ANAIS – Palestras e Sessões Temáticas
ISSN 0000-0000 (em preparo)
Vol. 1, 2023

Pe Cícero

VI SIMPÓSIO INTERNACIONAL PADRE CÍCERO

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE RELIGIÕES E ESPIRITUALIDADES: PLURALISMO RELIGIOSO E COSMOVISÕES NO NORDESTE

JUAZEIRO DO NORTE - CE
17 A 23 DE MARÇO DE 2023
PRESENCIAL E ON-LINE

ANAIS DO VI SIMPÓSIO INTERNACIONAL PADRE CÍCERO & I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE RELIGIÕES E ESPIRITUALIDADES: PLURALISMO RELIGIOSO E COSMOVISÕES NO NORDESTE

Universidade Regional do Cariri (URCA),

Instituto José Marrocos de pesquisa e Estudos Socioculturais do Cariri – IPESC

17 a 23 de março de 2023

Juazeiro do Norte, Ceará, Brasil

Palestras e Comunicações nas Sessões Temáticas

Edição Digital

Juazeiro do Norte

2023

ANAIS DO VI SIMPÓSIO INTERNACIONAL PADRE CÍCERO &
I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE RELIGIÕES E ESPIRITUALIDADES (2023)

Tema: Pluralismo Religioso e Cosmovisões no Nordeste
Local: Universidade Federal do Cariri (UFCA)
Juazeiro do Norte, Ceará, Brasil

Universidade Regional do Cariri (URCA),
Instituto José Marrocos de pesquisa e Estudos Socioculturais do Cariri – IPESC

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor, bem como a revisão ortográfica, gramatical e referenciação bibliográfica. Cada autor também é responsável pelo direito do uso de imagens, gráficos e tabelas.

Projeto Gráfico e Diagramação:
Adriana Maria Simião da Silva
Renato Kirchner

Capa: Equipe de marketing do Centro Universitário Unileão

CORPO EDITORIAL
Profa. Dra. Adriana Maria Simião da Silva (IPESC/URCA)
Profa. Dra. Itamara Freires de Meneses (IPESC/URCA)
Prof. Dr. Renato Kirchner (PUC-Campinas)
Prof. Me. Océlio Teixeira de Souza (IPESC/URCA)
Célia de Jesus Silva Magalhães (IPESC/URCA)
Núbia Ferreira Almeida (IPESC/URCA)

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL DA UNIVERSIDADE REGIONAL DO CARIRI – URCA
Bibliotecária - Ana Paula Saraiva de Sousa - CRB 3/1000

A532 Anais do VI Simpósio Internacional Padre Cícero & I Simpósio Internacional de Religiões e Espiritualidades (2023).: Pluralismo Religioso e Cosmovisões no Nordeste, de 17 a 23 de março de 2023/ Organizadores: Adriana Maria Simião e Renato Kirchner – Juazeiro do Norte-CE: UFCA/ Universidade Regional do Cariri-URCA, 2023
374.; il. Publicação eletrônica.

1. Simpósio Internacional, 2. Padre Cícero, 3. Religião, 4. Espiritualidades, 5. Pluralismo religioso; I. Título.

CDD: 291.172

REALIZAÇÃO

APOIO

PRESIDENTE
Prof. Dr. Francisco do O' de Lima Júnior
Reitor da Universidade Regional do Cariri

COORDENAÇÃO GERAL
Adriana Maria Simião da Silva (IPESC/URCA)
Célia de Jesus Silva Magalhães (IPESC/URCA)
Emanuel Marcondes Torquato (UFCA)
Francisca Jeanne Sidrim de Figueiredo Mendonça (URCA/FUNDETEC)
José Felipe de Lima Alves (URCA)
Hélter Dias Lima (URCA/FUNDETEC)
Itamara Freires de Meneses (URCA)
Océlio Teixeira de Souza (IPESC/URCA)
Paulo Wendel (GEOPARK ARARIPE)
Pedro Adjadan David de Sousa (IPESC/URCA)
Renato Kirchner (PUC-Campinas)
Weber dos Anjos (UFCA)

COMISSÃO CIENTÍFICA
Coordenador: Renato Kirchner (PUC-Campinas)
Adriana Maria Simião da Silva (URCA)
Edson Hely Silva (UFPE/UFRPE)
Francisca Jacqueline de Souza Viração (URCA–Campo Iguatu)
Maria de Fátima Moraes Pinho (URCA)
Marcia Maria dos Santos Souza Fernandes (Direitos da Natureza/Mestra em Direito e doutoranda em Políticas Públicas/UECE)
Océlio Teixeira de Souza (IPESC/URCA)
Reginaldo Ferreira Domingos (UFCA)
Renata Siuda-Ambroziak (Universidade de Varsóvia)

COMISSÃO CULTURAL
Coordenador: Pedro Adjadan (IPESC-URCA/UNILEÃO)
Michel Macedo (URCA)
Paulo Wendel (Coordenação de Cultura/GEOPARK ARARIPE)
Renato Dantas (ICVC/IPESC)
Ridalvo Felix de Araújo (Instituto Federal BH–Minas Gerais)
Roberto Viana (SECULT–JUAZEIRO DO NORTE)
Weber dos Anjos (UFCA)
Tereza Siqueira (Presidente do Memorial Padre Cícero)
Thiago Rodrigues (Teleférico do Horto)

COMISSÃO DE ELABORAÇÃO DO PROJETO
Adriana Maria Simião da Silva (IPESC/URCA)
Océlio Teixeira de Souza (IPESC/URCA)
Consultoria: Marcelo Ayres Camurça Lima (UFJF/UERJ)
Colaboradores(as): Renata Marinho Paz (URCA), João Batista de Albuquerque Figueiredo (UFC), Reginaldo Ferreira Domingos (UFCA) e Francisca Jacqueline de Souza Viração (URCA, Campo Iguatu)

COMITÊ CIENTÍFICO

Adriana Maria Simião da Silva (IPESC/URCA)
André Seal da Cunha (UERN)
Antônio Mendes da Costa Braga (Toni Braga) (UNESP)
Irmã Arlene dos Santos Silva (Vigária da Congregação de Nossa Senhora-Cônega de Santo Agostinho)
Brenda Maribel Carranza Dávila (Professora Visitante PPGHS/UERJ e Professora Colaboradora IFCH/UNICAMP)
Carlos Alberto Tolovi (URCA)
Carlos Alberto Steil (UFRGS/UNIFESP)
Célia Rodrigues Alencar (Representante da ARCA – Associação de Reikianos e Reikianas do Cariri)
Pe. Cícero José da Silva (Reitor da Basílica Menor Nossa Senhora das Dores – Diocese de Crato – Juazeiro do Norte, Ceará)
Cícero Pereira dos Santos (Cícero Jeripankó) (PPGA/UFAL)
Cláudia Mura (UFAL)
Cláudia Rejane Pinheiro Grangeiro (URCA)
Daniela Márcia Medina Pereira Agapto (Professora da Rede Estadual de Ensino–SEDUC-CE)
Davi Pereira Lago (PUC-SP)
Babalorixá David Dias Delgado (Mestre em Ciência da Religião/PUC-SP) Instituição: Terreiro de Umbanda Aruanda
Diego Cesar dos Santos (Professor de História–SEDUC/CE)
Edimilson Rodrigues de Souza (FAMES)
Edson Hely Silva (UFPE/UFRPE)
Eduardo Vivian da Cunha (Representante do Espaço Xamânico Ilui Morada da Jurema)
Emanuel Freitas da Silva (UECE)
Emanuel Marcondes de Souza Torquato (UFCA)
Ercília Maria Braga de Olinda (UFC)
Fidel Charlie Bezerra Brito (Vale do Amanhecer)
Francisca Jaqueline de Souza Viração (URCA)
Francisca Pereira dos Santos (Fanka Santos) (UFCA)
Francisco Antonio Campos Torres (Adriano Torres) (Representante da AGASAW - Associação Gnóstica Antropológica Samael Aun Weor)
Francisco José da Silva (UFCA)
Germana de Oliveira Moraes (UFC/Juíza Federal)
Gerson Augusto de Oliveira Júnior (UECE)
Herlania Batista Galdino – Sacerdotisa Doné/Candomblé Quilombaxé kwê Sèjá Omi Ypondá.
Ilona Suran (Fundação Terra Mirim)
Iran Neves Ordonio (Iran Xukuru do Ororubá/Pernambuco)
Íria Maria Bandeira Ferreira de Caldas – Representante do Espaço GAIA CraJuBar
Itamara Freires de Meneses (URCA)
Ivan Costa Lima (UNILAB)
Babalawô Ivanir dos Santos (UFRJ)
João Paulo Peixoto (IFPI)
José Carlos dos Santos (URCA)
José Mendes Fonteles Filho (Babi Fonteles) (UFC)
Joselina da Silva (UFRRJ)
Kenner Terra (UNIDA Vitória – ES)
Leonardo Oliveira de Almeida (UNILAB)

Lígio Maia (UFRN)
Luiz Carvalho Assunção (UFRN)
Lyndon de Araújo Santos (UFMA)
Luitigarde Cavalcanti Barros (UERJ)
Marcelo Ayres Camurça Lima (UFJF/UERJ)
Marcia Maria dos Santos Souza Fernandes (Direitos da Natureza/Mestra em Direito e doutoranda em Políticas Públicas/UECE)
Maria do Carmo Pagan Forti (Dra. em Filosofia da Religião/Universidade Católica Portuguesa)
Maria de Fátima Moraes Pinho (URCA)
Maria de Xangô (Autoridade Dirigente do Omindandereci Mutalégi)
Maria Paula Jacinto Cordeiro (URCA)
Marinina Gruska Benevides (UECE)
Naiara Tukano (Descendente Indígena – militante pelos Direitos da Natureza no Brasil)
Nancy Mangabeira Unger (UFBA)
Océlio Teixeira de Souza (IPESC/URCA)
Ossian Soares Landim (Sest/Senat)
Priscila Ribeiro Jeronimo Diniz (UNIFAP)
Reginaldo Ferreira Domingos (UFCA)
Renata Marinho Paz (URCA)
Renata Siuda-Ambroziak (Universidade de Varsóvia)
Renato Casimiro (pesquisador e memorialista)
Renato Kirchner (PUC-Campinas)
Ridalvo Felix de Araújo (Instituto Federal BH/Minas Gerais)
Roberta Bivar Carneiro Campos (UFPE)
Roberta Piancó (URCA)
Rogério da Silva e Souza (Centro Universitário UNIFAMETRO/Memorial Bezerra de Menezes MEBEM)
Ronaldo de Queiroz Lima (UFBA)
Suyanne Rebelo Vieira (Representante de Círculos de Mulheres/ Aconselhamento Biográfico)
Taata Konmannanjy: Terreiro Unzo kwa MpaanzuWeber dos Anjos (UFCA)
Wilhelm Wachholz (EST – RS)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	13
BEATA MARIA DE ARAÚJO: PRESIDENTE DE HONRA	19
EIXOS TEMÁTICOS – SEMINÁRIOS TEMÁTICOS (ST) PROPOSTOS	22
EIXO 1: PADRE CÍCERO, ROMARIAS E CATOLICISMO	22
ST 1: RECONFIGURAÇÕES DO SAGRADO	22
ST 2: SIMBOLISMO E IMAGINÁRIO DA RELIGIOSIDADE	23
ST 3: PADRE IBIAPINA: CARIDADE E OBRA MISSIONÁRIA	23
ST 4: REPRESENTAÇÕES SOCIAIS SOBRE O PADRE CÍCERO, A BEATA MARIA DE ARAÚJO	24
ST 5: DESINVENTANDO A TERRA DO PADRE CÍCERO	25
EIXO 2: PROTESTANTES E EVANGÉLICOS	26
ST 6: EVANGÉLICOS, CAPITALISMO E DIREITA	26
EIXO 3: RELIGIÕES AFRO-DIASPÓRICAS E AFRO-BRASILEIRAS	27
ST 18: RELIGIÕES AFRO-DIASPÓRICAS E AFRO-BRASILEIRAS: IDENTIDADES, FAZERES SAGRADOS E RESISTÊNCIA	28
EIXO 4: COSMOVISÕES INDÍGENAS E A LUTA PELA TERRA	28
ST 7: ESPIRITUALIDADES INDÍGENAS E RELIGIÕES NO PERÍODO COLONIAL	29
ST 8: INDÍGENAS ROMEIROS E O PADRE CÍCERO	30
EIXO 5: DOUTRINAS CIENTÍFICO-RELIGIOSAS E NOVAS ESPIRITUALIDADES	30
ST 9: ESPIRITUALIDADES, PLURALIDADES E DIÁLOGOS	31

EIXO 6: ESPAÇO PÚBLICO, RELIGIÃO E POLÍTICA 32

ST 10: HISTÓRIA, RELIGIÃO E RELIGIOSIDADES 32

ST 11: ESPAÇOS E REPRESENTAÇÕES NOS SERTÕES 33

ST 12: ANTROPOLOGIA, CONSUMO E CIDADE 34

ST 13: FILOSOFIA, RELIGIÃO E LAICIDADE 35

EIXO 7: ESPIRITUALIDADE, ECOLOGIA, SUSTENTABILIDADE E O CUIDADO COM A MÃE TERRA 35

ST 14: AGROECOLOGIA EMANCIPADORA: TERRITÓRIO, ANCESTRALIDADE E INTERDISCIPLINARIDADE 36

ST 15: BENZEDEIRAS E MEIZINHEIRAS, REZAS E CURAS: MANIFESTAÇÕES DE NATUREZA ESPIRITUAL E ECOLÓGICA 37

ST 16: A CASA COMUM E ESPIRITUALIDADES: CIÊNCIAS, AMIZADE SOCIAL E DEFESA DE UMA JUSTIÇA SOCIAL 37

ST 17: EPISTEMOLOGIAS DA CASA COMUM 38

CONFERÊNCIAS E PALESTRAS – TEXTOS COMPLETOS 40

CONFERÊNCIA: REFLEXÕES SOBRE LIDERANÇA TRANSFORMADORA NO CATOLICISMO POPULAR BRASILEIRO: O CASO DO PADRE CÍCERO – *Renata Siuda-Ambroziak* 40

CONFERÊNCIA: ROMARIAS E PADRE CÍCERO, CONFIGURAÇÕES DO CATOLICISMO – *Carlos Alberto Steil* 53

PALESTRA: MULHERES ROMEIRAS E O PROTAGONISMO NA REUNIÃO DAS TRÊS HORAS: FÉ, ENGAJAMENTO E FORMAÇÃO EM JUAZEIRO DO NORTE – *Adriana Maria Simião da Silva* 65

PALESTRA: ESTUDOS, VIVÊNCIAS E PRÁTICAS DAS IRMÃS ANNETTE E ANA TERESA EM JUAZEIRO DO NORTE – *Padre Cícero José da Silva* 73

PALESTRA: ESTUDOS, VIVÊNCIAS E PRÁTICAS DAS IRMÃS ANNETTE E ANA TERESA EM JUAZEIRO DO NORTE – *Irmã Arlene dos Santos Silva* 76

PALESTRA: OS ENSINAMENTOS DAS IRMÃS ANNETTE E ANA TERESA – *José Carlos dos Santos* 87

PALESTRA: DINÂMICAS HISTÓRICAS DAS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS NO BRASIL – *Ivan Costa Lima* 97

PALESTRA: FAZERES SAGRADOS AFRODIASPÓRICOS: HISTÓRIA, RESISTÊNCIA, MEMÓRIA E IDENTIDADE – *Reginaldo Ferreira Domingos* 112

PALESTRA: OUTROS MUNDOS POSSÍVEIS: RELAÇÕES ENTRE OS XUKURU DO ORORUBÁ E SEUS ENCANTADOS – *Edimilson Rodrigues de Souza* 129

PALESTRA: "NOSSO MARCO É ANCESTRAL! SEMPRE ESTIVEMOS AQUI" – *Edson Silva* 139

PALESTRA: A CHAVE DO SACRÁRIO: O MOVIMENTO PRÓ-MEMÓRIA DA BEATA MARIA DE ARAÚJO – *Cláudia Rejanne Pinheiro Grangeiro* 149

SEMINÁRIOS TEMÁTICOS – COMUNICAÇÕES – TEXTOS COMPLETOS ENVIADOS 160

PADRE CÍCERO, RELIGIOSIDADE POPULAR E CONSTRUÇÃO DA PAZ – *Andrea M. Paiva e Marcio Henrique S. Ribeiro* 160

***"ONDE ESTÁ O TEU IRMÃO?"*: AS CONTRIBUIÇÕES DO PONTIFICADO DO PAPA FRANCISCO SOBRE O COMBATE À GLOBALIZAÇÃO DA INDIFERENÇA NA VISITA À ILHA DE LAMPEDUSA E NA CARTA ENCÍCLICA *LAUDATO SI'* –** *Arlindo José Vicente Junior e Renato Kirchner* 173

A CONCEPÇÃO DE EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS SEGUNDO PIERRE HADOT – *Christian Luan da Silva Carmo* 182

OS PLANOS DE GOVERNANÇA NO CARIRI A PARTIR DO JUAZEIRO DO PADRE CÍCERO – *Cícero Luciano Ferreira de Castro* 193

O DENTRO, O FORA E O VAZIO: ANÁLISE DOS DISCURSOS E DOS SILÊNCIOS EM TORNO DA FIGURA DA BEATA MARIA DE ARAÚJO – *Cleo Leiva Soares e Cláudia Rejanne Pinheiro Grangeiro* 203

RUPTURAS DIALÓGICAS E DISCRIMINAÇÃO RELIGIOSA NO CONTO ENTRADA NO CÉU, DE MIA COUTO – *Damiana Silva de Melo* 218

O VALE DO AMANHECER NO CARIRI CEARENSE: NAS VOZES DOS FUNDADORES, OS DESAFIOS DA MISSÃO – *Gercilene Oliveira de Lima e Ercília Maria Braga de Olinda* 230

MÍSTICAS NEGRAS NO NORDESTE – *Gilbraz Aragão* 247

OS SABERES ANCESTRAIS DAS MEIZINHEIRAS E SUAS CURAS: PERCEPÇÃO AMBIENTAL E PERTENCIMENTO NAS COMUNIDADES DO DISTRITO BAIXIO DAS PALMEIRAS, CRATO-CE – *Igor Cardoso Tavares Nobre e Paulo Wendell Alves de Oliveira* 256

TRADIÇÃO BANTU: DIMENSÕES CIVILIZATÓRIAS NA CONSTITUIÇÃO DO CANDOMBLÉ DE ANGOLA – *Ivan Costa Lima* 271

DISCUSSÃO DA IDENTIDADE TRIDENTINA EM FREI DAMIÃO DE BOZZANO: UM ESTUDO DE CASO SOBRE A FIGURA DO CONSELHEIRO – *João Everton da Cruz e Flávia Pereira Amaral Moreira* 286

MOVIMENTO DE REABILITAÇÃO DA MEMÓRIA DA BEATA MARIA DE ARAÚJO: QUEBRANDO O SILÊNCIO E O MEDO DA EXCOMUNHÃO – *José André de Andrade* 300

"DEVAGAR COM O ANDOR QUE O SANTO É DE BARRO" – FATORES ENDÓGENOS DO TURISMO RELIGIOSO E A CONSTRUÇÃO DE MONUMENTOS SAGRADOS – *Mariene Cavalcante Borba de Albuquerque* 310

CALDEIRÃO DA SANTA CRUZ DO DESERTO: A UTOPIA CRISTÃ NO SERTÃO NORDESTINO – *Michel Macedo Marque* 326

TRADICIONALISMO CATÓLICO NO NORTE FLUMINENSE: CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS, APROXIMAÇÕES E BASES IDEOLÓGICAS DE DOM ANTÔNIO DE CASTRO MAYER – *Paulo Jonas dos Santos Júnior* 338

A DICOTOMIA ENTRE O ESTADO E PRINCÍPIOS MORAIS PARA APROXIMAÇÃO DA PAZ EM TOLSTOI – *Rafael Caran Seibel Reganati* 347

CURAR, VERBO FEMININO: PRÁTICAS E SABERES DAS REZADEIRAS NO CARIRI CEARENSE – *Tereza Davila Sindor Pereira* 354

UM ORATÓRIO POPULAR: REISADOS DO CARIRI – *Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz* 364

APRESENTAÇÃO

Com satisfação apresentamos os ***Anais*** **do VI Simpósio Internacional Padre Cícero e o I Simpósio Internacional de Religiões e Espiritualidades**, que tiveram como temática "Pluralismo Religioso e Cosmovisões no Nordeste", realizado pela Universidade Regional do Cariri (URCA), através do Instituto José Marrocos de Pesquisas e Estudos Socioculturais (IPESC), no período de 17 a 23 de março de 2023. O evento aconteceu no campus da Universidade Federal do Cariri (UFCA), instituição parceira na organização.

Em suas edições anteriores, o *Simpósio Internacional Padre Cícero* teve como elemento de articulação discussões em torno do Padre Cícero e da religiosidade popular. Entretanto, esta edição propôs realizar uma discussão mais abrangente, buscando ir além do foco das religiosidades do catolicismo popular e da figura do Padre Cícero. A proposta foi abarcar discussões associadas ao pluralismo religioso e às diferentes cosmovisões no Nordeste brasileiro. Nesse sentido, abriu-se o espaço para a reflexão sobre as diversas formas de intolerâncias vigentes desde tempos passados para com outras expressões religiosas, cosmovisões e para com os grupos que as praticam, e que, a despeito de mudanças conjunturais, permanecem arraigadas na atualidade.

Dada a diversidade de pautas e a relevância das discussões propostas, optou-se por um formato híbrido para o evento, visando proporcionar uma participação ampla e inclusiva. Em decorrência do contexto pandêmico iniciado em 2020 com a disseminação da Covid-19, muitos eventos adotaram esse modelo, precisando adaptar suas programações para versões online. Assim, os simpósios foram realizados com atividades presenciais e virtuais, o que possibilitou a participação de palestrantes nacionais e internacionais. Esse formato foi particularmente interessante, pois garantiu a inclusão de um público que, de outra forma, poderia enfrentar dificuldades relacionadas ao deslocamento.

Assim, com essa possibilidade de participação presencial e online, agregou-se pesquisadores(as) e demais interessados(as) em refletir sobre a figura do Padre Cícero e seu contexto histórico (passado/presente/futuro) e também acerca deste processo que vem sendo marcado por diferentes apropriações e/ou reapropriações – não só no âmbito religioso – mas também por importantes agenciamentos no campo político e econômico, visto que é importante salientar que as romarias realizadas em devoção a este santo popular atraem aproximadamente dois milhões de pessoas por ano de diversos estados brasileiros à localidade, consolidando-a

enquanto espaço sagrado e transformando-a num importante polo econômico e cultural, o que vem fomentando cada vez mais a construção de múltiplas leituras acerca do Padre Cícero, Juazeiro e temáticas relacionadas.

A realização do *I Simpósio Internacional de Religiões e Espiritualidades* em conjunto com o *VI Simpósio Internacional Padre Cícero* proporcionou um espaço importante para discutir um cenário religioso em constante transformação. O catolicismo popular, com ênfase nas romarias em devoção ao Padre Cícero, seguiu como tema central do tradicional simpósio, evidenciando a riqueza e a complexidade das relações que envolvem essa prática. Além disso, o evento abordou um cenário caracterizado por um intenso pluralismo religioso. Embora o catolicismo continue hegemônico tanto no Brasil quanto em Juazeiro do Norte, é possível perceber a crescente diversidade religiosa, que reflete diferentes formas de ser e crer. Compreender essa realidade multifacetada e heterogênea é fundamental para o entendimento das diversas cosmovisões que orientam a humanidade. Nesse contexto, a primeira edição do *Simpósio Internacional de Religiosidades e Espiritualidades* se consolidou como um importante espaço de diálogo, que valoriza e respeita as múltiplas expressões e significados religiosos.

O respeito às diferentes realidades é um compromisso fundamental da instituição organizadora dos simpósios. Assim, ao completar 36 anos, a Universidade Regional do Cariri reafirma esse compromisso por meio da realização de mais esta edição do Simpósio, a sua missão de atuar no desenvolvimento regional, dando continuidade à promoção de reflexões e à realização deste evento, que é de significativa importância para a Região do Cariri. Buscou também dar a conhecer aos pesquisadores e pesquisadoras do Brasil e do Exterior, que estiveram presentes e participaram em formato online, a repercussão que os Simpósios anteriores tiveram para as pesquisas de Instituições de Ensino em todo território nacional.

A edição do *VI Simpósio Internacional Padre Cícero e I Simpósio Internacional de Religiões e Espiritualidades: Pluralismo Religioso e Cosmovisões no Nordeste* também contemplou uma homenagem à irmã Annette Dumoulin, religiosa da Congregação de Nossa Senhora (Cônegas de Santo Agostinho), que faleceu em 21 de maio de 2021. Irmã Annette deixou uma grande contribuição para os estudos sobre Padre Cícero e o movimento romeiro de Juazeiro do Norte. Ela abriu o Centro de Psicologia da Religião e o Centro de Acolhida e Informação aos Romeiros, em Juazeiro do Norte. Facilitou a Reunião das Três Horas da tarde, durante quase sete décadas, no Círculo Operário São José, nos períodos das principais romarias juazeirenses. Ela também foi diretora da escola “O Semeador”, acolhendo mais de 450 crianças

de famílias carentes. Além disso, foi membro da comissão Diocesana de Pastoral de Romaria, na cidade do Crato. Por tudo isso, não só contribuiu com os estudos sobre o fenômeno religioso em Juazeiro do Norte, como fez história com seu dinamismo, compromisso com a causa romeira e carisma com pesquisadoras e pesquisadores, romeiras e romeiros que tiveram a oportunidade de conhecê-la.

Além dessa importante homenagem a irmã Annette, também foram feitas homenagens ao professor e pesquisador da história de Juazeiro e do Padre Cícero, Daniel Walker, falecido em 2019; ao odontólogo, pesquisador da história do Padre Cícero e de Juazeiro do Norte, Geraldo Barbosa, falecido em 2020; ao estudioso e pesquisador Raimundo Araújo, morto em 2020.

Essas homenagens constituem uma forma de agradecimento e reconhecimento a todos e a todas que contribuíram em vida com o conhecimento sobre a história, a cultura e religiosidade do Cariri e do Nordeste, bem como com a luta por uma sociedade mais justa, tolerante e inclusiva.

Pensando na construção de uma sociedade mais justa, que respeita as trajetórias, O *VI Simpósio Internacional Padre Cícero e I Simpósio Internacional de Religiões e Espiritualidades: Pluralismo Religioso e Cosmovisões no Nordeste* teve como Presidente de Honra a Beata Maria de Araújo. A escolha da referida Presidenta de Honra reflete o espírito desta edição: o respeito pelas diversas realidades e narrativas, e, sobretudo, o reconhecimento das memórias frequentemente silenciadas. Homenagear a Beata Maria de Araújo é celebrar o legado de uma mulher negra, marcada pela força, resistência e fé.

Por isso, os Simpósios tornaram-se um evento, que após o tempo de pandemia – que impunha restrições de conato presencial e por isso impôs aos eventos científicos o virtual e tecnológico para realização – um marco em sua história. No período do evento vivenciamos uma programação potente que possibilitou discussões importantes para o pluralismo religiosos, abrindo canais de diálogo para ampliação dessas discussões profícuas que contribuíram para o campo das Ciências das Religiões e para as Ciências Humanas e Sociais, áreas que se fizeram presentes nos temas das conferencias e mesas redondas, assim como nas Sessões Temáticas (ST).

A programação do *VI Simpósio Internacional Padre Cícero* e *I Simpósio Internacional de Religiões e Espiritualidades* foi cuidadosamente estruturada para refletir a pluralidade de crenças, práticas espirituais e cosmovisões presentes no Nordeste brasileiro. O evento foi realizado em formato híbrido, com atividades online nos dias 17 e 18 de março, e presenciais

de 19 a 23 de março, no Auditório Beata Maria de Araújo da Universidade Federal do Cariri (UFCA), em Juazeiro do Norte – CE.

A etapa online contou com rodas de conversa e seminários temáticos abordando temas como o apagamento de religiões de matriz africana, novas espiritualidades, bem viver, cultura matrística e relações com a natureza.

A programação presencial teve início com credenciamento e uma sessão solene de abertura seguida por uma conferência inaugural sobre catolicismos em perspectiva comparada Brasil-Polônia. Nos dias seguintes, foram realizadas oito mesas redondas temáticas e duas mesas especiais, organizadas em torno de sete eixos principais:

1. Padre Cícero, Romarias e Catolicismos no Nordeste;
2. Protestantismo e Evangélicos;
3. Religiões Afro-Diaspóricas e Afro-Brasileiras;
4. Cosmovisões Indígenas e a Luta pela Terra;
5. Doutrinas Científico-Religiosas e Novas Espiritualidades;
6. Espaço Público, Religião e Política;
7. Espiritualidade, Ecologia, Sustentabilidade e o Cuidado com a Mãe Terra.

As mesas reuniram renomados pesquisadores, lideranças religiosas, representantes de movimentos espirituais, indígenas e de tradições afro-brasileiras, criando espaços de debate plural e intercultural. A programação foi enriquecida por apresentações culturais diárias, como cortejos, grupos de tradição, canto de benditos, coral universitário, e o espetáculo “Suíte do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto”.

O evento foi encerrado com a conferência “Espiritualidade, Ecologia e Cuidado com a Mãe Terra”, seguida pelo lançamento de livros e a integração à Semana Padre Cícero, realizada anualmente em Juazeiro do Norte, em homenagem ao nascimento do sacerdote. Essa programação contou com seresta, corte do bolo e show pirotécnico, celebrando os 179 anos de nascimento do Padre Cícero Romão Batista.

Ao integrar os participantes dos Simpósios a esse momento simbólico e festivo, o evento promoveu uma experiência imersiva e sensível sobre o fenômeno das romarias e a centralidade da devoção ao Padre Cícero na vida religiosa e cultural da região. Mais do que observar, os participantes puderam vivenciar diretamente a religiosidade popular juazeirense, percebendo seus significados para os(as) romeiros(as) e para o imaginário coletivo do Nordeste.

Além disso, nos intervalos da programação acadêmica, diversos participantes realizaram visitas aos terreiros de Umbanda e Candomblé da região do Cariri, ampliando o contato com as

expressões religiosas afro-brasileiras em seus próprios territórios. Essas visitas possibilitaram experiências potentes de escuta, acolhimento e troca de saberes, revelando a importância de espaços de encontro entre a universidade, os saberes tradicionais e os territórios sagrados.

Essas dimensões vivenciais conferiram ao evento um caráter único e transformador, consolidando os Simpósios como espaços não apenas de reflexão teórica, mas também de formação sensível e intercultural, enraizados na pluralidade religiosa e espiritual do Nordeste brasileiro.

Cumprimentamos e agradecemos calorosamente a todos(as) os(as) participantes que contribuíram com a grandeza deste evento, seja por meio da apresentação oral de suas comunicações, seja pela submissão de artigos para publicação nos Anais. Foram 18 Sessões Temáticas e 49 Comunicações Orais que enriqueceram os Simpósios com debates profundos, experiências plurais e múltiplas perspectivas acadêmicas, demonstrando o vigor da produção científica na área das religiões e espiritualidades no Brasil.

A expressiva participação evidencia a urgência e a relevância da temática escolhida como eixo central dos Simpósios: *"Pluralismo Religioso e Cosmovisões no Nordeste"*. Em tempos de tensionamentos sociais e ameaças às liberdades religiosas, reunir pesquisadores, mestras e mestres de saberes tradicionais, lideranças espirituais e estudantes em torno dessa pauta é, antes de tudo, um ato de resistência, cuidado e compromisso com a construção de uma sociedade verdadeiramente plural e intercultural.

Eventos dessa magnitude exigem alianças fortes e engajadas – e, felizmente, assim foi. A Universidade Regional do Cariri (URCA), idealizadora dos Simpósios, teve a honra de contar com o apoio fundamental de duas instituições que compartilham o compromisso com a educação, a cultura e os direitos humanos na região do Cariri: a Universidade Federal do Cariri (UFCA) e o Centro Universitário Leão Sampaio (UNILEÃO). Essa tríade institucional não apenas garantiu a realização do evento, mas também simbolizou o valor do trabalho coletivo na promoção de ações que impactam social e academicamente nossos territórios.

Estendemos nossos agradecimentos à Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP) pelo imprescindível apoio financeiro, bem como ao Colegiado do Instituto José Marrocos de Pesquisas e Estudos Socioculturais (IPESC), responsável pela coordenação geral do evento e pela composição das Comissões Organizadora, Científica e Cultural. Nosso reconhecimento também aos professores Pedro Adjadan (IPESC-URCA/UNILEÃO) e Weber dos Anjos (UFCA) que estiveram frente da Comissão de Cultura, ao professor Dr. Renato Kirchner (PUC-Campinas), que coordenou a

Comissão Científica com dedicação e excelência, e ao professor Dr. Marcelo Ayres Camurça Lima (UFJF/UERJ), cuja consultoria foi fundamental na elaboração do projeto dos Simpósios.

A produção dos Anais contou com o empenho criterioso do Corpo Editorial, formado pela professora Dra. Itamara Freires de Meneses, o professor Me. Océlio Teixeira de Souza, a professora Dra. Núbia Ferreira Almeida, e a professora Célia de Jesus Silva Magalhães, todos do IPESC/URCA. Destacamos especialmente a atuação da professora Dra. Adriana Maria Simião da Silva (IPESC/URCA), responsável pela sistematização das produções publicadas nesta coletânea, e do professor Dr. Renato Kirchner, que também colaborou com a revisão editorial.

É com entusiasmo, gratidão e profundo senso de propósito que apresentamos os frutos destes Simpósios. Que esta publicação não seja apenas o registro de um evento, mas um convite à continuidade do diálogo, à ampliação do respeito às diferenças e à construção de um horizonte mais justo, inclusivo e espiritualizado, onde o pluralismo religioso e o reconhecimento das cosmovisões diversas sejam alicerces para a convivência e a transformação social. Esperançamos, com este trabalho, semear pontes e novos encontros.

Dra. Adriana Maria Simião da Silva

Comissão Organizadora

PRESIDENTE DE HONRA

BEATA MARIA DE ARAÚJO

BEATA MARIA DE ARAÚJO: PRESIDENTE DE HONRA

Renata Marinho Paz[1]

Maria Madalena do Espírito Santo de Araújo, mais conhecida como Beata Maria de Araújo, é um dos pilares sobre os quais se ergue a história de Juazeiro do Norte. Nascida em 1862, no pequeno povoado de Juazeiro, situado ao sul da então província Ceará, poderia ter sido mais uma Maria como tantas outras: órfã, negra, analfabeta e descendente de ex-escravizados, trabalhava como lavadeira, costureira, realizava serviços domésticos em casas de família, fiava, vendia doces e bolos. Contudo, por ser uma jovem muito religiosa e piedosa recebeu o manto de beata junto com outras mulheres, após um retiro espiritual conduzido pelo Padre Cícero no ano de 1885, quando fez votos de obediência, pobreza e castidade.

A vida de Maria Araújo, do Padre Cícero e de Juazeiro seguiam o mesmo curso de tantos lugarejos interioranos deste país até a madrugada do dia 1° de março de 1889. Reunido com fiéis para pedir a Deus que abrandasse a seca que se avizinhava, Padre Cícero celebrava uma missa em honra ao Sagrado Coração de Jesus. Ao receber a hóstia, a Beata entrou em êxtase e não conseguiu degluti-la, pois a partícula havia se transformado em sangue.

Embora a história tenha convencionado 1889 como sendo o ano em que teve início a ocorrência dos milagres, diversas fontes sugerem que, na realidade, a data acima mencionada, que coincide com o início da quaresma, teria sido escolhida para publicizar fatos que já ocorriam há tempos. Os milagres de Juazeiro se repetiram dezenas de vezes, e a teofania sertaneja alcançou enorme repercussão. O lugarejo passa a ser considerado pelos fiéis como uma terra santa, e os milagres foram interpretados como sinal da aproximação do juízo final. A Beata e o Padre passam a ser cultuados como santos pelo povo que afluía a Juazeiro – era a Nova Jerusalém que se erguia no interior do Ceará pelas mãos dos romeiros e devotos.

[1] Professora associada do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Regional do Cariri. Doutorado em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (2005). Realizou estágio pós-doutoral na Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará. Atua nas áreas de Religião, Cultura Popular e Patrimônio Imaterial. Tem experiência na coordenação de projetos de inventariamento e educação patrimonial, cultura e religiosidade, tendo diversos artigos e livros publicados sobre esses assuntos, inclusive sobre a Beata Maria de Araujo. E-mail: renata.marinho@urca.br.

Os milagres se produziram por meio do seu corpo. Uma mulher negra, pobre, sem instrução e mística estava sendo usada como instrumento divino para a realização de uma Segunda Redenção no interior do Nordeste, em pleno século XIX, no âmbito do contexto de romanização do catolicismo brasileiro.

As autoridades eclesiásticas agiram de modo contumaz e violento. O que acontecia em Juazeiro era uma heresia a ser negada, combatida e silenciada, e o resultado da ação da igreja católica foi a negação tanto dos milagres e de suas implicações teológicas, quanto da santificação do Padre e da Beata, assim como das romarias e da religiosidade vivenciada pelo povo.

O peso da mão androcêntrica se fez sentir muito fortemente sobre Maria de Araújo, que foi obrigada a ficar reclusa, isolada e a silenciar sobre os milagres. Sua potência mística foi vilipendiada, e seu papel nos chamados fatos de Juazeiro acabou sendo reduzido à de histérica, impostora e fanática. A Beata morreu em 1914, apagada da história, sem direito nem à dignidade no descanso eterno, já que seu túmulo foi violado e não se sabe o destino de seus despojos mortais.

Durante mais de setenta anos, Maria de Araújo ficou circunscrita aos rodapés da história de Juazeiro, que findou sendo inscrita em torno do Padre Cícero e da centralidade da presença da Igreja Católica. Esse cenário começou a ser modificado em 1988, com a realização do II Simpósio Internacional Padre Cícero, em Juazeiro do Norte, cuja tema foi “Juazeiro do Padre Cícero e a beata Maria de Araújo: um contexto de milagre”. Dez anos depois tem início a produção de uma série de estudos realizados por mulheres acadêmicas a respeito da temática.

Associado a esse interesse acadêmico, grupos associados a movimentos sociais têm se organizado no sentido de produzir uma memória da Beata considerando tanto a sua mística religiosa quanto a sua dimensão de símbolo associado a questões de gênero, dos direitos humanos e da consciência negra e indígena no Cariri cearense.

EIXOS TEMÁTICOS – SEMINÁRIOS TEMÁTICOS PROPOSTOS

A programação do **VI Simpósio Internacional Padre Cícero** e do **I Simpósio Internacional de Religiões e Espiritualidades: Pluralismo Religioso e Cosmovisões no Nordeste** foi estruturada em sete eixos temáticos, que representam os principais campos de reflexão e debate do evento. Esses eixos orientaram a definição de conferências, mesas-redondas e Seminários Temáticos (ST), promovendo um espaço de diálogo interdisciplinar, intercultural e inter-religioso sobre a pluralidade de expressões religiosas e espirituais presentes no Nordeste brasileiro e em outros contextos.

EIXO 1: PADRE CÍCERO, ROMARIAS E CATOLICISMO

Ementa: Abarcar as discussões acerca das relações entre o movimento sociorreligioso de Juazeiro e as transformações e ressignificações que ao longo dos anos, considerando as dimensões políticas, históricas e sociológicas, bem como pretende analisar as transformações que vem ocorrendo nas romarias considerando os diferentes olhares voltados para as diversas pertenças e participações nas peregrinações no Nordeste.

Coordenação: José Carlos dos Santos (URCA), Maria de Fátima Pinho (URCA) e Renato Dantas (ICVC/IPESC).

ST 1: RECONFIGURAÇÕES DO SAGRADO

Ementa: A devoção ao Padre Cícero se constitui como um espaço onde diversas formas de se viver o sagrado são expressas em ritos, preces, objetos, indumentárias, musicalidade e até mesmo na virtualidade, ou seja, performances das mais distintas. Os novos contextos que se intensificaram com a pandemia, também favoreceram a reconfiguração dos ambientes onde a crença é vivida, um exemplo disso são as redes sociais. Não podemos isolar o contexto religioso apenas num determinado perfil, ao qual estamos já acostumados a identificar ou mesmo localizar o fenômeno. Este Seminário Temático (ST) pretende acolher artigos resultantes de trabalhos, estudos, pesquisas e reflexões dos diversos campos do conhecimento humano que

abordem em sua centralidade as diversas perspectivas referentes a devoção ao Padre Cícero, para além das margens que se consolidaram ao longo do tempo, numa linha que se debruce sobre o catolicismo popular que cada vez mais tem se reconfigurado no sentido do abarcamento de novas formas de viver e experimentar o sagrado. Para isso, levaremos em consideração as temáticas e categorias como Padre Cícero, religiosidade, novas configurações, romarias, juventude, povos tradicionais, gênero, sexualidade, ritualidades e espacialidades sagradas, materialidades e expressões ritualísticas e performáticas.

Coordenação: Dra. Francilaide de Queiroz Ronsi (PUC-Rio); Me. José Carlos dos Santos (URCA-CE); Me. Fagner José de Andrade (UFPE).

ST 2: SIMBOLISMO E IMAGINÁRIO DA RELIGIOSIDADE

Ementa: Este seminário tem o propósito de contribuir com as pesquisas concluídas ou em andamento, que tenham como foco a religiosidade nordestina e seu simbolismo em suas multifacetadas dimensões. Para Jung o símbolo é a melhor expressão possível de algo relativamente desconhecido, de natureza pessoal e coletiva. É comum ao homem em todas as culturas e multidimensional, pois é representado por imagens, experiências e vivências que incluem aspectos conscientes e inconscientes. A religiosidade popular apresenta em suas práticas, uma variedade de símbolos e significados. Especificamente no Nordeste brasileiro essa religiosidade, por sua vez possui características próprias representada e presente nas celebrações e romarias, nas vestes pretas, nas promessas ou votos, nos chapéus de palha, nos cantos e rezas ente outros aspectos, que tem despertado interesse em diversas áreas de pesquisa. Nosso interesse é proporcionar um espaço de debate e discussão destes trabalhos.

Coordenação: Ms. João Everton da Cruz – PUC-Minas; Dra. Maria Jeane dos Santos Alves – Universidade Federal de Sergipe.

ST 3: PADRE IBIAPINA: CARIDADE E OBRA MISSIONÁRIA

Ementa: Padre Ibiapina, Padre Cícero e Antônio Conselheiro de Canudos têm algumas características comuns: a perfeita identificação com o povo, a forma de comunicação e a constante preocupação com os sentimentos de dignidade do sertanejo (BARROS, 2008). Além

destes, também o Beato Zé Lourenço (José Lourenço Gomes da Silva), seguidor do padre Cícero, que esteve à frente de uma comunidade conhecida como o "Caldeirão" interviram e talvez até se possa dizer que "re-fundaram" a vida social por onde passaram. Estes três, Padre Cícero, Antônio Conselheiro e o Beato Zé Lourenço têm como precursor o Padre Ibiapina, o qual os teria influenciado em sua maneira de atuar junto ao povo, de solucionar problemas fundamentais da população, embora pouco se reconheça e se saiba a respeito do alcance desta influência sobre eles. Sabe-se, por exemplo, em que em 1863 quando Ibiapina realizava missão no Crato (CE), o jovem Cícero Romão Batista teria tomado conhecimento de suas pregações. Dois anos depois, em 1865, no dia 2 de fevereiro, o Padre Ibiapina inaugurava uma Casa de Caridade na região, e a esta comemoração ele esteve presente. Dois meses depois, em 2 de abril, matriculava-se no Seminário de Fortaleza, aos 21 anos (ARAÚJO, F. Sadoc de, 1996). Sabe-se também que Antônio Conselheiro esteve presente às missões do Padre Ibiapina em Sobral (CE). O Padre Ibiapina atuou por 27 anos em suas missões, de 1856 até 1883, período que remete à miserabilidade e ao flagelo social ocasionados pelas sucessivas secas ocorridas nos sertões, que provocavam movimentos migratórios em direção às províncias. Pelo conjunto da obra produzida pelas missões, 22 Casas de Caridade, voltadas à educação e acolhimento de órfãos, construção de cemitérios, igrejas, açudes, etc., a história do Padre Ibiapina ocupa um capítulo importante da história da Igreja Católica brasileira. O objetivo deste Seminário temático é acolher propostas de trabalho que tenham como objetos de estudos o trabalho missionário do Padre Ibiapina e/ou temas/estudos relacionados à sua obra e contexto.

Coordenação: Dra. Osicleide de Lima Bezerra (UFPB).

ST 4: REPRESENTAÇÕES SOCIAIS SOBRE O PADRE CÍCERO, A BEATA MARIA DE ARAÚJO

Ementa: No princípio do Catolicismo Popular que se constituiu na cidade de Juazeiro do Norte, Ceará, a partir do Chamado "Milagre da Hóstia" estava, além do Padre Cícero Romão Batista, uma personagem hoje considerada por algumas(uns) pesquisadoras (es): Forti (1989), Olinda (2021), Diniz (2022), como figura dotada de protagonismo neste fenômeno: Maria Magdalena do Espírito Santo de Araújo ou Beata Maria de Araújo. As primeiras romarias eram direcionadas para ela, para ver os panos ensanguentados, para ver a "Santa do Juazeiro". No entanto, no decorrer da história, a religiosidade que se constitui em Juazeiro a partir do Milagre

da Hóstia foi publicamente constituída com base na tentativa de silenciamento desta personagem. Consideramos, portanto, que a produção das representações sociais sobre o Padre Cícero, a Beata Maria de Araújo, bem como como sobre as romarias e as diversas formas de catolicismos que se configuraram no Nordeste no Brasil estão presentes nos mais diversos artefatos culturais, produzidos no ou sobre o Cariri cearense, quais sejam: livros, documentários, filmes, poesias, folhetos de cordel, xilogravuras, canções, benditos, narrativas orais, imagens em geral, esculturas, dentre diversos outros. Portanto, este Seminário Temático recebe trabalhos que discutam as relações entre as romarias, as figuras do Padre Cícero e/ou da Beata Maria de Araújo e os catolicismos do Nordeste a partir dessas materialidades semiótico-culturais.

