um lugar de memória e de elaboração coletiva do sofrimento. Assim, mais do que encerrar a narrativa, a figura de Maria de Lourdes revela como o milagre se afirma na capacidade popular de refazer, a seu modo, os sentidos da vida, da morte e das formas de ritualização dentro do cemitério.

Com base nos depoimentos relatados, conclui-se que a criança Maria de Lourdes foi vítima de linchamento até a morte, acusada injustamente de um suposto roubo. Em seguida, foi enterrada em um local afastado da entrada do cemitério, por iniciativa do Padre Zé. Posteriormente, ao se descobrir que ela não havia cometido o roubo, surgiu a necessidade simbólica de transferir seu corpo para uma área de maior destaque, situada próxima à administração do cemitério.

Desde então, seu túmulo passou a ocupar uma posição central e tornou-se um dos mais visitados e significativos do local. Nas visitas ao túmulo, constava a seguinte frase: “Maria de Lourdes pede orações e perdoa seus algozes”. Após a constatação da acusação injusta e da violência extrema que marcou sua morte, Maria de Lourdes é progressivamente reinserida em um sistema moral positivador, no qual sua condição de vítima se converte em santidade popular, expressa por práticas de oração, peregrinação e atribuição de milagres, revelando dinâmicas de ressignificação da morte, da violência e da moralidade (Silva; Araújo, 2019).

Dessa forma, inicia-se um novo sistema de reintegração simbólica de Maria de Lourdes, que passa a ser socialmente valorizada por uma inocência não reconhecida em vida, mas resgatada no *post-mortem*. A transferência de seu corpo para um túmulo de destaque evidencia um processo coletivo de reparação simbólica, no qual a sociedade encontra mecanismos para maquiar ou ressignificar seus próprios lapsos morais e institucionais.

Assim, Maria de Lourdes é elevada à condição de patrimônio simbólico e manifestação da religiosidade popular da cidade de João Pessoa – PB, sendo reconhecida como santa popular e considerada uma concededora de milagres. Como destaca Andrade Júnior (2008): “A morte não será mais encarada como o fim para esses milagreiros, mas sim o início de uma nova jornada que terá como objetivo principal ajudar os vivos a resolverem seus problemas mais imediatos” (p. 188).

Neste momento, finalizo parcialmente meu olhar para a história de Maria de Lourdes, lembrando que, por trás de cada santo popular, há histórias atravessadas por sofrimento. No Nordeste, essas figuras ganham ainda mais força por estarem enraizadas no cotidiano de comunidades que encontram nelas formas de consolo, fé e devoção. A antropologia, como estudo das culturas, dos rituais e da morte, ao se debruçar sobre esses cultos, não apenas ilumina os modos como o sagrado se manifesta fora das instituições religiosas “formais”, mas revela como o milagre se manifesta na maneira como o povo refaz, a seu modo, os sentidos da vida, da morte e das formas de ritualização.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Francisco de Assis Costa da. **Os cemitérios públicos na cidade de João Pessoa – PB**: bibliográfica. 2008. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Biológicas) – Centro de Ciências Exatas e da Natureza, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2008.
- ANDRADE JÚNIOR, Lourival. **Da barraca ao túmulo**: Cigana Sebinca Christo e as construções de uma devoção. 2008. 292 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Curitiba, 2008.
- ANDRADE JÚNIOR, Lourival. **Crimes, lugares e devoções**: o campo religioso não oficial no Seridó Potiguar. Natal: EDUFRN, 2009.
- ARAÚJO, Esdras Bezerra Fernandes de. **“Já que justiça solta... o povo não!”**: um estudo sobre a justificação moral do linchamento. 2018. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018.
- ARAÚJO, Maria das Graças Ferreira de. **Pequenas romarias para pequenos santos**: um estudo sóciográfico sobre o Dia de Finados. 2009. Dissertação (Mestrado em

Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. O que os santos podem fazer pela antropologia? **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 39, n. 2, p. 5–28, 1996.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. **Fantasmas falados**: mitos e mortos no campo religioso brasileiro. São Paulo: UNESP, 2006.