Coordenação: Dra. Cláudia Rejanne Pinheiro Grangeiro (DLL/PPGL/DISCULTI/URCA); Dra. Priscila Ribeiro Jeronimo Diniz (Centro Universitário Paraíso).

ST 5: DESINVENTANDO A TERRA DO PADRE CÍCERO

Ementa: Este Simpósio Temático tem como objetivo central discutir a imagética-discursiva de Juazeiro do Norte a partir da desmistificação do seu mito fundador, tendo em vista a figura mítica do Padre Cícero Romão Batista no imaginário cultural e religioso da cidade e na construção social do próprio Nordeste. Nesse sentido, utilizamos como horizonte o debate de Albuquerque Junior (2011) sobre a emergência dessa região como um objeto de saber e um espaço de poder, uma vez que a mesma ideia de Nordeste e de nordestino impõe certas formas de ver e dizer o que se constitui como uma suposta "verdade", produzida por imagens e enunciados cristalizados nesse recorte espacial. Ao tomarmos Juazeiro do Norte como a terra do Padre Cícero, buscamos não apenas entender a invenção da cidade através da sua atuação religiosa e política do santo popular, mas esgarçar as desinvenções do mesmo local através de outros olhares possíveis. Não nos interessa refletir somente sobre a importância do Padre Cícero em Juazeiro do Norte – embora tal questão atravesse a proposta deste ST – pois esse debate já possui alicerces historicamente estruturados por estudos em diversas áreas de produção de conhecimento. Assim, instiga-nos pensar no avesso de Juazeiro do Norte e no oco da imagem do Padre Cícero, não como forma de negar o fato do seu legado para a construção da cidade, mas como forma de provocar questões para além do que foi cristalizado e sedimentado desse mesmo legado. Como ver e dizer o Padre Cícero hoje? O que Juazeiro do Norte pode ser para

além da terra do Padre Cícero? Como desconstruir a imagem do Padre Cícero e liberar o fluxo de imagens e discursos sobre Juazeiro do Norte? Através dessas questões, buscamos perceber o que mobiliza determinados olhares nesse cerco e o que dispara outras visões em movimento. Portanto, buscamos reunir trabalhos que desarticulem o que entendemos de Juazeiro do Norte para assim entendermos o que há por trás e no entremeio da sustentação do discurso do Padre Cícero.

Coordenação: Ribamar José de Oliveira Junior – Doutorando em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Lore Fortes – Doutora em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB).

EIXO 2: PROTESTANTES E EVANGÉLICOS

Ementa: Em linhas gerais, os dados dos últimos censos apresentam o crescimento exponencial dos evangélicos nas diferentes regiões do país. O Nordeste brasileiro, em que pese a predominância daqueles que se declaram católicos, tem acompanhado essas mudanças no que diz respeito à sua composição religiosa, com o aumento do contingente do número de evangélicos. Este eixo temático pretende discutir a presença do protestantismo no Nordeste brasileiro, desde o histórico ao advento do neopentecostalismo. Considerando seus impactos nas diferentes esferas da vida social, com especial destaque para o campo político, haja vista as crescentes interferências da religião na esfera pública no cenário contemporâneo.
Coordenação: Francisca Jaqueline de Souza Viração (URCA) e Ossian Soares Landim (Sest/Senat).

ST 6: EVANGÉLICOS, CAPITALISMO E DIREITA

Ementa: Este Seminário Temático propõe discutir como e por que os evangélicos identificam as pautas políticas e econômicas da direita como sendo naturais, aprovadas por Deus, ou, pelo menos a que mais se identifica com seus valores religiosos. Pretende receber trabalhos que discutam, desde a clássica relação do calvinismo com o capitalismo, até a moderna teologia da prosperidade no universo neopentecostal com o neoliberalismo. Temas como: o conservadorismo moral, que aproximou parcela considerável de evangélicos brasileiros de

políticos e partidos de direita e; os evangélicos ligados a temas progressistas que desde a década de 1970 com uma forte influência de Robson Cavalcante com a crença no evangelho integral e as ações políticas da esquerda brasileira. Essas e outras temáticas afins, visam o debate em torno de pesquisas já concluídas ou que ainda estão em fase de investigação científica no campo das religiões no âmbito nacional e internacional.

Coordenação: Profa. Dra. Francisca Jaqueline (URCA); Prof. Dr. Ossian Landim.

EIXO 3: RELIGIÕES AFRO-DIASPÓRICAS E AFRO-BRASILEIRAS

Ementa: As formas religiosas de organizações fundadas em perspectivas negras de mundo se apresentam a partir das relações em que as filosofias de vida não dicotomizam o material e imaterial, espiritual e humano, o inteligível e o sensível, diferentemente do que o Ocidente insiste em impor. Cogitar a organização de religiões de bases africanas em terras brasileiras é perceber que existem conjuntos de categorias e operadores conceituais, é notar uma variação de realidades sociais e históricas, empreender olhares investigativos em busca de entender a diversidade de continuidades e recriações além-mar, é penetrar numa estrutura repleta de complexidade, é perceber novos modos humanos singulares de existir e estar onde a natureza é a complementaridade dos sujeitos no mundo. Essas condições marcam a organização dos universos religiosos de ascendências africanas no Brasil, elas geram as religiões afro-brasileiras, refazendo "mundos africanos" em terras brasilis e reinventando vidas – particularidades que legitimam o existir diferenciado de outros modos sociais. Contudo, historicamente os espaços dedicados às práticas religiosas tradicionais de matrizes africanas têm sofrido perseguições, agressões das mais diversas ordens; maneiras de manifestar, impetuosamente, o racismo que se evidencia no ato da intolerância. Fereza aponta que agressões, violências verbais e até físicas – configuradoras do que entendemos por Racismo Religioso – são frequentemente noticiadas contra crianças iniciadas e adultos, adeptos dessas religiões. Assim, pretende-se abordar, neste grupo de trabalho, tais formas de expressão negra no mundo institucionalizadas pelo âmbito das religiosidades, bem como denunciar fatos que refletem nos ataques e perseguições aos seus adeptos e adeptas, buscando a tão almejada Liberdade Religiosa.

Coordenação: Reginaldo Ferreira (UFCA) e Ridalvo Félix de Araújo (Instituto Federal BH – Minas Gerais).

ST 18: RELIGIÕES AFRO-DIASPÓRICAS E AFRO-BRASILEIRAS: IDENTIDADES, FAZERES SAGRADOS E RESISTÊNCIA

Ementa: A formação do Brasil se deu a partir da organização de três ordens do Estado colonial que atuavam conjuntamente: a ordem administrativa e burocrática, a ordem militar e a ordem religiosa. Essa última teve atuação decisiva na estruturação do poder colonial e efetivação do controle sobre as comunidades indígenas e africanas, relegando suas cosmovisões, subjetividades e práticas de fé ao lugar da falsidade, da heresia e do mal diabólico. Assim, as religiões de base tradicional africana e afro-diaspórica foram e continuam sendo violentadas, silenciadas e marginalizadas, sofrendo sistemático racismo religioso. Diante desse quadro estrutural, os praticantes da fé das religiões de matriz africana sempre tiveram que buscar táticas e estratégias de resistência para continuarem existindo. Este Simpósio Temático objetiva reunir discussões, estudos, práticas e pesquisas acadêmicas que visibilizem a construção da liberdade religiosa, a luta contra o racismo religioso, os fazeres sagrados, as memórias ancestrais, as narrativas de terreiros e dos povos de santo. Procuramos, com isso, contribuir para o ajuntamento das epistemologias e cosmovisões sagradas negras, representadas pelos Candomblés, pelas umbandas, pelos Catimbós e pelas demais prática afrodiaspóricas e afro-brasileiras.

Coordenação: Prof. Dr. Reginaldo Ferreira Domingos (UFCA); Prof. Dr. Thiago de Abreu e Lima Florencio (URCA).

EIXO 4: COSMOVISÕES INDÍGENAS E A LUTA PELA TERRA

Ementa: Dialogar em torno das especificidades das etnias indígenas, com destaque para seus contributos socioculturais próprios para pensar aportes decoloniais e interculturais. Observando uma herança de conhecimentos dos antepassados nos povos indígenas, que possibilitam outras epistemes, ontologias e metodologias solidárias e parceiras a serem visibilidade e difundidas. Reconhecendo e apoiando as legítimas mobilizações dos povos indígenas por direitos,

sobretudo aos territórios nos significados e dimensões simbólicas para a reprodução sociocultural.

Coordenação: Ronaldo de Queiroz (UFBA) e Edson Silva (UFPE).

ST 7: ESPIRITUALIDADES INDÍGENAS E RELIGIÕES NO PERÍODO COLONIAL

Ementa: O presente simpósio tem como principal objetivo congregar trabalhos que explorem os múltiplos aspectos das espiritualidades existentes no Período Colonial, sobretudo nas chamadas Capitanias do Norte, estendendo ou não o objeto de estudo aos seus possíveis desdobramentos na contemporaneidade. Procurar-se-á, dentro de uma perspectiva interdisciplinar e interseccional, compreender as conexões entre as mais diversas manifestações de espiritualidade e caráter religioso, sejam ou não compreendidas dentro do dístico sagrado-profano, perpassando o entendimento de que elas podem representar uma dentre as muitas tentativas de resistência e afirmação das identidades das populações indígenas que sofreram diretamente os efeitos do processo de genocídio e ou epistemicídio. Partindo do pressuposto de que as espiritualidades que coexistiram nos primeiros contatos proporcionados pelo cruzamento de mundos são complexas serão destacadas as pesquisas que ultrapassem tal debate. Dentro desse quadro, entende-se ainda que a circularidade das experiências espirituais esbarra necessariamente na seara das representações de mundo dos grupos e sujeitos envolvidos, bem como na sua ressignificação e, portanto, abre espaço para avançarmos na discussão de "espiritualidade" e a polissemia desta – "religiosidade popular", "cosmologia", "religião". Sabendo que espiritualidades se manifestam em territórios definindo territorialidades e que Território é um verbete e uma categoria polissêmica abrangeremos assim, as relações entre espiritualidades/território/territorialidade/, espiritualidades/colonialidades/decolonialidade.

Coordenação: Ronald Ferreira dos Santos Gomes Tavares (Doutorando em História – UNB); Melissa Michellote Veras (Doutoranda em Agroecologia e desenvolvimento territorial – UNIVASF); Verioni Ribeiro Bastos (Doutoranda em Agroecologia e desenvolvimento territorial – UNIVASF).

ST 8: INDÍGENAS ROMEIROS E O PADRE CÍCERO

Ementa: Este ST tem como objetivo proporcionar um espaço de discussão a respeito da presença de povos indígenas no fenômeno das romarias em Juazeiro do Norte, perpassando pelos fluxos, cosmovisões e relações socioculturais com o Cariri cearense e o Padre Cícero. A capital da fé, como muitos se referem a Juazeiro, é um ‘‘caldeirão’’ de cultura e religiosidade, com elementos de um catolicismo diferenciado (Carvalho, 2017). O Padre Cícero é um dos responsáveis pela existência dos movimentos de romarias formados pelos deslocamentos de milhares de pessoas em Juazeiro do Norte (Guedes, 2017). Este fenômeno é determinado por aspectos religiosos, com diversas interpretações de viés sociológico e antropológico presentes nesses fluxos religiosos. Nesse contexto, propomos este ST para refletir acerca das relações instituídas pelos povos indígenas que fincaram raízes na Serra do Horto em Juazeiro do Norte, bem como aqueles que para cá se deslocam todos os anos, movidos pela espiritualidade indígena em confluência com o catolicismo popular, com elevada valorização na figura do Padre Cícero, na Serra do Horto e na Chapada do Araripe. Considerando as pouquíssimas investigações científicas acerca dos elementos étnicos no contexto das romarias de Juazeiro esse ST configura-se como um espaço que possibilita reunir reflexões e investigações a respeito dessas experiências das relações étnicas indígenas entre Juazeiro do Norte e os territórios indígenas no Nordeste brasileiro e como estes agentes etnicamente diferenciados decorrem de um processo de ressignificação, por meio dos processos nossa intenção aqui é refletir estes elementos “sincréticos” na sua dimensão contínua elucidados por esse universo plural.

Coordenação: Janaina Felix Júlio (Doutoranda em Antropologia – UFRN); Francisco Joedson da Silva Nascimento (Doutorando em Geografia – UFG); Miscilane Costa Silva (Doutoranda em Antropologia – UFPE).

EIXO 5: DOUTRINAS CIENTÍFICO-RELIGIOSAS E NOVAS ESPIRITUALIDADES

Ementa: A despeito dos esforços hegemonizadores e disciplinadores das grandes tradições religiosas institucionalizadas, eclodiram, sobretudo no ocidente moderno, Novas Espiritualidades: no século XIX, com a Teosofia e o Espiritismo e no século XX com novas formas de religiosidade sintonizadas com a perspectiva de edificação de uma Nova Era. Uma

diversidade de doutrinas e práticas sociorreligiosas herdeiras de diferentes fontes morais e éticas acompanharam transformações societárias, culturais e simbólicas, propiciadoras de ecletismos e hibridações difíceis de se encaixarem em classificações simplificadoras. Quanto à religiosidade difusa alcunhada de "Nova Era" que eclodiu entre as camadas médias das sociedades ocidentais no final do século XX, fruto da "crise de sentido" da modernidade, esta faz uma remissão livre ao Oriente: ioga, meditação, zen, tarô, etc. Também estimula o uso de saberes alternativos, calcada numa articulação entre ecologia e mística, na configuração do paradigma "holista". Este seu ecletismo se manifesta através do uso dos cristais, pirâmides, florais, secundada numa mentalidade "neo-esotérica" da crença nos contatos com extraterrestres, na projeção da alma para fora do corpo, etc. Para o caso brasileiro e nordestino, a expressão dessas Novas Espiritualidades que reintroduzem no coração da modernidade, o re-encantamento e a mística, há traços mercadológicos e midiáticos, assim como uma tendência ao universalismo, xamanismo e neo-paganismo. Doutrinas espiritualistas já consagradas no mapa religioso brasileiro mesclam cristianismo, africanismo e tradições indígenas, estabelecendo continuidades e rupturas com outras religiões já consolidadas no Brasil, como o Espiritismo kardecista e as religiões afro-brasileiras, são elas: as "religiões ayahuasqueiras" (Santo Daime, A Barquinha e União do Vegetal); a Doutrina do Vale do Amanhecer, a Grande Fraternidade Branca, o Sagrado Feminino, o Xamanismo Urbano etc.

Coordenação: Marcelo Ayres Camurça Lima (UFJF/UERJ) e Ercília Maria Braga de Olinda (UFC).

ST 9: ESPIRITUALIDADES, PLURALIDADES E DIÁLOGOS

Ementa: Diante do contexto culturalmente plural em que nos encontramos e que desafia as tradições religiosas, acreditamos estar frente a uma grande oportunidade para o diálogo entre as diversas religiões. Sem renegar ou desconhecer o que há de único e irrevogável em cada religião, trata-se de perceber, no convívio com a diversidade, o que é essencial em cada tradição e, portanto, de manifestar um dinamismo espiritual que está entre e para além das religiões. Incluem-se nessa espiritualidade aquelas expressões laicas e sem deus e o diálogo inter-religioso que elas todas proporcionam faz repensar o compromisso ético das religiões para com a paz mundial. A sessão temática está aberta ao debate de pesquisas sobre a aplicação da espiritualidade no cotidiano; aos estágios do desenvolvimento da experiência espiritual e a

função da meditação, bem como sobre os desvios do comportamento supersticioso e do misticismo. Estuda a pluralidade religiosa atual e tendências de diálogo na contemporaneidade. Esperamos, com tais discussões, propor respostas para aqueles que negam qualquer validade da religião na sociedade contemporânea, e, talvez, o caminho para uma nova compreensão da religiosidade, que se contraponha ao flagrante fundamentalismo religioso de nossos dias.

Coordenação: Dr. Gilbraz de Souza Aragão – UNICAP; Dr. Cláudio de Oliveira Ribeiro – UFJF; Dra. Francilaide de Queiroz Ronsi (PUC-Rio).

EIXO 6: ESPAÇO PÚBLICO, RELIGIÃO E POLÍTICA

Ementa: De um modo geral, as religiões têm atuado no espaço público de diversas maneiras e em diferentes ambientes, adotando práticas e posicionamentos diversos, dependendo de suas matrizes de princípios e crenças, orientações doutrinárias e regulatórias. É importante proporcionar um ambiente de discussão e investigação plurais de trabalhos teóricos e/ou empíricos que se interessem pela relação entre espaço público, religião e política, observando como as expressões religiosas se envolvem com os problemas sociais e políticos neste campo tão plural na sociedade brasileira e, particularmente, na região nordestina. Nesse sentido, algumas questões podem ser orientadoras: que teorias teológicas, filosóficas e próprias às ciências da religião e às ciências humanas em geral podem ajudar a analisar e explicar a ligação entre espaço público, religião e política na atualidade? Como se pode caracterizar a atuação e a presença dos grupos religiosos brasileiros no espaço público e na política, tendo em vista seu envolvimento com as instituições públicas? Como avaliar a atuação de grupos e instituições religiosas no espaço público.

Coordenação: Carlos Alberto Tolovi (URCA) e Renato Kirchner (PUC-Campinas).

ST 10: HISTÓRIA, RELIGIÃO E RELIGIOSIDADES

Ementa: Neste Simpósio Temático pretendemos abrir um espaço para o debate das pesquisas que tenham como foco as relações entre religião e política, envolvendo grupos progressistas e conservadores que atuam nessa inter-relação, na interface entre estudos no campo da História e

da Sociologia. Nesse sentido, serão aceitos trabalhos que debatem questões da Teologia de Libertação, do conservadorismo religioso, mas também do messianismo. Compreendemos o conceito de religião como um sistema de crenças e práticas de um determinado tempo histórico-cultural. A atuação nos grupos e igrejas pode ser estudado do ponto de vista da produção historiográfica, sociológica e ainda nos aspectos da sua dimensão educadora (em termos do que se chama de educação não-formal). A vivência da religiosidade pode ser problematizada a partir do contexto político, econômico e social. O diálogo inter-religioso também se faz presente nas relações entre religião e política, na articulação de agendas progressistas e conservadoras. Temos como foco discussões que problematizam, numa perspectiva interdisciplinar, os sujeitos inseridos em movimentos religiosos, tais como, pastorais, movimentos sociais e grupos religiosos que possuem tradições de romarias, procissões, entre outros. Nas relações entre religião e política também se inserem as disputas de identidades, memórias e espaços em diversos tempos históricos.

Coordenação: Cibele Maria Lima Rodrigues (Doutora em Sociologia – UFPE); Anderson da Silva Felix – (Mestrando em História – UFPE); Francisco Ytalo de Lima Silva (Mestrando – UFRPE/FUNDAJ).

ST 11: ESPAÇOS E REPRESENTAÇÕES NOS SERTÕES

Ementa: O presente simpósio temático tem como objetivo reunir pesquisadores(as) do campo da História, Geografia e ciências afins, na busca de debater as representações construídas, narradas e veiculadas nos e/ou sobre Sertões brasileiros, levando em conta as relações de poder e as expressões políticas e religiosas forjadas em diferentes espacialidades e temporalidades. O próprio conceito de sertão, construído e amplamente difundido no território brasileiro desde o período colonial, provocou e ainda provoca questões espaciais, religiosas e relações de poder, que foram constantemente representadas, estigmatizadas e tecidas por grupos sociais diversos que tinham interesses específicos na construção dos sertões e seus sentidos. Esse conceito é convocado porque dialoga com os demais elencados nessa proposta, pois, o sertão é constantemente apropriado por representações que reafirmam estereótipos sobre concepções de interior, seca, fanatismos, messianismos, relações sociais "bárbaras", fome, matutos, miséria, etc. O sertão foi utilizado para alimentar as oposições entre o interior e o litoral (sertão X litoral), criando no pensamento social brasileiro a ideia que existiam espaços opostos. Desse modo, esse

simpósio temático reúne discussões sobre: atores, manifestações e instituições religiosas; as políticas e projetos territoriais para a cidade e o campo; figuras e identidades regionais; representações do espaço sertanejo; apropriações do território; cartografias; representações artísticas, cinema e música; discursos políticos e institucionais, entre outros temas que se relacionem nesse escopo.

Coordenação: Cássio Expedito Galdino Pereira (Doutorando em Geografia – UFPE); Hugo Eduardo Damasceno Cavalcante (Mestre em História – UFC); Johnnys Jorge Gomes Alencar (Doutorando em História Social – UFBA).

ST 12: ANTROPOLOGIA, CONSUMO E CIDADE

Ementa: Este seminário temático pretende discutir as pesquisas na área das ciências sociais que abarquem a antropologia, o consumo e a cidade, relacionando olhares sobre o estudo da cultura material e o espaço na contemporaneidade, no sentido de perceber como as coisas fazem as pessoas e produzem as relações sociais em cadeia, e como se constrói a relação entre espaço, sociedade e indivíduo. O consumo pode ser visto como um meio de identificação de grupos sociais, inseridos em um projeto de territorialidade e mapeamento, diversificando e ampliando os efeitos do consumo, sua força simbólica, para construir uma compreensão mais profunda de uma humanidade não separada da materialidade. Ao mesmo tempo, o consumo é uma atividade econômica que transforma o espaço, a cidade e as práticas espaciais dos sujeitos no contexto da globalização. Desta forma os estudos sobre a cultura material sempre estiveram presentes no campo de estudos das ciências sociais, sobretudo, na antropologia, ao buscar a dimensão cultural do artefato fruto da criação humana, as representações de estruturas simbólicas e as relações de comunicações. Mais recentemente, os estudos sobre a cultura material, atravessam o olhar sobre como objeto produz as coisas que atuam no mundo; o objeto com poderes de agência, que mobiliza, estabelece conexões, fluxos, desdobramentos e produz efeitos. A cidade é o espaço geográfico que facilita a compreensão dessas relações, configurando o que Milton Santos (1996) chamou de “sistemas de objetos e sistemas de ações”. Para tanto podemos perceber a necessidade de novas abordagens sobre os estudos da cultura material e da materialidade como um todo, tal como a cidade. Assim o seminário propõe-se em receber comunicações que busquem investigar o consumo enquanto objeto da cultura material, pensando o mundo exterior a materialidade, os diversos contextos socioculturais situados, as

relações produzidas pelo objeto, às sensações, sonhos, desejos, representação de um modo de vida, leitura do mundo e à produção do espaço urbano. Associando a isso a prática das trocas simbólicas acionadas através das dádivas, conforme Marcel Mauss (2013) que são trocadas a partir do consumo dos objetos.

Coordenação: Prof. Me. Michael Medeiros Marques (URCA/UFRN); Dr. Cláudio Smalley Soares Pereira (UPE).

ST 13: FILOSOFIA, RELIGIÃO E LAICIDADE

Ementa: O presente ST pretende abranger comunicações no âmbito da Filosofia da Religião em suas diversas metodologias e abordagens obre o fenômeno religioso (analítica, dialética, fenomenológica e hermenêutica), contemplando ainda as questões relacionadas ao Secularismo, a Laicidade, Agnosticismo e Ateísmo. A Laicidade e o Secularismo relacionam-se ao processo histórico e cultural (surgido nos séculos XVIII e XIX) de redução da influência da Religião nas diversas esferas da vida social. A proposta deste ST se justifica na medida em que, embora considerando-se o fenômeno da secularização, o crescimento do Agnosticismo e do Ateísmo no mundo moderno (seja como posicionamento político crítico ao fundamentalismo religioso, ou como alternativa laica à espiritualidade religiosa), observa-se paradoxalmente uma retomada da influência religiosa na esfera pública e no campo político, especialmente em razão do conservadorismo e populismo contemporâneos. Nesse sentido, faz-se necessário refletir sobre esse fenômeno paradoxal do chamado mundo pós-moderno.

Coordenação: Prof. Dr. Francisco José da Silva (UFCA); Prof. Me. Emanuel Marcondes Torquato (UFCA); Prof. Dr. Carlos Alberto Tolovi (URCA).

EIXO 7: ESPIRITUALIDADE, ECOLOGIA, SUSTENTABILIDADE E O CUIDADO COM A MÃE TERRA

Ementa: Há uma premência humana em revisitar ancestralidades, atravessadas por matriz Matrística, por Pachá Mama, por saberes tradicionais que nos levam a refletir sobre o paradigma antropocêntrico e colonizante. O propósito desse GT é viabilizar atravessamentos mobilizados

pelas tradições ancestrais de todos os cantos do mundo, que nos convidam a reconhecer a plenitude da vida e a senciência planetária. Pacha Mama nos relembra sobre uma cultura da Harmonia com a Natureza. Ubuntu nos incentiva a reconhecer que todos somos um. Somamos a isso a compreensão da Espiritualidade como instância fundante e sustentáculo do mundo melhor que todos desejamos.

Coordenação: Gerson Augusto de Oliveira Junior (UECE) e Marcia Maria dos Santos Fernandes (Direitos da Natureza/Mestra em Direito e doutoranda em Políticas Públicas/UECE).

ST 14: AGROECOLOGIA EMANCIPADORA: TERRITÓRIO, ANCESTRALIDADE E INTERDISCIPLINARIDADE

Ementa: Desde a metade do século XX encontramos conhecimentos acumulados sobre Agroecologia no mundo colonizado, entretanto, a distinção entre Agroecologia emancipadora e a emergência de verdades inconvenientes para os modernos humanos é uma provocação necessária para a emancipação da própria Agroecologia. Neste sentido, o presente simpósio tem como principal objetivo congregar trabalhos que tangenciem e explorem os múltiplos aspectos da Agroecologia emancipadora construída pelos sujeitos históricos vinculados aos seus territórios e com uma leitura profunda, ontológica, espiritual da nossa forma de Ser e estar no mundo, apontando contribuições e possibilidades para a de(s)colonização do pensamento moderno-colonial que permeia descuidado com a mãe Terra. Dentro desse quadro entendemos ainda o debate entre os consensos e controvérsias sabendo-se a necessidade de uma leitura da Agroecologia emancipadora a partir de enunciados – na visão foucaultiana – de forma interdisciplinar entre a Ecologia e as demais áreas constituidoras da compreensão dos campos sociais e margeadoras das dimensões humanas como: Antropologia, Geografia, Economia, Sociologia, Educação, Arte e Filosofia para pensar uma Agroecologia com ideologia e política. Assim, serão destacadas as pesquisas que ultrapassem o debate de uma ciência neutra e desinteressada dos problemas mais profundos e mais gerais da sociedade.

Coordenação: Melissa Michelotti Veras – Doutoranda em Agroecologia e Desenvolvimento Territorial – UNIVASF); Verioní Ribeiro Bastos – Doutoranda em Agroecologia e Desenvolvimento Territorial – UNIVASF).

ST 15: BENZEDEIRAS E MEIZINHEIRAS, REZAS E CURAS: MANIFESTAÇÕES DE NATUREZA ESPIRITUAL E ECOLÓGICA

Ementa: Benzedeiras (rezadeiras) e meizinheiras, possuem conexões com a natureza e a espiritualidade, através de conhecimentos dos elementos naturais que podem ser utilizados, bem como, na fé em Deus em primeiro lugar, nos seus intercessores, e na energia que emana da natureza, como meios de cura. São guardiãs de conhecimentos, passados através de gerações, das diversas formas de usufruir ecologicamente de elementos naturais como plantas, animais e minerais. São pessoas sabedoras de quais desses elementos, como, e, para que servem, de acordo com a necessidade presente em cada situação. Assim, através de palavras rezadas e benditas, conjuntamente com elementos da natureza, e da espiritualidade, busca-se uma cura possível para o que Deus permite. Mas, para que se tenha sempre boas energias, conexão espiritual, e os elementos que são necessários para curas é primordial o cuidado com a natureza, com a terra, a grande mantenedora. A proposta é conhecer rezas e elementos da natureza utilizados como forma de alcançar o bem-estar físico, psicológico e espiritual, e a relação ecológica desses elementos e pessoas cuidadoras, com a mãe terra.

Coordenação: Dra. Alexsandra Salvador da Silva – UFCA.

ST 16: A CASA COMUM E ESPIRITUALIDADES: CIÊNCIAS, AMIZADE SOCIAL E DEFESA DE UMA JUSTIÇA SOCIAL

Ementa: Atualmente, realizando o estágio pós-doutoral na Universidade de Évora (Portugal). Faz parte do corpo de pesquisadores que estão produzindo o "Dicionário global de espiritualidade e mística" (Direção: Eugénia Abrantes e José Eduardo Franco), projeto do Instituto de Estudos Avançados em Catolicismo e Globalização (IEAC-GO, Fátima – Portugal) em parceria com a Conferência Episcopal Portuguesa (CEP). Doutor em História pela Universidade Federal do Ceará, Mestre em História Social pela Universidade Federal do Ceará, especialista em História Contemporânea pela FJN, especialista em Filosofia e Teoria do Direito pela PUC-Minas Gerais, especialista em Filosofia e Teoria Social pela Faculdade Alfa América, graduado em História pela Universidade Regional do Cariri, graduado em Filosofia pela Faculdade entre rios do Piauí; graduado em Teologia pela Uninter. Atuante nas seguintes áreas: História, Filosofia e Teologia.

Coordenação: Dr. Assis Daniel Gomes (UECE – FECLESC).

ST 17: EPISTEMOLOGIAS DA CASA COMUM

Ementa: A sessão temática Epistemologias da Casa Comum busca o intercâmbio científico a respeito de temas relacionados à "Casa Comum", compartilhada entre a Agenda 2030, da ONU, e a Encíclica Laudato Si', do Papa Francisco, tais como: o cuidado, a justiça e a ecologia integral, bem como seus desdobramentos na adoção de uma nova agenda pública, no empenho político-social de uma responsabilidade compartilhada e na formação de uma "cultura de solidariedade". Nesta perspectiva, interessa-nos discutir a conceitualização da "Casa Comum" como um eixo articulador de novos paradigmas científicos e filosóficos para pensarmos a vida humana e sua relação com a ecologia. Propor a "Casa Comum" como um eixo para a concepção do ser humano refere-se à reorientação da disposição do humano no mundo, o que significa dizer que para além de uma construção moderna e subjetiva do ser humano, se faz necessário compreendê-lo em seu conjunto de relações dadas num espaço comum com outros seres humanos, mas também (e sobretudo) com o mundo/natureza que o circunda. Esta Sessão Temática, portanto, espera receber comunicações com vistas a discutir criticamente os pressupostos epistêmicos da "Casa Comum" à luz de diferentes perspectivas – a da teologia, a da filosofia, a das ciências da religião, a dos direitos humanos, entre outras –, levando em consideração as distintas abordagens metodológicas que podem ser aí realizadas. Além disso, esta Sessão Temática também está aberta à recepção de trabalhos que discutam criticamente o surgimento de (novos) modelos epistemológicos pautados na ampla concepção de Casa Comum.

Coordenação: Me. Felipe de Queiroz Souto (UFJF); Dr. Luís Gabriel Provinciatto (PUC-Campinas); Dr. Renato Kirchner (PUC-Campinas).

Esses eixos temáticos e as proposições dos seminários temáticos (ST) evidenciam a riqueza, a diversidade e a complexidade das expressões religiosas e espirituais que atravessam o Nordeste e o mundo contemporâneo, tornando o simpósio um espaço privilegiado para o intercâmbio de saberes, vivências e reflexões.

A seguir, apresentamos os textos completos enviados para publicação nos **Anais do VI Simpósio Internacional Padre Cícero** e do **I Simpósio Internacional de Religiões e Espiritualidades**. Estes textos correspondem às apresentações que integraram a programação geral do evento, incluindo conferências, palestras das mesas-redondas e comunicações desenvolvidas nas sessões dos Seminários Temáticos (ST).

CONFERÊNCIAS E PALESTRAS – TEXTOS COMPLETOS

CONFERÊNCIA: REFLEXÕES SOBRE LIDERANÇA CARISMÁTICA TRANSFORMADORA NO CATOLICISMO POPULAR BRASILEIRO: O CASO DO PADRE CÍCERO

Renata Siuda-Ambroziak[2]

Introdução

Padre Cícero, sacerdote católico cearense da virada dos séculos XIX e XX, é considerado um dos maiores líderes religiosos da história do Brasil. Em conflito com a Igreja institucional devido a um milagre que ele presenciou e cuja veracidade defendeu fielmente até o final da vida, contrariando os seus superiores que o consideravam embuste, Padre Cícero foi suspenso e, finalmente, excomungado. No entanto, apesar destas medidas institucionais disciplinares, ele não somente permaneceu uma grande referência para a liderança popular católica, mas também, face à sua perseguição na Igreja, ingressou na política para exercer com sucesso diversos cargos com mandatos ganhos nas eleições (desde prefeito até deputado federal). Postumamente, ele tornou-se um dos mais importantes santos populares da região Nordeste e do país. Finalmente, já no século XXI, o Padre foi reabilitado pelo Vaticano e, em 2022, teve início o processo da sua beatificação.

Neste pequeno estudo vou tentar demonstrar de que a liderança do Padre Cícero, que chamo de carismática e transformadora ao mesmo tempo, desenvolveu-se dentro de um "triângulo" que denomino aqui como as suas "circunstâncias": a relação entre o líder, seus seguidores e o contexto específico (sociocultural, econômico e político) da época e do local, que criaram juntos uma demanda por exatamente esse tipo de liderança que ele pôde oferecer. Assim, três focos são essenciais para compreender o fenômeno: o individual (no líder), o comunitário (nos seguidores) e o situacional (no contexto). Ao tecer reflexões sobre a liderança carismática transformadora do Padre, procuro também mostrar, com base nas

[2] Pós-doutora em Sociologia pela UFSC, Universidade de Varsóvia/PUC-SP, FAPESP. E-mail: r.siuda@uw.edu.pl.

teses de Zaccaro (2007), que ela não deve ser atribuída a traços especiais hereditários ou dons inatos, mas a qualidades e habilidades adquiridas por meio da experiência e do aprendizado ao longo da vida, que lhe permitiram consolidar e manter um relacionamento muito forte e duradouro com seus seguidores.

Considerando os diversos papéis desempenhados por Padre Cícero, dentro e fora do campo religioso – entendido aqui segundo as referências teóricas de Bourdieu (1991) –, aproveito as informações biográficas apresentadas em obras clássicas sobre o tema (Neto, 2009; Della Cava, 1970; Barros, 2008), aproximando-me das interseções entre a religião (Padre Cícero como representante oficial da Igreja e pároco) e o espaço público (Padre Cícero como político). O Padre, não constituindo no Brasil nenhuma exceção por ser simultaneamente um líder religioso e político (veja, por exemplo, Siuda-Ambroziak; Bahia, 2020), continua a ser considerado uma liderança excepcional, cativante e inspiradora de grande entusiasmo popular e formando laços emocionais muito fortes com os seus seguidores e devotos.

Contexto teórico da liderança

A liderança é um fenômeno sociocultural universal – o ser humano procura ser inspirado por indivíduos que considera atraentes e extraordinários, e cuja autoridade aceita como legítima e suficientemente gratificante para segui-los e deixar-se conduzir (Grint, 1997, 2000; Messick, Kramer, 2005). Líderes abrem novos caminhos, propõem ideias inovadoras e têm coragem para implementá-las, conquistando aliados (Barker, Johnson, Lavalette, 2001). Sem liderança, o funcionamento de qualquer grupo social, organização, instituição ou Estado seria difícil ou até impossível (Bennis, 1977).

Burns (1978), ao observar que a liderança é um dos fenômenos mais estudados e menos compreendidos do mundo, oferece uma definição útil para esta reflexão: liderança seria uma influência poderosa, exercida mutuamente nas relações humanas entre o líder e os seus seguidores, envolvendo poder, persuasão, troca e transformação. A liderança manifesta-se simultaneamente em diversos campos (cultural, social, econômico, político), profundamente relacionada com os conceitos do poder, o que obriga os investigadores a adotarem diferentes categorias analíticas e abordagens inter- e transdisciplinares (Hackman, Wageman, 2005).

Embora o fenômeno da liderança possa ser analisado sob múltiplas perspectivas (Stogdill, 1974), uma das interpretações mais universalmente aceitas é a do líder carismático segundo a tradição weberiana (Weber, 1986), com as características, qualidades e comportamentos considerados extraordinários e excepcionais. O carisma weberiano funciona como um estigma divino, gerando relações afetivas entre o líder e seus apoiadores baseadas numa mistura de medo, admiração, entusiasmo, respeito e devoção. A liderança carismática possui coragem, autoconfiança, capacidade de articular uma visão, determinação, força e eficácia na execução dos seus planos, somados a um magnetismo pessoal, que faz com que o líder seja percebido como superior dentro do grupo. Alguns líderes beneficiam-se, adicionalmente, do carisma associado à instituição que representam ou ao cargo que ocupam – padres católicos, por exemplo, como representantes oficiais da Igreja, possuem poderes especiais advindos do sacramento da ordenação. Contudo, cada líder depende, antes de tudo, do seu próprio poder inspirador porque o poder institucional, por si só, não garante uma liderança carismática ou transformadora – líderes institucionalizados podem não exercer liderança real e, ao contrário, líderes verdadeiros, até rejeitados pela própria instituição, ainda assim conseguem manter o seu carisma (Nye Jr., 2008). Portanto, embora liderança esteja sempre relacionada ao poder, são sobretudo as emoções positivas, os valores compartilhados, o reconhecimento da autoridade moral do líder e a fé na sua superioridade e capacidade transformadora que estabelecem uma relação forte e duradoura entre ele e seus seguidores, sendo o caso do adre Cícero particularmente revelador – líder carismático e transformador, ou seja, extraordinário e eficaz como agente de mudança, alguém que influencia e transforma pessoas e contextos (Hook, 1986), que consegue mobilizar energia positiva suficiente para os seus seguidores enfrentarem com sucesso vários desafios (Bryman, 1996). Os líderes transformadores empoderam os seus seguidores, utilizando situações de conflito, crise e dificuldade como oportunidades, conseguem induzir os seguidores a colocarem de lado interesses pessoais em favor do interesse coletivo, estimulando-os a melhorar as suas vidas e a evoluir como pessoas (Bass, 1998).

Burns (1978, 2003), o criador do conceito de liderança transformadora, associa-a diretamente ao poder inspirador, *soft power*, calma, colaboração, persuasão, combinados com pragmatismo, habilidades de organização e análise contextual, inteligência emocional e social, competências de comunicação e negociação, criação de coligações e redes de apoio, inclusive com elites, o que facilita ou até garante o sucesso (Sternberg, 2002). A

liderança deve ser sempre eficiente para satisfazer as necessidades do seu grupo de apoio, por vezes até em detrimento aos seus próprios interesses (Mansbridge, 1990), ou, então – como aconteceu no caso do Padre Cícero –, divergindo dos objetivos da instituição que oficialmente representa.

A inteligência emocional, social e cultural de um líder transformador assenta sobretudo no entendimento das relações humanas, na empatia, na habilidade de agir com sabedoria (Goleman, 1998; Earley; Ang, 2003; Salovey; Mayer, 1990). Já a inteligência contextual refere-se à capacidade de compreender a complexidade das situações, antecipar os seus desdobramentos, adaptar-se às circunstâncias para moldar os eventos futuros (Grint, 2000), criar estratégias eficazes capazes de libertar o poder do grupo e transformar a sua realidade (Williams, 2005), diagnosticar intuitivamente situações, alinhar táticas com metas (Grint, 2000), identificar tendências, equilibrar tensões, compreender expectativas, necessidades e emoções dos outros (Mayer; Salovey, 1993).

Alguns líderes transformadores tendem a orientar-se mais para as tarefas, e sua satisfação está ligada à realização dos objetivos. Outros, como Padre Cícero, focam mais nas pessoas, investindo em boas relações com os seguidores, tornando-se muito próximos, quase familiares, destacando-se pela excelência na comunicação simbólica, que transmite a sua visão. Essas competências auxiliam na organização do grupo, na manutenção da sua coesão, na compreensão do contexto e na elaboração de estratégias adequadas para manobrar estruturas e sistemas e torná-los vantajosos para o grupo, tanto a curto como a longo prazo – o que pode, assim como no caso do Cícero, exigir envolvimento na reforma de instituições e sistemas existentes (Fiedler, 2002).

Nenhum líder existe sem seus seguidores – são eles que o escolhem ou decidem confiar na sua visão (Kets de Vries, 1988). Os líderes carismáticos transformadores fortalecem e consolidam seus seguidores. Contudo, os seguidores também têm o poder de moldar o seu líder conforme as suas necessidades (Haslam; Platow, 2001). Cada grupo gera líderes diferentes, dependendo das suas características, do grau da homogeneidade, ou dos seus interesses pragmáticos. Conforme explicam Haslam e Platow (2001), o sucesso de um líder depende da sua habilidade de criar uma identidade coletiva em que os indivíduos reconhecem objetivos e interesses comuns.

Os seguidores tendem a atribuir não apenas carisma, mas também poder real aos líderes, especialmente em tempos de dificuldade e crise – seja uma ameaça à saúde, à vida, à segurança ou aos valores fundamentais do grupo (Lapidot; Kark; Shamir, 2007; Nepstad;

Clifford, 2006). Uma liderança eficaz deve proporcionar segurança e amenizar o risco. A procura por líderes religiosos tende a ser mais forte em grupos e contextos marcados por desigualdade, pobreza, marginalização e exclusão (assim como camponeses humildes do sertão cearense), que procuram segurança, apoio, esperança e soluções práticas para os problemas e tensões que enfrentam. São precisamente os segmentos mais vulneráveis da sociedade que tendem a buscar liderança religiosa carismática e transformadora e o caso dos seguidores do Padre Cícero não é diferente.

Uma das teorias que aborda esta dinâmica é a *teoria compensatória da segurança existencial*, de Norris e Inglehart (2006). Segundo os autores, a procura por líderes religiosos está ligada aos indicadores socioeconômicos e aos níveis da desigualdade social (por exemplo, o índice Gini), e demonstra que a liderança religiosa tende a ser mais forte entre grupos expostos a fatores de risco.

Greenleaf (1977), ao apresentar o conceito da "liderança solidária", argumenta que o principal dever de um líder é precisamente ajudar, cuidar e atender às necessidades dos seus seguidores em situações difíceis. Isso fortalece sua autoridade, especialmente quando combinada com autoconfiança na tomada e implementação de decisões. Assim, a liderança religiosa adquire um valor especial em contextos das turbulências e perigos, que podem exigir medidas extraordinárias (Burns, 1978). Em tais circunstâncias, os seguidores procuram líderes que, além de carismáticos, articulem uma visão clara e demonstrem coragem e determinação na implementação de mudanças e soluções.

As circunstâncias da liderança do Padre Cícero

Padre Cícero nasceu numa família humilde na cidade do Crato, no Ceará, em 1844. Perdeu o pai, um pequeno comerciante, ainda jovem, o que trouxe dificuldades financeiras para a sua família. Criado no Nordeste, absorveu desde muito cedo a religiosidade popular do sertão, marcada por elementos mágicos e místicos, com crenças generalizadas em milagres, beatos, lobisomens, almas penadas e santos populares. Cícero fez votos da castidade ainda na sua pré-adolescência, ingressando cedo no seminário católico, rigidamente romanizado na época do ultramontanismo. Embora ele já possuísse, naquela época, algumas qualidades essenciais a qualquer líder – como inteligência emocional, resistência e boa organização –, o Cícero foi considerado um seminarista bastante medíocre, sem muito carisma e sem grande poder para atrair fiéis. No entanto, foi finalmente ordenado

sacerdote em 1870, mesmo contra a vontade do superior do seu seminário, que o considerava um pregador fraco e um candidato para sacerdote pouco promissor. De fato, parece que, antes de tudo, era a sua limitada habilidade oratória, que lhe dificultava a pregação dos sermões, fazendo-o, depois da ordenação, um dos poucos padres da época sem alocação de uma paróquia, no contexto conhecido da carência da mão de obra pastoral na Igreja.

Num certo momento, Padre Cícero aceitou um convite dos habitantes de vilarejo de Juazeiro para celebrar a Missa do Natal para os fiéis. Foi durante a sua estadia que ele recebeu, no seu sonho, as ordens do próprio Jesus para permanecer naquele local e cuidar daquela comunidade muito carente, pobre, sofrida e pequena. Com o consentimento das autoridades eclesiásticas, foi erguida a paróquia, assumida pelo Padre como pároco, que ele depois administraria incessantemente durante os 45 anos seguintes – sem que, nesse tempo todo, nada extraordinário acontecesse em Joazeiro. No entanto, Padre Cícero, desde o início, destacou-se substancialmente entre os representantes do clero da região. Contudo, envolvido profundamente na vida comunitária paroquial, ele nunca recusava nenhum tipo de ajuda, nem cobrava pelos serviços pastorais, o que aparentemente gerava algumas críticas e até conflitos com outros padres. O Cícero desenvolveu o trabalho pastoral excepcionalmente intenso e inovador na região, ganhando um grande respeito e carinho por parte dos habitantes pela sua austeridade, preocupação com os costumes, combate aos excessos da bebida e da prostituição, promoção da harmonia familiar e comunitária e o desenvolvimento local.

O Padre visitava pessoalmente os seus paroquianos em casas, intervinha frequentemente em conflitos domésticos, defendendo a família e estabelecendo as regras de sobriedade e fieldade conjugal; promovia com grande empenho o estilo da vida ecológica, aproveitando a sua autoridade para proteger o meio ambiente e amenizar, desta maneira, os efeitos devastadores das secas periódicas, armazenando àgua e alimentos. Seus princípios ecológicos – ensinados sempre durante os sermões e promovidos nas visitas pastorais – eram visionários e muito adiantados frente à sua época. Padre Cícero impedia o desmatamento, especialmente nas encostas dos morros e colinas, limitava consideravelmente a caça de animais selvestres, promovendo a criação do gado e combatia a degradação do solo, ensinando as práticas de deixar a terra descansar após o pasto, de recolher água da chuva para criar reservatórios e combater a seca, de construir as barragens para retenção da água e, finalmente, de plantar diariamente novas árvores para reflorestar o

sertão e prevenir os desastres naturais e absurdos climáticos provocadas pela atividade rural predatória do homem frente ao meio-ambiente no sertão nordestino. Ele escolhia como suas colaboradoras mais próximas mulheres locais, beatas solteiras ou viúvas de reputação irrepreensível, que formavam uma confraria feminina secular sob sua autoridade direta. Antes, um aluno mediano em oratória, como pároco e, depois, líder religioso e político, ele superou todas estas dificuldades, desenvolvendo, ao longo da vida, uma eloquência suficiente para arrebatar multidões com seus sermões.

Apesar do Padre Cícero já ter sido percebido e tratado como uma figura de destaque na sociedade local de Juazeiro, sua liderança ainda necessitou de alguns estímulos para ser desenvolvida com mais força na região. Compreender a sua gênese e a sua natureza, na interface entre religião e política, exige examinar as circunstâncias específicas que deram origem às necessidades dos seus seguidores, sobretudo dos grupos marginalizados e excluídos, cuja demanda pelo líder cresce sempre em tempos da crise ou turbulência.

Entre os fatores determinantes que impulsionaram a emergência da liderança carismática e transformadora do Padre Cícero na região, destacam-se, antes de tudo, os seguintes:

- ***Crise política no Brasil e especialmente no Nordeste:*** o fim da escravidão e a decadência dos barões do açúcar; o fenômeno de coronelismo, jagunçagem e violência; o fim do Império e a proclamação da República, em 1889; os conflitos e guerras civis decorrentes da instabilidade política;
- ***Crise social e econômica na região:*** pobreza estrutural, fome, seca prolongada, deslocamento em massa de retirantes do sertão árido para as cidades superlotadas;
- ***Crise institucional da Igreja Católica:*** novas imposições do Concílio Vaticano I; resistência do clero brasileiro às novas normas; repressão à religiosidade popular sincrética; fim do Padroado com a Constituição de 1891; abertura do mercado religioso às igrejas protestantes;
- ***Eventos espirituais:*** o sonho profético do Padre Cícero na sua viagem a Joazeiro; o milagre da hóstia protagonizado pela Beata Maria de Araújo, que, apesar da repressão institucional, fortaleceram a imagem do Padre como um grande líder espiritual e popular.

Foi precisamente em 1889, o ano da Proclamação da República, que o sangue apareceu na boca da Beata Maria de Araújo enquanto ela comungava das mãos do Padre Cícero, com o fenômeno repetindo-se várias vezes, na presença de testemunhas. O povo rápido declarou o acontecimento como milagre, o que logo atraiu milhares de romeiros. Já na primeira peregrinação, organizada pelo reitor do seminário do Crato, reuniram-se mais de três mil pessoas, que vieram para uma vila Juazeiro, então, com apenas 400 habitantes. O bispo local, diante da comoção popular, criou comissões para investigar o fenômeno. Apesar da primeira decididamente confirmar o milagre, a posterior desqualificou o evento como fraude, determinando o isolamento da Beata Maria e a destruição das relíquias com o sangue. Padre Cícero foi castigado com a proibição de exercer funções pastorais.

No entanto, foi exatamente quando ele foi afastado do cargo do pároco, por apoiar incondicionalmente a Beata acusada de embuste, que a sua liderança se tornou incontestável. As romarias, ao contrário dos desejos da hierarquia católica, intensificaram-se, e Juazeiro transformou-se num forte centro da religiosidade popular. A crítica institucional do líder apenas reforçou seu carisma. A relação tensa com os superiores do Padre na Igreja exemplificou de uma maneira perfeita o confronto entre o catolicismo popular e o romanizado, levando Padre Cícero, perseguido pela Igreja, a ingressar no mundo da política para continuar exercendo a sua liderança transformadora. Ele foi eleito prefeito de Juazeiro em 1911, cargo que ocupou por duas décadas, enfrentando muitas adversidades e até uma intervenção militar estadual. A todas as ameaças reagiu com sucesso, defendendo o seu povo, inclusive com apoio de ex-seguidores de Canudos e dos jagunços, levando até à deposição do governador cearense do cargo, seu inimigo político. Posteriormente, Padre Cícero tornou-se vice-governador do Estado e chegou a ser eleito deputado federal, mas decidiu, pela idade e questões da saúde, permanecer em Juazeiro.

Apesar do indubitável sucesso político da sua liderança, a relação do Padre com a Igreja hierárquica permaneceu muito tensa. Finalmente, ele foi excomungado, sem saber, e a Beata Maria de Araújo teve seus restos mortais retirados do túmulo na cidade para evitar a divulgação do culto de santa popular. No entanto, nada disso reduziu a devoção popular ao Padre Cícero; ao contrário, sua imagem como mártir e herói da fé nordestina se consolidou e a sua liderança na região tornou-se praticamente incontestável.

Padre Cícero faleceu em 1934, aos 90 anos, deixando todos os seus bens à Igreja local. Depois da sua morte, o bispo local ordenou a destruição dos vestígios ligados aos milagres. Mas os seguidores do Padre já o haviam consagrado como santo popular. Milhares

de romeiros continuam até hoje a visitar Juazeiro do Norte em busca de graças que vão desde os pedidos pela chuva até agradecimento pelo amor correspondido. Hoje, a imagem do Padre aparece nos vitrais da basílica construída por ele, apresentado entre os santos oficiais da Igreja e marcando uma reconciliação tardia com a instituição que o rejeitara e marginalizara, bem como com os milhões de seus devotos.

Conclusões

O objetivo deste pequeno estudo foi contribuir para a compreensão do fenômeno da liderança carismática e transformadora no universo católico popular brasileiro, com o foco no Padre Cícero – santo popular, padre católico e político, que atuou no Brasil na virada dos séculos XIX e XX. Neste projeto, interessaram sobretudo os processos, fatos, fenômenos e contextos históricos que moldaram a sua liderança, os seus traços específicos e as características gerais dos seus seguidores, que demonstraram uma clara demanda por precisamente esse tipo de liderança. Todos estes elementos, igualmente importantes e conceitualmente unidos numa "tríade" das "circunstâncias", revelaram a dinâmica essencial da liderança do Padim Ciço, profundamente enraizada na coletividade, no lugar, na realidade histórica e contextual, nos conflitos e nos jogos de poder: social, econômico, político e eclesial.

A liderança do Padre Cícero, apesar de já exercida antes, ganhou força especial como carismática e transformadora somente após os acontecimentos associados aos milagres da hóstia. Embora ele já tivesse sido respeitado antes como pároco, pelas suas cruzadas ecológicas e morais e pela assistência aos mais necessitados, foram precisamente os milagres – e, paradoxalmente, a resistência da hierarquia eclesiástica em reconhecê-los – que impulsionaram grande fama dele como um grande líder religioso e, mais tarde, como político. Os conflitos, a perseguição e as críticas por parte da Igreja contribuíram decisivamente para a sua crescente popularidade.

Todos – políticos, cangaceiros, latifundiários e camponeses – recorriam ao "Padim Pade Ciço" em busca de ajuda e bênçãos, mesmo após sua suspensão e excomunhão oficial. O contexto dos milagres, aliado à necessidade de cuidar dos romeiros e dos habitantes de Juazeiro em tempos de várias crises simultâneas (política, socioeconômica e climática), e à esperança depositada nele pelo povo, despertaram e desenvolveram no Padre múltiplos talentos organizacionais, administrativos e políticos – todos postos a serviço dos seus

seguidores. Assim, por meio de circunstâncias muitas vezes adversas, Padre Cícero tornou-se um líder dotado de sabedoria, visão, determinação e força.

Foi, portanto, através dos acontecimentos extraordinários e singulares – considerados milagres pelo povo e embustes pela Igreja – que o humilde pároco local se transformou numa referência e autoridade tanto religiosa quanto política, capaz de modificar a realidade da sua região. O conflito com a hierarquia católica, longe de enfraquecê-lo, reforçou ainda mais a sua liderança popular: ao excomungar o Padre, o Vaticano, contrariamente às suas intenções, facilitou a consolidação do culto do Cícero e alimentou a devoção popular que permanece viva até hoje.

Apesar da mitigação dos efeitos das crises sobre a população do sertão representar um enorme desafio, essa realidade revelou os pontos muito fortes da liderança de Padre Cícero – o seu estilo transformador, direto, afetivo, a sua capacidade de gestão, sua astúcia nas articulações políticas, na construção de bases eleitorais e na mobilização de aliados. Em contextos difíceis, a demanda pela liderança que ele representava – orientada simultaneamente à razão e à emoção do povo sertanejo – tornou-se especialmente significativa. A crença nos poderes do líder, na sua eficácia e nas suas habilidades facilitou as transições da sua atuação entre as esferas religiosa e política e vice-versa.

A religiosidade popular e a fé nos milagres da hóstia possuíam tal intensidade que influenciaram diretamente o juízo político da população. No caso do Padre Cícero, a afetividade própria de sua liderança carismática e transformadora, fundamentada na fé popular na sua superioridade, nas suas múltiplas competências e na proteção oferecida aos excluídos e marginalizados, foi um elemento decisivo na escolha desse líder pelos seus seguidores – um líder que encarnava as esperanças e visões do povo nordestino em tempos de forte tensão social, política e econômica.

Referências

BARKER, C.; JOHNSON, A.; LAVALETTE, M. (eds.). *Leadership and social movements*. Manchester: Manchester University Press, 2001.

BARROS, L. O. C. *Joazeiro do Padre Cícero*: a terra da Mãe de Deus. Fortaleza: Editora Imeph, 2008.

BASS, B. M. *Transformational leadership*: industrial, military and educational impact. Mahwah: Lawrence Erlbaum, 1998.

BENNIS, W. G. Where have all the leaders gone? *Technology Review*, v. 79, p. 3-12, 1977.

BONO, J. E.; ILIES, R. Charisma, positive emotions and mood contagion. *Leadership Quarterly*, v. 17, n. 4, p. 317-334, 2006.

BOURDIEU, P. Genesis and structure of the religious field. *Comparative Social Research*, v. 13, p. 1-44, 1991.

BRYMAN, A. Leadership in organizations. In: CLEGG, S.; HARDY, C.; NORD, W. (eds.). *Handbook of organization study*. London: Sage, 1996. p. 272-292.

BURNS, J. M. *Leadership*. New York: Harper & Row, 1978.

BURNS, J. M. *Transforming leadership*: a new pursuit of happiness. New York: Atlantic Monthly Press, 2003.

DELLA CAVA, R. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

EARLEY, P. C.; ANG, S. *Cultural intelligence*: Individual interactions across cultures. Stanford: Stanford University Press, 2003.

FIEDLER, E. F. The curious role of cognitive resources in leadership. In: RIGGIO, E. R.; MURPHY, S. E.; PIRAZZOLO, F. J. (eds.). *Multiple intelligences and leadership*. Mahwah: Lawrence Erlbaum, 2002. p. 91-104.

GOLEMAN, D. What makes a leader? *Harvard Business Review*, v. 76, n. 6, p. 93-102, 1998.

GREENLEAF, R. K. *Servant leadership*: a journey into the nature of legitimate power and greatness. New York: Paulist Press, 1977.

GRINT, K. *Leadership*: classical, contemporary, and critical approaches. Oxford: Oxford University Press, 1997.

GRINT, K. *The art of leadership*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

HACKMAN, J. R.; WAGEMAN, R. When and how team leaders matter. *Research in Organizational Behavior*, v. 26, p. 37-74, 2005.

HASLAM, S. A.; PLATOW, M. J. The link between leadership and followership: how affirming social identity translates vision into action. *Personality and Social Psychology Bulletin*, v. 27, n. 11, p. 1469-1479, 2001.

HOOK, S. The eventful man and the event-making man. In: KELLERMAN, B. (ed.). *Political leadership*: a source book. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1986. p. 25-27.

KETS DE VRIES, M. F. R. Origins of charisma: ties that bind the leaders and the led. In: CONGER, J. A.; KANUNGO, R. N. (eds.). *Charismatic leadership*: the elusive factor in organizational effectiveness. San Francisco: Jossey-Bass, 1988. p. 237-252.

LAPIDOT, Y.; KARK, R.; SHAMIR, B. The impact of situational vulnerability on the development and erosion of followers' trust in their leader. *Leadership Quarterly*, v. 18, n. 1, p. 16-34, 2007.

MAYER, J. D.; SALOVEY, P. The intelligence of emotional intelligence. *Intelligence*, v. 17, n. 4, p. 433-442, 1993.

MANSBRIDGE, J. J. *Beyond self-interest*. Chicago: University of Chicago, 1990.

MESSICK, D. M.; KRAMER, R. M. (eds.). *The psychology of leadership: new perspectives and research*. Mahwah: Lawrence Erlbaum, 2005.

NEPSTAD, S. E.; CLIFFORD, B. When do leaders matter? Hypotheses on leadership dynamics in social movements. *Mobilization: An International Journal*, v. 11, n. 1, p. 1-22, 2006.

NETO, L. *Padre Cícero*: poder, fé e guerra no sertão. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NORRIS, P.; INGLEHART, R. *Sacrum i profanum*: religia i polityka na świecie. Kraków: Nomos, 2006.

NYE JR., J. S. Public diplomacy and soft power. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, v. 616, p. 94-109, 2008.

SALOVEY, P.; MAYER, J. Emotional intelligence. *Imagination, Cognition and Personality*, v. 9, p. 185-211, 1990.

SIUDA-AMBROZIAK, R.; BAHIA, J. Religious leaders in politics: Rio de Janeiro under the mayor-bishop in the times of the pandemic. *International Journal of Latin American Religions*, v. 4, p. 360-379, 2020.

STARK, R.; BAINBRIDGE, W. S. *The theory of religion*. New York: Peter Lang Publishing, 1987.

STERNBERG, R. J. Successful intelligence: a new approach to leadership. In: RIGGIO, E. R.; MURPHY, S. E.; PIRAZZOLO, F. J. (eds.). *Multiple intelligences and leadership*. Mahwah: Lawrence Erlbaum, 2002. p. 9-28.

STOGDILL, R. M. *Handbook of leadership*: a survey of the literature. New York: Free Press, 1974.

WEBER, M. Types of authority. In: KELLERMAN, B. (ed.). *Political leadership*: a source book. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1986. p. 232-244.

WILLIAMS, D. *Real leadership*: helping people and organizations face their toughest challenges. San Francisco: Berrett-Koehler, 2005.

ZACCARO, S. J. Trait-based perspectives of leadership. *American Psychologist*, v. 62, n. 1, p. 6-16, 2007.

CONFERÊNCIA: ROMARIAS E PADRE CÍCERO, CONFIGURAÇÕES DO CATOLICISMO

Carlos Alberto Steil[3]

Introdução

O catolicismo no Brasil tem uma trajetória de mais de quinhentos anos que, em linhas gerais, se confunde com a história e a cultura que deram origem à nação. As mudanças que são observadas no processo de formação da nação brasileira vão *pari passu* com aquelas que ocorrem no catolicismo. Este, no entanto, não apenas reflete estas mudanças, mas também oferece, em grande medida, os recursos simbólicos e discursivos para a produção da nação, assim como o suporte para a memória coletiva que lhe confere um sentido de unidade e continuidade no tempo. De modo que, ao voltar nosso olhar para os rituais e práticas de romarias, esperamos poder acessar uma parte significativa dos valores, estilos de vida e significados que conformaram a cultura do país até o final do século XX. Nesse sentido, nossa premissa interpretativa é que as romarias, especialmente as romarias do Padre Cícero, no Juazeiro do Norte, atuam como um suporte simbólico e material para lidar com os desafios que decorrem das transformações inerentes aos processos históricos de modernização e reconfiguração da cultura e da sociedade.

As romarias estão presentes desde o início da conquista e da ocupação do território brasileiro por Portugal, constituindo-se num evento estruturante da religião católica até os dias de hoje. Elas são um lócus privilegiado onde se pode observar as mudanças históricas pelas quais passa o catolicismo, na medida em que tornam visível o movimento dialético de resistência e incorporação do novo no seio da tradição, assim como as tensões que demarcam a relação entre o catolicismo como um movimento religioso e a Igreja católica como instituição. Em todo o percurso histórico do catolicismo no Brasil, em momento algum as romarias deixaram de ocupar um lugar central como prática da religião, vivida pelo povo, e como ritual, promovido e difundido pela instituição católica.

Mesmo no contexto atual, quando se constata a diminuição do número de católicos, o número de romeiros que se desloca anualmente no país para santuários e locais de culto e

[3] Universidade Estadual de Campinas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: steilcarlosalberto@gmail.com.

devoção tem aumentado significativamente. Um dado estatístico, produzido pela Empresa Brasileira de Turismo, registrava, em 2000, um contingente de 15 milhões de brasileiros que se deslocaram, naquele ano, em peregrinação no país. Dez anos depois, este número passa a ser de 20 milhões (Brasil, Ministério do Turismo Brasileiro).

Há, portanto, um peso significativo das romarias no conjunto das práticas do catolicismo no Brasil. Os bispos e dirigentes católicos, ao que tudo indica, não só têm consciência disto, mas, nos últimos anos, têm feito grandes investimentos para divulgar, incrementar e controlar estes eventos. Neste sentido, observa-se a promoção das romarias por parte de toda a Igreja Católica: da Conferência Nacional do Bispos do Brasil – CNBB, das dioceses, das paróquias, assim como de inúmeros agentes leigos que organizam, à margem da instituição, romarias para os santuários populares de devoção. Estes esforços institucionais e populares têm sido coadjuvados pela por políticas de Estado que, sob a rubrica de turismo religioso e cultural, tem dispensado recursos e incrementado as romarias em todo o país.

Esta ação da instituição católica e do Estado sobre as romarias, por sua vez, tem produzido tensões e conflitos entre o catolicismo vivido pela massa de devotos e romeiros populares e aquele que ocorre nas paróquias sob o controle do clero. Ou seja, ainda que se possam constatar tensões e conflitos entre o catolicismo popular tradicional e o catolicismo clerical e institucional no decorrer da história do catolicismo no país, estas tensões e estes conflitos ganham conotações e dinâmicas diversas em cada momento e conjuntura político-religiosa. Assim, entendemos que as romarias, enquanto um ritual de longa duração, constituem um contexto histórico e empírico, no qual se pode observar, de uma forma bastante palpável, as continuidades e as rupturas entre a tradição popular e a modernização do catolicismo. Como observamos no estudo sobre a romaria de Bom Jesus da Lapa, na Bahia, os santuários e os lugares de romarias instauram verdadeiras arenas de disputas sobre diferentes compreensões do que é ser católico, na medida em que para eles convergem uma multidão de devotos, de turistas e viajantes que aportam concepções e valores que divergem entre si (Steil, 1996, p. 58).

Como nos lembra o antropólogo Marshall Sahlins: “quanto mais uma coisa permanece, mais ela muda” (Sahlins, 1981, p. 180). Sem dúvidas, as romarias são um dos eventos de mais longa duração que conhecemos na trajetória do catolicismo mundial, nacional e local. Ou seja, quando falamos de romarias estamos, necessariamente, fazendo referência a uma pluralidade de experiências e de configurações que têm se sobreposto ao longo da sua história. Mantendo nossa referência a Sahlins, podemos dizer que as romarias carregam em si diferentes estruturas de prática e de significados que lhes conferem densidade e heterogeneidade. Estas estruturas,

no entanto, não se sucedem no tempo como pontos contíguos numa linha cronológica, mas convivem na contemporaneidade, colocando em disputadas estilos e modos distintos de ser católico. Passamos, em seguida, a discorrer sobre algumas destas estruturas que emergem no presente das romarias como forças em disputa por sentidos, símbolos, valores e crenças que conformam a textura do catolicismo atual.

1. As romarias no contexto do catolicismo colonial

As peregrinações que surgem no início do período colonial no Brasil, se, por um lado, podem ser associadas ao projeto de conquista das Américas, por outro, resultam de um movimento de espiritualidade que coincide com a retomada da Península Ibérica do domínio islâmico pelos reis católicos de Espanha e Portugal (Christian, 1981, p. 75). A expulsão dos mouros impulsionou um movimento devocional que levou muitos leigos e membros das ordens religiosas a deixar a Europa para, em nome da fé, rumar para o Novo Mundo, para a Ásia e para a África, territórios recém conquistados pela expansão do cristianismo europeu. Esta espiritualidade, em grande medida, tanto na Península Ibérica quanto nos continentes pagãos, teve como seu alicerce fundamental o culto às imagens da cruz, da Virgem Maria e dos santos. Descobertas em lugares ermos, junto à natureza, em ocos de árvores e em grutas, estas imagens, que estiveram ocultas durante a ocupação árabe, são descobertas, dando origem a santuários e a peregrinações (Turner; Turner, 1978, p. 46).

Este movimento, que esteve, inicialmente, localizado na Europa, chega ao Brasil, nos séculos XVI e XVIII, com a ocupação do seu território pelos portugueses. Ou seja, motivados pela espiritualidade devocional, leigos, religiosos e clérigos que haviam estabelecidos nas primeiras povoações no litoral, em atitude penitencial, embrenharam-se pelos sertões, em direção ao oeste. Surge, assim, um contingente expressivo de penitentes e devotos que empreendem verdadeiras jornadas de heróis, levando consigo imagens da Cruz, do Bom Jesus e de Nossa Senhora, trazidas da Europa, para o território inóspito dos sertões, habitado por indígenas (Azzi, 1976, p. 387).Ao serem localizadas em ponto-chaves dos sertões, estas imagens tornam-se objeto de culto e dão origem aos primeiros santuários, dirigidos ermitães, monges ou beatos, para os quais acorrem romeiros e devotos. Instaura-se, assim, um processo de ocupação europeia do território indígena por meio da ação destes penitentes. Ao povoarem o espaço indígena, as imagens e os santuários tornam-se instrumentos privilegiados de enraizamento do catolicismo no Novo Mundo.

Embora as imagens que deram origem aos primeiros santuários no Brasil, na sua maioria, tenham sido trazidas de Portugal, as narrativas sobre sua origem reiteram o mesmo enredo que as envolve no contexto ibérico, após a reconquista católica. Por outro lado, as histórias sobre estas imagens também mencionam, com frequência, a sua presença no local como anterior à conquista e a presença dos monges ou beatos. A narrativa sobre a imagem da cruz, que é descoberta no interior de uma gruta, no sertão da Bahia, por exemplo, é fundante da romaria ao Santuário de Bom Jesus da Lapa. Fundado em 1691, por Francisco de Mendonça Mar, migrante português, que deixa a cidade de Salvador, em direção ao sertão, o santuário de Bom Jesus da Lapa está associado à narrativa e à crença de a cruz esteve escondida, no local, desde tempos imemoriáveis, muito antes do descobrimento do Brasil (Steil, 1996, p. 215). Narrativa semelhante sobre imagens encontradas em lugares inóspitos e naturais se repete nas histórias das origens de outros santuários que surgiram no mesmo período, os quais se constituem nos pilares da difusão e reprodução do catolicismo no país até os dias de hoje (Azzi, 1979, p. 280).

A descoberta de imagem está também na origem do principal santuário brasileiro: o Santuário de Nossa Senhora Aparecida. Localizado entre São Paulo e Rio de Janeiro, a história deste santuário remonta ao ano de 1717. No entanto, diferentemente do santuário de Bom Jesus da Lapa, Aparecida não se origina da peregrinação de um penitente ao sertão. Mas, tem como protagonistas três pescadores que, ao lançar as redes de pesca ao rio, retiram das águas a imagem de Nossa Senhora da Conceição, a qual se torna o objeto de culto local e, posteriormente um centro de romaria. Sua história, no entanto, assim como a de Bom Jesus da Lapa, reflete a trajetória do catolicismo brasileiro, com tensões e conflitos que demarcam as transformações numa tradição de longa duração (Fernandes, 1982, p. 34).

Em linhas gerais, em ambos os santuários, o percurso das romarias é bastante semelhante e reflete a forma de organização e configuração do catolicismo no período colonial. Inicialmente existindo como cultos locais, administrados por um monge, no caso de Bom Jesus da Lapa, e pela comunidade de pescadores, no caso de Aparecida, estes lugares projetam-se e ganham relevância com a afluência de um número cada vez maior de romeiros, o que passa a requerer formas mais institucionalizadas de organização (Godoy, 2002, p. 154). São criadas, assim, as Irmandades, constituídas por um colegiado de leigos, com um estatuto jurídico que estabelece uma hierarquia na direção do santuário e distribui tarefas e responsabilidades na organização das romarias. A atuação das Irmandades, no entanto, não está restrita aos santuários, mas se estende à direção dos templos católicos urbanos e das instituições que

atuavam nas áreas da saúde, da assistência à infância e aos idosos (Oliveira, 1985, p. 279). Desse modo, em um contexto em que a presença do clero era incipiente, as Irmandades ocuparam um lugar central na organização e reprodução o catolicismo, consolidando uma estrutura de poder religiosa e política por fora do aparelho eclesiástico.

Esta situação vai mudar a partir da segunda metade do século XIX, com o avanço do movimento ultramontano do catolicismo mundial, que chega ao Brasil pela atuação das congregações religiosas, que retornam ao país depois de um longo período de banimento, determinado pelo Marques de Pombal, em 1759. Este movimento, que foi chamado pela primeira de romanização, pelo historiador, em sua pesquisa sobre Padre Cícero e o Juazeiro, tinha como objetivo erradicar as formas tradicionais de culto e as crenças do catolicismo populares e implantar uma nova estrutura organizacional e doutrinária para a Igreja católica, sob o controle direto de Roma (Della Cava, 1970, p. 175). O que se impôs mediante uma estratégia bastante efetiva que tinha como seus pilares de sustentação: 1) o fortalecimento institucional da Igreja católica, por meio da criação de dioceses e paróquias; 2) a independência da instituição em relação ao poder do imperador, exercido mediante o Regime do Padroado; 3) a formação de um clero culto e disciplinado, por meio da criação de seminários, entregues às novas ordens e congregações religiosas; 4) a substituição das Irmandades pelo clero diocesano e religioso no controle dos templos e santuários; 5) a substituição das devoções tradicionais por devoções modernas, que representavam os valores e o modelo do catolicismo romanizado; 6) a criação de movimentos de leigos, ligados à vida paroquial, dirigidos pelo clero; 7) a ênfase na catequese das crianças e na prática sacramental dominical dos adultos; 8) o investimento na criação de escolas e universidades para a formação de um laicato escolarizado e educado segundo os princípios e valores cristãos etc. (Oliveira, 1985, p. 296).

Este movimento romanizador, por sua vez, inscreve-se na história dos santuários de Bom Jesus da Lapa e de Aparecida de uma forma exemplar. No final do século XIX, os dois santuários passam a ser dirigidos pelos padres redentoristas. Esta passagem do controle das Irmandades para as congregações religiosas, que ocorre também noutros santuários, no entanto, não consegue extirpar o catolicismo popular tradicional da vida dos fiéis. Assim, longe de substituir um modelo de ser católico por outro, as práticas e crenças, próprias de cada um, convivem nos santuários e se interpenetram ao longo do tempo. Ou seja, o catolicismo torna-se mais plural, englobando, ainda que de forma tensa, a novidade trazida pelo movimento romanizador.

2. As romarias no contexto do catolicismo romanizado

Ao lançar um olhar sobre o final do século XIX e início do XX, vamos perceber que este momento histórico esteve marcado por uma profunda ruptura cultural, produzida pelo projeto de modernização que se impôs tanto no âmbito da sociedade brasileira quanto da Igreja Católica. No âmbito da sociedade, consolida-se uma elite econômica, intelectual e republicana que passa a olhar para o povo e sua cultura como um obstáculo ao projeto liberal moderno. Já, no âmbito do catolicismo, o clero ultramontano vai olhar para as práticas devocionais populares, com suas rezas, festas e folias, como um legado histórico negativo a ser superado pela catequese, a vida paroquial e a disciplina moral. Assim, nesta conjuntura do final do império e início da república, o projeto moderno liberal das elites brasileiras e o movimento eclesial reformador convergiram em termos político-programáticos e estabeleceram uma aliança estratégica contra a cultura e o catolicismo populares. Ou seja, tanto as elites quanto o clero romanizado posicionam-se externamente em relação ao povo: à sua cultura, à sua tradição e à sua religiosidade (Carvalho, 1990, p. 94).

Esta divisão, que conforma o imaginário da nação, compartilhado pelas elites e pelo clero romanizado, encontra, nos santuários e nas romarias realizadas, um lócus privilegiado de compatibilização simbólica da ruptura entre povo e elites e de conciliação ritual entre o catolicismo popular e o romanizado. Ou seja, as romarias se tornam um lugar de convergência entre as práticas tradicionais do catolicismo popular e as do catolicismo moderno, ultramontano, que vinham sendo difundidas pelo clero romanizado. É justamente esta capacidade de compatibilizar discursos e práticas divergentes que imprime aos santuários e às romarias um caráter *universalista*, que os tornam capazes de "estabelecer um culto que incorpora e responde à pluralidade" (Eade; Sallnow, 1991, p. 15).

Esta dinâmica de compatibilização, assume uma visibilidade especial e se potencializa na criação e na trajetória das romarias de Juazeiro. Diferentemente dos santuários das romarias, criados pelos monges e beatos nos séculos XVI até meados do XIX, que representam importantes pilares do catolicismo popular tradicional, as romarias de Juazeiro surgem no momento em que se agudiza a ruptura entre dois modelos de catolicismo e de consolidação do projeto moderno e liberal no Brasil. Ou seja, se os santuários de Bom Jesus da Lapa e Aparecida, para ficarmos com os exemplos referidos acima, foram criados no seio do catolicismo tradicional popular e reconfigurados pela ação dos padres redentoristas, que destituíram as Irmandades e assumiram o controle sobre o culto e a devoção popular; as romarias de Juazeiro

surgem das próprias tensões e dos conflitos entre o popular e o institucional e entre a tradição e a modernidade, que marcaram o final do século XIX e início do XX no Brasil. O que aponta para a potência criadora e a força inventiva que as tensões entre o tradicional e o moderno assumem no processo de reprodução criativa das peregrinações e da configuração do catolicismo.

Ao contrário de seus pares da época, e embora tenha sido formado no rigor de um seminário ultramontano, Padre Cícero recusa-se a assumir uma posição de externalidade em relação ao catolicismo popular, o que o distingue entre o clero romanizador (Steil, 2021, p. 64). Ou seja, as romarias de Juazeiro surgem da convicção de seu fundador de que qualquer projeto de modernização ou de reforma religiosa deveria partir da realidade do povo e ser tecido com os fios da sua cultura e religiosidade. Assim, sua atitude não era de recusa do catolicismo romanizado, mas de busca incessante de reconciliação entre dois modelos a partir de seu profundo respeito e amor aos pobres. Neste sentido, é preciso lembrar que sua ida para Juazeiro foi uma decisão pessoal, fundamentada sobre uma experiência onírica, que, ao mesmo tempo em que revela o viés místico de sua personalidade, também mostra sua força e coragem de posicionar-se ao lado dos pobres, desafiando a autoridade dos seus superiores eclesiásticos. Esta decisão pessoal – que será interpretada pela hierarquia como um ato de desobediência – torna-se particularmente contundente no contexto de confronto aberto entre os dois modelos de catolicismo em tensão na época.

O relato do sonho, que respaldou sua escolha, narrado e repedido muitas vezes pelo próprio Padre Cícero, é, na minha interpretação, a narrativa fundante das romarias de Juazeiro, a qual revela a opção inquestionável do Padre Cícero pelos pobres, aos quais ele se sente ligado, por suas raízes e origem familiar. O relato, que passo a ler em seguida, portanto, deve ser visto como uma antecipação da opção pelos pobres que a Igreja Católica Latino-americana faria, muitos anos depois, nas Conferências de Medellín e de Puebla. Vamos ao relato:

> Certa vez, ao anoitecer de um dia exaustivo, após ter passado horas a fio a confessar os homens do arraial, [Padre Cícero] atravessou, pesadamente, o pátio da capela, em direção ao prédio da pequenina escola onde estava provisoriamente alojado. Aí, no quarto contíguo à sala de aulas, caiu no sono e a visão fatal se revelou: 13 homens em vestes bíblicas entraram na escola e sentaram-se em volta da mesa do professor, numa disposição que lembrava a *Última Ceia*, de Leonardo da Vinci. O padre sonhou, então, que acordava e levantava-se para espiar os visitantes sagrados, sem que estes o vissem. Nesse momento, os 12 apóstolos viraram-se para olhar o Mestre. [...]. No momento em que o Cristo imaginário se levanta para dirigir a palavra a seus apóstolos, um bando de camponeses miseráveis entrou, de repente, na escola. Carregando seus parcos pertences em pequenas trouxas sobre os ombros, estavam os homens e as mulheres vestidos de farrapos, e as crianças nem isso tinham. Davam a impressão de serem de

> muito longe, de todos os recantos dos sertões nordestinos. [...]. Naquele momento ele [Cristo] apontou para os pobres e voltando-se, inesperadamente para o jovem sacerdote estarrecido, ordenou: 'E você, Padre Cícero, tome conta deles'. 'Com essa ordem', contou Padre Cícero a um amigo, anos depois, 'acordei e não vi mais nada; mas pensei um pouco e decidi, mesmo errado, a obedecer'. Meses depois, naquele mesmo ano, Padre Cícero juntou os poucos os bens que tinha no Crato e mudou-se para Juazeiro, trazendo sua mãe e suas duas irmãs solteironas. Instalou-se numa pequena casa coberta de palha, defronte à Capela de Nossa Senhora das Dores, e começou sua vida de sacerdócio entre os pobres que lhe haviam sido confiados no sonho predestinado (Della Cava, 1970, p. 26-27).

Esta decisão, que o leva a se fixar em Juazeiro, no entanto, não é repentina, como ele mesmo relata noutros testemunhos sobre sua missão em Juazeiro, mas havia sido amadurecida ao longo de sua formação presbiteral. E, se sua decisão é anterior, como acreditamos, a narrativa deste sonho foi fundamental para respaldar sua convicção de que Deus o chamava para uma missão junto aos pobres. Ou seja, sua opção por Juazeiro, que o levava a uma inserção junto aos pobres, não estava nas expectativas eclesiásticas de como deveriam viver e portar-se os novos padres, formados nos seminários romanizados. O que faz com que sua atitude de profundo respeito e defesa dos pobres: de sua religiosidade, de sua cultura de suas crenças e devoções seja interpretada como uma forma de desobediência pela hierarquia episcopal da época, diligentemente empenhada em erradicar o catolicismo tradicional popular, compartilhado pela população dos sertões (Steil, 2021, p. 66).

No entanto, como todas a opções fundamentais que fazemos em nossas vidas, a opção de Padre Cícero por ficar em Juazeiro, na época, uma capela rural sem qualquer expressão ou importância política ou econômica, está marcada pela dúvida entre seguir o chamado de Deus, "de viver com e cuidar dos miseráveis do sertão", ou submeter-se à autoridade eclesiástica, que via em sua decisão um ato de desobediência. A referência a esta dúvida é explícita no texto: "Com essa ordem [afirma Padre Cícero], acordei e não vi mais nada; mas pensei um pouco e decidi, mesmo errado, a obedecer". O recurso ao sonho será usado, por Padre Cícero, em outras situações de crise, para legitimar decisões que estão de acordo com sua consciência, embora não se adequem à estratégia do projeto reformador. Sua fidelidade ao evangelho e a coerência com sua consciência – que o levam a desobedecer à instituição – jamais serão traídas por ele, ainda que lhe causem inúmeras atribulações pessoais e punições disciplinares ao longo de toda sua vida.

3. As romarias no contexto do catolicismo da libertação

Esta vertente de respeito e acolhida do pobre, que tenciona o catolicismo romanizado, será um dos pilares da constituição do catolicismo de libertação no Brasil. Ou seja, na esteira deste movimento, a Igreja Católica assume, nas Conferências do Conselho Episcopal Latino-Americano (*CELAM*) em Medellín (1968) e em Puebla (1979), a "opção preferencial pelos pobres" como compromisso fundamental de sua atuação na América Latina. Sua formulação teórica, como sabemos, é a Teologia da Libertação. E, sua referência pastoral são as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e as pastorais sociais. O núcleo central do compromisso com os pobres está associado à ética social, incorporada no nível das consciências individuais e das estruturas políticas e econômicas do país (Steil, 1999, p. 73). Esta nova configuração do catolicismo, por sua vez, vai expressar-se, em termos rituais, nas romarias da terra, que reinventam e redesenham as romarias com os traços do catolicismo da libertação (Souza, 2016, p. 341).

Neste novo horizonte teológico e pastoral, o catolicismo popular tradicional deixa de ser visto como o indicador do atraso e passa a representar uma forma de resistência cultural ao projeto moderno excludente. O trabalho de conscientização e organização dos empobrecidos pelo sistema capitalista é assumido como tarefa e missão principal dos padres, religioso/as e leigo/as que se identificam com este novo modo de ser católico e cristão. Neste contexto de questionamento ao sistema capitalista e de lutas populares, as Romarias da Terra se tornam uma expressão ritual e simbólica do que é vivido no dia a dia das comunidades eclesiais de base e das pastorais sociais. Ou seja, a Romarias da Terra, enquanto deslocamento físico no espaço, torna-se a expressão mais acabada da caminhada do "povo de Deus" e antecipação ritual do "Reino de Deus" na história. Por outro lado, ao se inserir na estrutura institucional da Igreja católica, a Romaria da Terra articula as crenças e práticas do catolicismo popular com a institucionalidade do catolicismo romanizado e com o engajamento social e político do catolicismo da libertação (Steil, 1996, p. 272).

Promovidas pela Comissão Pastoral da Terra – CPT, a Romaria da Terra é geralmente realizada uma vez por ano, em cada uma das Regionais da CNBB, como um ritual político-religioso. Nas Romaria da Terra que acompanhamos na Bahia: Bom Jesus da Lapa, e em Santa Catarina e no Rio Grande do Sul, pudemos observar a articulação recorrente entre a luta política atual dos movimentos sociais por direitos dos trabalhadores do campo e da cidade, ambientais, indígenas, igualdade de gênero e raça etc. com a cultura popular, o catolicismo tradicional e a

memória dos movimentos de caráter milenarista, como Canudos, na Bahia e Contestado, em Santa Catarina e Paraná. A estas lutas populares, no Rio Grande do Sul, por exemplo, a Romaria da Terra tem incorporado a questão indígena, com referência ao herói regional, Sepé Tiaraju, que luto pela autonomia dos Sete Povos da Missões, no século XVIII, contra espanhóis e portugueses (Steil, 2004, p. 21).

Romaria da Terra torna-se, assim, por meio de sua performance, uma mediação que traduz em termos da mística e da religiosidade a experiência de luta dos marginalizados e excluídos dos bens e direitos da sociedade capitalista moderna. Destituída de centro geográfico ou de um santuário, as Romarias da Terra têm como pauta central a construção de uma sociedade democrática, igualitária e inclusiva, que se expressa, na linguagem indígena guarani, num constante peregrinar em busca da utopia da "terra sem mal".

Conclusão

Ao longo de nossa fala, buscamos chamar a atenção tanto para aquilo que permanece quanto para o que vem mudando no catolicismo brasileiro na sua história. Neste sentido, procuramos perceber estruturas históricas de longa duração que se fazem presentes nas sucessivas conjunturas que configuraram modelos distintos de catolicismo. Para isto, tomamos como ponto de ancoragem as romarias em três configurações: o catolicismo tradicional, o catolicismo romanizado e o catolicismo da libertação. Ao realizar este exercício, esperamos ter demostrado a potencialidade das romarias em nos oferecer uma gramática ritual e dispositivos discursivos para compreender o catolicismo como movimento e instituição em sua expressão pública em diversos contextos políticos e sociais que marcaram a história do país. Neste sentido, as diferentes configurações históricas que identificamos e nomeamos ao longo da exposição, longe de se apresentarem como a sobrevivência do passado no presente, são, na verdade, contemporâneas e estruturantes de uma determinada visão de mundo e de um *ethos* cultural e religioso, compartilhados por um numeroso coletivo de pessoas que se identifica como católico no Brasil.

Nossa referência aos santuários e festas religiosas, portanto, não pretendeu fazer uma descrição fenomenológica deste tipo de culto no país. Mesmo porque, sabemos que, por mais que estendêssemos nossa lista, seria impossível dar conta do vasto elenco de romarias que compõe o calendário católico. Assim, as romarias, a que nos referimos em nossa apresentação, tiveram um caráter eminentemente ilustrativo, na medida em que elas permitiram evocar uma

série de elementos que aponta para aquilo que estamos compreendendo como uma estrutura de significados que se atualiza nos santuários e nas romarias. Assim, atentos às convergências e aos mal-entendidos que dão consistência ao pluralismo católico, procuramos jogar um pouco de luz sobre o emaranhado de práticas e sentidos que se fazem presentes, de forma contraditória e polifônica, nas romarias.

Os modelos históricos de catolicismo, que abordamos ao longo da apresentação, não pairam no ar. Eles estão associados a lugares e eventos que permanecem como suportes para as memórias do vivido. E, entre estes lugares e eventos, como procuramos mostrar, as romarias são a principal base material para a invenção e reinvenção de uma identidade católica plural, que carrega, em sua tessitura, temporalidades diversas e vivências contraditórias. Elas operam, portanto, como um dispositivo permanente, que atravessa gerações, tecendo laços de sociabilidade e solidariedade entre aqueles que se reconhecem como católicos. A profusão de notícias e imagens, publicada na mídia e nas redes sociais, de santuários e romarias católicas, por onde transitam, anualmente, mais de vinte milhões de pessoas por todo o território nacional, são um testemunho público da vitalidade do catolicismo no país, ainda que as estatísticas mostrem uma diminuição constante do número daqueles que se reconhecem como católicos diante do crescimento numérico dos evangélicos e dos "sem religião", como tem mostrado os últimos censos nacionais.

Referências

AZZI, R. As romarias no Brasil. *Convergência*, v. 73, n. 1, p. 279-294, jan./fev. 1979.

AZZI, R. Eremitas e irmãos: uma forma de vida religiosa no Brasil. *Convergência*, v. 89, n. 1, p. 370-383, jan./fev. 1976.

BRASIL. *Ministério do Turismo*. Disponível em: <http:// www.turismo.gov.br>, acessado em 08 abr. 2022.

CARVALHO, J.M. *A formação das almas*: O imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CELAM. *Medelín*: a evangelização no presente e no futuro da América Latina. Petrópolis: Vozes, 1968.

CELAM. *Puebla*: a evangelização no presente e no futuro da América Latina. Petrópolis: Vozes, 1979.

CHRISTIAN, W. J. *Local religion in Sixteenth Century Spain*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

DELLA CAVA, R. *Miracle at Joaseiro*. New York/London: Columbia University Press, 1970.

EADE, J.; SALLNOW, M. *Contesting the sacred*. The Anthropology of Christian pilgrimage. Princeton: London/New York: Routledge, 1991.

FERNANDES, R.C. *Os cavaleiros do Bom Jesus*. Uma introdução às religiões populares. São Paulo: Brasiliense, 1982.

GODOY, A. *Cultivando a Casa de Maria*: Materialidades da Basílica Nacional de Aparecida. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, 2020.

OLIVEIRA, P.R. *Religião e dominação de classe*: Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985.

SAHLINS, M. *Historical Metaphors and Mythical Realities*: Structure in the early history of the Sandwich Islands Kingdom. Michigan: The University of Michigan Press, 1981.

SOUZA, E.R. Crônicas da morte revivida na luta: uma etnografia da Romaria dos Mártires da Caminhada em Ribeirão Cascalheira (MT), Brasil. *Etnográfica*, v. 20, n. 2, p. 339-362, jun./set. 2016.

STEIL, C. A. A Igreja dos pobres: da secularização à mística. *Religião e Sociedade*, v. 19, n. 2, 1999, p. 61-76.

STEIL, C. A. Catolicismo e memória no Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, v. 5, n. 5, p. 09-30, jan./jun. 2004.

STEIL, C. A. *O sertão das romarias*: Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa Bahia. Petrópolis: Vozes, 1996.

STEIL, C.A. Desafios da reconciliação entre tradição e modernidade na ação pastoral e política do Padre Cícero Romão Batista. In: GONZAGA, W.; FERREIRA, A.L.; ANDRADE, P.F.C. (orgs.). *Um padre e sua fé*: Cícero, história e legado. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2021, p. 59-73.

TURNER, V.; TURNER, E. *Image and pilgrimage in Christian culture*. Oxford: Basil Blackwell, 1978.

PALESTRA: MULHERES ROMEIRAS E O PROTAGONISMO NA REUNIÃO DAS TRÊS HORAS: FÉ, ENGAJAMENTO E FORMAÇÃO EM JUAZEIRO DO NORTE

MESA REDONDA – AS ROMARIAS DE JUAZEIRO: NOVAS ABORDAGENS

Adriana Maria Simião da Silva[4]

Introdução

As romarias a Juazeiro do Norte, no Ceará, configuram-se como um dos mais expressivos fenômenos de religiosidade popular do Brasil. Desde o final do século XIX, essas peregrinações se consolidaram em torno da figura de Padre Cícero Romão Batista e do culto à Nossa Senhora das Dores, atraindo milhares de fiéis em busca de promessas, curas, tradições familiares e pertencimento à chamada "nação romeira". Trata-se de um fenômeno que articula espiritualidade, cultura, memória e resistência.

Neste cenário, destaca-se a presença marcante e historicamente ativa das mulheres romeiras, cujas trajetórias de fé e engajamento têm sido fundamentais para a sustentação e renovação do movimento romeiro. O presente artigo propõe-se a refletir sobre as experiências sociorreligiosas dessas mulheres, com ênfase naquelas que participam da **Reunião das Três Horas da Tarde**, organizada pela Pastoral da Romaria de Juazeiro do Norte. A investigação parte da metodologia (auto)biográfica, com base em narrativas de vida e observações etnográficas, buscando compreender como essas romeiras constroem suas identidades, subjetividades e pertencimentos por meio da fé partilhada, da palavra testemunhada e da presença engajada.