CARVALHO, Fernando Lins de. Simbologia dos ritos funerários na pré-história. **Canindé**: Revista do Museu de Arqueologia de Xingó, n. 1, dez. 2001.

CHRISTIAN, William A. Jr. **Local Religion in Sixteenth-Century Spain**. Princeton: Princeton University Press, 1981.

CORDEIRO, André Rocha. **Santo de cemitério**: uma devoção ao Menino da Tábua (1978–1994). Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2016.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

FERNANDES, Rubem César. O peso da cruz: manhas, mazelas e triunfos de um sacerdote particular. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2-3, p. 94-121, 1990.

FREITAS, Eliane Tânia. Memória, ritos funerários e canonizações populares: em dois cemitérios no Rio Grande do Norte. **Vivência**: Revista de Antropologia, Natal, n. 39, p. 55–74, 2012.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Tradução de Marcos Marzagão. Rio de Janeiro: LTC, 1988. (Título original: *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, 1963).

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HERTZ, Robert. A morte e o mundo dos mortos. In: HERTZ, Robert. **Sociologia religiosa e folclore**. Petrópolis: Vozes, 1970. p. 31–92.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1958. p. 181-204.

MAFRA, Clara. Resenha de Souza Martins e memória social de José Machado Pais. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, 1997.

MAIA, Michelle Ferreira. **“Milagreiros”**: um estudo sobre três santos populares no Ceará (1929-1978). 2015. 270 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2015.

MALINOWSKI, Bronislaw. Introdução. In: **Os argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978 [1922]. (Coleção Os Pensadores).

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MENEZES, Renata de Castro. Devoção e diversão: a festa da Penha (RJ) como uma romaria. **Revista Eclesiástica Brasileira – REB**, Petrópolis, v. 60, n. 238, p. 321-340, jun. 2000. [Nota: Páginas inseridas com base na referência citada no corpo do texto].

OLIVEIRA, Simone Geralda de. **Três “santas do povo”**: um estudo antropológico sobre santificações populares em Minas Gerais. 2008. 245 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2008.

PEREIRA, Antonio Renaldo Gomes; SILVA, Weverson Bezerra. O sagrado entre nós: ritos e representações em torno dos santos populares. In: **História dos sertões**: o sagrado em perspectiva. Natal: Criações Editora; PPGHC/UFRN, 2023. p. 59–71.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. v. 1. Campinas: Papirus, 1994.

RODRIGUES, José Carlos. **O tabu da morte**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1983.

RODRIGUES, Elisa Gonçalves. **Espaços da morte na vida vivida e suas sociabilidades no Cemitério Santa Izabel em Belém-PA**: etnografia urbana e das emoções numa cidade cemiterial. 2023. 162 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2023.

ROSENDAHL, Zandra. **Milagres e promessas**: uma abordagem antropológica dos ex-votos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

SANTANA, Julio Cesar Aguiar. **A morte e a religiosidade no imaginário popular**: o cemitério como local de culto e devoções marginais. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

SILVA, Sidney Antônio da. Como nasce um santo de cemitério? A devoção a Edmundo Pé de Ferro em Benjamin Constant – AM. **Revista Anthropológicas**, Recife, v. 19, n. 1, p. 117–140, 2008.

SILVA, Weverson Bezerra; ARAÚJO, Esdras Bezerra Fernandes de. “Maria de Lourdes pede orações e perdoa seus algozes”: símbolos, significados e hierarquia moral na etnografia de um túmulo. In: Reunião de Antropologias do Mercosul (RAM), 13., 2019, Porto Alegre. **Anais [...]**. Porto Alegre: Síntese Eventos, 2019.

SILVA, Weverson Bezerra. **“Lembre de mim”**: um olhar antropológico sobre o Dia dos Mortos no cemitério Senhor da Boa Sentença em João Pessoa – PB. 2019. 90 f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019.

TURNER, Victor. **O processo ritual**: estrutura e antiestrutura. Tradução: Elisa Monteiro e Simone Nascimento. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

VAN GENNEP, Arnold. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.

Recebido em 03 de agosto de 2025

Aceito em 08 de janeiro de 2026