Este texto é um recorte da tese de doutorado intitulada *Histórias de vida de mulheres romeiras: experiências sociorreligiosas e os processos formativos na Terra da Mãe das Dores e do Padre Cícero*, defendida em 2017 no Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará (UFC), na área de concentração em Educação. A análise aqui desenvolvida foi inicialmente apresentada na mesa-redonda "As romarias de Juazeiro: novas

[4] Doutora em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Docente do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Regional do Cariri (URCA). Crato, Ceará, Brasil. E-mail: adriana.simiao@urca.br.
[4] Uma das muitas denominações dadas a Juazeiro pelos romeiros e título do livro de Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros, publicado pela editora Francisco Alves em 1988.

abordagens", durante o VI Simpósio Internacional do Padre Cícero e I Simpósio Internacional de Religiões e Espiritualidades.

Ao tomar como objeto de estudo a Reunião das Três Horas da Tarde, buscamos lançar luz sobre um espaço de escuta, partilha e formação que tem sido central na vida de muitas mulheres romeiras. Por meio de depoimentos e observações, evidenciamos como esse encontro se tornou um território simbólico de protagonismo feminino, em que a fé se converte em ação coletiva e a experiência devocional em caminho de formação crítica. O artigo contribui, assim, para uma compreensão ampliada da religiosidade popular como campo de produção de saberes, práticas educativas e subjetividades insurgentes, reafirmando o papel das mulheres como sujeitas da fé, da palavra e da resistência no contexto das romarias de Juazeiro do Norte.

A Reunião das Três Horas no contexto das romarias de Juazeiro do Norte

As romarias que convergem para Juazeiro do Norte constituem-se como expressões complexas da religiosidade popular nordestina, revelando-se em práticas que articulam fé, corporalidade, cultura e pertencimento. Mais do que simples deslocamentos espaciais em direção a um local considerado sagrado, essas peregrinações configuram verdadeiros rituais de busca por transcendência e reelaboração de sentidos existenciais. Elas remetem à necessidade humana de acessar o divino por meio de formas simbólicas coletivamente partilhadas e reconhecidas.

A experiência romeira é constituída por um conjunto de signos e ritos que só podem ser compreendidos em sua densidade a partir da vivência concreta desses itinerários devocionais. Como observa Oliveira (2005, p. 103), trata-se de uma religião que se realiza na prática: "As romarias são também a expressão de uma religião eminentemente prática. Elas proporcionam aos romeiros uma ocasião de troca com o sobrenatural que dá sentido à vida." Assim, a romaria emerge como uma mística que se concretiza no espaço e no corpo – uma espiritualidade em movimento, que transforma o caminhar em prece e o cansaço em oferenda.

A relação entre fé e território constitui um eixo estruturante da religiosidade popular que se expressa nas romarias. A peregrinação, nesse contexto, configura-se como uma linguagem simbólica e corporal por meio da qual os devotos manifestam suas súplicas por cura, proteção, perdão ou agradecimento. Em Juazeiro do Norte, essa religiosidade é vivida e performada em uma paisagem sagrada multifacetada, que inclui a Basílica de Nossa Senhora das Dores, a Capela do Socorro – onde repousam os restos mortais de Padre Cícero –, o Horto com sua

imponente estátua, o Santo Sepulcro, entre outros marcos de forte apelo simbólico. A esse circuito tradicional de visitação e devoção, soma-se, nos últimos anos, a Reunião das Três Horas da Tarde, promovida pela Pastoral da Romaria durante os períodos das principais romarias. Essa celebração tem se consolidado como um espaço de encontro, espiritualidade e escuta coletiva, tornando-se, para seus participantes, um lugar sagrado no itinerário romeiro – especialmente significativo para as mulheres que o protagonizam com suas presenças, preces e testemunhos de fé.

A Reunião das Três Horas da Tarde representa uma prática paralitúrgica que conjuga espiritualidade, escuta e partilha. Sua origem remonta ao ano de 1976, quando Irmã Annette Dumoulin e Irmã Teresa Guimarães, em diálogo com o então pároco Padre Murilo, perceberam a necessidade de acolher pastoralmente os milhares de romeiros que acorriam à cidade. Inspirada na pedagogia das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), a Reunião tornou-se um espaço de forte caráter educativo na experiência romeira, no qual o testemunho, os benditos e as histórias de vida compõem uma verdadeira liturgia popular – marcada pela emoção, pela fé encarnada e pela partilha de saberes.

Realizada no Círculo Operário de Juazeiro do Norte, a Reunião é estruturada de forma a garantir protagonismo aos participantes. O encontro inicia com cantos tradicionais, seguido por reflexões, partilhas e apresentações espontâneas. Nessa ambiência, as romeiras encontram um espaço legítimo para expressar sua fé, suas dores, alegrias e aprendizados. Como assinala Guimarães (2011), trata-se de um espaço que devolve a palavra ao povo romeiro, historicamente silenciado pelas estruturas institucionais da Igreja. Ali, a fé se faz narrativa, e a experiência devocional se converte em conhecimento partilhado.

É fundamental compreender que as práticas romeiras, inclusive aquelas promovidas em espaços institucionais, como é o caso da Reunião das Três Horas, não se subordinam integralmente às normas da liturgia oficial. Embora tenha sido criada por agentes pastorais ligados à Igreja Católica, a Reunião não segue um formato rígido, romanizado ou institucionalizado. Sua força reside justamente no modo como se enraíza no cotidiano dos romeiros, na sua escuta ativa e no caráter comunitário que a sustenta. Ela representa, nesse sentido, uma ruptura com modelos litúrgicos centralizadores, configurando-se como um paradigma inovador no movimento romeiro local – onde a fé se atualiza, se democratiza e se reinventa a partir da participação popular.

Essa dimensão popular e não institucionalizada da Reunião inscreve-se no próprio ethos das romarias. Como assinala Paz (2011), a romaria não é imposta, nem fabricada por

instituições religiosas, mas emerge do contexto cultural e espiritual do povo que a vive. Trata-se de um fenômeno social, político e religioso, em que o sagrado se mistura com o profano, a devoção com a festa, o rito com a resistência. A Reunião das Três Horas, ao se configurar como um espaço de escuta e elaboração da fé, amplia e atualiza os sentidos da peregrinação, inserindo-se no coração das romarias como um lugar de comunhão e de reexistência.

Nesse mesmo movimento, o que se observa durante os períodos de romaria em Juazeiro é um verdadeiro espetáculo da fé popular. O ambiente se reveste de um caráter festivo e, ao mesmo tempo, profundamente devocional. Trata-se de uma espiritualidade que se manifesta com intensidade nos cantos, nas vestimentas, nas velas acesas, nos ex-votos deixados nos altares, no suor derramado na subida ao Horto e nos olhares marejados de emoção durante a partilha de histórias e vivências de fé, especialmente nas rodas de testemunho como as que ocorrem na Reunião das Três Horas da Tarde. Turner (1974) já nos alertava para o caráter liminar das peregrinações, nas quais se rompe a rotina cotidiana e se entra em um espaço-tempo outro, propício à experiência de transformação.

O protagonismo das mulheres romeiras na Reunião das Três Horas: fé, engajamento e formação social

A análise das trajetórias femininas no contexto das romarias revela um protagonismo marcante, embora por muito tempo invisibilizado. As mulheres romeiras não apenas participam das práticas devocionais – são elas que, majoritariamente, garantem a continuidade da tradição. São responsáveis pela organização das caravanas, pela condução dos cânticos, pela preparação dos rituais, pela catequese nos grupos e pelo fortalecimento das redes de solidariedade que sustentam o ethos romeiro. Exercem múltiplos papéis: são mães, cuidadoras, líderes espirituais, articuladoras comunitárias e mediadoras da fé cotidiana. Esse engajamento evidencia uma poderosa interface entre gênero, espiritualidade e ação social.

A Reunião das Três Horas da Tarde é um dos principais espaços onde essas mulheres reafirmam sua identidade e se constituem como romeiras engajadas. Ao tomarem a palavra, narram suas vidas, compartilham experiências e revelam sua sabedoria – não a partir de títulos formais, mas da força que emana de suas vivências. Nesse processo, tornam-se o que Passeggi (2008) denomina “figuras públicas de si”, ao se colocarem diante da comunidade como sujeitos de história e fé. Trata-se de uma pedagogia narrativa, na qual a fala e a escuta geram laços de pertencimento e aprendizado coletivo.

Como observa Stuart Hall (2012), as identidades são construções simbólicas que se produzem nos entrelugares da linguagem, da cultura e da prática social. No caso das mulheres romeiras, a participação na Reunião das Três Horas torna-se um dispositivo de produção de identidades coletivas e subjetividades singulares. Nesse espaço, elas se reconhecem mutuamente, constroem vínculos intergeracionais e elaboram formas de resistência diante das exclusões históricas.

A participação dessas mulheres no evento pode, portanto, ser compreendida como uma forma concreta de participação social, que ultrapassa os limites da ritualidade religiosa tradicional. A reunião funciona como um território de formação popular, onde se compartilham saberes e práticas, mas também se discutem os direitos dos romeiros e romeiras – como o direito ao transporte digno, à hospedagem segura, ao reconhecimento enquanto sujeitos culturais e religiosos. O engajamento das mulheres é visível não apenas na dimensão litúrgica, mas também na articulação política do movimento romeiro.

Além disso, a Reunião das Três Horas tem funcionado como um espaço privilegiado de formação para o engajamento sociorreligioso das mulheres romeiras. Ao assumirem a palavra, elas se apropriam da cena pública, constroem narrativas de pertencimento e transformam a escuta em prática política. Ao longo do tempo, esse evento tem contribuído para o fortalecimento da autoestima das romeiras, para a ampliação de suas redes de apoio e para a valorização de sua cultura de fé, historicamente deslegitimada pelas instâncias eclesiais mais formalizadas.

Sob a ótica da Educação Popular, a Reunião das Três Horas pode ser interpretada como um espaço de empoderamento coletivo. Como defende Paulo Freire (2008), o empoderamento não é dado, mas construído na prática da dialogicidade e da ação-reflexão. Ao narrarem suas trajetórias, organizarem suas comunidades e mobilizarem outros romeiros, essas mulheres constroem uma pedagogia do pertencimento e da resistência, em que a fé popular se afirma como força política e educativa.

Complementando esse olhar, Baquero (2012) propõe que o empoderamento ocorre em três níveis: individual, organizacional e comunitário. As mulheres romeiras transitam por todos esses níveis ao assumirem o microfone, puxarem cânticos, darem testemunho público ou articularem suas comunidades em torno da romaria. Os depoimentos que emergem dessas práticas revelam um profundo processo de subjetivação e fortalecimento, como se pode observar nos relatos a seguir:

> Se eu não participar desse encontro é uma tristeza, porque aqui a gente se encontra, é uma felicidade, quando a gente encontramos a turma daqui, Irmã Francisca, Macilene, Rogeria, Irmã Annette, os Padres que sempre passam por aqui para cumprimentar, uma coisa linda aqui. Olhe, eu sou uma pessoa tímida, tem pessoas quando chega nos cantos quer aparecer, eu espero aquela oportunidade vim até a mim, eu sou muito humilde, eu não gosto de aparecer, tá me exibindo diante das pessoas, não é. Então, quando as pessoas me procuram, quer falar comigo, eu sempre tenho alguma coisa a responder diante da minha ignorância, que eu não sou formada, apesar dos meus filhos ser tudo formado, mas eu acredito que eu falando não vou fazer feio. E isso tenho aprendido com os ensinamentos do encontro romeiro. Irmã Annette sempre ensina que devemos saber ouvir para poder saber o que falar. E o que aprendo aqui levo pro meu povo em Alagoas, eu falo pra eles o que ouvi e assim levo um pouco daqui pra eles (Romeira de 72 anos, Maceió/AL).

> Participo desde 2010, nas três principais romarias. Gosto de cantar benditos e dar meu depoimento sobre as graças alcançadas, porque são muitas. Eu sou romeira firme e forte, e fiel na fé, em nome de Jesus. Desde que comecei a participar dessa reunião aqui da Irmã Annette e do pessoal da Pastoral, só sinto alegria no coração. Pra mim, é muito gratificante. Eu não perco essa reunião por nada nesse mundo. Os três dias é uma bênção, aprendo muito com o pessoal e eu me sinto feliz em ouvir meus irmãos romeiros. Você quer ver o que é bom? Vá pra Reunião das Três, que você sai cheia do Espírito Santo, firme e forte, e fiel na fé. Eu sempre canto, eu digo minha história. Hoje eu vim agradecer essa cirurgia que eu fiz. Agradecer Nossa Senhora das Dores. Os romeiros batendo palma, tudo gostaram, olha eu me sinto feliz (Romeira de 77 anos, Jaboatão dos Guararapes/PE).

> O encontro da Irmã Annette... tem cinco anos que eu venho pro encontro aqui, desse tempo pra cá tem cinco anos que eu acompanho e não perco nenhum. Ai, eu me sinto feliz, rica, milionária, parece que eu piso bem maneirinho no chão, toda vida que eu venho. Sempre coloco meu nome para cantar, porque a gente tem que dar o testemunho da gente, porque é importante. Se a gente não der o nosso testemunho, ninguém sabe. E eu faço isso cantando. A gente tem que dar o testemunho, porque os que sabem vão incentivando também, vão aprendendo e passando pros outros (Romeira de 65 anos, Maceió/AL).

Esses relatos reforçam que a Reunião das Três Horas é mais do que um espaço religioso. Ela se configura como **lugar de formação, pertencimento, reconstrução simbólica e protagonismo feminino**. Ali, as mulheres transformam a fé em ação coletiva, e o testemunho em pedagogia popular. Suas vozes, antes silenciadas ou marginalizadas, tornam-se centro de escuta e inspiração, ressignificando a experiência romeira como processo de luta, afirmação identitária e esperança viva.

Considerações finais: a Reunião das Três Horas como espaço formativo, devocional e político das mulheres romeiras

A experiência sociorreligiosa das mulheres romeiras de Juazeiro do Norte constitui um campo potente de articulação entre fé, identidade, participação social e formação popular. Muito além de um deslocamento físico ou de uma prática devocional ritualizada, a romaria

representa uma travessia simbólica e educativa, marcada pela resistência, pelo pertencimento e pela construção de vínculos comunitários. As mulheres, em especial, ocupam esse território com coragem e sabedoria, assumindo múltiplos papéis: de cuidadoras a líderes espirituais, de narradoras a mobilizadoras sociais.

Nesse contexto, a Reunião das Três Horas da Tarde se afirma como um lugar privilegiado de engajamento e formação para essas mulheres. Trata-se de um espaço de escuta ativa, partilha de vivências, circulação de saberes e reconhecimento mútuo – onde a fé se torna ação, e a devoção se converte em protagonismo. Ali, as romeiras não apenas testemunham suas trajetórias, mas também se constituem como sujeitas históricas e políticas, elaborando formas de enfrentamento às desigualdades e de valorização da cultura romeira.

O evento, gestado no interior da Pastoral da Romaria, mas nutrido pela participação ativa das romeiras, tornou-se um verdadeiro território de resistência simbólica e pedagógica. Ao tomarem a palavra, muitas pela primeira vez em público, essas mulheres constroem um processo de formação que é também de empoderamento. A Reunião das Três Horas possibilita, assim, a expressão de subjetividades antes silenciadas, a construção de identidades coletivas e a articulação de práticas contra-hegemônicas no interior da religiosidade popular.

Este artigo buscou lançar luz sobre essas experiências e valorizar a atuação das mulheres romeiras devotas e engajadas como protagonistas de um fazer religioso que é, ao mesmo tempo, educativo, político e espiritual. Ao reconhecer a romaria como um espaço formador e a Reunião das Três Horas como uma instância de participação social, reafirmamos que a religiosidade popular é um campo fértil de produção de saberes, de fortalecimento comunitário e de resistência feminina.

Juazeiro do Norte – com suas romarias, com sua espiritualidade enraizada no corpo e na memória, com sua nação romeira – segue nos ensinando que a educação pode emergir do chão da fé, do testemunho compartilhado e da esperança encarnada em cada passo, em cada canto e em cada voz que ecoa nas tardes do sertão.

Referências

BAQUERO, Rute Vivian Angelo. Empoderamento: instrumento de emancipação social? – uma discussão conceitual. *REVISTA DEBATES*, Porto Alegre, v. 6, n. 1, p. 173-187, jan.-abr. 2012.

GUIMARÃES, Terezinha Stella. *Padre Cícero e a nação romeira*: estudo psicológico da função de um "Santo" no Catolicismo Popular. Fortaleza: Editora IMEPH, 2011.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: *Identidade e diferença*: a perspectiva dos estudos culturais. Tomaz Tadeu Silva (org.), Stuart Hall, Kathryn Woodward. 11. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

OLIVEIRA, Christian Dennys Monteiro. Escalas e significados da visitação (religiosa) a santuários brasileiros. In: *Religiões, religiosidade e diferenças culturais*. Jérri Roberto Marin (org.). Campo Grande: UCDB, 2005.

PASSEGGI, Maria da Conceição. Mediação biográfica: figuras antropológicas do narrador e do formador. In: Maria da Conceição Passeggi, Tatyana Mabel Nobre Barbosa (org.). *Memórias, memoriais*: pesquisa e formação docente. Natal, RN: EDUFRN; São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Pesquisa (auto)biográfica e Educação.)

PAZ, Renata Marinho. *Para onde sopra o vento*: A Igreja Católica e as romarias de Juazeiro do Norte. Fortaleza: Editora IMEPH, 2011.

SILVA, Adriana M. S. da. *Histórias de vida de mulheres romeiras*: experiências sociorreligiosas e os processos formativos na terra da Mãe das Dores e do Padre Cícero. Fortaleza, 2017. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação.

TURNER, Victor; TURNER, Edith. *Image and pilgrimage in Christian culture*. Nova Yourk: Columbia University Press, 1978.

PALESTRA: ESTUDOS, VIVÊNCIAS E PRÁTICAS DAS IRMÃS ANNETTE E ANA TERESA EM JUAZEIRO DO NORTE

MESA ESPECIAL: ESTUDOS, VIVÊNCIAS E PRÁTICAS DAS IRMÃS ANNETTE E ANA TERESA EM JUAZEIRO DO NORTE

Padre Cícero José da Silva[5]

Senhoras e senhores, boa noite!

Em nome da Comunidade Sacerdotal e da Paróquia Nossa Senhora das Dores, Basílica Santuário de Juazeiro do Norte, parabenizo a Universidade Regional do Cariri pela organização deste I Simpósio de Religiões e Espiritualidades. "As universidades", lembra o Papa Francisco, "são lugares onde as mentes se abrem para os horizontes do conhecimento, para os horizontes da vida, do mundo, da história". E, desde a sua fundação, a Urca oferece substanciosa contribuição à nossa igreja local ao despertar em seus alunos o gosto por compreender as manifestações culturais, espirituais e devocionais que ocorrem nos mais variados espaços, especialmente no que toca à figura e à atuação do Padre Cícero Romão Batista.

Especialmente hoje, nos reunimos aqui para recordar os estudos, as vivências e as práticas das queridas e saudosas Irmãs Annette e Ana Teresa. Junto às co-irmãs da Congregação de Nossa Senhora/ Cônegas de Santo Agostinho – as quais cumprimento em nome da vigária, Irmã Arlene – foram enviadas à Diocese de Crato para servir ao povo de Deus confirmando os irmãos e irmãs na simplicidade e na pureza da fé romeira, que passa de pais para filhos na caminhada para o santo Juazeiro, nos benditos entoados nos transportes e nas procissões, no pagamento de promessas e nas visitas aos espaços sagrados.

Esta mesa, professor Océlio, professor José Carlos e professor Renato Casemiro, é motivo de grande alegria, porque nos permite fazer memória e agradecer. Annette e Ana Teresa ajudaram a construir a identidade romeira de nossa Igreja Diocesana não apenas oferecendo contribuições intelectuais, mas vivenciando, junto conosco, o dia a dia das romarias com a sua riqueza de expressões, rituais e símbolos. Graças ao empenho das duas, convicções foram desconstruídas e outras esclarecidas. Como sabemos, as romarias eram vistas inicialmente com

[5] Reitor da Basílica Menor Nossa Senhora das Dores, Diocese de Crato, Juazeiro do Norte, Ceará. E-mail: reitor@maedasdoresjuazeiro.com.

muitos estigmas tanto pelo campo teológico quanto social. Eram vistas como fanatismo, idolatria e ignorância. Felizmente, superamos.

Além dessa contribuição significativa sobre a situação romeira, Annette e Ana Teresa compartilharam algumas responsabilidades pastorais com a Paróquia Nossa Senhora das Dores, iniciada em 1976 com o Monsenhor Murilo de Sá Barreto e o Monsenhor José Alves de Oliveira, ambos de saudosa memória.

É bonito pensar que, em meio à pesquisa acadêmica, na labuta com os romeiros, buscando entender a aproximação deles com o Sagrado, elas mesmas foram ressignificadas deixando aflorar em seus corações os votos religiosos por meio dos quais consagraram a vida a Deus. Sim, mais do que mulheres da ciência, eram mulheres consagradas harmonizando vivência acadêmica e apostolado. Irmã Annette dizia muito: "Minha vocação é aqui, com os romeiros, com o povo, sendo freira, cantando para os romeiros…".

"Ser freira com o povo", que também pode nos soar "sofrer com o povo", era a força espiritual que favorecia o próprio encontro com Deus na vocação que abraçaram. Esse jeito materno de tratar os romeiros, ouvindo a todos com atenção, criou um laço afetivo especialmente para a Irmã Annette. Ser "madrinha dos romeiros" era um parentesco que a enchia de alegria e dava a ela uma identidade.

Foi, portanto, dessa harmonia entre fé e razão, entre as pesquisas acadêmicas e a labuta com o povo, que nasceu o Centro de Psicologia da Religião com seu vasto acervo bibliográfico; o Centro de Acolhida aos Romeiros, a Sala de Informação aos Romeiros, espaço onde os peregrinos registram as suas caravanas e são direcionados conforme as suas necessidades; as ações pastorais na Rua do Horto, desde a escola Poço de Jacó à formação dos círculos bíblicos, além do olhar apurado para as minorias com a Associação de Artesanato Nossa Senhora das Dores. Ao incentivá-los à emancipação através do trabalho, cumpria este preceito do Padre Cícero Romão: "Em cada casa um oratório, em cada quintal uma oficina". Também recordamos a idealização do "Encontro das Três Horas" que ainda hoje é realizado em épocas de romarias. "O meu desejo com esse encontro", dizia Irmã Annette, "era dar aos romeiros direito de falar, para que eles continuassem a ser os protagonistas de sua romaria".

Por tudo isso, ilustres professores e caros estudantes, damos graças a Deus. O apostolado de Annette e Ana Teresa enriqueceu as universidades, apontou caminhos para as pesquisas acadêmicas, mas, acima de tudo, abriu os horizontes pastorais de nossa igreja diocesana, a tornou sensível para reconhecer as romarias como manifestação singela da fé e elevou o romeiro à categoria de protagonista de nossa ação missionária em Juazeiro do Norte.

Agradecemos ao professor Océlio e aos que colaboraram para a organização deste nosso encontro, e a todos os envolvidos neste Simpósio desejamos frutuosas discussões. Que seja ocasião de diálogo e colaboração entre os diversos saberes para o desenvolvimento de nossa sociedade. E que vocês, queridos estudantes, possam guardar no coração este conselho que a própria Irmã Annette ouviu de sua superiora: *"Faça seu doutorado, estude. Porque os pobres merecem que a gente se forme para servi-los"*.

Servir aos pobres, nos ensina o Papa Francisco, não se trata apenas de serenar a nossa consciência dando esmolas, mas modificar a cultura da indiferença e da injustiça com que olhamos para eles. Servir aos pobres, nos diz o Santo Padre, incita à ação e permite encontrar as formas mais adequadas para levantar e promover esta parte da humanidade, demasiadas vezes anônima e sem voz". Essa também deve ser a missão de quem detém o conhecimento, de quem vive e atua na Universidade.

Obrigado!

PALESTRA: ESTUDOS, VIVÊNCIAS E PRÁTICAS DAS IRMÃS ANNETTE E ANA TERESA EM JUAZEIRO DO NORTE

MESA ESPECIAL: ESTUDOS, VIVÊNCIAS E PRÁTICAS DAS IRMÃS ANNETTE E ANA TERESA EM JUAZEIRO DO NORTE

Irmã Arlene dos Santos Silva[6]

Introdução

"Nossa Senhora me chama/ Eu quero lhe responder
Mostrai-me minha Mãe das Dores/ O que eu devo fazer.
Fazei ó Romeiros meus/ O que Jesus vos disser
Ele é a Vida e o Caminho/ Quem O segue não vai se perder.

Escutem Romeiros meus/ Os ensinamentos de Jesus
Ele quer que nos amemos/ Como Ele nos amou na Cruz.

Escutem Romeiros meus/ Os ensinamentos de Jesus
Ele quer que vocês rezem/ Como ele rezou na Cruz.

Escutem Romeiros meus/ Os ensinamentos de Jesus
Ele quer que vocês o perdoem/ Como perdoou na Cruz.

Escutem Romeiros meus/ Os ensinamentos de Jesus
Ele quer que vocês ressuscitem/ Para a vida que nasceu da Cruz."[7]

Aceitar o convite para falar sobre **Estudos, Vivências e Práticas das Irmãs Annette e Ana Teresa, em Juazeiro do Norte**, é uma missão desafiadora, mas tentarei cumpri-la com muito zelo, carinho, simplicidade e com uma certa objetividade, mas também me deixando guiar pelo coração.

Mesmo sabendo da importância do racional para fazer leitura e relato da vida de outras pessoas, como o faço agora, bem como contextualizar acontecimentos e fatos, eu nunca me arrependi de dar vazão ao que brota do coração e, esse jeito de me deixar conduzir por ele, na maioria das vezes não me trouxe nenhum arrependimento, pelo contrário, me trouxe tranquilidade! Portanto, eu falo de um lugar que me é muito confortável e seguro, sem medo de errar!

---

[6] Vigária da Congregação de Nossa Senhora, Cônega de Santo Agostinho. E-mail: arlene.silva@redealix.org.br.
[7] "Nossa Senhora me chama". Letra: Irmãs Annette e Ana Teresa. Música: domínio público.

Não será o título de Vigária da Congregação de Nossa Senhora-CSA, no Brasil, que deverá se sobressair na minha fala nesta mesa redonda para a qual fui convidada, mas o que dá o tom neste espaço é o meu ser romeira alagoana, afilhada do Padre Cícero, e, portanto, afilhada da Irmã Annette. Sendo afilhada destas duas pessoas, eu me sinto também afilhada da Irmã Ana Teresa, tendo sido ela minha primeira formadora no processo de discernimento e escolha da Vida Religiosa na Congregação de Nossa Senhora – CSA.

O título de romeira me é muito caro, por esse motivo eu o escolhi como identidade para falar sobre Annette e Ana Teresa.

Não utilizarei a sequência das questões: estudos, vivencias e práticas.

Eu sou daquelas e daqueles que acreditam que nossa vida não é linear, sequencial, compartimentada, pelo contrário, a vida é a mistura de tudo que estudamos, fazemos e somos!

Com elas duas não foi diferente, ambas concebiam a vida de uma forma dinâmica e circular e, assim, elas viveram apostando no vir a ser.

São Pedro Fourier, cofundador da nossa Congregação, dizia para as nossas Irmãs professoras “Não considerar as pessoas como elas deveriam ser, mas como elas são ou podem ser.”

As nossas Irmãs Annette e Ana Teresa eram assim, mulheres educadoras que souberam trazer para suas práticas o respeito às pessoas, à cultura de cada povo e cada lugar, e assim fizeram por onde foram passando.

Duas mulheres que se encontram, duas histórias que se cruzam! Uma, brasileira, a outra, belga!

Nem o oceano conseguiu separá-las neste desejo e tenacidade de doarem sua vida a favor dos empobrecidos e empobrecidas do Nordeste do Brasil!

Quem são essas mulheres?

Estou falando das Irmãs Annette Dumoulin e Therezinha Stella Guimarães, mais conhecida como Ir. Ana Teresa!

Falar dessas duas mulheres é falar do muito que sou hoje! Afinal, foi com elas que eu vivi a maior parte da minha existência!

Foi da convivência com essas duas mulheres que se fez uma boa parte do meu existir pessoal, profissional e religiosa!

Delas não desenho mulheres perfeitas, pelo contrário, falo de mulheres plenamente humanas e por isso tão divinas em mim e em nós que somos suas Irmãs de Congregação!

O que Annette e Ana Teresa têm em comum?

São religiosas da Congregação de Nossa Senhora-CSA.

Só isso?

Claro que não, é uma longa e bela história!

Ir. Ana Teresa

Therezinha Stella Guimarães, nascida em Guaratinguetá, no Estado de São Paulo, numa família muito religiosa, adotou na vida consagrada o nome de Irmã Ana Teresa. Viveu seus primeiros anos à sombra da Matriz Basílica de Nossa Senhora Aparecida, Padroeira do Brasil. Entrou na Congregação de Nossa Senhora após seus estudos em Pedagogia e Psicologia na Faculdade Sedes Sapientiae, em São Paulo. Aos 35 anos, e com a experiência de alguns anos como professora e diretora no Colégio Stella Maris, em Santos, ela se lançou na descoberta de um "outro Brasil": o Nordeste. Mas antes, fez dois anos de atualização em teologia e psicologia, na Bélgica. Na mesma época, a Universidade de Louvain oferecia à Irmã Annette Dumoulin um tempo de pesquisa no Brasil, em psicologia da religião. As duas juntaram, então, seus dois projetos e se lançaram à descoberta do povo nordestino em Recife, no tempo da ditadura militar, sob o olhar profético de Dom Helder Câmara. Durante doze meses, estudaram na escola dos pobres, nas CEBs. Foi um tempo de profunda conversão à causa dos pequenos, os preferidos de Deus. Alugaram uma casinha em Beberibe, na Linha do tiro, bairro de periferia, para se aproximarem o mais possível da realidade dessas irmãs e irmãos queridos das CEBs.

Mas os planos de Deus as esperavam mais no interior do Nordeste: uma vizinha na Linha do tiro tinha pendurado na sua sala um grande poster do Padre Cícero, figura polêmica e desprezada pela Igreja da época, mas Santo no coração de milhões de nordestinos. Mais do que curiosas, elas aceitaram o convite para conhecer Juazeiro e passaram 10 dias na "Terra da Mãe das Dores e do Padre Cícero". Selvina, lavadeira de profissão, serviu-lhes de cicerone. Ela tinha passado algum tempo no Caldeirão, com o Beato José Lourenço. Era dessas mulheres sábias, indígena, convicta de sua fé, e que oferecia, gota a gota, com prudência, o tesouro de seu conhecimento em relação ao

"Mistério" de Juazeiro e do Padre Cícero. Ana Teresa e Annette ficaram tão "encantadas" que tomaram a decisão de continuar suas pesquisas não mais em Recife, mas nessa "mina a céu aberto" que é Juazeiro do Norte.

A posição condenatória da Diocese de Crato em relação às romarias e ao Padre Cícero as questionava. O isolamento e a coragem pastoral do Padre Murilo, acolhendo milhões de romeiros, famintos de Deus e de uma palavra amiga, as emocionaram, não mais como pesquisadoras, mas como cristãs consagradas, na linha da opção preferencial pelos pobres.

Com a bênção de sua superiora, Ana Teresa colocou-se inteiramente a serviço desses milhões de romeiros, a partir de 1974. Defendeu sua tese de Doutorado, em Louvain, em 1984, sob o título: "Padre Cícero e a nação romeira: estudo psicológico da função de um 'Santo' no Catolicismo popular". Por que tal esforço? Porque os pobres merecem que a gente se forme para servi-los, afirmava nossa inesquecível Madre Saint Jean, quando era Superiora Geral da CNS. Com Annette, Ana Teresa abriu em Juazeiro dois centros complementares: Centro de Pesquisa em Psicologia da Religião e Centro de Acolhida aos Romeiros, cada um se alimentando do outro, numa dinâmica muito produtiva.

Jovens da região e romeiras pediram para entrar na Congregação, o que fez de Juazeiro um celeiro de vocações religiosas. A casa das Irmãs tornou-se "Casa de formação". Ana Teresa assumiu, durante muitos anos o papel de formadora, com sua sabedoria, prudência, entusiasmo e profunda vida espiritual "incarnada".

Ela respondeu ao chamado da Congregação, sendo Regional do Nordeste e, durante seis anos, Vigária a serviço das Irmãs no Brasil.

Foi professora de psicologia no Seminário, colaborando na formação de dezenas de padres. A pedido de D. Fernando Panico, Bispo do Crato, ela participou ativamente da Comissão criada para recolher e analisar documentos e arquivos em favor da reabilitação canônica do Padre Cícero.

Sua veia de educadora a levou a ser cofundadora de três escolas: "Escolinha Madre Alix", a serviço das crianças da comunidade chamada "Boca das cobras"; o "Semeador" e o "Poço de Jacó". As duas últimas acolhem hoje cerca de 450 crianças, dos bairros do Horto e Aeroporto.

Até o fim, Ir. Ana Teresa assumiu a direção da escola "O Semeador", continuando a sonhar e planejar melhorias em favor da educação integral das crianças e jovens. Graças

a essa “teimosia”, ela viu se desenvolver o projeto “Semeador, semeando música”, beneficiando crianças, jovens, incluindo deficientes visuais.

No dia 18 de maio de 2013, aos 78 anos, o seu Senhor veio buscá-la. E assim terminou sua missão na terra, onde a exerceu com tanto zelo, compaixão e competência![8]

Agora, lembremos um pouco da trajetória da Ir. Annette

Annette nasceu em Liège, Bélgica. Era gêmea de seu irmão Pierre, que faleceu muito jovem e de quem sempre se lembrava com carinho. Tinha duas irmãs; uma delas, Marie-Laure, vive na Bélgica e mantém muitos laços afetivos com as Irmãs de Juazeiro.

Em 1955, formou-se em Educação Física na sua terra natal; em 1958, graduou-se em Ciência da Religião pela Universidade Católica de Louvain e, posteriormente, em Psicologia da Religião, obtendo os títulos de mestre e doutora em Ciência da Educação, com especialidade em Psicologia da Religião pela mesma Universidade, entre 1964 e 1970.

Entrou na Congregação em Jupille em 1956. Depois de anos de formação, Annette seguia Jesus como mestra em pedagogia na Universidade Católica de Louvain e vivia nesta cidade na Comunidade da Pedagogia. Tinha prestígio, excelentes colegas, entre eles o renomado Professor P. Antoine Vergote do qual foi assistente junto com o amigo Padre Jean Marie Jaspard. Um dia, com Ir. Ana Teresa, que passava um período de estudos na Bélgica, saiu de seu ‘sicômoro’ universitário e, como Zaqueu, foi encontrar Jesus no meio dos pobres do nordeste brasileiro. Tornou-se romeira da Virgem Mãe das Dores e do Padre Cícero Romão.

Viveu quase toda sua vida no Brasil, em Juazeiro, tornando-se uma referência importante tanto na vida dos romeiros da ‘cidade santa’ quanto de pesquisadores que buscavam compreender esse fenômeno religioso. Annette era membro da comissão diocesana da Pastoral da Romaria; dava palestras sobre o Padre Cícero, que defendeu com ardor frente às velhas e injustas acusações que lhe tinham retirado as ordens sacerdotais. Acompanhou pesquisadores universitários, escreveu livros e artigos, fundou com Ana Teresa o ‘Centro de estudos e pesquisas de religião’ e tantas outras missões, dentre elas, por um tempo, a de ‘Conselheira Geral’ de nossa Congregação.

[8] Necrológio – arquivos Congregação de Nossa Senhora – CSA (2013).

As duas Irmãs, Ana Teresa e Annette, também abriram a Congregação em Juazeiro e muitas jovens se achegaram a nós, tornaram-se nossas Irmãs, e hoje mantém viva nossa missão de educadoras.

Annette possuía o dom da atenção aos outros descobrindo maneiras e linguagens para se aproximar dos mais pobres. Tinha presença e voz marcantes. Animava o povo cantando nas celebrações benditos tradicionais e, muitas vezes, até reescrevendo as letras para que tocassem na importante dimensão social de transformação das relações humanas.

Muitos, como o seu amigo Padre Géu, a reconhecem como 'a mulher forte de Provérbios 31', a discípula de Jesus, amada e amante, a conselheira que sabia acolher e escutar o outro. É considerada também a madrinha dos romeiros, título que ela mesma gostava de ser chamada.

Annette foi durante muitos anos responsável das associadas/os do Juazeiro iniciando-os na missão cristã e nas particularidades da missão educadora da Congregação.

Como disse um de seus amigos a 'grande partida de Annette' fecha um ciclo na história recente de Juazeiro do Norte e do Nordeste do Brasil. Outras e outros tomarão o arado em suas mãos e abrirão caminhos para que Jesus em nós realize sempre de novo sua missão.[9]

Nenhum desses títulos impediram que estas duas mulheres, Annette e Ana Teresa, fizessem uma opção clara pelos empobrecidos e empobrecidas, duplamente marginalizados, por serem pobres e romeiros!

Os títulos mais apreciados por elas, e aqui eu falo especialmente de Annette, era o de ser cantora e madrinha dos romeiros. Já Ir. Ana Teresa tinha o dom da escuta. Passava horas ouvindo os romeiros, e me causava muita admiração o fato de que ela parecia não se cansar, e jamais interrompia aquela pessoa que estava falando, de olhos fixos nela; sabia exatamente falar a palavra certa, na hora certa, e, ao final, eu percebia o semblante tranquilo com o qual a pessoa saía da conversa.

Uma coisa que sempre me deixava encantada era o fato de que elas souberam descer das suas tão renomadas formações acadêmicas e foram para o meio do povo, coisa que me inspira e deveria inspirar alguns pesquisadores e pesquisadoras dos saberes do povo, que fazem inúmeras pesquisas com um determinado povo ou comunidade, mas na maioria das vezes não são devolvidas ao povo em forma de serviço e gratidão, pelo contrário, são

[9] Necrológio – arquivos Congregação de Nossa Senhora – CSA (2021).

engavetadas ou simplesmente colocadas em estantes para leitura. Os saberes de um povo, é patrimônio deste mesmo povo!

Elas souberam fazer essa devolutiva em forma de missão prestada ao povo tão amado por elas, disso sou testemunha!

Nada do que produziram, frutos de suas pesquisas, foi para ganhar dinheiro ou para usar da sabedoria popular e da história de Juazeiro para se fazerem conhecidas, pelo contrário, foi para fazer justiça ao Padre Cícero e aos romeiros.

Elas souberam muito bem integrar conhecimento acadêmico e ação que as levaram a um compromisso com a vida, justiça, educação, solidariedade, respeito às diferenças e à busca constante de "Fazer todo o bem possível."

Estas foram mulheres do seu tempo, agiram no seu tempo, desafiaram o seu tempo para dizer ao mundo que Juazeiro foi e deverá ser sempre um espaço sagrado, onde o romeiro é o protagonista desta história, ele é o professor daqueles e daquelas que são estudiosos da religiosidade popular em Juazeiro do Norte.

Recorro agora ao que em 2021 escreveu Ir. Maria do Socorro Vieira (Socorrinha), atual conselheira da Congregação de Nossa Senhora – CSA, no Brasil, que traduz bem o que eu gostaria de deixar registrado sobre Annette. Trata-se de um relato descritivo e amoroso e, em seguida, um poema em sua homenagem.

Vamos ao relato da Irmã Socorrinha

"Irmã Annette Dumoulin – uma estrangeira belga, toda brasileira, bem nordestina, mãe da nação romeira.

Aquela que encontrou Deus, por Deus foi amada e a Deus entregou a sua vida e por Deus se deixou ser conduzida.

Mulher de uma alegria toda especial de quem fez escolhas certeiras – opção preferencial pelos pobres. Uma paixão verdadeira!

Ela se lançou na descoberta da rica espiritualidade popular do Nordeste – nos estudos, na escuta, no aprendizado da escola dos pobres – as CEBs.

Fez leituras e releituras do livro de sua vida. Fez leituras dos sinais que a fizeram descobrir quem era ele: Padre Cícero. Fez leituras das pessoas que passaram na sua vida como sendo um sinal divino.

Fez as perguntas certas e se deixou dirigir por elas em sua busca incessante da verdade que envolvia a vida do Padre Cícero. Abriu espaço de fala, de partilha de vida para o povo romeiro também fazer suas perguntas.

Mulher de interesse e desejo de saber, de conhecer, de aprender, de se envolver – traçou caminhos, buscas e encontros, caminhos de sua missão de mulher, cristã, religiosa da Congregação de Nossa Senhora na linha da opção preferencial pelos pobres e na procura da verdade.

Bem articulou a pesquisa, o conhecimento, a devolutiva, nada do saber acumulou para si: partilhou, devolveu, se envolveu com a realidade pesquisada – se encontrou e se misturou com esta terra tão buscada, que a amou e a adotou como sua.

Doutora dos pobres e para os pobres e com os pobres – fiel a sua escolha, certa da caminhada, de ser colocada por Deus neste caminho de descoberta. E na sua estrada reconheceu Jesus dentro do barco de sua vida – e, juntos no mesmo barco, teve a certeza de que não afunda jamais, por estar 'carregado pelo mar infinito da misericórdia de Deus que cuida da gente'.

Sonhou e realizou uma missão integrada – abertura de espaços – 'abriu dois centros complementares: um Centro de Psicologia da Religião e uma Sala de Acolhida aos Romeiros, cada um alimentando-se do outro, numa dinâmica que se revelou muito proveitosa para o objetivo de missão, ao mesmo tempo, científica e pastoral. Duas linhas de trabalho: a pesquisa e o serviço aos romeiros'. Ciência e saber cotidiano.

Ela encontrou Padre Cícero nos escritos dele próprio, e no coração e na mente de seus afilhados e romeiros.

Ela encontrou a sua procura – mas também foi encontrada. Buscou e foi buscada – hoje lida e amada por muitos – de inspirada à inspiradora, doutora escutadora das vozes que se elevam de seu povo: a nação romeira. Hoje chamada de madrinha da nação romeira".

Vamos ao poema da Ir. Socorrinha? Eis o que ela expressa em seus versos

Annette,
Por sua fidelidade e teimosia, vive em nós com grande sabedoria!
Annette vive! A vida das Santas!
Adormeceu – Vida eterna Deus lhe deu...
Não morrerá jamais – ressuscitada está
Pela promessa da Palavra de Jesus de Nazaré...

Annette vive! Pela entrega de sua vida
Uma vida doada – em missão apaixonada
A Deus ela se ofertou, ela se fez sopro, Ruah sagrada
O seu último – suspiro – entregou.
Annette vive! Ela se fez passagem...
Ela se fez mensageira, ela se faz mensagem
Da Divina Criação
Mulher de luta, de fala, de escrita, de canção...
Mulher inspirada e inspiração
Corpo e Espírito em missão.
Annette vive! No voou da liberdade
Rompeu com a prisão e com a inverdade.
Ampliou a visão.
Annette de movimento e de oração
Por tantos lugares – um vozeirão...
Annette feita canção
Irmã de Nossa Senhora – Congregação
Ela se fez testemunho de transformação.
Annette vive – nos caminhos trilhados
Nos conselhos deixados
Nas setas seguras
Annette bravura e doçura, intuição e saber
Direcionou seu viver a Jesus,
Annette mulher da Luz.
Devota da Senhora das Candeias
Deu vez, deu voz, ao sem lugar e espaço
Ensinou a ser "nós", acolheu o cansaço
Reforçou os tantos laços e trouxe para o abraço
Para o grupo – comunidade – reunião das três horas
Annette mulher de fé – Mulher consolação!
Annette multidão!
Annette Ressurreição!

Como diria a própria Ir. Annette, "É gostoso abrir o livro de nossa vida, ler nossa aventura, nossa breve passagem neste planeta, reler e interpretar os fatos, os sinais, as opções, os erros e acertos, os encontros e desencontros, as dúvidas e decepções, as quedas e os sucessos, ainda mais quando se lê o livro da vida iluminado com o 'candeeiro da Bíblia e da fé'. Annette, vive!" (maio de 2021).

Sobre Annette, por que trazê-la neste momento?

Porque foi a última a nos deixar, e ainda hoje não nos acostumamos sem a sua presença física. Nós aceitamos porque ela fez seu último voo de uma forma serena e feliz, com aquele sentimento de que havia cumprido sua missão, e que agora caberia a nós, suas irmãs de Congregação, em Juazeiro do Norte, sermos as guardiãs de todo o acervo construído por ela e Ana Teresa, fruto de seus estudos e pesquisas sobre Padre Cícero e Juazeiro, bem como continuar nossa missão educativa nas duas escolas Poço de Jacó e

Semeador que foram as pupilas de seus olhos! Somos as herdeiras, e disso temos orgulho e certamente cuidaremos com o maior cuidado e carinho!

É preciso dizer que no meio das herdeiras, tem um herdeiro, quem é ele? Professor José Carlos dos Santos, ele assumiu a missão de ser o tutor do acervo do Centro de Pesquisa da Religião deixado por elas. É uma grande missão que exige dele o cumprimento de um pedido feito por Annette: "Meu filho, Zé Carlos, os documentos do Centro de Pesquisa da Religião devem servir para todos, para os que são contra ou a favor do Padre Cícero; eles são de propriedade da minha Congregação, mas você cuide deles e os coloque à disposição dos pesquisadores e pesquisadoras.

Sim, Annette e Ana Teresa vivem em mim, em nós!

Elas foram nossas mestras, e nos fizeram participantes e coparticipantes de seus estudos, vivências e práticas!

Se as mestras ou mestres morrerem e suas ações não continuarem, tudo foi em vão!

Nós, Irmãs da Congregação de Nossa Senhora–CSA que estamos em Juazeiro do Norte, continuaremos a missão deixada por Annette e Ana Teresa!

Fazemos reverência a estas duas mulheres que nos deixaram essa herança!

Faremos do mesmo jeito? Claro que não, até porque elas nos ensinaram a ouvir os sinais dos tempos, portanto, manteremos a essência. E assim seguiremos fiéis ao legado de nossas antecessoras, das quais somos extremamente orgulhosas!

Foi movida pelo sentimento do amor que eu percorri esse caminho de memória com Annette e Ana Teresa!

Devo dizer que não foi fácil, pois exigiu de mim uma volta ao lindo passado vivido ao lado delas e um olhar sobre a nossa missão de hoje e do amanhã, em Juazeiro do Norte, mas ao mesmo tempo fortaleceu em mim a certeza de que nós Irmãs da Congregação de Nossa Senhora devemos manter viva a missão de Annette e Ana Teresa!

Podemos acrescentar nosso jeito de ser e de fazer no mundo de hoje, mas perder a essência deixada por elas, Jamais!

Assim finalizo minha participação nesta mesa-redonda. Espero ter correspondido às expectativas de vocês, mas se não consegui, está tudo certo, o mais importante para mim e minhas Irmãs que aqui estão: Socorro, Macilene, Eremita, Lucinha e Tatiana, é que somos Irmãs dessas duas Irmãs que tinham "a estranha mania de ter fé na vida."

Annette e Ana Teresa, nos ajudem a sermos "mulheres da Aurora", aquelas que como Madalena anunciaram a RESSURREIÇÃO na alvorada!

Ajudem-nos a criarmos espaços que tenham como regimento a vida em primeiro lugar!

Que sejamos uma igreja em saída, e não uma igreja limitada às paredes dos templos.

Ajudem-nos a sermos mulheres e homens da esperança, do amor e da paz!

PALESTRA: OS ENSINAMENTOS DAS IRMÃS ANNETTE E ANA TERESA

MESA ESPECIAL: ESTUDOS, VIVÊNCIAS E PRÁTICAS DAS IRMÃS ANNETTE E ANA TERESA EM JUAZEIRO DO NORTE

José Carlos dos Santos[10]

Introdução

No IV Simpósio Internacional do Padre Cícero, no dia 17 de novembro de 2014, na conferência de abertura, com o tema "Pe. Cícero: E... onde está ele?" Uma aventura nordestina! Uma descoberta apaixonante! Acho que descobrimos "onde está ele". A Irmã Annette Dumoulin relatou a sua experiência que a fez encontrar o Padre Cícero Romão Batista e seus afilhados e devotos, os romeiros da Mãe de Deus. Naquela noite memorável, ela abriu o seu livro da vida à luz do candeeiro da fé e revelou a descoberta de quem é Padre Cícero. Ela manifestou os sete sinais da sua experiência e da irmã Ana Teresa Guimarães nos caminhos de Juazeiro:

> *"Ó que caminho tão longo, cheio de pedra e areia!*
> *Percorreu as boas peregrinas da Mãe de Deus das Candeias!*
> *No caminho de Juazeiro, nunca ninguém se perdeu!*
> *Por causa da "luminura" da Mãe de Deus das candeias!"*

Esse relato da Irmã Annette está na introdução no seu livro: "Padre Cícero, Santo dos Pobres, Santo da Igreja" (páginas 23 a 35)! Todos devem ler.

Nesta mesa especial sobre **Estudos, Vivências e Práticas das Irmãs Annette Dumoulin e Ana Teresa em Juazeiro do Norte**, escolhi falar sobre os sete ensinamentos das irmãs Annette e Ana Teresa que inspiram, orientam e reconheço como valores que devem cultivar e iluminar nossas vidas, nossas pesquisas e nossas práticas nas descobertas sobre o Pe. Cícero e o compromisso com os romeiros. Fazer isso neste momento é um ato de gratidão, atitude de justiça, reconhecimento histórico e responsabilidade com a missão de cuidar das sementes plantadas pelas irmãs nas terras do Juazeiro.

[10] Doutor em Educação pela UFRN. Mestre em Sociologia pela UFC. Professor de Filosofia do IFCE e da Universidade Regional do Cariri (URCA). E-mail: jose.carlos@urca.br.

Primeiro ensinamento: mulheres de decisões!

Na trajetória de vida das Irmãs Annette e Ana Teresa encontramos o exemplo de mulheres com fortes e convictas decisões. A opção de vida consagrada na Congregação de Nossa Senhora – Cônegas de Santo Agostinho. Elas escolheram viver esse carisma dos seus fundadores Pedro Forrier e Madre Alix e mantiveram o esforço de viver com fidelidade até os últimos dias das suas existências. Outra decisão importante estudar para servir os pobres, quando deslocaram da Bélgica para Recife e depois ao Juazeiro, seguindo da decisão consciente de morar neste território sagrado, criando uma comunidade religiosa e servindo aos romeiros. Nunca abandonaram esse lugar. Nos 45 anos, as irmãs Annette e Ana Teresa assumiram responsabilidades na sua congregação religiosa como ser membro do Conselho Mundial, mas nunca se ausentaram das romarias, nem foram fixar morada em outro lugar. Essas atitudes são reveladoras da fidelidade, autenticidade e compromisso com suas decisões de vida. Como mulheres e freiras e com forte sensibilidade humana e preocupação com o outro, fizeram desabrochar esse sentimento: *"Minha vida religiosa é uma paixão. Eu me apaixonei por Jesus Cristo, pela boa nova que ele veio anunciar, e o meu desejo era contribuir para que o mundo fosse melhor"*.

A decisão de pedir exoneração e abandonar sua brilhante carreira acadêmica na Universidade de Louvain, na Bélgica, pela Irmã Annette, e a renúncia da Irmã Ana Teresa de exercer cargos de projeção na Congregação religiosa como ser vigária ou mesmo diretora de Colégios da rede nacional de educação são atitudes que manifestam as convicções nas decisões e a forma responsável de assumir até o fim das suas vidas.

Segundo ensinamento: a coerência no falar (discurso) e no fazer (prática)

O comportamento de coerência das irmãs é identificado em vários momentos da vida dessas mulheres. Cito um fato relevante que aconteceu em 1974, após a coleta das pesquisas com as entrevistas gravadas com os romeiros o povo de Juazeiro e levantamento de dados empíricos, procedimentos metodológicos de toda pesquisa científica, as irmãs tomaram uma decisão de voltar ao Juazeiro.

Numa noite de São João, na Serra do Catolé, ao redor de uma fogueira, às vésperas de retornarem a Bélgica, após terem descoberto e coletado dados e informações para suas pesquisas sobre o Padre Cícero e os romeiros, uma olha para outra e falam com muita clareza:

“Se chegamos até aqui, se pesquisamos até agora, não foi para voltar as nossas terras, mas para ficar no Juazeiro!” Pegaram no chão uma cabaça ainda verde e gravaram o seguinte compromisso: **“De todo jeito, voltaremos para o Juazeiro. Ana Teresa – Annette – 24 de junho de 1974”.**

No entanto, cada uma assumiu um compromisso. Imã Ana Teresa o de sistematizar, escrever e defender sua tese de doutorado, o que aconteceu, em 1976, com o título: Padre Cícero e a Nação Romeira: estudo psicológico da função de um ‘santo´ no Catolicismo popular. Esse belíssimo trabalho foi publicado na Coleção do Centenário, em 2011. Por outro lado, a Irmã Annette assumiu o compromisso de retribuir o apoio da Universidade de Louvain, na Bélgica, uma vez que ela tinha recebido uma bolsa de estudo para sua pesquisa. Assim, coerentemente, ficou 02 anos ensinando como professora de Ciências da Educação e Psicologia da Religião nas faculdades de Teologia e Ciências da Educação e Psicologia entre 1970 e 1975 (Universidade Católica de Louvain – UCL). Que ensinamento as irmãs deixam para todos nós, sobretudo na academia. Após cumprir esses compromissos, retornaram em definitivo para Juazeiro.

No olhar sobre a vida das Irmãs Ana Teresa e Annette encontramos a dimensão da coerência das suas falas, dos seus discursos com as suas práticas. Elas tinham uma firmeza de propósito de vida, defendiam suas ideias com determinação e buscavam convencer pelo testemunho de vida. Não se omitiam ao debate de qualquer questão relacionada a política, a sociedade, a religião e não titubeavam na defesa daquilo que acreditavam como verdade. Mas procuravam agir numa prática libertadora. Elas tinham clareza na defesa e amor aos pobres e injustiçados, por isso que os defendiam com paixão, veemência e não aceitavam que agredissem, violentassem ou fossem negados nos seus direitos. Todos devem ser respeitados na sua liberdade e dignidade enquanto pessoa humana. Esse princípio era inegociável e irrecusável.

Lembro aqui a luta pelo respeito aos romeiros de ter a liberdade de escolher o transporte para realizarem as suas romarias. A Irmã Annette assumiu essa causa e muitas vezes foi criticada e incompreendida. Mas o que estava em jogo não era simplesmente a defesa do caminhão pau de arara, que mantinha a tradição das romarias, mas a denúncia e a indignação contra as agressões, violências e o desrespeito de alguns policiais rodoviários com os devotos do Pe. Cícero. A irmã Annette denunciou a intolerância religiosa, o tratamento desumano e a banalização da fé dos peregrinos pela prática da fiscalização dos agentes públicos de segurança.

Neste episódio da luta pelo caminhão pau de arara, a atitude de coerência foi a presença e participação da Irmã Annette (irmã Ana Teresa já tinha falecido em 2013) em todos os atos em defesa dos romeiros e de sua dignidade e liberdade. Ela não ficou acomodada em casa, nem

se acovardou, mas esteve à frente da luta: muitas viagens a Brasília, longas reuniões, dias e noites estudando a legislação de trânsito, dialogando com as autoridades políticas e sem medo tomou a defesa incondicional dos romeiros. Na sua visão era um ato de justiça e prova de amor aos protagonistas das romarias em Juazeiro do Norte.

Terceiro ensinamento: a busca da verdade sempre!

Acolhidas em Juazeiro do Norte pelo Padre Murilo de Sá Barreto e Padre José Alves de Oliveira, as irmãs Ana Teresa e Annette abraçaram a causa em defesa do Padre Cícero e no acolhimento aos romeiros do nordeste. Imediatamente criaram dois centros: O Centro de Acolhida aos Romeiros e o Centro de Psicologia da Religião, na Paróquia de Nossa Senhora das Dores. Os dois espaços se alimentando mutuamente e sempre fundamentados no princípio da verdade histórica sobre o Padre Cícero e uma ação acolhedora de forma humana e digna aos peregrinos do nordeste brasileiro.

Tudo começou num certo dia, na casa de sua vizinha Maninha, em Recife. Filha de Juazeiro, Mainha tinha na sala um pôster imenso com a foto do Padre de batina e, olhando para essa imagem, veio aquela indagação: “Mas quem é ele?”. Essa foi a pergunta geradora e a matriz que inquietou, perpetuou e marcou os estudos e pesquisas das irmãs. Mas ao longo do tempo, como religiosas que fizeram uma opção pelos pobres e na procura da verdade e frente aos apelos da realidade, associaram outra pergunta: “Mas onde está a verdade sobre ele?”

Na pesquisa e estudo sobre o Padre Cícero e Juazeiro, uma enorme contribuição com publicação de livros, artigos, conferências e o rico acervo histórico na busca sempre da verdade sobre o fenômeno Padre Cícero e os seus devotos. No trabalho de pastoral de romaria, a criação da sala de informação ao romeiro, a reunião dos romeiros as três horas da tarde, a preparação e publicação do livrinho do romeiro e a composição de benditos que expressavam os símbolos da fé e da beleza autêntica da alma romeira. Nos momentos celebrativos da matriz de Nossa Senhora das Dores a voz forte, contagiante e inconfundível, encantando os peregrinos e no rosto muita alegria, afeto, e o abraço das Mães e madrinhas dos romeiros que cuidaram, protegeram, escutaram, aconselharam, abraçaram, estamparam sorrisos e entregaram as suas vidas com amor infinito pela nação romeira.

Animados e animadas, sobretudo, pela Irmã Annette, romeiros e romeiras entoavam com muita alegria e devoção:

"Nossa Senhora me chama, eu quero lhe responder.
Mostrai, minha Mãe das Dores o que eu devo fazer".
"Quem matou, não mate mais,
Quem roubou não roube mais,
Romeiros de verdade vivem na fraternidade!"

Quarto ensinamento: intelectuais pés no chão da realidade

Numa tentativa de revisitar a história de vida e a produção acadêmica das irmãs Ana Teresa e Annette encontraremos duas mulheres intelectuais, mentes brilhantes, produtoras de conhecimento no campo das ciências humanas, sobretudo transitando na Psicologia da Religião, Ciências da Educação e Teologia. Um tempo longo de estudos, dedicação as pesquisas, seriedade nas investigações. Elas preparavam suas aulas, palestras e qualquer fala sem medir esforços. O improviso não estava na agenda das irmãs. Elas organizavam a vida com o tempo para o cotidiano da vida comunitária, as orações diárias, os estudos, os retiros espirituais, as celebrações eucarísticas, ouvir músicas, sobretudo as músicas clássicas, os exercícios na piscina de sua casa (Irmã Annette gostava imensamente de natação) e o cuidado sempre com a saúde, o bem-estar da comunidade da congregação, preocupadas com os colaboradores das suas obras e o carinho dos amigos. Fui testemunha de muitas pessoas que as procuravam em busca de aconselhamento, orientação de vida por situações complexas e difíceis de todo tipo de natureza. Sempre encontrávamos as irmãs com o sorriso, abraço e uma capacidade de escuta, ao tempo que aconselhavam e indicavam caminhos na nova perspectiva de vida. Elas eram sinais de vida, esperança, refúgio e abrigo para acolher as dores e sofrimentos de muitas pessoas que recorriam a sua palavra e gestos de amor.

Neste sentido, as irmãs Ana Teresa e Annette estavam encarnadas no meio do povo. Elas nunca deixaram que a "fama" de intelectual, estudiosa e pesquisadora invadissem o seu ser para tratar com arrogância, prepotência ou autossuficiência. Elas mantinham um esforço permanente e vigilância constante para que nada prejudicasse o falar em uma linguagem simples. Elas falavam para os romeiros numa forma de linguagem simples com rigor e ternura. Elas transmitiam a sua mensagem e os conselhos de uma maneira que os romeiros entendiam. Elas sempre tinham sempre como inspiração e método a pedagogia do patrono da educação brasileira: Paulo Freire. Uma linguagem e uma práxis educativa encarnadas na realidade do povo.

As irmãs deixaram como ensinamento que ser mestre e intelectual é ter a capacidade de elaborar uma leitura da realidade e responder com atitudes, comportamentos e ideias aos apelos provenientes desta situação concreta. Em outras palavras, significa desenvolver a capacidade de olhar as configurações dos variados contextos de vida e na compreensão desta realidade, inserir no seu meio como agente de transformação e criar estratégias para mudar o mundo. Por isso que elas são duas intelectuais e mestres com olhos voltados para os livros e toda a produção do conhecimento humano, ao mesmo tempo com os pés no chão da vida, na realidade concreta e cultivando o espírito da solidariedade e compromisso com os marginalizados, desvalidos e excluídos da sociedade.

Quinto ensinamento: mulheres do seu tempo histórico!

Nas teias da convivência com as irmãs Ana Teresa e Annette, percebi que elas eram mulheres do seu tempo presente. Elas desenvolveram a capacidade de ouvir o grito do tempo hoje. Elas buscaram viver com intensidade as realidades da vida no seu tempo e espaço, atentas aos desafios do presente.

A Irmã Ana Teresa, natural de Guaratinguetá, foi diretora do colégio Stella Maris, em Santos, escola de referência em São Paulo. Foi a Bélgica para formação em Teologia e Psicologia. Ela viveu com intensidade o período da pesquisa sobre o fenômeno Padre Cícero e as romarias. Ela foi cumplice e assumiu o compromisso de trabalhar pelos romeiros. O sorriso no rosto, a alegria em acolher em sua casa, o silêncio na escuta, a firmeza da palavra e o acolhimento aos romeiros na Sala de Informação são reveladores de uma mulher que vivia a intensidade do seu tempo sempre com equilíbrio e amor à causa que abraçou dos romeiros. A prova está na sua benevolência e resignação nos últimos anos da sua existência em conviver com a fragilidade do estado de saúde, mas mantinha firme na fé e nunca transpareceu tristeza com o sofrimento.

A Irmã Annette Dumoulin viveu sua infância no seu país, mas logo cedo durante a Segunda Guerra Mundial, teve que viver a experiência da migração, quando sua família foi para o sul da França, pois seu pai teve que dar assistência médica às vítimas da guerra. Na sua lembrança, guardou momentos de conflitos, tensão e medo sofridos com esta experiência migratória. Retorna ao seu país e aprendeu uma lição do seu pai: “A felicidade consiste em ajudar os outros”. Transforma este ensinamento em sua filosofia de vida.

Em 1955, a jovem Annette formou-se em educação física, na Bélgica, e, em 1958, graduou-se em Ciência da Religião pela Universidade Católica de Louvain, seguida também da formação em Psicologia da Religião. Obteve os títulos de mestre e doutora em Ciência da Educação, com especialidade em Psicologia da Religião pela mesma Universidade Católica de Louvain. Ela descobriu sua vocação para a vida religiosa, sendo consagrada no dia 01 de janeiro de 1960, vivendo 61 anos da sua vida na Congregação de Nossa Senhora (Ordem das Cônegas de Santo Agostinho).

Uma mente brilhante, uma imensa dedicação aos estudos e uma carreira promissora na universidade fizeram a Irmã Annette trilhar, inicialmente os caminhos dos estudos e das pesquisas acadêmicas. Mas como ela mesma dizia: “Deus nos fala pelos sinais, basta estarmos atentos” E foi isso que aconteceu. Conheceu uma brasileira, paulista, irmã de sua congregação que estava estudando na Bélgica a nossa querida Irmã Ana Teresa Guimarães. As duas formaram um laco de amizade e profundamente irmandade e resolveram pesquisar no Brasil. Desembarcaram em Recife em 1973, foram morar na periferia e descobriram através de sua vizinha Maninha, o quadro de padre de batina preta. E quem é ele: Padre Cícero Romão Batista. Imediatamente, botaram a chave na porta, arrumaram as malas e vieram rumo do santo Joaseiro. Quando vivenciaram a romaria e olharam os romeiros, houve só um sentimento: ENCANTAMENTO!

Durante 45 anos, a Irmã Annnette e a Irmã Ana Teresa descobriram um tesouro nas suas vidas: o Padre Cícero, as Romarias e os Romeiros. Chegaram como estudiosas e pesquisadoras e acolheram como sinal de Deus nas suas vidas: o chamado para deixaram suas terras e morar e viver em Juazeiro do Norte. Elas viveram a intensidade dessa experiência sem preocupação de ir além do seu tempo histórico, mas sentindo os gritos do tempo! Isto é percebido quando chegaram e perceberam que a diocese de Crato era indiferente e hostil ao fenômeno das romarias. Elas não adotaram a postura de ficar em conflito com os líderes religiosos (bispos, padres...). Ao contrário, elas arregaçaram as mangas, botaram as mãos na massa e foram trabalhar pelo acolhimento aos romeiros. Elas adentraram no universo fascinante e desafiador na aventura de descobrir o Pe. Cícero e acolher os seus devotos.

No momento que a diocese do Crato em 2001 através do seu bispo Dom Fernando inaugura um novo olhar e assume uma nova postura nas suas diretrizes pastorais para o Pe. Cícero e as romarias, as irmãs Annette e Ana Teresa estão juntas para colaborar e decisivamente são as responsáveis pela produção da documentação pela reabilitação histórico-eclesial do Pe. Cícero. Foram cinco anos de trabalhos incansáveis. Elas viveram a intensidade desse tempo

com o compromisso sempre renovado de defender a verdade sobre o Pe. Cícero e os seus romeiros.

Em 2015, na publicação da carta de reconciliação da Igreja com o Pe. Cícero através da carta do Cardeal Pietro Parollin, contendo a mensagem do Papa Francisco, dessa vez encontrava somente a Irmã Annette, pois a irmã Ana Teresa já tinha falecido em 2013. A prova da alegria e intensidade desse tempo vivido pela Irmã Annette está numa linda e emocionante cena, na qual ela se encontrava no túmulo do Pe. Cícero na capela do Socorro após a missa das 06 horas, no dia 20 de dezembro de 2015. Ela segura o microfone e com uma fala contente afirma que "os romeiros são os grandes responsáveis pelo ato de reabilitação da igreja com o Pe. Cícero, porque nunca deixaram de vir a Juazeiro e nunca o abandonaram, sendo resistentes, perseverantes e fiéis aos ensinamentos do Patriarca do Nordeste".

Portanto, em cada gesto e atitude das irmãs encontramos a vivência da intensidade do tempo histórico, buscando semear a paz, irrigar a fé e alimentar a esperança e perseverança do povo-romeiro.

Sexto ensinamento: a partilha do conhecimento

Nas teias da vida das irmãs Ana Teresa e Annette tem uma dimensão singular que tem muito a ensinar a todos nós: O conhecimento não é pra ficar para nós, ele precisa ser comunicado e compartilhado.

Esse é um ensinamento extraordinário. Escutei por várias vezes e as irmãs da congregação também escutaram essa afirmação da Irmã Annette: "O que pesquisamos, aprendemos, estudamos não é para ficar presos ou fechado no nosso mundo interior, é para ser compartilhado. Nossas monografias, dissertações e teses não são para simplesmente serem colocadas nas prateleiras das bibliotecas das universidades ou mesmo, para os professores/pesquisadores aumentarem seus vencimentos e obterem suas progressões nas carreiras universitárias. Elas precisam ser devolvidas ao povo."

Essa consciência do conhecimento deve ser partilhado, socializado e retornar ao outro é muito latente na mente e no coração das irmãs Ana Teresa e Annette. Elas criticavam muitos pesquisadores que elaboram excelentes produções acadêmicas, mas não tinham a disposição para colocar a serviço do povo e da comunidade. Muitas vezes, ouvir: "Pra que serve o trabalho de pesquisa senão para mudar a realidade e comprometer com a mudança da sociedade?"

Isto não significa a negação ou o desprezo pela pesquisa científica e a produção acadêmica, mas o chamado a consciência da necessidade do compromisso social e politico dos pesquisadores na vida da comunidade. No levantamento preliminar dos pesquisadores que influenciaram o trabalho de pesquisa e os outros que receberam a influência delas são mais de 50 pessoas. Essa consciência se reveste de sentido e revela a dimensão da coerência de vida das duas irmãs que colocaram as suas pesquisas a serviço dos outros do povo romeiro como também dos outros pesquisadores.

Sétimo ensinamento: amar, acolher e servir!

As Irmãs Annette e Ana Teresa atuaram no campo social e cultural, incentivando a criação e organização da Associação dos Artesãos de Nossa Senhora das Dores. Elas promoveram uma ação pastoral na Rua do Horto com círculo bíblico, catequese das crianças e jovens e desenvolveram um trabalho de educação no ensino infantil e de jovens e adultos através da Escola Comunitária O semeador no bairro aeroporto e da Escola Poço de Jacó no caminho do horto. Elas abriram e consolidaram espaços educacionais para garantir o direito à educação de crianças e jovens, pautadas numa educação humanista, emancipatória e libertadora.

Destaca-se também o trabalho destas duas religiosas Annette e Ana Teresa, a formação de outras jovens que descobriram sua vocação e hoje, pertencem a Congregação de Nossa Senhora – Cônegas de Santo Agostinho.

A Irmã Annette na trajetória de vida com sua vitalidade pujante, esbanjando alegria e transmitindo fé e esperança, recebeu vários títulos como cidadã de Juazeiro do Norte, Doutora Honoris Causa da Universidade Regional do Cariri (URCA) e vários reconhecimentos pelos relevantes serviços na terra do Padre Cícero. A plenitude da consagração de ambas é o reconhecimento pelos próprios devotos de “MÃES/MADRINHAS DOS ROMEIROS”!

“Viver a fraternidade/ é como água no sertão/

Fecunda a semente do amor no coração!

AMAR, ACOLHER E SERVIR! Essas são as virtudes dessas duas mulheres e religiosas Ana Teresa e Annette. Essa é a síntese do programa de vida e que nos deixaram como legado, ensinamento e contribuição:

- Mulheres corajosas;
- Corações Generosos.;
- Mentes Brilhantes

- Bondade infinita
- Sorrisos contagiantes;
- Braços abertos;
- Defesa da Verdade a respeito do Pe. Cícero e seus devotos;
- Compromissos proféticos com os pobres na defesa da justiça e da dignidade humana.

Desfrutei durante 30 anos da amizade, da fonte inesgotável de sabedoria e da alegria de conviver com as Irmãs Ana Teresa e a Irmã Annette. Estando sempre na sua casa no semeador e convivendo à Sombra do Pé de Juá, no grupo GES (Grupo de Estudo o Semeador) dialogamos, aprendendo e divulgando com tanta emoção e dinamismo a história de vida do Pe. Cícero, a cidade de Juazeiro e os romeiros: "*Na sombra do Juazeiro/ Eu quero descansar. Reunir minha família/ Para juntos partilhar!"*

Portanto, a escolha de percorrer os caminhos da história de vida das irmãs Ana Teresa e Annette pela via dos seus ensinamentos teve o propósito de fazer memória e extrair da preciosidade e beleza do testemunho de vida dessas mulheres as múltiplas lições da boa semente que foi plantada no Juazeiro, de perseverar na defesa com amor e ternura a verdade a respeito do Pe. Cícero, acolher e servir aos protagonistas das romarias que são os devotos e afilhados do meu padrinho e ser sinal de esperança e luz como candeeiro que é carregado nas suas mãos e cantam: *"Bendita e louvada seja a luz que mais alumeia. Valei-me meu padrinho Ciço e a Mãe de Deus das Candeias."*

Por fim, a nossa voz se junta aos milhares de romeiros que por ocasião das passagens para a morada eterna das irmãs Ana Teresa (2013) e Annette (2021), as irmãs de sua congregação, a nação romeira e a legião de amigos ficaram tristes, desconsolados e até hoje sentem saudades e choram a sua partida para a eternidade, porque elas nos amaram e nós a amamos, e o AMOR É ETERNO!

NOSSAS MADRINAS, QUANTAS SAUDADES/ AS SENHORAS DEIXARAM ENTRE NÓS.

HOJE ESTÃO VIVAS EM NOSSAS LUTAS/ DÃO MAIS FORÇA ÀS NOSSAS VOZES!

MUITO OBRIGADO!

PALESTRA – DINÂMICAS HISTÓRICAS DAS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS NO BRASIL[11]

MESA REDONDA: CONTEMPORANEIDADE BRASILEIRA: DEMOCRACIA E AMEAÇAS À LIBERDADE DAS RELIGIÕES AFRODIASPÓRICAS

Ivan Costa Lima[12]

Introdução

O artigo é uma síntese da participação do VI Simpósio Internacional Padre Cícero, na mesa redonda que tratou das religiões de matrizes africanas e seus desafios para fazer frente a intolerância religiosa na contemporaneidade. Para tanto, nos comprometemos a realizar de forma panorâmica uma abordagem histórica que pudesse situar a trajetória de constituição das religiões de matrizes africanas no Brasil, bem como, de suas caracterizações até suas formas de organização para o combate ao racismo e a intolerância religiosos no tempo presente.

O debate faz parte de nosso interesse em realizar ações de pesquisa, ensino e extensão que coloquem em evidência a importância das religiões de matrizes africanas na formação de educadores(as) no Brasil. Em especial, dentro do curso de Pedagogia da Universidade da Integração da Lusofonia Afro-Brasileira – Unilab, campus Ceará, onde atuamos como professor e pesquisador. O curso de pedagogia assume como estratégico uma formação didático-pedagógica tendo como referencial a afrocentricidade, onde: "Para Asante, centricidade diz respeito à capacidade de estar dentro do seu próprio contexto cultural e histórico. Afrocentricidade significa que africanos e africanas devem buscar se localizar dentro de uma perspectiva africana" (Noguera, 2014, p. 48).

Desta forma, nosso foco está direcionado numa formação contextualizada sobre a história e a cultura africana e afro-brasileira, conforme protagoniza a legislação federal, a partir de ações no Núcleo de Pesquisa África-Brasil: Produção de Conhecimento, Sociedade Civil, Desenvolvimento e Cidadania Global – Unilab, em parceria com o Núcleo de Estudos, Pesquisa e Extensão em Relações Étnico-Raciais, Movimentos Sociais e Educação – N'umbuntu (Lima;

[11] O artigo com modificações foi originalmente publicado em 2018 (Lima, *at. al*., 2018), dentro da coleção Educação como forma de socialização.

[12] Doutor em Educação/UFC. Professor adjunto da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – Unilab/Ceará. Iniciado no candomblé de Angola, Odé Omi, Florianópolis/SC. E-mail: ivanlima@unilab.edu.br.

Villacorta, 2014) e do Núcleo de Estudos Xamanísticos na Amazônia – Neoxamam, ambos da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará – Unifesspa.

Assim, segue-se uma abordagem qualitativa de base histórica do tempo presente, que se caracteriza por analisar elementos do passado e do presente indagando suas rupturas e permanências para o entendimento da atualidade. Tal dimensão coloca em evidência diferentes processos sociais que são atravessados por construções anteriores, lembranças e experiências de diferentes grupos. Conforme anota Delgado (2013, p. 5): "A história do tempo presente está associada a ideia de um conhecimento provisório que sofre alterações ao longo do tempo. Isso significa dizer que ela se rescreve constantemente [...] mediante acréscimos, revisões e correções". Desta forma, pretende-se articular presente e passado para situar as permanências e mudanças ocorridas com as religiões de matrizes africanas no Brasil e suas lutas sociais por reconhecimento e organizativo para se colocar contra as intolerâncias religiosas presentes na cena pública.

Espera-se que esta dinâmica coloque em evidência a necessidade em ampliar o debate sobre esta história na formação dos educadores(as) do sistema de ensino brasileiro, evidenciando a necessidade de se construir uma educação que efetive o respeito às diferenças, crítica e antirracista.

Dimensões civilizatórias das religiões de matrizes africanas

As religiões de matrizes africanas se constituíram no Brasil reconfigurando bases de conhecimentos elaborados ao longo da história do continente africano, como berço de diversas civilizações em organizações sociais de impérios e reinos[13], bem como, pelo espalhamento dos seres humanos pelo mundo. Este conhecimento acumulado vai estabelecer um contínuo, mesmo com o escravismo criminoso, no dizer de Cunha Júnior (2006, p. 26), que deve ser entendido como crime contra a humanidade.

Apesar disto, a população negra soube transplantar suas culturas, religiões e tecnologias como um enorme legado neste contexto histórico adverso. Para Antônio essa dinâmica reforça a presença de valores civilizatórios:

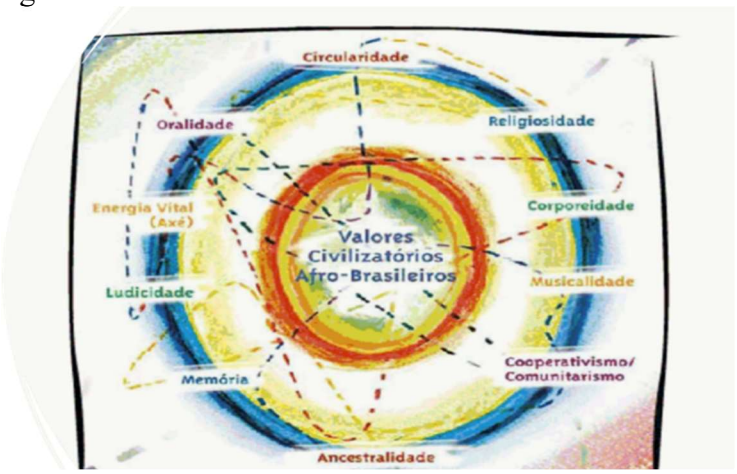
> Apesar desse processo de transformação e do advento de sínteses exigidas pelo contexto de luta e sobrevivência, existe um contínuo e sistematizado eixo comum, em cujos princípios estruturantes estão confiadas a existência de um sistema religioso e

[13] Consultar Munanga e Gomes (2016).

> civilizatório. A base deste sistema religioso e civilizatório é constituída pelos legados dos valores africanos (Antônio, 2015, p. 179).

Retomar a importância desses valores civilizatórios significa situar uma dinâmica própria que organiza o universo cultural de matrizes africanas, que se fazem presente em diferentes formas que a cultura negra assume no processo histórico brasileiro. Como demonstra autores como Leite (2009) e Oliveira (2021) os valores para além do sistema religioso, configuram um processo amplo e interligado do legado africano recriado na diáspora. Significa, portanto, retomar um debate iniciado pelo pesquisador Fábio Leite (2009, p. 104), ao se referir sobre os valores civilizatórios negro-africanos, indicando que eles compreendem a Força Vital; a Palavra; o Ser Humano; a Socialização; a Morte; a Ancestralidade; a Família; a Produção e o Poder, e que, em sua análise, aparecem nas formas organizativas de várias sociedades e tradições africanas e na diáspora.

Figura 1: Valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros



Fonte: A cor da cultura (2006, p. 9)

Para este autor, é necessário que reconheçamos esse contínuo, pois eles nos ligam à nossa ancestralidade:

> Os ancestrais negros-africanos constituem, juntamente com a sociedade e sem dela se separar, um princípio histórico material e concreto capaz de contribuir para a subjetivação da identidade profunda de um dado complexo étnico e de suas formas de ações sociais (Leite, 2009, p. 104).

Assim, o conjunto de valores civilizatórios que articula sua continuidade se expressa no Brasil, a partir de diferentes bases que foram trazidas à força no processo de escravização, entre

eles as tradições bantu, nagô, jeje, entre outras, que vão configurar o espaço de efetivação da tradição ancestral que são as religiões de matrizes africanas.

Matrizes africanas nas religiões de matrizes africanas

De maneira geral, a experiência histórica foi reterritorializada pelos africanos na diáspora, consolidando novas formas religiosas, como é o caso do candomblé no Brasil. Oliveira (2021, p. 100) discute que: "Ao universalizar seus signos culturais, os africanos e seus descendentes deram uma resposta criativa ao regime de dominação, pois não reproduziram em suas organizações sociais às estruturas de dominação europeia". O que de fato, contribuiu para a manutenção de suas tradições alicerçadas pela cultura oral (Hampaté Bâ, 2015) para transmitir seu conhecimento ancestral.

No Brasil, a principal dimensão é o candomblé que se organiza em diferentes nações, reestruturando suas identidades culturais que remetesse as formas organizativas das sociedades africanas, em especial, as matrizes bantu com seus inquices e santos, os nagôs-iorubá com a tradição dos orixás e o jeje com seus voduns (Munanga; Gomes, 2016, p. 152), entre outras variadas tradições que receberam diferentes nomes ao longo das regiões brasileiras.

A partir do escravismo criminoso, registra-se ciclos de presença de populações de origem africana, Ciclo da Guiné; Ciclo Angola-Congo; Ciclo da Costa da Mina e Ciclo da Baía do Benim. Os ciclos iniciais como situa Lopes (2021, p. 190) sãos constituídos pelo traslado de um conjunto significativo de povos de tradição bantu. A tradição bantu se configura pela presença de povos africanos oriundos de uma grande faixa que vai abaixo do deserto do Saara até ao sul do continente. O termo bantu é utilizado para reforçar seu aspecto civilizatório, visto que a partícula **NTU** diz respeito ao "[...] princípio da existência de tudo", conforme assevera Cunha Júnior (2010, p. 26), reforçando a dimensão filosófica que conforma a existência dos sujeitos dentro da tradição bantu.

Assim, discutimos que ao longo da história da tradição bantu, observa-se elementos que constituem a vivência destes povos em torno da "[...] história dos espíritos ancestrais e territoriais [que] exemplifica a importância não apenas do Criador abstrato, mas também das relações que conectavam os reinos espiritual/etéreo e humano/temporal" (Fourshey, Gonzales e Saidi, 2019, p. 105), reforçando a importância dos ancestrais como energias intermediárias importantes contra os infortúnios da vida comunitária.

Nesta direção, busca-se compreender que, nesta tradição, a existência é parte da vida coletiva; e que está atrelada a dinâmica filosófica e civilizatória que marcam valores sociais, como a crença em um Deus único, a palavra falada que qualificam sua existência no mundo (Lopes, 2021, p. 148). Neste sentido, Cunha Júnior escreve:

> Na raiz filosófica africana denominada de *Bantu,* o termo NTU designa a parte essencial de tudo que existe e tudo que nos é dado a conhecer à existência. O *Muntu* é a pessoa, constituída pelo corpo, mente, cultura e principalmente, pela palavra. A palavra com um fio condutor da sua própria história, do seu próprio conhecimento da existência. A população, a comunidade, é expressa pela palavra *Bantu.* A comunidade é histórica, é uma reunião de palavras, como suas existências. No *Ubuntu,* temos a existência definida pela existência de outras existências. Eu, nós, existimos porque você e os outros existem; tem um sentido colaborativo da existência humana coletiva (Cunha Júnior, 2010, p. 26, grifos do autor).

Como demonstra Lopes (2021, p. 141), assim: "[...] a noção de força toma o lugar da noção de ser, e, assim, toda cultura banta é orientada no sentido do aumento dessa força e da luta contra a sua perda ou diminuição", reflexão esta que vai aparecer em outras formas religiosas de base africana constituída no Brasil. Isto significa entender que esta força vital (força) como valor supremo que articula toda a estrutura das sociedades de tradição bantu.

Além disto, as tradições bantu contribui com o desenvolvimento de organizações sociais, políticas e culturais que marcam a constituição das experiências africanas conduzidas no Brasil, a exemplo dos quilombos, dos maracatus, organização em irmandades religiosas, samba, capoeira entre outros, configurando uma afirmação da identidade negra e ligação com as matrizes africanas no Brasil (Cunha Junior; Silva; Nunes, 2011, p. 32), que produziram uma ética de resistência e elaboração de sentido para a vida baseada no equilíbrio do ser humano com tudo que nos cerca.

Reforça-se que o candomblé de Angola no Brasil como a manutenção de uma experiência religiosa bantu, está ancorada na reverência a uma divindade única e suprema, mas conhecida como *Nzambi* ou *Nzambiapungo*, de onde emana toda a energia vital. Para intermediar as interações entre o ser supremo, os seres humanos, os ancestrais e os antepassados, tem-se as divindades mais conhecidas como *Nkissi* ou em português inquices. Vinculado ao culto do ancestral emerge a expressão candomblé de caboclo, tradição bantu que reverencia os povos originários no Brasil, onde os indígenas são cultuados como ancestral encantado, os caboclos (Machado, 2015, p. 43), reforçando o diálogo que ampliou de forma significativa o respeito aos antepassados desta terra.

Outra importante tradição veio desde a metade do século XIX, tidos como iorubás ou também nagôs, de diferentes grupos na atual Nigéria, República do Benin e Togo. Transportados especialmente para a Bahia, contribuíram para a implantação da cultura nagô naquele estado, reconstituindo suas instituições e procurando adaptá-las ao novo meio, com o máximo de fidelidade aos padrões básicos de origem.

A mitologia dos iorubás é definida por ritos de iniciação aos Orixás, representando ancestrais divinizados vinculados às forças da natureza, "cujo processo atribui senioridade iniciática, na comunidade, no transe místico e no oráculo do jogo de búzios ou Ifá" (Santos, 2015, p. 44). A tradição dos orixás expressa valores e princípios da relação estabelecida entre o *mundo visível e não-visível de forma indissociável conhecida pelo idioma iorubá como Aiyê e o Orum*, sendo que: "A comunicação entre esses dois mundos se dá através de uma concepção vitalista do mundo, que se caracteriza pelo conceito de axé [...] Axé é um conceito que exprime a ideia de forças circulantes capazes de engendrar a criação e a expansão da vida" (Luz, 2017, p. 30).

Desta forma, os nagôs acreditam que o axé é continuamente restituído através do ebó, que significa oferenda, recriando um ciclo vital de renascimento, orientado pelas fontes de conhecimentos constituídas pelos itans, que configuram o sistema oracular desta tradição (Luz, 2017, p. 31).

O panteão dos orixás é constituído no Brasil por 16 divindades iniciando com Exú e terminando com Oxalá, cuja bibliografia brasileira já tem tratado e não será objeto de ampliação neste trabalho. Os nagôs também acreditam em um Deus supremo, chamado Oludamare ou Olorum, que segundo a tradição delegou aos orixás a tarefa de reger as forças cósmicas que regem o universo.

Esta tradição será tomada, em especial pelos estudos acadêmicos, como a representação melhor acabada da religiosidade africana presente no Brasil, diferentemente de tradições anteriores como a bantu. No entanto, é necessário considerar que houve ao longo da história nacional fluxos e refluxos entre estas diferenças cosmovisões.

A terceira tradição de base africana será a Jeje, menos debatida e conhecida nos estudos acadêmicos, é aquela que diz respeito aos povos fons, que aqui no Brasil foram chamados de Adjeje, Ajeji ou Jeje, introduzidos a partir do século XVII. Os jejes ou daomeanos são um povo africano que habita o Togo, Gana, Benim (antigo Daomé) e regiões vizinhas, representado, no contingente de escravos trazidos para o Brasil, pelos povos denominados fon, éwé, mina, fanti e ashanti. Na tradição dos povos Jeje, os Voduns são serpentes que tem origem no fogo, na

água, na terra, no ar e ainda tem origem na vida e na morte. Portanto, a divindade patrona desse culto é Dan ou Dangbé a "Serpente Sagrada", apresentando como maior divindade Mawu Lisa. O estudo de Parés situa a existência de terreiros desta tradição na Bahia:

> Neste capítulo, examino informações históricas da segunda metade do século XIX sobre dois terreiros jejes: o Bogum, de Salvador, e a chamada Roça de Cima, de Cachoeira. Do segundo terreiro surgiu, no fim do século, o Seja Hundé (também conhecido como Roça do Ventura), que continuou a manter estreitos laços com o Bogum até aproximadamente a década de 1950 (Parés, 2018, p. 169).

No Brasil costuma-se localizar como principal referência sobre a tradição jeje o estado do Maranhão depois dos anos setenta, especialmente na Casa Fanti-Ashanti, sofrendo influências do Tambor de Minas e da Pajelança, conforme nos informa Ferretti (1996, p. 2): "Embora hegemônico no Maranhão, o Tambor de Mina – Jeje, Nagô, Cambinda, foi sincretizado no passado com manifestação religiosa de origem indígena denominada Cura/Pajelança e com uma tradição religiosa afro-brasileira, surgida em Codó (MA), denominada Mata ou Terecô".

Na esteira dessas proposições filosóficas e civilizatórias, tem-se a constituição da Umbanda, nascida no Rio de Janeiro no final do século, cuja experiência religiosa remonta à constituição das "[...] vertentes africanas às contribuições do kardecista francês, especialmente a ideia da comunicação com os espíritos dos mortos" (Munanga; Gomes, 2016, p. 142) aglutinando, ainda, a dimensão católica, em especial de dimensão popular e de elementos ameríndios representados pelos caboclos.

Assim, em termos históricos acentuam-se que o candomblé teria sua gênese a partir de diferentes terreiros que se constituem na Bahia, no final do século XIX. Assim, indicamos algumas das principais referências que aparecem na literatura sobre o tema:

- Irmandades religiosas:
- Irmandade de N. Sra. Da Boa Morte – 1810-1840 – segundo Luz (2017, p. 342): "[...] reunia as mais altas sacerdotisas do culto tradicional Nagô, como Iyalussô Danadana e Iyanassô Oyó Magbo OLodumare Ase Da Ta".
- Candomblés de tradição nagô:
- Casa Branca do Engenho Velho (BA) – 1830 – Ya Neusa Conceição Cruz
- Ilê Ya Omi Asé Iyámase – Gantois (BA) – 1849 – Ya Maria Julia da Conceição Nazaré
- Ile Axe Opô Afonjá (BA) – 1910 – Ya Eugenia Ana dos santos e Obá Sanha
- Tradição bantu:

- Bate Folha – 1916 – Tata Manoel Bernardino da Paixão
- Tradição Jeje:
- 1954 – Fanti-Axanti – MA – Pai Euclides Ferreira de Menezes.

A partir destas matrizes iniciais o candomblé se espalha por todo o território nacional, onde será nominado de diferentes maneiras, tais como: Batuque, no Rio Grande do Sul; Macumba, Candomblé, Umbanda, no Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais; Candomblé, na Bahia; Xangô, Catimbó, Jurema, em Pernambuco, Alagoas e Sergipe; Tambor de Mina, Tambor de Mata, Mina, no Maranhão e Pará.

As religiões de matriz africana, por sua relação sistemática com as coisas do mundo de forma mágica e ritualizada, trazem enfrentamentos, no entanto:

> A relação com o mundo que podemos chamar de mágico pode ser considerada como um universal do humano. Todos os grupos sociais, em diferentes épocas e espaços, constroem formas de se relacionar com o mundo desconhecido, na busca de caminhos e explicações que lhes ajudem a entender o enigma da vida e da morte, o sentido de ser e estar no mundo (Munanga; Gomes, 2016, p. 139).

Com essas configurações, observa-se que os representantes das religiões de matrizes africanas vêm ocupando os espaços públicos, a fim de se contrapor ao racismo religioso, que gera intolerância e a falta de conhecimentos sobre suas práticas civilizatórias, históricas e ancestrais.

Racismo e intolerância: faces da violência religiosa

Consideramos discutir que a problemática que cerca as perseguições às religiões de matrizes africanas está, em nosso entender, vinculada a formas de violência, que vão da perspectiva simbólica a sua expressão física. Da mesma forma, elas são reflexos de uma dimensão maior, que não é nova, mas que se relaciona à prática do racismo em nosso país, incidindo na consideração de que aquelas religiões seriam do atraso no mundo.

O racismo antinegro se alimenta das concepções pejorativas sobre o continente africano, ampliando esse pensamento para a diáspora, fomentando os ódios e desavenças entre os seres humanos por conta do "resultado da crença de que existem raças ou tipos humanos superiores ou inferiores, a qual se tenta impor como única e verdadeira", efetuado por marcadores físicos,

culturais ou religiosos (Munanga; Gomes, 2016, p. 179) alimentados por teorias "científicas" que justificaram o advento da escravização.

Na esteira dessa consideração, surgem outras formas de manifestação do racismo, nesse caso o epistêmico, que também recaem na violência contra as religiões, pois o racismo epistêmico se coloca como uma relação de poder desigual alimentada por espaços de produção de conhecimentos como as universidades, poderes estatais e religiosos, privilegiando o pensamento de base ocidental em detrimento da cosmovisão, tradições e bases civilizatórias africanas e afro-brasileiras (Oliveira; Rodrigues, 2016, p. 37). Assim, essa forma de violência impacta sobremaneira na vivência e experiências de outras conformações religiosas.

Aliado a isso, tem-se o recrudescimento da violência religiosa, impetrada pelo fanatismo religioso, aqui entendido como o fato de os adeptos de outras denominações religiosas, alimentados pelo racismo, interpretarem seus princípios e ações à luz de posições políticas de base fundamentalista e conservadoras, a partir de preceitos que alijam qualquer possibilidade de diálogo estabelecido pelo fenômeno religioso.

Dessa forma, discute-se haver uma ampliação da violência, que se contrapõe a uma ideia de que seria apenas não suportar alguém que não se pode retirar do convívio: a intolerância.

Nesse debate, discute-se ampliar essa dimensão, já que recentemente, abriu-se o debate sobre como se deve nomear essa discriminação contra essas religiões, pois o termo "intolerância religiosa" nos meios ativistas tem parecido insuficiente para expressar o fato. Os praticantes reivindicam respeito e chamam atenção para as manifestações de racismo constantes, afirmam que o melhor termo para definir estas ações seria "racismo religioso", argumentando que outras religiões não cristãs não sofrem o mesmo tipo de preconceito e argumentam que esse preconceito estaria ligado à formação colonial, à divisão e valoração racial negativa, influenciando na compreensão da religião (Fernandes, 2015, p. 123).

Nesse sentido, a intolerância religiosa acaba sendo o mote que movimenta o enfrentamento, no entanto, é necessário que se expresse:

> A intolerância é umas das expressões da violência – entendida como a ruptura das relações harmoniosas, justas e fundadas no diálogo e no respeito ao outro. E, por ser uma das formas da violência, há que se interpelar sobre suas implicações e as exigências para que a real tolerância seja efetivada, sobretudo nos meios escolares e/ou acadêmicos (Sampaio; Andrade, 2017, p. 3).

Dentro disso, as religiões de matriz africana têm sido alvos dessa ruptura. Discutimos aqui a necessidade de entender essa relação de modo mais amplo, pois enfrentamos uma

tentativa de apagamento de práticas ancestrais – no entanto, as comunidades de terreiros cumprem um importante papel como detentoras do patrimônio civilizatório dos descendentes de africanos no Brasil, como lugares de sujeitos portadores de direitos e de importância social com toda sua produção histórica, material e simbólica. Ao mesmo tempo, discute-se serem espaços onde se desenvolvem processos educativos, que levam em conta suas formas de viver e agir como descendentes de africanos no Brasil, "concretizado por vias orais ou escritas, [onde] existem estratégias para dar prosseguimento do que foi feito pelos ancestrais" (Domingos, 2015, p. 135).

Esse contexto histórico-social influencia o presente, pois os vários anos de escravidão transcorreram sem que o Estado reconhecesse os seus cidadãos de origem africana, alijando-os do desenvolvimento e da base cultural deste país. No entanto, apesar disso as comunidades de terreiros têm servido de espaço de resistência para mudar a realidade através de diferentes formas de ensinamentos, que reatualiza a identidade de base africana no Brasil.

Sabe-se que na história brasileira desde a Constituição de 1891 já assegura a inviolabilidade dos direitos a liberdade religiosa. No entanto, ela não alcançava as religiões de matrizes, pois não eram consideradas religiões, conforme o Código Penal de 1890, em seu artigo 157, estabelecia como crime contra saúde pública "praticar o espiritismo, usar talismãs e cartomancias". Durante o início do século XX, entre 1920-1930, observa-se forte período de repressão, contexto em que muitos terreiros de Candomblé foram alvo de perseguição da polícia, tal fato que se prolongou até recentemente. Conforme menciona Chagas e Gualberto (2022, p. 1): "Na Bahia, até 1976, os terreiros precisavam pedir autorização policial para realizar suas atividades. O procedimento era realizado na Delegacia de Jogos e Costumes, sendo custeadas pelos terreiros as despesas para a obtenção do alvará".

A partir da Constituição de 1988 a intolerância será considerada crime que não permite fiança, no entanto, o pensamento social brasileiro continua a considerar as religiões de matrizes africanas continuam a ser desvalorizadas, chegando a casos de discriminação que causa mortes em diferentes lugares da nação.

No estado do Ceará não é diferente, para exemplificar tem-se o registro jornalístico que denota a gravidade da situação, em pleno século XXI:

Intolerância religiosa persiste além dos números registrados no Ceará
No período entre os anos de 2012 e 2019, 70 casos de intolerância religiosa foram denunciados no Estado pelo Disque 100. Segundo especialista, muitas pessoas ainda não estão cientes de que podem denunciar a discriminação
Fonte: Jornal Diário do Nordeste – agosto – 2020.

Elenca-se aqui algumas das razões que ainda persistem para a continuidade do racismo e intolerância religiosos: o primeiro diz respeito às condições históricas que foram utilizadas para a execução do escravismo criminoso, segundo Ramose:

> A colonização estava apoiada em, pelo menos, dois pilares. Um deles era o pilar da religião, a inspiração e a crença que a fé no Deus de Jesus Cristo demandava que cada ser humano no planeta Terra deveria ser cristianizado, mesmo contra a sua vontade (Williams, 1990, 51). O outro era a ideia filosófica que somente os seres humanos do Ocidente eram, por natureza, dotados de razão, sendo assim a única e autêntica personificação da famosa afirmação aristotélica "o homem é um animal racional" (Ramose, 2011, p. 10).

O segundo elemento, vinculado ao primeiro o desconhecimento dos processos civilizatórios constituídos no continente africano, levando-se a afirmação de que a África não teria cultura ou história, sendo relegada a condição de práticas fetichistas.

O terceiro elemento para este debate, se refere a demonização, por parte de diferentes correntes cristãs, das religiões de matrizes africanas como aponta Santos (2015, p. 68): "[...] é o de que a hegemonia das religiões de matriz judaico-cristã, a discriminação racial e a satanização de entidades espirituais produzem uma invisibilidade das religiões de matrizes africanas pelas políticas educacionais [...]".

É de fundamental importância debates, reflexões e produção de conhecimentos que rebatam estas razões, entre elas a lei que determina a história e cultura africana e afro-brasileira nos sistemas de ensino público e privado. Portanto, deve-se afirmar que as religiões de matrizes africanas como expressões civilizatórias dos descendentes de africanos, as formas religiosas são espaços de cultura, identidade e memória, constituindo-se em dinâmicas que se organizam em bases sociais, filosóficas e culturais. Compreendê-las nessas dimensões pode contribuir com a superação das desigualdades na educação e na sociedade brasileira – para tanto, há de se apreender essa diversidade das experiências humanas.

É exatamente, como contraponto a expressão do racismo e da intolerância religiosas que as diferentes manifestações de matrizes africanas se organizam na cena pública, realizando diferentes formas de ocupação dos espaços públicos para fazer valer os direitos constitucionais. Neste sentido, aponta-se o dia 21 de janeiro como Dia Nacional de Combate à Intolerância religiosa, instituída em homenagem a mãe Hilda, que foi assassinada no fim de 1999. Como também, os debates públicos e as marchas que demarcam que expressam diversas manifestações de representações políticas, culturais e religiosas, que compreendem como

direito de participar na tomada de decisões e o direito à liberdade de associação. Como pontuam Diniz e Reis (2019, p. 141) estas marchas trazem "[...] presença de várias pessoas de diversas bandeiras e religiões, adornos, vestimentas e rituais de crenças, com o intuito de mostrar um pouco de sua cultura e religião, ampliando, portanto, o sentido da participação", conforme foi a proposição desta mesa redonda para que de fato haja um diálogo interreligioso.

Em especial, as marchas se consolidaram como a principal demarcação desta defesa, inclusive no Ceará, como pode-se ver na imagem a seguir:

Figura 2: IV Caminhada – Juazeiro do Norte

Fonte: IV Caminhada contra a intolerância religiosa realizada em Juazeiro do Norte em fotos (blognegronicolau.com.br).

Assim, discute-se a necessidade de ampliar este debate em todos os espaços que possibilitem um diálogo que reforce a liberdade de expressão e o respeito a diversidade religiosa, marca da democracia brasileira. Como apresenta Ivanir dos Santos, uma das lideranças do movimento negro e articulador das marchas pelo Brasil:

> Precisamos fazer da história um suporte para as nossas memórias e o alimento para as nossas resistências cotidianas. Dito isso, que aqui rememorar que nos últimos 14 anos a Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa, preenche os espaços e os cenários de lutas em prol da tolerância, da diversidade e da equidade religiosa no Brasil. Pontuado o ano todo, nos 12 meses de cada ano, bem como criando condições possíveis, mesmo entre as pequenas brechas do sistema estrutural da nossa sociedade, para que possamos cada vez mais almejar e promover um estado laico! (O DIA, 2021)

Com isso, pode-se afirmar haver, por parte das religiões de matrizes africana, um exercício de reflexão voltado para a sociedade como um todo, provavelmente pela percepção de que atuar exclusivamente nos espaços próprios de celebração à ancestralidade africana não garante a salvaguarda trazida pelo racismo e pelas discriminações que ainda recaem sobre essas práticas.

Considerações finais

O debate travado até aqui traz para a sociedade brasileira o desafio de reconhecimento das religiões de matriz africana em suas bases social, política e civilizatória, dado que essas religiões pensam a totalidade do ser humano e sua relação como o mundo visível e invisível. A elas cabe a procura do equilíbrio e da renovação da força vital para alcançar os aspectos concretos da vida. Com isso, os ideais de solidariedade e de partilha se fazem presente num tempo de desencanto com o mundo moderno.

Nesse sentido, essas reflexões trazem à tona um tema importante para a sociedade, especialmente para os que elaboram políticas públicas, podendo oferecer significativas contribuições no sentido de reunir informações que contribuam no aprimoramento de conhecimentos populares e também de conhecimento científico, envolvidos na criação e difusão das formas organizativas das religiões de matrizes africanas, evidenciando-se sua finalidade social, histórica e cultural como parte do esforço de combate ao racismo no campo educacional. Como alguém já nos falou, o livre exercício da fé é um direito e uma conquista cidadã: não há outro caminho!

Referências

A COR DA CULTURA. Saberes e fazeres, v.3: modos de interagir. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2006.

ANTÔNIO, Carlindo F. Descolonização do currículo escolar. In: SILVA, Geranilde; LIMA, Ivan; MEIJER, Rebeca. *Abordagens políticas, históricas e pedagógicas de igualdade racial no ambiente escolar*. Redenção: Unilab, 2015.

CECHETTI, Élcio. Prefácio. In: FERNANDES, Ana P. C.; ROBERTO, Joanna de L.; OLIVEIRA, Luiz F. (org.). *Educação e axé*: uma perspectiva intercultural na educação. Rio de Janeiro: Imperial Novo Milênio, 2015.

CHAGAS, Camila; GUALBERTO, Ana. *O racismo religioso e o estado brasileiro***:** as operações policiais nos terreiros de candomblé da Bahia e as reações do povo de terreiro. 2022. Disponível em: O racismo religioso e o estado brasileiro: as operações policiais nos terreiros de candomblé da Bahia e as reações do povo de terreiro – Congresso em Foco (uol.com.br). Acesso em: 29 de abril, 2023.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. Conceitos e conteúdos nas culturas africanas e afrodescendentes. In: COSTA, Sylvio G.; PEREIRA, Sonia. *Movimentos Sociais, educação popular e escola***:** a favor da diversidade. Fortaleza: UFC, 2006.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. NTU: introdução ao pensamento filosófico bantu. *Educação em Debate*. V. 1, n. 59, ano 32, p. 25-40, 2010.

CUNHA JÚNIOR, Henrique.; SILVA, Joselina da. NUNES, Cícera (Org.). *Artefatos da cultura negra no Ceará*. Fortaleza: UFC, 2011.

DELGADO, Lucilla de Almeida N. História do tempo presente e ensino de história. *História Hoje*, v. 2, n. 4, p. 19-34, 2013.

DIÁRIO DO NORDESTE. Intolerância religiosa... Disponível em: Intolerância religiosa persiste além dos números registrados no Ceará – Metro – *Diário do Nordeste* (verdesmares.com.br). Acesso em: 16 de abril, 2023.

DINIZ, Raimundo E. S.; REIS, Marcos Vinicius F. Religião e direitos humanos: caminhada das Bandeiras das religiões de matrizes africanas no Amapá-AP. *N'umbuntu em revista*, v. 3, n. 6, jul./dez., p. 131-160, 2019.

DOMINGOS, Reginaldo F**.** *Religiões tradicionais de base africana no Cariri cearense*: educação, filosofia e movimento social. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2015.

FERNANDES, Ana P. C.; ROBERTO, Joanna de L.; OLIVEIRA, Luiz F. (org.). *Educação e axé*: uma perspectiva intercultural na educação. Rio de Janeiro: Imperial Novo Milênio, 2015.

FERRETTI, Mundicarmo. Tambor de Mina e umbanda: O culto aos caboclos no Maranhão. *Jornal do CEUCAB-RS*: O Triangulo Sagrado, Ano III, n. 39 (1996), 40 e 41 (1997). Disponível em: Mina e Umbanda.pdf (ufma.br). Acesso em: 27 abril, 2023.

FOURSHEY, Catherine C.; GONZALES, Rhonda M.; SAIDI, Christine. *África bantu*: de 3500 a. C. até o presente. Petrópolis: Vozes, 2019.

HAMPATÉ BÂ, Hamadou. *A tradição viva.* In: KI-ZERBO, Joseph (org.). *História Geral da África I*: Metodologia e pré-história da África. São Paulo: Ática/Unesco, 2015.

LEITE, Fábio. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanos. In: *África*, USP, São Paulo, n. 18-19, p. 103-118, 1995-1996.

LIMA, Ivan Costa; NASCIMENTO, João Luís J. do; SILVA, Maria Saraiva da; BIÉ, Estanislau Ferreira; JÚNIOR, Henrique Cunha; SANTOS, Edivar Barbosa dos; GUEDES, Francisco

Valdemy A.; BESERRA, Theóphilo Michel Á. C.; (Org..). Educação e sociedade: debates contemporâneos para a cidadania *Educação como forma de socialização*, volume 3: [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

LIMA, Ivan Costa; VILLACORTA, Gisela. Dossiê religiões de matriz africana em Marabá-PA. *N'umbuntu em revista*, Fortaleza, Imprece, ano 1, n.1, 2014.
LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

LUZ, Marco Aurélio. *Agadá***:** dinâmica da civilização africano-brasileira. Salvador: Edufba, 2017.

MACHADO, Veridiana Silva. *O cajado de Lemba*: o Tempo no candomblé de nação Angola. Dissertação – Mestrado em Ciências – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Ribeirão Preto, São Paulo, 2015.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma L. *O negro no Brasil de hoje*. São Paulo: Global, 2016.

NOGUERA, Renato. *O ensino de filosofia e a lei 10639*. Rio de janeiro: Pallas: Biblioteca Nacional, 2014. ODIA. Disponível em: Ivanir dos Santos: Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa: 14 anos de resistência, O Dia. Acesso: 27 abril, 2023.

OLIVEIRA, David E. *Cosmovisão africana no Brasil*: elementos para uma filosofia afrodescendente. Coleção X. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2021 (Trilogia da ancestralidade, volume I).

OLIVEIRA Luiz F.; RODRIGUES, Marcelino E. A cruz, o ogó e o oxê: religiosidades e racismo epistêmico na educação carioca. In: FERNANDES, Ana P. C.; ROBERTO, Joanna de L.; OLIVEIRA, Luiz F. (org.). *Educação e axé*: uma perspectiva intercultural na educação. Rio de Janeiro: Imperial Novo Milênio, 2015.

PARÉS, Luís Nicolau. *A formação do candomblé*: história e ritual da nação jeje na Bahia. Salvador; Edufba, 2018.

PEREIRA, Linconly Jesus A.; REIS, Marcos Vinicius de F. Dossiê: Religiões de matrizes africanas: educação, políticas públicas e laicidade. *N'umbuntu em revista*, v. 3, n. 6, jul.- dez., Fortaleza: Imprece, 2019.

RAMOSE, Mogose. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. *Ensaios Filosóficos*, p. 9-25, Volume IV – outubro/2011.

SAMPAIO, Giselma; ANDRADE, Marcelo. *Intolerância religiosa nos espaços escolares*. Disponível em: http://www.pucrio.br/pibic/relatorio_resumo2009/relatorio/ctch/edu/giselma.pdf. Acesso em: 19 out. 2017.

SANTOS, Erisvaldo P. do. *A formação de professores e religiões de matrizes africanas*: um diálogo necessário. Belo Horizonte: Nandyala, 2015.

PALESTRA – FAZERES SAGRADOS AFRODIASPÓRICOS: HISTÓRIA, RESISTÊNCIA, MEMÓRIA E IDENTIDADE[14]

MESA REDONDA: CONTEMPORANEIDADE BRASILEIRA: DEMOCRACIA E AMEAÇAS À LIBERDADE DAS RELIGIÕES AFRODIASPÓRICAS

Reginaldo Ferreira Domingos[15]

Da África às Américas: o narcisismo europeu e o outro negado

> *[...] O pensamento europeu sempre tendeu a bordar a identidade não em termos de pertencimento mútuo (copertencimento) a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo com o mesmo, do surgimento do ser e da sua manifestação em seu ser primeiro ou, ainda em seu próprio espelho (Mbembe, 2018, p. 11-12).*

Partiremos de uma análise histórica e, portanto, marcaremos esse ponto a partir do período em que a história o chama de expansão marítima europeia na costa ocidental, século XV. Isso não significa que a história da África e dos africanos, de seus fazeres culturais e práticas religiosas se iniciam nesse século, com a presença violenta dos europeus ao continente. O que no primeiro momento era buscas de metais preciosos, posteriormente, focaram na captura de vidas humanas, depois apagamento da história, da cultura e, em seguida, a violência contra os fazeres sagrados tradicionais africanos (Souza, 2008; Albuquerque, Fraga Filho, 2006).

Destaca-se que as informações que se perpetuaram no mundo e nos livros imprimindo a ideia de que a história da África surge com a chegada dos europeus no século XV da Era Cristã é falsa, pois a história desse continente e de seus povos antecedes esse século. Há registros históricos de civilizações XX e XXV séculos antes de Cristo; existem fontes históricas que revelam um comércio dos africanos, e, por conseguinte, trocas interculturais, com os outros povos fora do território africano antes da era cristã (Souza, 2008; Albuquerque, Fraga Filho, 2006).

---

[14] Este artigo é parte da tese de doutoramento intitulada "Religiões tradicionais de base africana no Cariri cearense: educação, filosofia e movimento social", defendida em 2015 no Programa de Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará (UFC). Este texto passou por ajuste para debate e publicação nos anais do "IV Simpósio Internacional Padre Cícero e I Simpósio Internacional de Religiões e Espiritualidades: Pluralismo Religioso e Cosmovisões no Nordeste".

[15] Graduado em História pela URCA. Mestre e Doutor em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor Adjunto da Universidade Federal do Cariri (UFCA), no Instituto de Formação de Educadores (IFE), Brejo Santo – CE. E-mail: reginaldo.domingos@ufca.edu.br.

A costa ocidental foi outra parte do continente que possibilitou o contato com outras sociedades. A conquista do Ceuta (atual Rabat em Marrocos) pelos lusitanos e a certeza do comércio de ouro no extremo Norte da África (*Magbre*) despertaram o interesse pelo lado ocidental. Nessa parte a separação entre a Península Ibérica e a África se dá pelo Estreito de Gibraltar que liga o Mar mediterrâneo ao Oceano Atlântico. Essas condições naturais da região permitiram aos lusitanos esse intercâmbio sociocultural. Essa região litorânea do Atlântico foi uma das últimas a manter contato com populações não africanas. Os portugueses, início do século XV do período cristão, foram os pioneiros nessa aproximação com as terras costeiras do lado ocidental da África. Nesse contato existe registro de que não foram amistosas as aproximações dos portugueses com os africanos (Souza, 2008; Albuquerque, Fraga Filho, 2006).

Ao chegarem ao continente africano o europeu percebeu que se tratava de uma grande diversidade de povos, culturas e fazeres sagrados que eram diferentes de seu modo de organização social e cultural, isso porque:

> Entre os africanos a organização social e econômica girava em torno de vínculos de parentesco em famílias extensas, da coabitação de vários povos num mesmo território [...] nessas sociedades a coesão dependia, em grande parte, da preservação da memória dos antepassados, da reverência e privilégios reservados aos mais velhos e da partilha da mesma fé religiosa (Albuquerque, Fraga Filho, 2006, p. 13).

Entre esses povos havia diferentes formas de organização o que significa que eram encontrados impérios poderosos como o Mali e reinos como Kongo, assim como agrupamentos pequenos, formados por descendência ou relação de linhagem, e grupos nômades de comerciantes, agricultores e pastores (Albuquerque, Fraga Filho, 2006). Havia registros de grande civilizações e avanços em diversos locais do continente africano, registrava organização de sociedades, de reinos, de civilizações com conhecimentos técnicos, produções tecnológicas e seus fazeres sagrados, suas religiões, mitos e ritos baseados nos seres da natureza e na ancestralidade.

Tais contatos, muitas vezes comerciais, possibilitaram intercâmbios culturais, contatos com novas crenças, valores diferentes, novos conhecimentos e em outros casos, domínio e submissão. Essas práticas não querem dizer que os contatos com outros povos eliminaram por completo as práticas culturais e religiosas do povo africano, pois o símbolo da existência dessa população foi a resistência e manutenção dos seus fazeres sagrados e culturais.

Nesse período, das Grandes Navegações, os colonizadores europeus desembarcaram em África e trouxeram junto as suas bagagens, suas verdades estabelecidas e seus poderes institucionalizados, com o desejo de subjugar os demais grupos sociais que não seguiam padrões culturais estabelecidos e a religião sob dogmas cristãs. Sociedades africanas, mesmo diante da resistência, sofreram com os métodos violentos da colonização. As práticas culturais, religiosas, os costumes consuetudinários foram suplantados pelas ações dos europeus. Estes chegaram com suas verdades e impuseram sua cultura, política, religião e costumes (Domingos, 2015a; (Albuquerque, Fraga Filho, 2006).

De forma simbólica ou pela coerção, mantiveram grupos sob o que eles trouxeram como verdades absolutas. Os modelos dos colonizadores foram repetidos enquanto verdades únicas e invioláveis. Novas relações sociais foram dadas por novas relações de poderes as quais foram trazidas pelos europeus que, por sua vez, determinavam e regiam as fazeres culturais, orais e religiosos. Ao mesmo instante que se produziam e dogmatizavam suas verdades, enquanto sendo absolutas e irrefutáveis, propagavam de maneira a dissimular as formas de existir, as culturas, as organizações sociais, os mitos, ritos, as organizações religiosas tradicionais africanas, a mesma lógica utilizada nas Américas, assim, fazendo com que os costumes, os padrões morais fossem vistos como imperfeitos e incorretos e os fazeres sagrados como demoníacos e do mal (Domingos, 2015a; Albuquerque, Fraga Filho, 2006).

A partir do século XVI inicia o processo de colonização das Américas, africanos de várias partes do continente são trazidos para o novo continente. O que hoje temos como as Américas eram habitados por negros vindos da África e por povos originários, grande parte dizimada pelos europeus, os quais sofreram os males do processo colonial de exploração e baseada numa economia escravagista. O eurocentrismo adotou o mesmo modelo de domínio e extermínio utilizados em África, no novo mundo. Buscou extinguir as práticas culturais e religiosas que não seguiam seu padrão determinado como verdadeiro e, consequentemente, inviabilizando a efetivação das demais práticas africanas e afro-brasileira. Embora tenha havido processo de resistência dos povos originários e também dos negros africanos, o europeu explorador usou o falseamento e descrédito da cultura, dos fazeres e da religião africana e afrodiaspóricos, como forma de controle e subjugação na tentativa de se legitimar; a técnica de fazer o dominado assimilar e reproduzir o padrão moral estabelecido pelo dominador (Domingos, 2015a; Albuquerque, Fraga Filho, 2006).

O negro no Brasil e a sociedade da necropolítica: a negação da existência e dos fazeres sagrados

Ao postular a história das populações negras no Brasil geralmente partimos da sua chegada nessas terras através do tráfico de escravizados em meio ao escravismo criminoso praticado pelos portugueses e por outros. E tentaram apagar essa história que se inicia muito antes, no além-mar, entre os diversos povos, impérios e reinos em África. Na migração forçada diversos povos africanos, de várias regiões ocuparam os mais diferentes lugares do território brasileiro. Os povos originários de Angola, segundo Souza (2008), foram a maioria entre os africanos trazidos para o Brasil, o povo banto presente em todo território com ênfase no Sudeste. "Já os vindos da África ocidental, entre os quais os iorubás eram os mais numerosos, se concentraram principalmente na Bahia e no Maranhão, mas também marcaram sua presença em Minas Gerais" (p. 87). Estes teriam chegado ao Rio de Janeiro de maneira mais intensa a partir do fim do tráfico (1850) quando houve o comércio interno de escravizados levando pessoas do Nordeste para o Sudeste.

"Desde meados do século XVI grande número de africanos desembarcou em cidades litorâneas como Salvador, São Vicente (São Paulo), Rio de Janeiro, Recife" (Albuquerque; Fraga Filho, 2006, p. 42). A partir desses portos, onde se instalaram os primeiros núcleos colonizadores, a ocupação foi adentrando no interior através de atividades diversas que iam desde a criação de gado à mineração, pois, os colonizadores portugueses levavam sua mão de obra especializada para onde iriam desenvolver algum núcleo econômico e de povoamento. Nas "malas de afetos" e nas memórias, como forma de resistência, de manutenção das identidades e das memórias dos seus povos, os africanos levariam consigo seus fazeres culturais, seus ritos, mitos, seus ancestrais, fazeres sagrados e suas religiões (Domingos, 2015a; Oliveira, 2007).

A prática do escravismo era justificada pela ideologia religiosa e racista, uma vez que nesses primeiros contatos os povos eram islamizados e, portanto, entendidos como infiéis e inimigos o que lhes dava a condição de passíveis ao escravismo. Ao Sul encontraram povos não islamizados, mas também não cristãos. Estes, não eram inimigos, mas vistos pelos europeus como passíveis ao escravismo pelo fato de serem pagãos. Havia também o entender de que os povos encontrados eram considerados inferiores e, por isso, poderiam ser escravizados (Souza, 2008; Domingos, 2015a).

Por mais de trezentos anos a mão de obra especializada de africanos e africanas foi utilizada através do escravismo criminoso para produzir toda a riqueza gerada nas terras

brasileiras, dessa forma aquilo que era de uso e consumo interno e o que era exportado saía das mãos africanas. Além do trabalho voltado para a economia colonial agroexportadora os africanos e seus descendentes atuaram em atividades técnicas e artísticas urbanas fundamentais para o bom funcionamento das cidades uma vez que dentre as atividades, conforme Albuquerque e Filho (2006): "havia pedreiros, pintores, marinheiros, canoeiros, cocheiros, carroceiros, sapateiros, barbeiros, alfaiates, ferreiros, costureiras, bordadeiras, parteiras, enfermeiras [...]" (Querino, 1918; Albuquerque, Fraga Filho, 2006; Domingos, 2015a).

Destarte, podemos perceber que a presença negra africana e afrodescendente esteve em todo o território nacional e que é possível notar que esse grupo trouxe vários conhecimentos técnicos para o Brasil que muitas vezes foram esquecidos e em outras negadas por aqueles que se debruçaram a investigar e escrever sobre a história desta nação. É indubitável destacar que ainda há tempo para revirar os arquivos e as memórias, com o intuito de investigar e reescrever a história da presença negra no Brasil, no Nordeste, no Ceará e no Cariri, na busca de um olhar atento encontra a presença negra com seus fazeres técnicos, culturais e sagrados. A presença negra está no material e no imaterial, na cultura, na sociedade e na religião produzida no Brasil.

A formação do Brasil se deu a partir da organização de três ordens do Estado colonial: a ordem administrativa e burocrática, a ordem militar e a ordem religiosa. Essa última teve atuação decisiva na estruturação do poder colonial e efetivação do controle sobre as comunidades africanas, relegando suas cosmovisões, subjetividades e práticas de fé ao lugar da falsidade, da heresia e do mal diabólico. Assim, as religiões de base tradicional africana e afro-diaspórica foram e continuam sendo violentadas, silenciadas e marginalizadas, sofrendo sistemático racismo religioso.

Os fazeres sagrados e as religiões de matriz africana: Da Resistência à Resiliência

> O Candomblé **[e outras formas de religiões de matriz africana]** é, então, o veículo possível de sobrevivência, referência e resistência de uma cultura étnica produzida pela presença **de escravizados**[16] no Brasil e é, também, a possibilidade de manutenção de uma identidade e solidariedade que o violento processo escravocrata não conseguiu extinguir (Sodré, 2006, p. 131, grifo nosso).

Das regiões como Reino do Congo (sudoeste da África no território que hoje corresponde ao noroeste de Angola, a Cabinda, à República do Congo, à parte ocidental da

[16] Na escrita original "escrava" substituímos por "de escravizados", pois este conceito coloca na condição enquanto o outro naturaliza o ser do sujeito escravizado.

República Democrática do Congo e à parte centro-sul do Gabão), Angola, Antigo Daomé (atual Benin), Nigéria foram capturados e em suas memórias trouxeram lembranças, sentimento de identidade, suas histórias e suas práticas religiosas. No Brasil, disseminaram sua cultura e religião mesmo diante de ações que proibiam tais práticas (Almeida, 2007; Carneiro, 1950; Santos e Santos, 1994).

A expansão territorial e as novas conquistas, dos povos africanos ainda em suas terras natais, também ajudaram na fusão e disseminação das entidades sagradas, *Inquices*, *Orixás* e outros por boa parte do território africano. Essa mesclagem cultural e religiosa entre os povos africanos e entre africanos levou consequentemente a um afastamento da natureza e uma aproximação do mundo físico dos seres humanos. Assim, de mediadores da natureza passaram a reguladores das relações sociais (Carneiro e Curi, 2004; Caneiro, 1950; Sodré, 2006).

É possível afirmar que no Brasil houve uma acumulação de "cargos", o *Orixá* que antes tinha o domínio de um campo bem limitado adquiriu atributos que não estavam em seu poder quando residente nos rituais "legitimamente" africanos. Com a chegada dos africanos na América, vindos de diferentes locais da África, os *Orixás* de diversas regiões passaram a ser cultuados juntos nos mesmos locais de culto. Neste sentido, por exemplo, a religião dos *Orixás*, no Brasil, foi refeita por afrodescendentes que no século XIX viviam nas grandes cidades da costa, extremamente urbanizadas na época. Houve também as trocas culturais e de fazeres sagrados entre os povos africanos e as populações originárias deram origem aos cultos aos caboclos, uso da jurema como sagrado, a experiência em terras novas, Brasil, levou ao fazer sagrado de culto dos pretos e das pretas velhas, processo de resistência e manutenção do sacro e da religiosidade (Ligiéro, 1993; Carneiro, 1950; Oliveira, 2006; Sodré, 2006; Carneiro e Curi, 2004; Prandi, 2005; Assunção, 2006).

Na busca de colocar os fazeres sagrados em novas terras, os africanos transladam seu mundo religioso ao novo mundo de forma a ampliar as cosmologias africanas e colocar seus ritos e seus mitos sagrados de forma que respondessem as novas vidas sociais e o fazer impresso da natureza e dos sagrados nas terras da Américas. As religiões de matriz africana reorganizam sua filosofia, seus mistérios, suas crenças, rituais, integração comunitária para elaboração e efetivação dos cultos, para a retomada do fazer ancestral, para a conexão com o mundo sagrado, para o diálogo entre o material e imaterial, entre os seres vivos da terra e os seres sagrados. Essas práticas religiosas têm seus princípios éticos os quais vieram na bagagem das populações africanas; nas memórias desses viajantes vieram ensinamentos e conhecimentos acerca de como

cultuar os *orixás, os inquices,* e chegando aqui os, *caboclos*, os seres sagrados do mundo e da natureza, seja no Candomblé, na Umbanda, no Catimbó, na Jurema.

Os fazeres e o espaço sagrado foram resistência da cultura e da história africana e afrodescendente, são lugares de permanência de ensinamentos, são relação direta com a natureza, são vida comunitária. Nesse território sacro se realiza atividade comunitária, divide e repassa conhecimentos ancestrais, busca-se o bem-estar de toda a comunidade. Ao se cultuar os seres sagrados nesse ambiente visa-se harmonia social e espiritual, satisfação das necessidades imanentes e transcendentes da população de uma localidade (Ligiéro, 1993; Oliveira, 2006; Oliveira, 2007, Domingos, 2015a). Faz-nos notar que é na realização dos ritos que se busca o júbilo na esfera do sagrado e do social. Com a devida proporção analítica trazemos a reflexão do Sodré (2006), quando tratando especificamente do Candomblé, que observa:

> Aos conflitos impostos pela sociedade, cada orientação religiosa responde de maneira especial. Quanto ao candomblé, através de procedimentos que veiculam uma tradição africana de manipulação das forças da natureza, busca equacioná-los intervindo no social, explicando-os e transformando-os. Em resumo, o Candomblé, diante da realidade e do indivíduo, interfere, do ponto de vista espiritual e, até mesmo, material, no destino do homem, na tentativa de otimizá-lo, tratando-o, nos mais amplos aspectos, com toda sua capacidade simbólica, inscrevendo-o numa ordem metafísica (Sodré, 2006, p. 130).

Os fazeres sagrados, ritos e mitos de origem africana assentado nas terras americanas, no Brasil será um mundo dentro do mundo, é a arte de refazer e reconstruir o mundo e os costumes africanos em território estranho. É luta pela permanência e existência, é o ato de resistir de uma cultura produzida em um mundo proibido, é conservação e reprodução de identidades. A religião tradicional de matriz africana é lugar de produção do conhecimento africano, território de transmissão dos conhecimentos ancestrais, é harmonização social e dos humanos com a natureza, é relação com o mundo espiritual (Oliveira, 2007; Sodré, 2006; Almeida, 2007; Domingos, 2015a). Oliveira (2007), em síntese e observando os fazeres sagrados do Candomblé, nos dá uma visão precisa quando afirma: “o candomblé é um microcosmo africano dentro do macrocosmo brasileiro. É uma África reinventada e recriada a partir das contingências brasileiras, e no Brasil, recriada a partir das diferenças regionais” (p. 4).

E continua Oliveira (2006), no Candomblé não há salvacionismo, não existe o pecar, não tem sentimento de culpabilidade como é visto em outras religiões, não existe o paraíso,

muito menos inferno; esta invenção das religiões de base cristã, assim como a noção de bem e de mal. Aqui se vive o tempo dos ancestrais e esse tempo sacralizado é que rege a existência de terreiro sagrado. Essa vida requer que seus sacerdotes e iniciados tenham profundo conhecimento da realidade social, esta implica conhecimento da natureza, entendendo que a comunidade é inteiramente dependente dos elementos naturais (Oliveira, 2006; Sodré, 2006; Domingos, 2015a, Domingos, 2023).

A dinâmica das energias é dos princípios básicos dos fazeres sagrados base africana assume símbolos e códigos da sociedade vigente com a finalidade de se conservar como uma religião de origem africana. Essa relação dialógica não muda de forma significativa a essência das ações ritualísticas e muito menos a visão de mundo das religiões afrodiaspóricas pelo mundo (Oliveira, 2006; Sodré, 2006; Cunha Jr., 2009). Pode-se pensar que essa estratégia facilite no que toca à sustentação de seu patrimônio, seja religioso ou cultural. Essa parece ser uma dinâmica na tentativa de manter identidades civilizatórias. Sodré (2006) abona tal assertiva quando realiza considerações acerca do Candomblé:

> O Candomblé é, então, o veículo possível de sobrevivência, referência e resistência de uma cultura étnica produzida pela presença ***escravizada***[17] no Brasil e é, também, a possibilidade de manutenção de uma identidade e solidariedade que o violento processo escravocrata não conseguiu extinguir (Sodré, 2006, p. 131).

A religião será a força expressiva, mesmo se dando no âmbito do sagrado ela atingirá os mais diversos campos sociais. As raízes africanas se mantêm, como expressão de resistência, no Brasil, se adaptando ao contexto tempo-espacial. Os fazeres sagrados de origem africana trazidos as Américas e ao Brasil, especificamente, surgem como um espaço de resistência e resiliência como continuidade da cultura africana. Afinal de contas "os africanos e afrodescendentes sempre realizaram lutas contra o sistema" (Cunha Jr., 2007, p. 7). As religiões de matriz africana passaram por um processo de reestruturação e readaptação, no decorrer dos séculos, instigadas pela própria conjuntura sociocultural, pela necessidade de adequação a conjuntura estabelecida (Ligiéro, 1993; Carneiro, 1950; Oliveira, 2006; Sodré, 2006; Domingos, 2015a).

No Brasil, na religião africana as alusões à natureza são simbolicamente cultivadas, as plantas são usadas para lavar, sacralizar os objetos dos rituais, purgar cabeça e corpo, curar doenças e afastar os males. Com o crescimento das cidades, grandes áreas foram se urbanizando

[17] Grifo nosso, conforme nota de rodapé 3.

não deixando espaço para a plantação. A tentativa de dar continuidade aos cultos e o uso das ervas fez com que os seguidores plantassem em seus quintais as ervas sagradas, ou em sítios afastados. Quando não há possibilidade de cultivá-las, as ervas podem ser compradas em mercados, locais especializados, como forma de resistência (Ligiéro, 1993; Carneiro, 1950; Oliveira, 2006; Sodré, 2006; Santos, Santos, 1994).

Nos fazeres sagrados os espíritos da natureza que cultuados como divindades foram posteriormente conhecidos como *Orixás, inquices* e os *caboclos*, estes representando a natureza ou protetores delas, possuidores de poder para gerir e controlar as ações da natureza. Esses seres sagrados, por meio do controle das forças naturais, são responsáveis pela proteção, garantir a sobrevivência, cuidar da saúde, da vida dos indivíduos, da natureza; outros são responsáveis por guardar montanhas, águas e a flora (Ligiéro, 1993; Carneiro, 1950; Oliveira, 2006; Sodré, 2006; Santos, Santos, 1994).

Assim, estas religiões de matrizes africanas que se conservam em constante diálogo, reestruturável e simbolicamente interligado, com a sociedade e a cultura na qual são praticadas, também atuarão de modo análogo quando se observar suas práticas religiosas lideradas por mulheres, homens e suas filhas e filhos espirituais. Isto é, há uma estreita proximidade e intertextualidade entre sagrado e a vida material dos seres humanos, na permanência do cotidiano individual e coletivo dos seguidores religiosos, na transmissão do conhecimento ancestral, na perpetuação das memórias de tempos vividos em África (Ligiéro, 1993; Carneiro, 1950; Oliveira, 2006; Sodré, 2006; Santos, Santos, 1994).

Ancestralidade: a manutenção da identidade e dos fazeres sagrados afro diaspóricos

> *O choque de culturas não pode deixar o africano desenraizado. Há princípios, valores, reflexões e estruturas que a África negra não pode perder porque constituem a sua especificidade-identidade cultural, o manancial da sua vida, a sua riqueza humana e cultural (Altuna, 1985, p. 10).*

As práticas religiosas de origens africanas, em formas estratégicas de resistência, reproduzem a cultura africana e garantem o rompimento das fronteiras do preconceito quando pessoas de outras religiões visitam os cultos e recebem o *Axé*, energia vital que atravessa a tudo e a todos os seres, mesmo que neguem a inserção nas religiões de matrizes africanas. O tripé *axé*-território-palavra garante a resistência, suplanta os limites do espaço religioso quando os frequentadores levam, pelas ações da prática oral e da simbologia, para além das fronteiras dos

cultos e do espaço sagrado, práticas e ensinamentos dos fazeres sagrados afrodiaspóricos. É nesse espaço religioso que a palavra pronuncia e efetiva o seu poder de continuação e transmissão dos conhecimentos. No território sagrado é vigorada e revigorada a força vital, pela ação da oralidade e práticas ritualísticas.

Nesse ambiente, a persistência da religiosidade e dos fazeres sagrados estão presentes quando se trata de resistir às culturas diferentes, religiões cristãs, que reagem de forma a aviltar e condenar os rituais de origens afrodescendentes. As perseguições e as reações discriminatórias são frequentes para com os praticantes de religiões de raízes africanas. Logo, percebe-se que os aprendizados religiosos afrodescendentes, por meio dos sacerdotes e de frequentadores, são apreendidos e excedem o próprio território religioso e fazem o enfrentamento das visões preconceituosas. A força de resistência, portanto, se caracteriza na medida em que os iniciados ou frequentadores levam ensinamentos e práticas para além das fronteiras do território sagrado.

É possível perceber que a memória ancestral é um dos fatores de importância na transferência do conhecimento nos espaços sagrados das religiões de matriz africanas e afrodiaspóricos, pois garante a continuidade de ensinamentos ritualísticos, religiosos, culturais, míticos e morais. O continuar dos fazeres sagrados afrodiaspóricos são legitimados pela efetivação da oralidade e pelo fazer pedagógico do terreiro que são as metodologias dessa perpetuação. A fala tem em potencial o poder de transferência, fazendo-se, portanto, compreender ser o fator de transmissão dos preceitos e princípios que, por sua vez, são levados os saberes ancestrais além das fronteiras dos templos religiosos, tornando real a possibilidade de continuidade e de resistência.

A memória ancestral retomada pelos ritos, cânticos e ensinamentos, no terreiro sagrado aviva lembranças dos fatos. A prática da ritualística, os cultos e as ações cotidianas configuram ato de resistir e se perpetuar na história como puro enfrentamento a herança colonial racista. O ato de repetir as ações religiosas dentro do culto permite a efetivação da ancestralidade, manutenção da identidade e o permanecer cultural de um povo. A resistência é ativada pela ação da memória concretizada, tanto pelas práticas cotidianas quanto pelos cultos realizados. O fato de se efetuar uma festa, uma liturgia, ensinar como fazer rituais para determinado sagrado, *orixás, inquices, caboclos* requer um domínio de conhecimento o qual foi aprendido por meio

da memória, dos lugares de memória[18] e retomada do conhecimento ancestral, do não permissão ao apagamento dos ensinamentos dos antepassados.

Tais ações dentro do local sagrado de culto são provas de que a memória está sendo reativada e, consequentemente, repassada para aqueles que compõem o grupo realizador daquela tarefa; a retomada da memória é volta a memória ancestral e aos conhecimentos por eles guardados e transmitidos nos espaços sagrados. Nessas atividades ritualísticas, iniciados ou não participam desse processo de manter a memória ancestral viva. A memória e o conhecimento ancestral concretizada em espaço sacro de base africana é efetivação das africanidades, é reativação das ancestralidades, é reafirmação da identidade africana. Essa memória permite edificar histórias renegadas pelos colonizadores europeus, ou seja, é resistir à opressão do dominador europeu. As realizações ritualísticas nos terreiros sagrados, ne Candomblé, na Umbanda, na Jurema, no Catimbó, são atos de resistência afrodiaspórico, é manter viva e ativada a cultura e a religião de matrizes africanas.

Logo, a memória e os ensinamentos nos terreiros sagrados consentem essa reatualização e reestruturação do que chama religião negra no Brasil. Esse conjunto de práticas realizadas dentro do território de base religiosa africana é fruto da memória-ancestral em interação com os agentes sociais que formam a comunidade. Conforme sugere Oliveira (2007) “os ancestrais [...] são a referência cultural maior para orientar as ações do grupo [...] detém a memória do grupo e é seu principal arquiteto na construção de uma vida comunitária saudável” (p. 266).
No espaço sagrado dos ritos a palavra consagra, seja por meio de cânticos ou de simples palavras contacta o sagrado e saúda de maneira divina a sua chegada. É pela ação de pronunciar, usar a palavra ou de falar, que a ritualidade e a sacralidade garantem sua permanência e poder transformador. Nos espaços religiosos de origens africanas, a tradição oral permanece efetivando o sagrado e construindo novas histórias, permitindo a continuidade da ancestralidade, mitos e ritos nos fazeres sagrados (Domingos, 2015a; Domingos, 2015b).

O processo de resistência afrodescendente é garantido pelas ações “concreto-simbólicas” do povo praticantes das religiões de base africana e afrodiaspórica os quais mantém

[18] Aqui se toma o conceito de lugares de memória de Ecléa Bosi (1994) a qual conceitua: “[...] Mais que um sentimento estético ou de utilidade, os objetos nos dão um assentimento à nossa posição no mundo, à nossa identidade [...] A ordem desse espaço povoado nos une e nos separa da sociedade: é um elo familiar com sociedades do passado, pode nos defender da atual revivendo-nos outra. Quanto mais votados ao uso cotidiano, mais expressivos são os objetos: os metais votados se arredondam, se ovalam, os cabos de madeira brilham pelo contato com as mãos, tudo perde as arestas e abranda” (Bosi, 1994, p. 441). Para maior compreensão ler: BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: Lembranças dos velhos.* São Paulo, 1994; NORA, Pierre. *Entre memória e história: problemática dos lugares.* Projeto História, São Paulo, vol. 10, 1993.

os rituais e os saberes ancestrais. Os espaços sagrados, com suas práticas religiosas e com sua presença tímida assegura, de forma estratégica, sua participação no que toca pertencer ao processo de identidade da em novo mundo, em novas terras. Logo, nota-se que as práticas religiosas de origem africana, em formas estratégicas de resistência, reproduzem a cultura africana e garantem o rompimento das fronteiras do preconceito quando pessoas de outras religiões visitam os cultos, mesmo que neguem a inserção nas religiões de matrizes africanas (Domingos, 2015a; Domingos, 2015b).

O poder da palavra, concretizada pelo ato de pronunciar e, por conseguinte, resistir, suplanta os limites do espaço religioso quando os frequentadores levam, pela ação oral, para além das fronteiras dos cultos e do espaço sagrado, práticas e ensinamentos dos fazeres sagrados da religiosidade de base africana. Assim, a transmissão da religiosidade africana no terreiro sagrado garante a transmissão dos conhecimentos do templo, dos mitos e dos ensinamentos ritualísticos legitimadores da realidade, seja material ou espiritual. O sentimento de pertença e aproximação com a mitologia e a ritualidade religiosa afro-brasileira transportam o poder até as mãos dos sacerdotes fazendo com que participem direta e indiretamente na construção e reconstrução identitária do fazer sagrado, para além do espaço de culto, o que leva a formação identitária afrodescendente no interior dos territórios e da sociedade (Domingos, 2015a; Domingos, 2015b).

Diante desse quadro estrutural, os praticantes da fé das religiões de matriz africana sempre tiveram que buscar táticas e estratégias de resistência para continuarem existindo. Este o fazer identitário das religiões de matriz africana e seus fazeres sagrados que garantem a continuidade dos saberes e fazeres religiosos configurando em suas resistências. A busca da construção da liberdade religiosa e a luta contra o racismo religioso, a preservação dos fazeres sagrados, das memórias ancestrais, as narrativas de terreiros são atos que configuram o fazer.

O território é fator de extrema importância para compreendermos a construção social. De tal modo, é notável quando se trata do fazer sagrado afrodiaspórico, fator de indubitável importância na transmissão do conhecimento e na formação social das pessoas sacerdotes ou frequentadores nesses espaços de cultos. Pois o terreiro sagrado, enquanto território, garante a existência dos seres, a organização da sociedade da sagrada, a força existencial, o energia vital, a resistência e a continuidade das práticas religiosas e culturais. No terreiro sagrado também se constroem identidades. Deve-se apreender o espaço sagrado de culto como lugar de construção social em que perpassam os ensinamentos e as vivências.

O terreiro sagrado onde se realiza os ritos é o território de agentes sociais responsáveis pela transformação desse espaço; é ambiente de afirmação da identidade; local onde se busca o poder de conduzir a própria palavra e, por conseguinte, configurando-se lugar de libertação, conscientização política e construção da história de um povo. Por meio da oralidade a palavra é o artifício fabricante da história, é o componente que estrutura o cerne do grupo, reorganiza e elabora a história de um povo que, por conseguinte, funciona como base para a formação identitária de uma população. Portanto, a palavra institui a essência da sociedade e está imbricada com o conhecimento e com a transferência do mesmo. Logo, esse conhecimento e sua transmissão são fatores essenciais para a conservação da identidade da comunidade.

Os agentes sociais imprimem a relação memória ancestral-oralidade-preservação e significação, no que toca à importância na transmissão dos ensinamentos. Esse conjunto interativo de elementos também dá significado e identidade do local e do grupo. A relevância da ancestralidade que está presente nas falas dos que fazem e transmitem os ensinamentos sagrados dos ritos, mitos e conhecimentos ancestrais, poder esse que será transmitido para gerações seguintes. A função e relevância da oralidade nos espaços de cultos afrodiaspóricos permite criar, recriar e reestruturar toda a realidade humana, seja material, seja espiritual. A palavra garante os ensinamentos, o continuar da cultura e a presença dos ancestrais. No terreiro sagrado, a palavra consagra, seja por meio de cânticos ou das palavras, pelo ato de se ligar aos seres sagrados e saúda de maneira divina a sua chegada. É pela ação de pronunciar, usar a palavra ou de falar, que a ritualidade e a sacralidade garantem sua permanência, o poder transformador e perpetua a identidade sagrada e cultural (Domingos, 2015a; Domingos, 2015b).

Nos espaços religiosos de origem africana, a tradição oral permanece efetivando o sagrado e construindo novas histórias. A territorialidade e a palavra-oralidade perpassam uma a outra de forma mútua permitindo a continuidade da ancestralidade nos terreiros sagrados. O processo de resistência afrodescendente é garantido pelas ações “concreto-simbólicas”. Permitindo-nos concluir que essa luta assegura uma formação identitária. Os terreiros com suas práticas religiosas e com sua presença tímida assegura, de forma ardilosa, sua participação no que toca pertencer ao processo de identidade na sociedade.

Ao arrazoar acerca dos atos concreto-simbólicos, na formação da identidade e da conservação seja da cultura ou das práticas religiosas de base africana, é notar que o terreiro e seu fazer sagrado é um patrimônio cultural material e imaterial, que com suas formas estratégicas de existência vai perpassando o tempo e também os espaços. Os ensinamentos desse *lócus* sagrado vão mudando de lugar à medida que seus sacerdotes, por meio de palavras, de gestos e

de seus artefatos, levam a outros ambientes suas aprendizagens, suas práticas e seus conhecimentos. Fora do território sagrado de culto existe uma miríade de práticas religiosas afrodescendentes que pessoas não praticantes da religião executam e não tem a ideia de sua origem.

A busca de outros fazeres epistêmicos e a retomada das cosmovisões sagradas negras tem sido na contemporaneidade o imperativo para se romper uma herança colonial de marginalização dos fazeres sagrados de origem africana. Nota-se que há uma grande importância em fortalecer esse debate e refletir os fazeres sagrados nos territórios de religiões tradicionais de base africana e na sociedade contemporânea que se sustenta numa lógica colonial e racista.

Algumas rotas de conclusão

> Apesar das perseguições que sofreu no Novo Mundo [...] o Candomblé **[e outras manifestações religiosas afrodiaspóricas]** conseguiu sobreviver com os mistérios dos ritos e de uma filosofia religiosa que aproxima seus fiéis dos deuses de uma maneira fascinante [...] capazes de indicar ao homem moderno novos caminhos para se relacionar com o divino (Ligiéro, 1993, p. 1, grifo nosso).

As práticas religiosas de origem africanas, em formas estratégicas de resistência, reproduzem a cultura africana e garantem o rompimento das fronteiras do preconceito quando pessoas de outras religiões visitam os cultos, mesmo que neguem a inserção nas religiões de matrizes africanas. O poder da palavra, concretizada pelo ato de pronunciar e, por conseguinte, resistir, suplanta os limites do espaço religioso quando os frequentadores levam, pela ação oral ou por atos políticos, para além das fronteiras dos cultos e do espaço sagrado, práticas e ensinamentos afrodescendentes. Os aprendizados religiosos e os fazeres sagrados afrodiaspóricos excede o próprio território religioso, rompe visões preconceituosas e fazem enfrentamento ao racismo religioso.

Os lugares sagrados afrodiaspóricos têm memórias ancestrais, são territórios dessas memórias; é um patrimônio cultural material e imaterial, de sentido e fazer sentido na proposição de existência e identidade de uma comunidade, da retomada e manutenção do fazer ancestral. Nas relações existentes dentro desse *lócus* religioso é possível construir histórias, reaver a ancestralidade, reconstruir passados, edificar e reelaborar identidades. É nesse espaço litúrgico que a memória refaz vidas, legitima a existência de seres materiais e imateriais; transmite conhecimento e os ensinamentos capazes de resistir à efemeridade do tempo e

enfrentar a lógica colonial. Fazeres sagrados, ritos e mitos que dão continuidade e mantêm vivos ensinamentos, ancestralidades, identidade, mantém a existência de grupos. O fazer ritualístico nos espaços sagrados afrodiaspórico possui a função mantenedora da existência, da história de um povo e de sua religião ancestral.

A identidade[19] do povo de praticante das religiões e dos fazeres sagrados de base africana é aquilo que a memória buscada nos antepassados e as memórias ancestrais trazem em seu dinamismo com o mundo material; é a relação do não sacro com o sagrado; é tempo passado em interação com o presente; é memória individual em parceria com a coletiva; é permanência e descontinuidade; esquecimento e lembrança. Enfim, identidade, é o agente responsável pela continuação da história e da cultura do terreiro sagrado das religiões de base africana; é um constante vir a ser no mundo que exige interação do sujeito com o meio para poder existir e permanecer. O sentimento de pertença desse povo é construído nessa rede complexa e móvel em que a tríade ancestralidade-memória-oralidade e a relação sagrada do rito, que liga o mundo material e o imaterial, são os fatores determinantes para a existência do grupo.

Os fazeres sagrados de matriz africana/afrodiaspórico é um mundo dentro do mundo, é a arte de refazer e reconstruir o mundo e os costumes africanos em território estranho. É luta pela permanência e existência, é o ato de resistir de uma cultura produzida em um mundo proibido, é conservação e reprodução de identidades. É ainda lugar de produção do conhecimento africano, território de transmissão dos conhecimentos ancestrais, é harmonização social e dos humanos com a natureza, é relação com o mundo espiritual sagrado.

Enfim, o processo de retomada da memória ancestral na transmissão do conhecimento como ato de resistir às intempéries da realidade sócio-histórica, edificada por grupos dominantes, racistas e do pensamento colonial perpetuada na sociedade. É, também, transmissão dos ensinamentos, dos mitos, ritos, dos comportamentos morais e religiosos; é a permanência e o recriar do que ficou em tempos passados; é a transformação da realidade socialmente construída e dispare; é a relação dialética dos sacerdotes com a existência e o existir do mundo; é a construção e a reatualização da identidade africana.

[19] O conceito de identidade aqui é pensado a partir de: SAQUET, Marcos Aurélio. *Abordagens e concepções de território.* São Paulo, Expressão Popular, 2010; SODRÉ, Muniz. *Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil.* Petrópolis: Vozes, 1999; JOAQUIM, Maria Salete. *O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra.* Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

Referências

ALTUNA, P. Raul Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional banto*. Luanda: Edição do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FILHO, Walter Fraga. *Uma história do negro no Brasil*. Brasilília: Fundação Palmares, 2006.

ALMEIDA, Magali da Silva. Algumas reflexões sobre o candomblé de Queto. In: GONÇALVES, Maria Alice Rezende (org.). *Educação, cultura e literatura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: UERJ, 2007.

ASSUNÇÃO, Luiz Carlos de. *Reino dos mestres*: a tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade*: Lembranças dos velhos. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.

CARNEIRO, Edison. *Antologia do negro brasileiro*. Porto Alegre: Globo, 1950.

CARNEIRO, Sueli; CURI, Cristiane**.** Poder feminino no culto dos orixás. In: CARNEIRO, Sueli. Educação, cidade e afrodescendência: as formas territoriais e políticas do racismo no Brasil. In: *Formação do pesquisador em educação*: identidade, diversidade, inclusão e juventude. Macéio: UFAL, 2007.

CUNHA Jr. Henrique. *Os negros não deixaram escravizar*: Temas para as aulas de história dos afrodescendentes. Revista Espaço Acadêmico. Nº 69, Ano VI, fevereiro/2007.

CUNHA Jr. Henrique. *História e cultura africana e os elementos para uma organização curricular.* Texto Disciplina Pós-Graduação, Fortaleza: 2009-2.

DOMINGOS, Reginaldo Ferreira. *Religiões tradicionais de base africana no Cariri cearense*: educação, filosofia e movimento social. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Universidade Federal do Ceará, 2015a.

DOMINGOS, Reginaldo Ferreira. *Pedagogia da transmissão na Religiosidade Tradicional de Base Africana*: um estudo histórico e filosófico em Juazeiro do Norte – CE. Jundiaí, Paco Editorial: 2015b.

DOMINGOS, Reginaldo Ferreira. Narrativas necessárias: no Cariri cearense tem população e religiosidade negra e racismo religioso, sim senhor. In: *Religiões afro-brasileiras no Ceará*: temas, referências e debates. In: ALMEIDA, Leonardo Oliveira de (org.). Fortaleza: Imprece, 2023.

JOAQUIM, Maria Salete. *O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

LIGIÉRO, José Luiz. *Iniciação ao candomblé*. Rio de Janeiro: Record, 1993.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução: Sebastião Nascimento. Paris: Éditions La Découverte, 2018.

NORA, Pierre. Entre memória e história: problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo, vol. 10, 1993.

QUERINO, Manuel. O colono preto como fator da colonização brasileira. Afro-Ásia: UFBA, n. 13, 1980. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20815. Acesso em: 16 jul. 2025.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos revelados*: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Escravos e libertos no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasiliense, 2005.

SANTOS, Descoredes M. dos. & SANTOS, Juana Elbein dos. A Religião Nàgo Geradora e Reserva de Valores Culturais no Brasil. In: *Análise e Dados*. Salvador, CEI, v. 3, n. 4, p. 47-55, mar. 1994.

SAQUET, Marcos Aurélio. *Abordagens e concepções de território*. 2ªed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

SODRÉ, Jaime. *A influência da religião afro-brasileira na obra escultórica do mestre didi*. Salvador: EDIFBA, 2006.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade*: formação social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

SOUZA, Maria de Mello e. *África e Brasil africano*. São Paulo: Ática, 2008.

OLIVEIRA, Eduardo D. *Cosmovisão no Brasil*: elementos para uma filosofia afrodescendente. Fortaleza: LCR, 2006.

OLIVEIRA, Eduardo D. *Filosofia da ancestralidade*: Corpo de mito na Filosofia da Educação Brasileira. Curitiba: Gráfica Popular, 2007.

PALESTRA: OUTROS MUNDOS POSSÍVEIS: RELAÇÕES ENTRE OS XUKURU DO ORORUBÁ E SEUS ENCANTADOS[20]

MESA REDONDA: A TRILHA DOS ENCANTOS NA LUTA PELA TERRA

Edimilson Rodrigues de Souza[21]

Para entender sumariamente o contexto político, social e histórico do qual emergem as questões mobilizadas neste artigo destaco que o contexto de conflitos pelo domínio das terras e fluxos de água[22] no estado do Pernambuco, iniciou-se após os contatos de populações indígenas naquelas áreas com os colonizadores portugueses a partir de 1654, quando o Rei de Portugal doou de grandes sesmarias de terras a senhores de engenho do litoral do Pernambuco, para criação de gado no interior (Silva, 2017).

A partir de meados do século XVII, ocorreu uma grande pressão demográfica na região litorânea pernambucana impulsionando a colonização portuguesa para o interior. As terras na região costeira estavam ocupadas com a lavoura da cana-de-açúcar e multiplicaram-se os pedidos à Coroa Portuguesa de terras no "sertão": senhores de engenho alegavam possuir gados sem terras onde pudessem criá-los (Medeiros, 1993, p. 23-26).

As recorrentes solicitações dos fazendeiros às autoridades provinciais para concessão das terras dos indígenas e também a extinção dos aldeamentos foram embasadas em alegações da inexistência de indígenas naquelas áreas, afirmando tratar-se de *caboclos*.

É importante acentuar que o termo "caboclo" foi utilizado como categoria acusatória contra populações indígenas no Nordeste brasileiro, com o objetivo de qualificá-los negativamente como "misturados" e afirmar a inexistência do ponto de vista jurídico e

---

[20] Este artigo é parte da minha tese de doutorado "A luta se faz caminhando: sacralização de lideranças camponesas e indígenas assassinadas em contextos de conflito de terra no Brasil", defendida no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Unicamp (Souza, 2019). A pesquisa que originou este texto foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processos nº 2015/20035-9 e 2017/13948-3. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

[21] Antropólogo e etnólogo. Doutor em Antropologia Social (PPGAS/Unicamp), Professor Titular de Antropologia da Música e Teoria de Cultura na Faculdade Estadual de Música do Espírito Santo (FAMES); e Pesquisador Associado ao Afro-Latin American Research Institute da Harvard University (ALARI). E-mail: edimilsonrondon@gmail.com.

[22] Para entender o modo como os conflitos de terra estão diretamente relacionados aos conflitos pela gestão e domínio também de recursos hídricos, principalmente o debate sobre os efeitos da construção de barragens e projetos de irrigação e gestão da água, é sugestiva a leitura de Larrea-Killinger (2015) e Ramos (2020).

administrativo, isto possibilitou algumas implicações junto ao poder público e elites locais, como por exemplo, perda de direitos sobre as próprias terras (Andrade, 2012; Godoi, 2014; Silva, 2017).

Como estratégia discursiva e exoclassificatória, este movimento provocou atos de expropriação das terras e implantação de fazendas em diversas áreas indígenas, sobretudo àquelas destinadas a aldeamentos missionários: Jesuítas, Capuchinhos franceses e italianos, Oratorianos e Franciscanos (Puntoni, 1998, p. 55 *apud* Andrade, 2012, p. 187).

Com o advento das retomadas de terra – como estratégia de reocupação dos territórios originários e o direito ao usos dos recursos naturais para fins de agropastoris e rituais –, ocorridas a partir da segunda metade da década de 1980 tanto no contexto Xukuru do Ororubá, mas não exclusivamente (Fialho, 1998; Mota, 2007; Silva, 2017; Queiroz, 2020), mobilizando também um movimento de retomada das práticas político-rituais, o termo "caboclo" assumiu valoração positiva ao ser transformado, seja nas práticas discursivas ou rituais, num equivalente à noção de indígena, naquele contexto etnográfico, mas desta vez endoclassificatória.

Gabriel Banaggia (2015), em sua etnografia sobre o Jarê, religião de matriz africana característica da Chapada Diamantina no Estado da Bahia, Brasil, explicou que os "caboclos" daquele contexto são entidades espirituais, "espíritos de luz", que visitam os corpos (incorporam) de alguns dos participantes em determinadas cerimônias. De acordo com o autor "as entidades passaram a ser chamadas todas de modo quase indistinto de 'caboclos', ainda que sua divisão em conjuntos específicos (chamados de aldeias, povos ou forças) por vezes enfatize ou atenue o caráter africano ou indígena de cada agrupamento" (2017, p. 126). No contexto Xukuru do Ororubá (PE) é também recorrente nomear algumas entidades espirituais de "caboclos", presentes tanto no Toré quanto nos cultos de Jurema[23].

O Toré é um conjunto ritual comumente realizado pelos indígenas no Nordeste brasileiro, marcado pela presença dos *encantados* (Oliveira, 1998; Grünewald, 2005; Mota, 2007; Mura, 2013). Quando os Xukuru do Ororubá discorrem sobre este ritual são inúmeras as narrativas sobre a proibição da prática do Toré, provocando a desarticulação entre os indígenas. Sempre reafirmam a agência do ritual, que voltou a ser realizado com mais frequência nos processos de retomadas[24] do território. Desde o planejamento até a ocupação das fazendas pelos

[23] Sobre os cultos de Jurema e suas variações em áreas do nordeste brasileiro é sugestiva a leitura de Assunção (2010).
[24] Alarcon estudou um processo análogo a este entre os Tupinambá, na Serra do Padeiro, Bahia, Brasil. Para a autora "as retomadas de terras consistem em processos de recuperação, pelos indígenas, de áreas por eles tradicionalmente ocupadas e que se encontravam em posse de não índios" (2013, p. 100).

indígenas, momento no qual o ritual era realizado ininterruptamente nos locais onde ficavam acampados, até a chegada dos órgãos do governo brasileiro responsáveis pela desapropriação, demarcação e homologação de terras indígenas.

Os Xukuru do Ororubá nomeiam suas lideranças mortas como "irmãos de luz" e "encantados". Naquela cosmologia os Encantados são seres que passaram pela experiência da morte física ou não, mas não há individualização de nenhum deles, todos são narrados genericamente como grandes heróis mortos nas mobilizações do povo indígena pela demarcação do território e lutas por direitos coletivos. Assassinado a mando de fazendeiro o Cacique "Xicão" Xukuru do Ororubá, passou a povoar este panteão dos Encantados, mas como indivíduo, o encantado, e não um encantado. Sendo inclusive narrado como uma pessoa com habilidades de Encantado mesmo antes da morte física.

Entre os Xukuru do Ororubá[25] a prática do *Toré* como ritual passou a ser uma expressão pública de indianidade, ou seja, um indicador visível da condição de indígena, especificamente entre os diversos povos indígenas no Nordeste brasileiro, enfrentando longos e violentos processos de colonização, iniciados no século XVI com a chegada dos portugueses (ARRUTI, 2006). Mesmo como ritual público, existem algumas variações com a participação exclusiva dos indígena e interdição aos não indígenas ou de indígenas de outras etnias. Esta dimensão exclusiva e secreta do ritual é nomeada *Ouricuri*, entre os Xokó e os Kariri-Xokó, por exemplo (Mota, 2005; 2007).

A proposta desta comunicação é, portanto, entender a conjunção entre os atos de retomada do território tradicional e sua articulação com a reelaboração das práticas rituais e socioculturais entre os Xukuru do Ororubá, tomando como ponto de apoio a relação entre humanos e outros-que-humanos (encantados, caboclos, entidades) e suas possíveis variações narrativas e político-rituais, expressos nas suas relações com a terra e água, como recursos sócionaturais, mas principalmente como lugar de morada dos seres intangíveis (Godoi; Mello,

[25] Sobre o qualificativo "do Ororubá", Edson Silva explica que "os Xukuru do Ororubá, habitantes em Pesqueira e Poção afirmam ter escolhido a autodenominação Xukuru do Ororubá, para não serem confundidos pelos não indígenas (leia-se a imprensa e a sociedade em geral) e com outro povo indígena, os Xukuru-Kariri a maioria habitando no Município de Palmeira dos Índios/AL e também em Paulo Afonso/BA e Caldas/MG. Em 2003 após conflitos internos provocado inicialmente por um grupo dissidente, resultando em violências e assassinatos na Aldeia Vila de Cimbres, famílias indígenas expulsas do território Xukuru do Ororubá, se autoproclamaram "Xukuru de Cimbres" e atualmente são reconhecidas como um povo indígena habitando na área urbana de Pesqueira e em um território compreendendo parte dos municípios vizinhos pernambucanos de Alagoinha, Venturosa e Pedra" (Silva, 2018, p. 31).

2019). O ponto fulcral do meu argumento é a etnografia realizada entre os anos de 2016 e 2017 na Assembleia Anual Xukuru do Ororubá.

Francisco de Assis Araújo, o Xicão Xukuru, nasceu em 1950, na região da atual aldeia Canabrava, Pesqueira, Pernambuco. Em 1975, já casado com Zenilda Maria de Araújo, mudou-se para São Paulo, capital do estado de São Paulo, onde trabalhou como caminhoneiro. No ano de 1982, alguns problemas de saúde fizeram com que Xicão voltasse definitivamente para o Pernambuco. Sua doença o levou a fazer uma promessa à Mãe *Tamain*. É uma imagem que foi encontrada pelos índios na mata, ela está presente na cosmologia do povo Xukuru e recebeu a denominação católica de Nossa Senhora das Montanhas. Curado, Xicão retornou a Pesqueira para cumprir a promessa de "trabalhar para os índios"[26], começou a acompanhar o pajé, Seu Zequinha, e o então cacique, Zé Pereira.

Em maio de 1989 Xicão foi escolhido para ser cacique do povo Xukuru do Ororubá. Esta eleição foi decisiva para o processo que ficou conhecido como retomada do território indígena, que ecoa nas estratégias de retomadas das práticas tradicionais de agricultura, educação e curas físicas e espirituais, realizadas através de rituais coletivos e particulares: benzeções, oferendas e consulta aos *encantados* (entidades, *irmãos de luz*).

A eleição de Xicão a cacique marca um período de luta e retomada do território pelos índios, assessorados pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) – organização ligada aos setores progressistas da Igreja Católica, Teologia da Libertação e Teologia da Inculturação – e mobilizados principalmente pelas condições precárias de vida e pelos direitos reconhecidos aos povos indígenas na nova Constituição Federal de 1988.

O cacique Xicão foi assassinado em 20 de maio de 1998, depois de sofrer várias ameaças (cartas e telefonemas anônimos) em frente à casa da sua irmã, na cidade de Pesqueira-PE, com um tiro no peito, deflagrado por um pistoleiro, a mando de um conjunto de fazendeiros, que ocupavam as terras indígenas naquele momento.

Em 2016 e 2017 participei das 16ª e 17ª edições da Assembleia Anual Xukuru do Ororubá, realizada sempre entre os dias 17 e 20 de maio de cada ano, desde 2001, para homenagear o cacique Xicão. 20 de maio de 1998 é a data do assassinato e marcador de temporalidade entre os Xukuru do Ororubá. Este evento reúne indígenas de todo o território Xukuru do Ororubá e também conta com a participação de outros povos indígenas de várias

[26] A expressão trabalhar para os índios é muito comum entre os Xukuru e significa dedicar-se exclusivamente às atividades que envolvam diretamente a etnia, seja no campo da saúde, educação, agricultura, no interior das aldeias ou fora delas, em organizações do poder público ou entidades não-governamentais.

regiões no Brasil, além de participantes não-índios – ativistas políticos, agentes do CIMI, professores e estudantes universitários. A assembleia é constituída por uma reunião que ocorre durante três dias e uma caminhada de seis quilômetros no quarto dia – da aldeia São José até a frente da casa da irmã do cacique Xicão, onde ele foi assassinado.

A partir de 2013 a aldeia Pedra d'Água foi definida como local fixo, seja por razões de ordem prática como o crescimento do público e a necessidade de uma infraestrutura maior para receber os participantes externos (cozinha, banheiros, espaço para montar barracas e estacionamento, por exemplo), mas, sobretudo, pela significação política e religiosa. Foi o local da primeira retomada, onde também está localizada a Pedra do Rei, espaço sagrado para os Xukuru do Ororubá. Se o local era narrado como epicentro do encontro entre indígenas e encantados, onde se praticava o Toré desde os tempos imemoriais, para onde o Cacique e o Pajé se deslocavam quando precisavam fazer consultas à mata sagrada, depois do assassinato do Cacique Xicão, e da realização do seu desejo de ser sepultado na Pedra do Rei, esta sacralidade foi ainda mais reforçada. Este também é o lugar onde os encantados indicam o próximo Cacique, a eleição do cacicado é realizada pelo Conselho de Lideranças, mas os nomes dos candidatos são indicados pelos encantados, na Pedra do Rei. A sucessão do cacicado não é hereditária, de acordo com os Xukuru do Ororubá o atual Cacique, Marcos Luidson de Araújo, filho de Xicão, tornou-se Cacique não por esta razão, mas porque foi indicado pelos encantados, quando estes previram o assassinato do seu pai.

As assembleias são demarcadas por elementos que compõem a estrutura política e religiosa dos Xukuru. Ela inicia-se sempre com um grande Toré aberto a todos os presentes, indígenas ou não, coordenado pelo Pajé, Seu Zequinha e por outras lideranças, geralmente pessoas mais velhas e do Conselho de Lideranças, formado pelo Cacique, Vice-cacique, Pajé e pelos representantes das 25 aldeias. Este ritual de abertura é marcado por muita música (pontos de Toré) e dança circular, os indígenas formam um grande círculo e dançam batendo os pés num movimento de roda. Os pontos são entoados acompanhados pelo som da gaita *Membi* (um tipo de flauta), *Maracá* (chocalho feito com cabaça [lagenaria siceraria], preenchido com sementes para produzir som), instrumento responsável por ritmar as canções e para convidar os encantados, e *Jupago* (uma espécie de cajado com uma raiz de formato arredondado em sua base, manuseado apenas pelos homens), que acompanha o compasso dos pés.

Na medida em que os pontos são cantados, os encantados se apresentam, corporificados (incorporados) em algumas pessoas, que se aproximam então do centro do círculo, dançam

rodopiando, pedindo para cantar pontos, às vezes falando com o grupo todo ou com pessoas específicas. Neste momento pode ser oferecido mel, água, folhas e flores aos encantados.

No quarto dia da Assembleia, 20 de maio, é celebrada todos os anos uma missa católica romana na Mata da Pedra d'Água, em frente ao túmulo do Cacique Xicão. A Pedra do Rei ou Pedra do Reino é um local sagrado para os Xukuru do Ororubá, e o Cacique foi sepultado neste local por se tratar de um desejo pessoal, uma vez que era este o lugar para onde ele se dirigia e consultava os encantados, a "natureza sagrada" e a "ciência da mata". O filho Marcos, atual Cacique Xukuru, contou-me que naquele mesmo local, onde o corpo foi "plantado", o Cacique Xicão ficava deitado, com os ouvidos colados ao chão para ouvir a "mãe terra".

Após a missa as pessoas saem do local em direção à Aldeia São José, e se concentram em frente à casa de Dona Zenilda, viúva do Cacique Xicão. Lá os participantes fazem um lanche e permanecem, até a chegada do Cacique Marcos.

Ao chegar, o atual Cacique subiu no portão – porteira, no dizer local – de entrada da Terra Indígena, que dá acesso à estrada que leva à cidade de Pesqueira, e começou a discursar. No ápice da sua fala ele afirmou: "pensaram que este dia seria esquecido na história da luta do povo Xukuru, mas nós vamos mostrar, no local onde ele foi assassinado, a força do povo Xukuru e dos encantados". E num chamado a caminhar exclamou (gritando): "E diga ao povo que avance!"[27] À qual todos responderam: "Avançaremos!". O Cacique abriu a porteira e as pessoas começaram a caminhada ao ritmo dos pontos de Toré, por cerca de 6 km, da Aldeia São José até a frente da casa da irmã do Cacique Xicão, onde foi assassinado.

A caminhada realizada pelos Xukuru do Ororubá até o local do assassinato do Cacique Xicão conforma um chamado para dar continuidade à luta pela (e com a) terra e água. Luta esta iniciada por Xicão Xukuru, mas que não tem fim, na perspectiva das lideranças, pois a cada ano a população cresce, surgem novas demandas e novas propostas de intervenções políticas e religiosas.

Ao refazer o caminho percorrido pelo cacique-encantado na data do seu assassinado violento, ocorrido em 20 de maio de 1998, os participantes da Assembleia, indígenas e não-indígenas, rememoram a luta dos Xukuru do Ororubá e reafirmam nos cantos do Toré a presença do líder violentamente assassinado.

[27] Esta expressão teve origem numa reunião do CIMI Regional Nordeste com os Xukuru do Ororubá, pouco tempo depois do assassinato de Xicão quando se reuniram para discutir ações para retomada do território indígena. Contaram-me que quando se perguntava o que fariam sem a liderança do Cacique Xicão, um agente do CIMI exclamou: "Diga ao povo que avance!"

Este evento é marcado pelas narrativas da vida e da luta desta liderança violentamente assassinada. Portanto, o assassinato violento é tomado como critério para transformação do líder em *mártir-encantado*. A memória é também ativada pelas músicas cantadas durante a caminhada. As letras das músicas falam de luta pela terra, de violência e de expropriação.

Os pontos de Toré são cantados enquanto os indígenas fazem a caminhada da área indígena rumo à cidade, até o local onde Xicão foi assassinado. Tudo se passa como se Xicão Xukuru estivesse junto com os caminhantes. Muitos indígenas fazem toda a caminhada com os braços unidos pelos cotovelos, como num gesto que replica uma alegoria criada pelo Cacique Xicão, narrada por seu Dedé (José Vanderlei da Paz, liderança na Aldeia Santana): "um graveto sozinho quebra, mas se juntar um molho, fica difícil de quebrar". Descem da Aldeia São José e atravessam a cidade de Pesqueira, até o local onde o Cacique foi assassinado. Cantando com muita força vários pontos de Toré eles ocupam a cidade numa espécie de procissão, seguindo o atual Cacique Marcos, filho de Xicão, que vai à frente dos caminhantes acompanhado por algumas lideranças.

Na outra ponta alguns indígenas homens fazem a caminhada montados a cavalo. Seu Chico Jorge, Dona Zenilda e Dona Lica explicaram que são os Cavaleiros de Aruanda (ou Aruana), mas quando perguntei o que significava esse nome ou o ato de fazer a caminhada a cavalo, desconversaram, e eu entendi que se tratava de um mistério ou segredo que gostariam de preservar, e por isso não insisti. A única informação que obtive sobre a origem desses cavaleiros é que ocorreu um episódio logo após o assassinato de Xicão no qual indígenas homens abriram os currais de um dos fazendeiros envolvidos no assassinato do Cacique e tocaram os bois deles para o centro da cidade de Pesqueira, como forma de protesto pelo crime cometido.

O termo Aruanda tem correspondência em religiões de matriz africana, como no caso do Jaré[28], na Bahia. Ainda que os Xukuru do Ororubá não tenham me explicado a origem desta noção, é possível contrastar com a noção advinda do Jaré apenas para imaginar do que se trata esta ideia materializada nestes homens montados a cavalo, cuja origem é mantida em segredo entre os indígenas. No Jaré o mundo ou aldeia de Aruanda é um plano de existência paralelo, onde os *caboclos* (espíritos) dos ancestrais indígenas mortos habitam:

[28] "Religião de matriz africana elaborada no Brasil. O jarê, que pode ser considerado uma espécie de candomblé de caboclos [...], envolve festas em que praticantes cantam, dançam e em geral permitem que as entidades das quais mais se aproximam se manifestem em seus corpos" (Banaggia, 2018, p. 10).

> [...] é um mundo associado às matas e às árvores onde certos caboclos habitam e que acaba por inibir sua capacidade de movimentação: por mais que sirva de substrato para as entidades sobreviverem, é sempre necessário que elas habitem por algum tempo corpos de seres humanos para que possam ser devidamente cultuadas e para que se movam de modo mais livre, fazendo com que sua força seja capaz de circular para atingir efeitos concretos no mundo (Banaggia, 2017, p. 127).

Para finalizar, duas das principais características acentuadas nessa assembleia, ainda que não exclusivamente, são que a data de realização é sempre o dia do assassinato do líder e o percurso, organizado sempre do túmulo até o local do assassinato do líder, o que parece sugerir um anti-caminho (ou um hiper-caminho) do local da morte ao local do assassinato, que pode indicar ao mesmo tempo negação da morte como fim da luta e potência da vida multiplicada nos caminhantes, que refazem juntos o caminho do líder-assassinado transformado em mártir-encantado. Não se diz, por exemplo, que o mártir-encantado morreu, mas tombou na luta e foi *plantado*, isto é, virou semente. O sentido de se tornar semente também é explicado como ter força, potência, para fecundar, nos sentidos simbólicos de fecundar a luta e também no sentido biológico, de fecundar a terra por onde passaram, e o local onde foram assassinados e sepultados.

Penso que há nesta metáfora mártir-encantado/semente uma dinâmica de transformação da morte em vida, que passa pelo sacrifício pessoal do líder, transformado em mártir-encantado. O principal critério desta transformação, “dar a vida pelas vidas”, significa também doar sua força, sua capacidade de articulação política, fabricando formas de resistência imprevistas pelos opositores e mediando a relação entre coletivos e luta pela terra, uma vez que as razões que provocaram os assassinatos daquelas lideranças ainda estão presentes. Por isso, as histórias ao serem contadas podem ser lidas tal qual um mito fundador de uma forma de resistência política. Esta gramática atualiza formas de resistência, diante de conflitos pungentes, ao transformar os mártires e encantados em modelo de ação para novos enfrentamentos, seja com o estado ou com grandes empreendimentos hidroelétricos e agropecuários, e, de onde vejo, formam um mosaico de ideias sobre vida, morte, luta e força, tanto no sentido físico como simbólico-espiritual. Formula, portanto, uma economia de ideias sobre o mundo, baseada em explicações sobre o sacrifício e sofrimento atrelado à manifestação de forças divinas, sobrenaturais ou extra-humanas.

Neste ponto, parece-me relevante que ao articular os locais onde os mártires-encantados viveram aos lugares onde foram assassinados, e ao narrar as características violentas dessas

mortes, os organizadores e participantes destas caminhadas recriam sentidos diversos para as relações entre pessoas, lugares e objetos.

Referências

ALARCON, Daniele Fernandes. A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. In: *Ruris*. Revista do Centro de Estudos Rurais, UNICAMP, v. 7, 2013, p. 99-126.

ANDRADE, Ugo Maia. "A Jurema tem dois gaios". História Tumbalalá. In: CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda (Orgs.). *Índios e caboclos*: a história recontada. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 183-222.
ASSUNÇÃO, Luiz. *O Reino dos Mestres*: a tradição da Jurema na Umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

ARRUTI, José Maurício. A produção da alteridade: o Toré e as conversões missionárias e indígenas. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia*: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, p. 381-426.

BANAGGIA, Gabriel. *As forças do Jarê*. Religião de matriz africana da Chapada Diamantina. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

BANAGGIA, Gabriel. Conexões afroindígenas no Jarê da Chapada Diamantina. In: R@U. *Revista de @ntropologia da UFSCar*, n. 9 (2), jul./dez, 2017, p. 123-133.

BANAGGIA, Gabriel. Canalizar o fluxo: lidando com a morte numa religião de matriz africana. In: *Mana*, vol. 24, n. 3, 2018, p. 09-32.

FIALHO, Vânia. *As fronteiras do ser Xukuru*. Recife: Massangana, 1998.

GODOI, Emília Pietrafesa de. Mobilidades, encantamentos e pertença: o mundo ainda está rogandoporque ainda não acabou. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 57, n. 2, 2014, p. 143-170.

GODOI, Emília Pietrafesa de; MELLO, Marcelo Moura. Entre seres intangíveis e pessoas: uma introdução. In: *Etnográfica*, vol. 23 (2), 2019, p. 441-446.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). *Toré*: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Massangana, 2005.

LARREA-KILLINGER, Cristina. Conflitos familiares e autogestão comunitária da água: experiência em uma comunidade quilombola do baixo Sul da Bahia. In: *Revista Eletrônica de Gestão e Tecnologias Ambientais* (GESTA), v. 3, n. 1, 2015, p. 220-231.

MEDEIROS, Maria do Céu. *Igreja e dominação no Brasil escravista*: o caso dos Oratorianos de Pernambuco (1659-1830). João Pessoa: Ideia, 1993.

MOTA, Clarice Novaes. Performance e Significações do Toré: O Caso dos Xocó e Kariri-Xocó. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). *Toré*: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Massangana, 2005, p. 173-186.

MOTA, Clarice Novaes. *Os filhos de jurema na floresta dos espíritos*: ritual e cura entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro. Maceió: EDUFAL, 2007.

MURA, Claudia. *"Todo mistério tem dono!"* Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2013.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: *Mana*, vol. 04, n. 01, 1998, p. 47-77.

QUEIROZ, Angelita. *A festa da retomada*: uma celebração identitária de ser Xokó na Ilha de São Pedro – Porto da Folha/SE. Dissertação de Mestrado Interdisciplinar em Cultura Popular defendida na Universidade Federal de Sergipe, 2020.

RAMOS, Gustavo. *Contradualismos no Opará*: lideranças Tuxá no Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social defendida Universidade Federal de São Carlos, 2020.

SILVA, Edson. *Xukuru*: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988. Recife: Editora UFPE, 2017.

SILVA, Edson. Índios: desafios das pesquisas as reflexões históricas. In: NETA, Francisca Maria; PEIXOTO, José Adelson Lopes (orgs.). *Ecos do silêncio*: o saber e o fazer da pesquisa. Recife: Libertas, 2018, p. 29-46.

SOUZA, Edimilson Rodrigues de. *A luta se faz caminhando*: sacralização de lideranças camponesas e indígenas assassinadas em contextos de conflito de terra no Brasil. Tese de Doutorado em Antropologia Social defendida na Universidade Estadual de Campinas, 2019.

PALESTRA: "NOSSO MARCO É ANCESTRAL! SEMPRE ESTIVEMOS AQUI"[29]

MESA REDONDA: A TRILHA DOS ENCANTOS NA LUTA PELA TERRA

Edson Silva[30]

Introdução

Um momento importante e com a significativa participação dos indígenas vindos do Ceará e de vários estados do Nordeste, foi o seminário realizado em Salvador, para questionar e debater as comemorações oficiais dos 500 do "descobrimento" do Brasil anos em 2000. Uma mobilização dos indígenas para afirmarem uma outra narrativa, questionar as comemorações oficiais, articulada com várias organizações sociais e os indígenas no "Seminário Brasil Outros 500 Resistência Indígena, Negra e Popular". Após o seminário as várias caravanas indígenas no Nordeste seguiram para Porto Seguro/BA onde participaram no grande encontro com povos indígenas de todo o Brasil, questionando as comemorações ufanistas negando as violências contra os povos indígenas na História do Brasil.

Ocorrem anualmente mobilizações como o Acampamento Terra Livre/ATL, um grande evento realizado no mês de abril, em Brasília/DF. Em 2023 durante o 18.º Acampamento Terra Livre foram8.000 indígenas vindos de todo o Brasil, cerca de 200 lideranças das várias regiões do país, ocupando a Praça dos Três Poderes na Capital Federal realizando grandes atos públicos. Com a passeata das mulheres indígenas, denunciaram as violências coloniais. O descaso das autoridades sanitárias com os indígenas urbanizados vacinados contra a Covis somente após uma ação no Supremo Tribunal Federal/STF, foi um dos temas debatidos. Estiveram no Congresso Nacional pressionando os parlamentares, foram ao STF, ao Ministério Público e durante uma semana acampados em Brasília/DF, afirmando e reivindicando direitos,

[29] Versão da exposição apresentada na mesa redonda "As mobilizações dos povos originários do Nordeste: História e contexto sociopolítico atual", realizada em 21/09/2022, com a participação dos professores João Paulo Costa (IFPI) e Lígio Maia (UFRN) e a mediação de Roberta Piancó (URCA). Agradeço a indicação e o convite do Prof. Océlio Teixeira, a atenção e generosidade da Profa. Adriana Simeão. Parabenizo a equipe organizadora dos importantes e prestigiados eventos VI Simpósio Internacional Padre Cícero e I Simpósio Internacional de Religiões e Espiritualidades.

[30] Professor Titular de História da UFPE. Doutor em História Social (UNICAMP). Leciona no Centro de Educação/Col. de Aplicação-UFPE. Docente no PROFHISTÓRIA/UFPE e no Programa de Pós-Graduação em História/UFRPE. E-mail: edsonsilva@capufpe.com.

questionando a legislação e as ações contrárias aos interesses indígenas. Em 2024 ocorreu s 20ª edição do ATL, como parte do calendário anual de mobilizações dos indígenas.

No Acampamento Terra Livre ocorrido em abril de 2022, foi elaborado o documento final “Retomando o Brasil. Demarcar territórios e aldear política”. Com o documento organizado em cinco eixos, sendo o primeiro deles direito territoriais, demarcação e proteção de territórios indígenas. Isso porque o Governo Federal na época cumpriu o anunciado ainda no período da campanha para a eleição presidencial: não demarcou nenhuma terra indígena! Ao contrário apoiou ou se omitiu diante das inúmeras invasões nos territórios indígenas. E acompanhamos pelas notícias da imprensa diariamente, principalmente na região Norte, como a mineração invadiu terras indígenas provocando grandes tragédias socioambientais. Diante dessa situação, um dos eixos do citado documento, reivindicava a demarcação e também proteção dos territórios indígenas.

O segundo eixo no citado documento ATL, foi a exigência para retomada dos espaços de participação e controle social dos indígenas. Reivindicação porque nos governos anteriores, os indígenas tinham assentos em vários Conselhos Federais. Como o Conselho Nacional de Meio Ambiente, o Conselho Nacional de Direitos Humanos, o Conselho Nacional de Segurança Alimentar e o Conselho Nacional de Direitos Humanos. Na administração do Governo Federal entre 2019 e 2022, esses conselhos foram esvaziados ou as reuniões não ocorreram e os indígenas não tiveram mais assentos, como por exemplo, o Conselho Nacional de Política Indigenista. Eram órgãos paritários, compostos por indígenas, não indígenas e órgãos governamentais, discutindo as políticas públicas. Sendo importante a participação nesses espaços de poder para as lideranças indígenas.

Os indígenas definiram pelo menos duas instituições, a então Fundação Nacional do Índio/ Funai e a Secretaria Especial de Saúde Indígena/SESAI, importantes para mudanças nas atuações. Pois foram esvaziadas pelo Governo Federal. E como noticiou a imprensa, em vários momentos, os dois órgãos governamentais eram contrários aos indígenas. Diante dessa situação, o terceiro eixo no documento final do AT/2022 afirmava a construção de políticas públicas e instituições indigenistas. E ainda nessa perspectiva, no quarto eixo, reivindicava uma interrupção das agendas contra os indígenas no Congresso Nacional. Espaço com mobilizações permanentes, principalmente da chamada bancada “bbb” (do boi, da bíblia e da bala), com parlamentares vinculados ao agronegócio contrários aos direitos indígenas, defendendo o avanço da mineração, evidenciando as possibilidades de regulamentação da exploração mineral e a omissão diante das invasões nas terras indígenas.

Essas discussões relacionadas a uma agenda socioambiental, reconhecendo o direito de acesso aos recursos ambientais como também o controle desses recursos pelos indígenas. Vinculando a destruição ambiental principalmente, como noticiado pela imprensa na região Norte, com o grande desmatamento sobretudo em terras indígenas. E a lamentável tragédia provocada pelo garimpo em territórios indígenas, como a situação absurda no território Yanomami em Roraima. E também no Vale do Javari, em Atalaia do Norte, no Amazonas, com as mortes do indigenista Bruno Araújo Pereira e o Dom Phillips um jornalista inglês, assassinados em junho de 2022 por invasores nas terras indígenas. Ocorrendo mobilizações indígenas para tentar conter a situação.

"Nosso marco é ancestral! Sempre estivemos aqui"

Ocorreram mobilizações recentes dos indígenas na afirmação de direitos, diante das discussões sobre o chamado "marco temporal". O STF a partir de uma provocação do governo de Santa Catarina iniciou o julgamento sobre os direitos indígenas as terras habitadas, antes de 5 de outubro de 1988, data quando foi promulgada a Constituição Federal em vigor. Portanto, a referida data seria o "marco temporal" para os direitos indígenas sobre os territórios. Como alegado em processo movido pelo governo catarinense contra o povo indígena *La Klãnõ* (Xokleng), habitando em Ibirama, em uma área reivindicada pela administração estadual. Com os indígenas afirmando sempre habitarem naquela localidade, o estado de Santa Catarina recorreu ao STF.

Após adiar a decisão algumas vezes, em 21/09/2023 por 9 votos favoráveis e 2 contrários, reconheceu os direitos indígenas como posse memorial determinada na Constituição, sendo o julgamento com repercussão geral, ou seja, válido para os casos semelhantes em todo o país. Todavia, parlamentares da chamada bancada ruralista no Congresso Nacional, com evidentes interesses nos territórios indígenas, retomaram as discussões sobre o tema e votaram uma legislação contrária a decisão do STF. E dessa forma os indígenas permanecem mobilizados para dizer não ao marco temporal, não aceitando a ideia de que as terras indígenas somente são aquelas habitadas em 5 de outubro de 1988, quando promulgada a Constituição Federal/CF. A questão é que muitos territórios estavam invadidos nessa data por fazendeiros, usineiros, pelo agronegócio com os indígenas expulsos, caracterizando esbulhos a serem legalizados com a aprovação do "marco temporal".

Portanto, os indígenas afirmam que a história não iniciou em 1988, não começou no âmbito de uma ação da CF. Mas, à é história anterior, inclusive anterior à colonização e a instituição desses marcos legais. São os marcos legais interessando ao Estado brasileiro, as oligarquias, ao agronegócio. Interessa o latifúndio, aos invasores nas terras indígenas. Então, não havendo sentido estabelecer o marco temporal. Os indígenas conquistaram direitos reconhecidos na Constituição de 1988. No período presidencial a 2022, a Carta Magna foi desrespeitada, omitida, ignorada. E esses direitos têm que ser garantidos, principalmente no atual contexto sociopolítico.

A Constituição Federal de 1988, em vigor, representou a conquista de direitos e essas conquistas resultado de mobilizações de indígenas vindos de todas as regiões do Brasil, no período da Assembleia Nacional Constituinte, entre 1987 e 1988. O capítulo na CF sobre Direitos Indígenas, é considerado um dos mais avançados na legislação indigenista. Todavia, ficaram algumas "brechas", como a questão do direito à terra e a mineração em terras indígenas. As terras são de propriedade da União, de posse imemorial e usufruto indígena. O subsolo é propriedade de União. Por isso o governo anterior insistiu em evidenciar esses temas, porque a CF deixou em aberto para normatizar em legislação complementar. Como não foi realizada a regulamentação, as terras indígenas continuam amealhadas, ocorrendo pressões dos latifundiários, o agronegócio, a mineração, as madeireiras.

Nas mobilizações indígenas contemporânea outro marco importante, foi quando o povo Xukuru do Ororubá, habitando em Pesqueira e Poção/PE, recorreu à Comissão Interamericana de Direitos Humanos e conquistou a condenação do Brasil em um processo pelo desrespeito, morosidade e violações de direitos na demarcação do território desse povo. Pela primeira vez o país foi condenado em relação a temática indígena em março de 2018 por sentença da referida corte internacional, sendo uma das punições a quantia paga de 1 milhão de dólares ao povo Xukuru do Ororubá. Uma grande vitória simbólica e política na época, diante do reconhecido governo contrário aos indígenas. A condenação do Brasil gerou jurisprudência e outros povos indígenas no país também estão recorrendo a Corte Interamericana de Direitos Humanos.

Com as mobilizações os indígenas buscam garantir os direitos conquistado e reconhecidos na Constituição Federal de 1988, que durante a administração federal anterior foi desrespeitado, omitido e ignorado. Direitos de reconhecimento dos indígenas, enquanto os indígenas com as organizações sociais nativas. Isso porque até 1988 havia a ideia de que o indígena era um estado transitório a ser integrado a nossa sociedade. A Carta Magna de 1988 reconheceu os indígenas como direitos de ser indígenas e um artigo fundamental reconheceu

também o direito a ter as terras demarcadas e como sujeitos de direitos, findando assim a tutela do Estado. Até 1988, os indígenas eram tutelados pelo Estado/governo, representado pela então Fundação Nacional do Índio, a Funai.

A partir de 1988, os indígenas foram reconhecidos como sujeitos de direitos para ingressarem em juízo. Os indígenas se auto representam, não precisam da conhecida "carteira da Funai" para serem reconhecidos como indígenas. E podem votar, serem votados. Indígena pode ser candidato a Presidente, como um cidadão pleno de direitos. Esse também foi um direito a ser reconhecido pelo governo federal na época, e não vê os índios como coitadinhos, a ser integrado ao mundo da produção capitalista.

Garantir e ampliar os direitos conquistados

Aos indígenas o direito de decidir o futuro, a autonomia. Como afirmaram final do documento do Acampamento Terra Livre em 2022 a determinação em continuar mobilizados pelo bem viver e as memórias dos ancestrais para as futuras gerações, para garantia e proteção dos direitos fundamentais, a identidade, os territórios e o acesso aos recursos naturais. Uma dimensão da existência física, sociocultural, espiritual. A disposição para permanecer mobilizados e reivindicando direitos. E uma outra decisão também do Acampamento Terra Livre foi motivar candidaturas legislativas indígenas. Existindo muitos candidatos indígenas nos Estados a deputados estaduais e deputados federais. E eleitos/as prefeitos/as indígena em eleições passadas com os indígenas ocupando também esse espaço de poder.

Em 2017 foi organizado o Parlamento Indígena. São formas de mobilização e afirmação dos direitos civis. As mobilizações indígenas apresentadas contribuem para compreender os protagonismos indígenas na História do Brasil. A continuidade dos indígenas questionando as ideias apenas vinculados a um passado distante, como desaparecidos, extintos. Os indígenas são povos do presente e projetando o futuro. Sendo necessário repensar os nativos na História do Brasil. Reconhecer os indígenas como protagonistas, como sujeitos da e na História. Questionar a afirmação rasa do genocídio. Não pensar o genocídio associado à ideia de extermínio total. Pois, como ocorreu um genocídio enquanto extermínio total diante da continuidade dos indígenas, apesar das violências coloniais? A palavra genocídio, tem um sentido político para ser bem considerado.

Obviamente sendo impossível negar as terríveis violências coloniais, a depopulação o desaparecimento de povos, mas tendo o cuidado quando usar a palavra genocídio para não ter

a conotação de extermínio total, porque os indígenas permanecem na História. Questionando a ideia da mestiçagem, uma explicação fácil para a suposta identidade do Brasil. Questionando a ideia de um povo brasileiro com uma suposta identidade e cultura nacional. Pois, se existem povos indígenas, povos ciganos, povos quilombola, esse é um país múltiplo. Com povos indígenas, expressões socioculturais diferentes, diversas línguas. E as mobilizações indígenas como afirmação de expressões socioculturais. Todavia, pensando em uma perspectiva mais ampla de um projeto de mudança sociopolítico frente ao Capitalismo. E isso importa bastante.

Como escreveu o indígena Gersem Baniwa, atualmente professor na Universidade de Brasília/UnB, renomado intelectual, pesquisador e ativista:

> A cidadania é a pertença passiva e ativa de indivíduos em um estado-nação específico, com determinados direitos e obrigações universais igualmente distribuídos. Pessoas e coletividades podem possuir os próprios imperativos morais, costumes ou mesmo direitos específicos, que se tornarão um direito atrelado à cidadania, se forem aplicados e garantidos pelo Estado. A questão fundamental para avançar na cidadania indígena é superar a noção limitada e etnocêntrica que a entende como direitos e deveres comuns de indivíduos que partilham os mesmos símbolos e valores nacionais. Ora, os povos indígenas não partilham a mesma língua, a mesma história, os mesmos símbolos, a mesma estrutura social e, muito menos, a mesma estrutura política e jurídica da sociedade brasileira dominante, uma vez que possuem símbolos, valores, histórias e sistemas sociais, políticos, econômicos e jurídicos próprios (Luciano, 2013, p. 183).

Os indígenas, nos territórios onde habitam, seguem normas próprias, contrárias até ao Estado brasileiro, em uma contradição exigindo muitas vezes o “deixar de ser índio” para a aquisição da cidadania, com a perda da identidade indígena. Sendo importante superar essa relação de contradição,

> Para que a cidadania diferenciada dos povos indígenas se consolide, é necessário incorporar à noção o reconhecimento do direito de diferenciação, garantindo-se a igualdade de condições não pela semelhança, e sim pela equivalência. Em outras palavras, é preciso criar novos campos sociais e políticos em que os índios sejam cidadãos do Brasil e, ao mesmo tempo, membros plenos das respectivas sociedades étnicas a que pertencem. A concepção do Brasil como um país pluriétnico é uma porta de entrada para isso, mas não se mostrará suficiente, enquanto o exercício da multiculturalidade não for incorporado à vida prática da sociedade nacional. Apenas a convivência intercultural efetiva é capaz de tornar possível a coexistência entre a lógica da etnia e a lógica da cidadania (Luciano, 2013, p. 184).

Nessa perceptiva, as mobilizações sociopolíticas evidenciam os protagonismos indígenas no Brasil nas últimas décadas, pois,

> Os povos indígenas alcançaram avanços importantes em seus processos de autonomia, protagonismo e empoderamento etnopolítico. Tais avanços podem ser exemplificados

> por meio da construção de uma complexa e ampla rede de organizações indígenas, que na atualidade exerce papel vital de guardiã dos direitos indígenas e da autenticidade do Brasil real em todos os níveis locais, regionais e nacional (Baniwa, 2019, p. 18).

Portanto, a partir dos protagonismos os indígenas afirmam sociodiversidades, ou seja, as diversas formas do ser indígena com diferentes expressões socioculturais. Reivindicando direitos, provocando questionamentos, como será evidenciado em seguida, acerca do lugar dos indígenas nas narrativas sobre a História do Brasil

Considerações finais: continuando o debate

As fontes para escrita sobre os indígenas na História, foram lidas por diversos/as historiadores(as), porém com uma abordagem comprometida com a ideologia da classe social hegemônica. Sendo necessário então a escrita da história a contrapelo. Como o estudo realizada sobre os Xukuru do Ororubá, com a pesquisa sobre as memórias de indígenas idosos/as, em uma região ocorrendo a negação da identidade e os direitos indígenas. Situação agravada no momento quando os indígenas estavam mobilizados para garantir direitos, sobretudo as terras invadidas por fazendeiros.

Após a participação nas mobilizações durante a Assembleia Nacional Constituinte entre 1986 e 1987, com os direitos conquistados na Carta Magna, os Xukuru do Ororubá iniciaram a retomada das terras invadidas. Uma população com 12.000 indígenas, habitando em Poção e a maioria em Pesqueira/PE, cidade conservadora católica romana. Onde ocorreu em 1935 um congresso integralista com o fundador do movimento Plínio Salgado, participando ativamente membros da oligarquia, autoridades religiosas e dezenas de simpatizantes. Os Xukuru do Ororubá sempre foram negados, perseguidos e expulsos das terras onde habitavam pela oligarquia local.

Com as mobilizações Xukuru do Ororubá para retomada das terras invadidas, ocorreu uma grande reação da oligarquia, negando os indígenas na região e com o assassinato de lideranças nativas. A pesquisa realizada, buscou evidenciar a presença histórica dos Xukuru do Ororubá naquela região, a partir das memórias de indígenas idosos/as. Sistematizando as narrativas orais, bem como também realizando uma pesquisa documental e em jornais principalmente os locais. No exercício de pensar e escrever uma história contrapelo, como afirmou Walter Benjamim.

Os Xukuru do Ororubá como os demais povos indígenas no Nordeste foram reunidos em missões católicas romanas desde o início da colonização portuguesa, com práticas cristãs, como as devoções e festas religiosas incorporadas as expressões socioculturais nativas. Os Xukuru do Ororubá, os Pankararu também habitantes em Pernambuco, realizam romarias a Juazeiro do Norte, as conhecidas "romarias ao Pe. Cícero". Observando essas situações, cabe indagar, quais os significados dessas práticas para os indígenas. E como os indígenas participam desses rituais do cristianismo popular. Nessa perspectiva, "Importa recuperar o sujeito histórico que agia (age) de acordo com a sua leitura do mundo ao seu redor, leitura esta informada tanto pelos códigos culturais da sua sociedade como pela percepção e interpretação dos eventos que se desenrolavam" (Monteiro, 1999, 248).

Os indígenas concebem o Padre Cícero como aquele que discutiu, apoiou e acolheu populações marginalizadas. Sendo, portanto, o Juazeiro do Norte um espaço onde fortalecem a dimensão religiosa nas mobilizações e reivindicações de direitos, sobretudo a demarcação das terras invadidas por latifundiários. Como também os indígenas Pankararu, habitantes em Tacaratu, Petrolândia e Jatobá no sertão pernambucano, realizam viagens a Santa Brígida, próximo a Paulo Afonso/BA, em romarias ao túmulo de Pedro Batista (Mura, 2013). Naquele local, o carismático Pedro Batista, conhecido como um "conselheiro", organizou uma comunidade religiosa de trabalhadores(as) camponeses, uma possibilidade de vida frente as condições climáticas e de opressão dos latifundiários vivenciadas na região (Gonzalez, 2004).

Os Pankararu relatam que infelizmente em uma das últimas romarias realizadas a Juazeiro do Norte, tiveram péssima recepção de um padre "estrangeiro" (falando com sotaque não português), expulsando os indígenas do interior da igreja, afirmando que no "próximo ano" iria "construir uma oca" para acolher os Pankararu fora do templo religioso. Situação desrespeitosa, de ignorância e muita falta de sensibilidade do citado sacerdote. Como afirmado as mobilizações indígenas no Nordeste por direitos, sobretudos as terras invadidas por latifundiários, tem uma dimensão religiosa significativa. E um aspecto bastante importante e evidente, vinculando mobilizações por direitos e a dimensão religiosa, é a dança ritual do Toré. Uma prática coletiva, fortalecendo a identidade ocorrendo nos territórios indígenas e com vários significados, religioso e político (Grünewald, 2005). Em várias mobilizações públicas, os indígenas também dançam o Toré.

Sendo importante também os significados da jurema, uma planta espinhosa com várias espécies, um culto e uma bebida, o chamado "vinho da jurema", elaborado da casca ou da raiz e ingerida pelos indígenas (Grünewald, 2008; 2020). A jurema é considerada uma planta

sagrada e a bebida também, ao possibilitar o acesso aos "Encantados" que fortalecem as mobilizações indígenas por direitos. A bebida é ingerida durante o ritual do Toré. São necessárias pesquisas sobre a dimensão religiosa nas mobilizações realizadas por direitos pelos povos indígenas no Nordeste.

Referências

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. *Revista Brasileira de História*, v. 37, nº 75, 2017.

BANIWA, Gersem. *Educação Escolar Indígena no Século XXI*: encantos e desencantos. Rio de Janeiro: Mórula, Laced, 2019.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFFFENART, Jocelyne (orgs.). *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Unesp, 1997, p. 185-227.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, Arte e Política*: ensaios sobre Literatura e História da Cultura. São Paulo: Brasiliense, 1996.

GONZALEZ, Olegario Miguez. *Bem-Aventurança em Santa Brígida*: uma comunidade sob a orientação de Pedro Batista. Salvador, BA: UFBA, 2004. (Dissertação Mestrado em História.)

GRÜNEWALD, Rodrigo A. *Jurema*. Campinas: Mercado de Letras, 2020.

GRÜNEWALD, Rodrigo A. Toré e jurema: emblemas indígenas no Nordeste do Brasil. *Ciência e Cultura*, p. 43-45, out. 2008.

GRÜNEWALD, Rodrigo de A. *Toré*: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Massangana, 2005.

HAIDER, Asad. *Armadilha da identidade*: raça e classe nos dias atuais. São Paulo: Veneta, 2019.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

LUCIANO, Gersem dos Santos (Gersem Baniwa). *Educação para manejo do mundo*: entre a escola ideal e a escola real. Rio de Janeiro: Contra Capa; Laced, 2013.

MONTEIRO, John M. Armas e armadilhas. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente***.** São Paulo, Cia. das Letras, 1999, p. 237-249.

MURA, Cláudia. *"Todo mistério tem dono!"* Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2013.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios*: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OLIVEIRA, J. P. de (org.). *A presença indígena no Nordeste*: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011

OLIVEIRA, J. P. de (org.). *A viagem de volta*: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

SILVA, Edson. Povos indígenas e educação para as relações étnico-raciais. In: SILVA, Ana Cláudia Rodrigues da; REIS, Maria da Conceição dos (orgs.). *As práticas educativas da formação e ação do grupos étnico-raciais.* Recife: Editora da UFPE, 2021, p. 54-64.

DILVA, Edson. Os indígenas Xukuru do Ororubá e as formas de trabalho: de agricultores a operários e produtores orgânicos (Pesqueira e Poção/PE). *História Oral*, v. 23, n. 2, p. 297-317, 2020.

SILVA, Edson. Povos indígenas no Nordeste: mobilizações sociopolíticas, afirmações étnicas e conquistas de direitos. *Crítica e Sociedade*: revista de cultura política, v. 7, n.1, p. 147-172, 2017.

SILVA, Edson. Índios no Semiárido nordestino: (re)conhecendo sociodiversidades. *Clio*, v. 35, n.1, p. 254-272, 2017.

PALESTRA: A CHAVE DO SACRÁRIO: O MOVIMENTO PRÓ-MEMÓRIA DA BEATA MARIA DE ARAÚJO

MESA ESPECIAL 2 – BEATA MARIA DE ARAÚJO: PASSADO, PRESENTE E FUTURO NA RELIGIOSIDADE DE JUAZEIRO DO NORTE

Cláudia Rejanne Pinheiro Grangeiro[31]

Aquele sangue inocente com o perfume de flor/ É a flor da inocência que na hóstia se transformou [...]

Beata Santa Maria e a virgem do Rosário/ Do meu Santo Padrinho Cícero é a chave do sacrário [...]

Aqueles panos sagrados de sangue ainda estão cheios/Valei-me meu Padrinho Ciço e a Mãe de Deus das Candeias[32]

Quem somos?

O Movimento Pró-Memória da Santa Beata Maria de Araújo, como o próprio nome indica, é um movimento social de caráter autônomo, independente de instituições públicas ou particulares, cujo objetivo maior é promover ações com o intuito de preservar a memória desta personagem ímpar da história do Nordeste brasileiro.

É composto por diversos coletivos e movimentos, como a Frente de Mulheres do Cariri, o GRUNEC (Grupo de Valorização Negra do Cariri), a Casa da Essência, de Crato-CE, com

[31] Doutora em Linguística e Língua Portuguesa pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2007), com estágio no CEDITEC (Centre d'études des discours, images, textes, écrits e communications) – Sorbonne – Paris XII, com Pós-Doutorado em Linguística pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professora Adjunta do Departamento de Línguas e Literaturas da Universidade Regional do Cariri (URCA) e professora do Programa de Pós-Graduação em Letras (URCA). E-mail: claudia.pinheiro@urca.br.

[32] Bendito: Hino dos Romeiros. Mestra Dorinha do Horto, guardiã do bendito da mãe dela, Dona Maria dos Benditos, já falecida. In: https://www.facebook.com/gaia.crajubar1/videos/480693679337487. Praça do Memorial Padre Cícero. Festa de aniversário da Beata Maria de Araújo, promovida pelo Movimento Pró-Memória da Beata Maria de Araújo realizada em 23/05/2019. Acesso em 14/07/2024.

Maria de Lourdes Oliveira e os(as) poetas Geraldo Oliveira e Siddha Abraxas; o Coletivo Candieiro[33], com Alisson Flor e Kaevora, dentre outros(as).

Este coletivo, por exemplo, já produziu documentários, exposições e inúmeros outros artefatos. Também integram o movimento grupos de Reisado de Juazeiro, como o Mestre Bosco, que recentemente fundou o Reisado Beata Maria de Araújo, entre outros que participaram pontualmente das ações.

Compuseram e/ou compõem, ainda, este movimento alguns(as) mestres(as) da cultura popular, como a Mestra Dorinha, filha de Dona Maria dos Benditos, do Horto, o Mestre Carlos Gomide, da Carroça de Mamulengos, com seu viveiro de plantas e imagens da Beata distribuídas aos romeiros; o radialista Luís Palmeira, os (as) atores/diretores (as) Joaquina Carlos, Rafael Morais, Jean Nogueira, o artista plástico Reginaldo Farias, a xilógrafa Luiza Lubeck, a produtora cultural Alana Morais, a poetisa Jeani Durval, Dona Meire, diversos(as) professores(as) e pesquisadores(as), como André Andrade, Renato Dantas (em memória), Karla Jaqueline Alves, Adriana Santos, Alex Baoli, Fátima Batista, Arthur Freitas, Juceneuda Pinheiro, Mazé Sales, Cláudia Rejanne, Fátima Pinho, Roberto Viana, Pautília Ferraz, Francisco José, Marcondes Torquato, Priscilla Ribeiro, Ercília Olinda, Renata Marinho Paz, Renato Casimiro, Maria do Carmo Forti.

Incluem-se também os membros da família da Beata, como o advogado Wellington Araújo, filho do Senhor Raimundo Araújo (em memória). E, por extensão, todas as pessoas que, em algum momento, estiveram conosco nas atividades desenvolvidas pelo movimento – e mesmo toda e qualquer pessoa que contou a história de Juazeiro falando da Beata Maria, acendeu uma vela, fez uma oração, escreveu um artigo, uma poesia, uma peça de teatro, de artesanato, um quadro ou realizou qualquer gesto em direção a essa memória. Querido (a) leitor (a) deste texto, caso seu nome não conste nesta lista, que sempre será falha e incompleta, fruto da memória momentânea, sinta-se afável e amorosamente reconhecido (a) como membro deste movimento. Desde já também incluídos (as) todos (as) que, no futuro, perpetuarão este legado de memória e justiça.

[33] Ver documentário sobre a violação do túmulo da Beata: https://www.youtube.com/watch?v=IlrwlXmlrOg, https://globoplay.globo.com/v/12052051/. A Frente de Mulheres do Cariri, lançou a campanha: Maria Magdalena do Espírito Santo de Araújo: Onde está ela, em camisas e em diversos manifestos. O GRUNEC, em Mesa Redonda intitulada "Pode uma mulher negra ser santa?", realizada em outubro de 2020, por ocasião do XI Congresso Internacional Artefatos da cultura negra, declara Maria de Araújo como mártir antirracista do Brasil: https://www.youtube.com/watch?v=9ZU936kXoRk. Acesso em 14/07/2024.

O princípio

Esses gritos assustadores ao
redor são o que chamam
de silêncio?
(Werner Herzog)

No princípio era o Verbo e o Verbo se fez carne e habitou entre nós. Depois, o Verbo se fez sangue e também pode ter habitado entre nós: na boca de uma jovem devota, uma mulher negra, pobre, trabalhadora, tecelã de rotas e travessias, costureira de bonecas e de sonhos, nordestina, sem a instrução formal, mas pessoa importante na transmissão de saberes na sua comunidade.

Depois do Verbo, veio mais verbo: os jornais noticiavam: "uma santa no Ceará". Multidões aportavam neste solo para ver a Santa Maria de Juazeiro. Depois, veio o inquérito: o primeiro. Dois homens de confiança do clero receberam das mãos desta moça a sagrada comunhão. A indagação que fazemos é: por que este inquérito que atestava o fenômeno do sangramento da Hóstia com algo, no mínimo "raro", "incomum", não foi aceito pela Igreja como milagre? Já o segundo inquérito chega até nós, contemporâneos, como um jogo prenhe de cartas marcadas, dentre outros fatores, por ameaças e perseguições.

Depois disso, veio a tentativa de silenciamento. Uma coisa é o silêncio fundante e constitutivo do dizer: o sopro, a respiração do dizer. Outra coisa é uma política deliberada de imposição do não-dizer, que é o ato de silenciar, o silenciamento, como disse uma grande linguista brasileira, a professora Eni Orlandi. E quem pode imputar o silenciamento? Quem exerce algum tipo de poder. Na época, a Igreja tinha mais poder de ameaçar com a excomunhão. Assim o fez: tentou silenciar o fenômeno, que passou à história como "O Milagre da Hóstia". Tentou silenciar o Padre Cícero, destituindo-o de suas ordens sacerdotais. Tentou silenciar o povo, proibindo-o de falar sobre os ocorridos.

E, por último, veio a tentativa de apagamento, inclusive físico, que foi a violação do túmulo da Beata Maria de Araújo. Honramos, pois, a memória do Padre Cícero que recuperou uma parte dos restos mortais de Maria. Somos, pois, parte do povo que, apesar das tentativas de silenciamento, vinha e vem, a cada ano mais, avivando o milagre que é a própria cidade de Juazeiro, a cada romeiro que chega para pedir alívio e sufrágio para as dores do corpo e da alma.

Em abril de 2023, uma imagem que foi colocada no Cemitério do Socorro pelo devoto Arthur de Freitas foi furtada e a lápide colocada por André de Sousa Leal também foi alvo de uma tentativa de retirada[34]. As nossas perguntas são: Quem? Por quê? Um boletim de ocorrência foi registrado, seguido do apelo do movimento às autoridades competentes para que tomem providências no sentido da segurança do patrimônio da cidade.

Assim, voltando ainda um pouco à pergunta anterior sobre quem somos. Somos herdeiros de um padrinho e de uma madrinha e cidadãos (ãs) conscientes da gravidade do ato de se violar um túmulo: crime, de acordo com o Código Penal (art. 210) e pecado, segundo a Teologia Cristã. Somos aquele povo que foi proibido de falar do milagre, proibido de colocar os nomes dos filhos de Cícero/Cícera. Somos netos(as), bisnetos(as), tetranetos (as) de um povo cuja história, identidade e memória ainda estão em construção, "estão em lugar desconhecido", como diz o bendito do Mestre Carlos Gomide[35], assim como os restos mortais da Beata Maria de Araújo.

Somos o povo a quem foi imposta uma cortina de silêncio, mas que, através de práticas piedosas, mesmo que latentes, aguardando o momento de emergir, manteve esta chama acesa, como as velas das Candeias.

Reconhecemos e reivindicamos todos(as) que nos antecederam: a pioneira da pesquisa – professora Maria do Carmo Pagan Forti, memorialistas como o senhor Raimundo Araújo, Daniel Walker e Renato Dantas (em memória), a historiadora Dia Nobre, as escritoras Nilze Costa e Silva, Jarid Arrais, Salete Maria, Hamurabi Batista, Rosário Lustosa e tantos(as) outros(as). Honramos a quem guardou os panos sagrados; aos (as) que colocaram o busto da Beata na praça que traz o seu nome; aos (as) que colocaram as placas no local próximo de onde deveriam estar os seus restos mortais.

Reivindicamos a ação da Companhia de Teatro Livremente, que, na década de 1980, encenou um espetáculo denominado *A Serva*, que contou a história de Juazeiro em perspectiva mais realista, reconhecendo o protagonismo da Beata Maria de Araújo na história da cidade.

Honramos o Bando Coletivo que, em 2011, colou cartazes em Crato e Juazeiro com a imagem da Beata e os dizeres: "Procura-se: Maria Magdalena do Espírito Santo de Araújo:

---

[34] Fonte: https://www.opovo.com.br/noticias/ceara/juazeiro-do-norte/2024/04/02/lapide-da-beata-maria-de-araujo-e-alvo-de-vandalismo-no-cariri.html. Acesso em 17/07/2024.

[35] Ver: https://www.facebook.com/pautilia.ferraz/videos/906213687223075. Vídeo gravado em 17/01/2023 (aniversário de morte da Beata), no Cemitério do Socorro, por ocasião da realização do Terço em sufrágio de sua alma, promovido pelo Movimento pró-memória da Santa Beata Maria de Araújo. https://www.youtube.com/watch?v=9ZU936kXoRk. Acesso em 14/07/2024.

Beata Maria de Araújo, mulher, negra, desaparecida em 22 de outubro de 1930.” Honramos todos os simpósios sobre o Padre Cícero e a sensibilidade da percepção de que, ao lado do Padre Cícero, sempre deve estar aquela que foi e é, a sua “espada forte”, como ele disse, certa feita, para ela.

Estas são apenas algumas de tantas outras ações que nos possibilitaram enxergar a nossa história, a história da nossa cidade, com os olhos negros e o coração piedoso de Maria e que nos permitiram, a partir de 2018, dar sequência a este conjunto de ações em prol da memória da nossa madrinha. Falamos, hoje, porque o próprio Padre Cícero disse que o tempo chegaria em que falaríamos sobre o ocorrido. E o tempo é este, como enuncia/anuncia o manifesto do movimento e também o livro da professora Priscilla Ribeiro: **“o tempo do silêncio acabou.”**

Movimento pela Reabilitação da Memória da Santa Beata Maria de Araújo e Movimento Pró-Memória da Santa Beata Maria de Araújo

Deus quer, o homem sonha, a obra nasce.
(Fernando Pessoa)

Especificamente, este movimento, com esta designação e composição, iniciou suas atividades em 2018. Havia no ar uma inquietação, um sentimento de que necessitávamos nos encontrar para falar de certas coisas que precisavam ser pronunciadas, enunciadas e anunciadas. Dizia o poeta Vinícius de Moraes que a vida é a arte dos encontros. Então, começamos a nos encontrar: no Memorial Padre Cícero, depois na Praça do Socorro, na Praça do Bairro João Cabral, na casa de Dona Dodô, de Dona Francisca (Tica), de Dona Dorinha, do Mestre Bosco, no Horto. Foi nesses encontros que surgiram as primeiras ações do movimento, que, em princípio, chamou-se **Movimento pela Reabilitação da Memória da Santa Beata Maria de Araújo**.

Mais tarde, julgamos que o nome era muito longo, quando assinávamos manifestos e petições aos poderes públicos e, em contrassenso aos propósitos do movimento, tornava-se difícil de memorizar. Assim, ficou com o nome que tem hoje, mais suscinto: Movimento Pró-memória da Santa Beata Maria de Araújo.

Essa inquietação chegou a muitos (as), de muitas formas, inclusive sob a forma de sonhos. Entre os Yanomami, os sonhos não são apenas os desejos inconscientes do sujeito, como descreve a Psicanálise. Para este povo, sonhar é habitar outros mundos, deparar-se com outros seres e, nesses encontros, mobilizar-se pelo desejo dos outros. Ocorreu conosco: Karla

Jaqueline sonhou com Maria de Araújo; Cláudia Rejanne sonhou Maria de Araújo e com Karla Jaqueline na forma de Maat, a deusa egípcia da Justiça e com Maria de Araújo, de hábito branco, falando em justiça; Priscilla Ribeiro sonhou com uma santa de hábito branco, uma escadaria branca e com a avó, benzedeira já falecida, que lhe pedia para rezar e com um senhor que dizia para ela: "agora é com você"; Alice Alencar sonhou que Maria lhe dizia que queria ser enterrada no Socorro, junto com o Padre Cícero.

Tantos(as) outros(as) sonharam com Maria e compuseram benditos, pintaram quadros, produziram peças artesanais, estátuas, bustos, escreveram canções, poesias, conversas, aulas ou realizaram qualquer outra ação.

Assim, compreendemos que os nossos sonhos eram tanto os nossos desejos inconscientes quanto os desejos dos "outros". Porque, talvez, não existam "os outros". Em alguma medida e de algum jeito, somos todos um só.

As ações do movimento

Se o poeta é o que sonha o que vai ser real
Quero sonhar coisas boas que o homem faz
e esperar pelos frutos no quintal.
(Mílton Nascimento)

Uma das primeiras ações públicas do movimento foi uma caminhada realizada em 17 de janeiro de 2018, saindo da Praça da Bíblia, em frente ao Estádio Romeirão, em Juazeiro do Norte, descendo pela Rua São Pedro até a Igreja do Socorro, com forte presença dos grupos de Reisado.

Fonte: https://www.facebook.com/story.php?story_fbid=10204268968080718&id=1723768644&mibextid=oFDknk&rdid=TY7rP8wc00RCYSz7. Acesso em 14/07/2024.

Outro marco importante para o Movimento foi a realização do Seminário "Maria Magdalena do Espírito Santo de Araújo: onde está ela?", realizado nos dias 22 e 23 de maio de 2018. O primeiro dia ocorreu na URCA e o segundo, no Memorial Padre Cícero. Todas as mesas-redondas, espetáculos teatrais, exposições e participações foram profundamente emocionantes.

Um ponto alto foi o momento da entronização do Sagrado Coração de Maria de Araújo no Memorial Padre Cícero, sob um belíssimo texto do pesquisador e cordelista Pablo Costa. Este seminário foi um marco na história do Movimento. Com a entronização foi estabelecida uma tradição: a celebração anual da memória da Beata. Foi, também, neste seminário, que definimos a agenda do Movimento:

- Reza do Terço todo dia 17 de janeiro, data de falecimento da Beata;
- Celebração em 24 de maio, data do seu aniversário natalício, com homenagens, recitais, apresentações teatrais e a partilha do bolo;
- Ações no dia 22 de outubro, em memória à violação do túmulo, com cobranças de respostas e posicionamentos por parte das autoridades responsáveis. [36]

Durante o ano, várias outras ações também são realizadas, como palestras e rodas de conversa em escolas e outros espaços.

[36] Posteriormente, em maio de 2018, foi aprovada a Lei Municipal nº 4.866, de 30 de maio de 2018, que instituiu o Dia do Milagre. Então passou a fazer parte também do calendário, não só do Movimento como da cidade de Juazeiro.

Concomitantemente, outras iniciativas foram surgindo em prol da memória de Maria. A prefeitura, por meio da direção de patrimônio, instituiu o concurso **"Poemas para Maria"**, que em 2024 chegou à sua sétima edição, com a temática: *"Maria de Araújo – A santa de Juazeiro"*. O edital prevê a publicação de um livreto, em formato e-book e versão impressa, com obras de autores(as) da região. Os poemas passam a integrar o acervo da Secretaria de Cultura de Juazeiro do Norte e da Biblioteca Pública Municipal.

Imagem do bolo de aniversário da Beata, en 2023, realizado na Praça Beata Maria de Araújo, em frente à Matriz de Nossa Senhora das Dores. Fonte: http://www.portaldejuazeiro.com/2023/05/no-aniversario-da-beata-maria-de-araujo.html. Acesso em 17/07/2024.

Leis e procedimentos administrativos

Juazeiro será a terra onde os pecadores irão se redimir
e os justos irão perseverar.
(Maria de Araújo)

Por iniciativa e petições do Movimento pró-Memória da Santa Beata Maria de Araújo, foram instituídas diversas leis de salvaguarda da memória da Beata:

- **Lei Municipal nº 4.866, de 30 de maio de 2018**: institui o *Dia do Milagre em Juazeiro do Norte* como data cívica de memória e celebração;

- **Lei Municipal nº 5.142, de 20 de abril de 2021**: torna obrigatória, no âmbito do município de Juazeiro do Norte, a exibição da foto da Beata Maria de Araújo ao lado da do Padre Cícero Romão Batista nas repartições da administração pública;
- **Lei Estadual nº 18.469/2023**: institui a *Semana Maria de Araújo* e o *Dia da Beata Maria de Araújo* no calendário oficial de eventos e datas comemorativas do Estado do Ceará;
- **Lei nº 5.651, de 29 de dezembro de 2023**: inclui oficialmente o *Dia da Beata Maria de Araújo* e a *Semana Maria de Araújo* no Calendário de Juazeiro do Norte.

Além das leis, destaca-se o procedimento administrativo **nº 09.2021.00011669-0**, instituído pelo Ministério Público do Estado do Ceará, para salvaguarda do túmulo de Maria de Araújo como espaço de memória.

A primeira audiência ocorreu em **16 de fevereiro de 2024, às 14h30**, na sede do Ministério Público em Juazeiro do Norte. Foi presidida pela Promotora de Justiça, senhora Efigênia Coelho Cruz, com participação da Diocese do Crato (representada por advogados), da Prefeitura de Juazeiro do Norte (procuradoria), das secretarias de Cultura e de Turismo e Romaria e dos membros do Movimento Pró-Memória da Beata Maria de Araújo.

O historiador e membro do Movimento, José André Andrade, relatou:

> O que reivindicamos não é a criminalização da Igreja pelo fato ocorrido [...]. Mas a Beata Maria de Araújo é patrimônio cultural e histórico do povo juazeirense e, por essa razão, a sociedade tem o direito cultural de ter o local onde a Beata foi sepultada como espaço de memória: um patrimônio do povo, tombado e preservado. Para isso, pede-se que seja restituído o túmulo da Beata, fazendo justiça e honra à sua importância no contexto social, político, cultural e religioso[37].

Na ocasião, foi mencionado que, em 2006, a Diocese do Crato realizou a exumação do túmulo da Beata Mocinha para verificar se o vidro com os restos mortais da Beata Maria de Araújo estaria lá, sem sucesso. Cogitou-se, informalmente, que a Diocese teria conduzido um escaneamento tecnológico de corpos sepultados na Capela do Socorro. O Ministério Público comprometeu-se a apurar.

O Movimento Pró-Memória da Beata Maria de Araújo reforçou a proposta de que a Igreja invista em ciência e tecnologia para localizar os restos mortais da Beata, com o objetivo

[37] Ver:https://www.facebook.com/search/top/?q=A%20audi%C3%AAncia%20foi%20presidida%20pela%20Promotora%20de%20Justi%C3%A7a%2C%20a%20senhora%20Efig%C3%AAnia%20Coelho%20Cruz%20. Acesso em 17/07/2024.

de restituir o seu túmulo. A promotora não descartou a possibilidade de instaurar um **inquérito civil público** para assegurar o direito coletivo à celebração da memória histórica e cultural da Beata Maria de Araújo, com a restituição do seu túmulo como bem patrimonial do povo de Juazeiro e de toda a nação romeira do Nordeste[38].

As leis são fundamentais para a salvaguarda da memória. Mas, como disse Carlos Drummond de Andrade: "as leis não bastam, os lírios não nascem das leis". Por isso, para que não se tornem letra morta, o Movimento, como o vento, balança as franjas do tempo e se move. E esse movimento ajuda a mover outras estruturas.

No dia **1º de março de 2023**, realizamos o **Primeiro Encontro do Milagre**, na Praça Padre Cícero, no local onde estão as estátuas da Beata, do Padre Cícero e do Monsenhor Murilo. Nestes encontros em locais públicos, são feitas falas contando a história de Juazeiro e as propostas do Movimento, declamam-se poesias e são prestadas homenagens à Beata.

http://www.portaldejuazeiro.com/2024/03/i-encontro-do-milagre-ocorre-na-praca.html. Acesso em 17/07/2024.

[38] O pesquisador lembra, ainda, que o processo é público e toda a juntada de documentos pode ser consultada no site do Ministério Público, colocando o número do procedimento administrativo: 09.2021.00011669-0. Link: https://www.mpce.mp.br/.../consultar-processos-saj-mp/.

Para não finalizar

Se muito vale o já feito,
Mais vale o que será.
(Mílton Nascimento)

Apresentamos aqui uma síntese das atividades realizadas pelo Movimento Pró-Memória da Santa Beata Maria de Araújo. Nestes seis anos de existência, consideramos que já foram obtidas muitas vitórias. A cada dia, mais pessoas tomam conhecimento do protagonismo desta personagem na história da nossa cidade. Contudo, há ainda um longo caminho a ser trilhado.

No âmbito **cultural**, é importante que o poder público destine mais verbas para diversas linguagens artísticas, como música, teatro, audiovisual, artes plásticas, entre outras. No aspecto **educacional**, são necessárias políticas públicas amplas que contemplem a produção de material didático-pedagógico, formação de professores(as), entre outros pontos. No campo **patrimonial**, é urgente que todo o material gerado em todos esses anos de pesquisa tenha um local adequado para ser publicizado. Propomos, por exemplo, o tombamento da antiga sede dos Correios, na Rua Conceição, local onde ficava a casa onde nasceu Maria de Araújo, para a construção de seu memorial, entre outras iniciativas.

Nosso propósito é que as futuras gerações conheçam a nossa história e a preservem, para que os erros do passado não se repitam no futuro. Que toda menina negra, pobre, de Juazeiro ou de qualquer parte do mundo saiba que pode ser e ir onde quiser, sem discriminação de gênero, raça, etnia, nacionalidade, nem de qualquer outra natureza.

Por fim, citando agora o poeta André Andrade:

Uma hóstia consagrada e bendita
Em sangue no sertão se transformou
Fez surgir a romaria tão bonita
Que até hoje ela existe com fervor
Maria de Araújo, a escolhida
Seu milagre até Roma abalou
Juazeiro, nossa capital querida
Da fé, da cultura e do labor
Não somos filhos de embustes!
Nem o nativo, nem o romeiro
Somos sim os filhos ilustres
Do milagre do Juazeiro.

SEMINÁRIOS TEMATICOS – COMUNICAÇÕES – TEXTOS COMPLETOS ENVIADOS

PADRE CÍCERO, RELIGIOSIDADE POPULAR E CONSTRUÇÃO DA PAZ

ST 1: RECONFIGURAÇÃO DO SAGRADO

Andrea Mendonça Paiva[39]

Marcio Henrique S. Ribeiro[40]

Resumo: Um importante aspecto da devoção ao Padre Cícero é a valorização das diversas formas de viver o sagrado, ricamente expressa pela religiosidade popular por meio de ritos, celebrações, preces e objetos comuns. Esse fenômeno pode ser interpretado como um processo de reconciliação do sagrado com a vida comum, o que se aproxima com as bases teórico-práticas das EsPeRe referentes ao Perdão e Reconciliação (PR). Essa ferramenta metodológica busca retirar o perdão e a reconciliação do monopólio hierárquico e institucional religioso. O reconhecimento do PR como patrimônio da humanidade abre oportunidades de olhar de modo diferente os conflitos e suas vias de resolução. Isso implica uma perspectiva atenta ao cotidiano das pessoas e de valorização da presença do sagrado. Por isso, as oficinas de P&R dão importância aos rituais e celebrações que marcam a vida, individual ou comunitária, como tempo e espaço sagrados na construção da paz. A experiência de vida e de fé de Padre Cícero, marcada pela sintonia com o povo simples, nos serve como referencial para a aproximação do P&R à vida cotidiana através da sacralização dessa mesma vida e dos elementos que a constituem.

Palavras-chave: Padre Cícero. Religiosidade popular. Perdão e reconciliação.

Introdução

A figura de Padre Cícero Romão Batista (24/3/1844 – 20/7/1934) tem sido objeto de intensa pesquisa nos últimos anos. A investigação acadêmica sobre a importância histórica e social de sua atuação religiosa e política tem dado origem à vasta bibliografia sobre o

[39] Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). E-mail: ampaiva@puc-rio.br.
[39] Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). E-mail: mhribeiro@uol.com.br.

movimento religioso, social e político, sempre na busca de novas fontes e a partir de diferentes perspectivas e abordagens sobre tal fenômeno (Della Cava, 2014, p. 46).

Do mesmo modo, o renovado olhar religioso-teológico sobre o "Patriarca do Nordeste" tem levado à redescoberta da importância de sua pessoa e de sua missão, não apenas para o Nordeste, mas para a Igreja no Brasil, assim como revelado a contribuição de seu legado para a ação pastoral e o trabalho social em favor do povo empobrecido (Gonzaga; Ferreira; Andrade, 2021).

A pessoa e o ministério do emblemático e carismático Padre Cícero podem ser abordados a partir de diversas perspectivas e com diferentes objetivos. Neste trabalho vamos nos concentrar sobre um importante aspecto da presença e agência de Padre Cícero, assim como de sua devoção popular: o processo de reconciliação do sagrado com a vida comum, presente na valorização das diversas formas de viver o sagrado, ricamente expressa pela religiosidade popular por meio de ritos, celebrações, preces e objetos do cotidiano. Seu objetivo é apontar modos diferentes de resolução de conflitos em sintonia com a cultura e religiosidade popular, os rituais e celebrações que marcam o cotidiano, individual ou comunitário, como tempo e espaço sagrados na construção da paz.

Padre Cícero exerceu uma prática pastoral em profunda sintonia com o povo, com sua fé, sua linguagem, sua realidade; o que nos mostra sua capacidade e disponibilidade de estar junto ao povo simples, falando sua língua, agindo como o povo, assumindo suas preocupações, acolhendo e orientando o povo. Isso revela seu compromisso com a Teologia Popular, ou seja, com uma Teologia que se relaciona com as devoções, as narrativas, os símbolos, as cosmovisões da religiosidade popular.

A Teologia Popular implica uma perspectiva atenta ao comum das pessoas e de valorização da presença do sagrado na vida, principalmente no que se refere à misericórdia divina e a busca de viver sobre a presença de Deus por meio do perdão e da reconciliação. A experiência de vida e de fé de Padre Cícero, marcada pela sintonia com o povo simples, nos serve como referencial para a aproximação do perdão e da reconciliação à vida cotidiana através da sacralização dessa mesma vida e dos elementos que a constituem. Esse dado nos permite estabelecer uma aproximação com as bases teórico-práticas das Escolas de Perdão e Reconciliação (EsPeRe) e seu esforço para recolocar o perdão e a reconciliação como patrimônio da humanidade e ferramenta das relações humanas e sociais.

Desse modo, neste trabalho vamos abordar, primeiramente, o modo como Padre Cícero se relacionava com a religiosidade popular, sua sintonia com o povo e compromisso com sua

causa, principalmente no contexto de pobreza e exclusão que marcava aquela região. Essa relação e compromisso se revelam no modo como Padre Cícero aciona elementos da religiosidade popular no processo de reconciliação do povo com a realidade eclesial e social. Para tanto, será útil uma visão, mesmo que sucinta, sobre o perdão e a reconciliação de acordo com a metodologia das Escolas de Perdão e Reconciliação (EsPeRe).

Padre Cícero e a religiosidade popular

Um aspecto fundamental na prática pastoral de Padre Cícero é sua profunda relação com o povo, com sua fé, sua linguagem, sua realidade. Uma palavra com a qual podemos sintetizar essa relação é sintonia (Dumoulin, 2021, p. 105), ou seja, a capacidade e a disponibilidade de Padre Cícero de estar na mesma frequência do povo, e do povo simples. Isso pode ser constatado a partir da leitura das pérolas narradas por Dumoulin. No relato popular sobre essa relação, são recorrentes as afirmações de como Padre Cícero falava a "língua do povo", agia "do jeito" desse povo, assumia suas preocupações, praticava a acolhida e a misericórdia, educava e orientava o povo.

Para Dumoulin (2021, p. 113), esse modo de proceder de Padre Cícero nos testemunha sua proximidade e valorização, sua sintonia e compromisso com a Teologia Popular, ou seja, com uma teologia que se relaciona com as devoções, as narrativas, os símbolos, as cosmovisões da religiosidade popular. O qualificativo popular não elimina a profundidade e mesmo a seriedade dessa teologia. Ela não se opõe a uma teologia científica ou erudita, mas sim, aponta a razão de ser de uma teologia erudita em vista da teologia popular: aquela serve a esta (Cavalcanti, 2007, p. 89).

Segundo Castillo, a Teologia Popular diz respeito ao esforço de aproximação da mensagem de Jesus à vida das pessoas, aos seus problemas e demandas. Em outras palavras, a Teologia Popular evidencia a sintonia entre o Evangelho e a vida das pessoas, sendo, então, "uma teologia do povo para o povo" (Castillo, 2016, p. 9-15). Sua intencionalidade determina seu método. Diferentemente do interesse especulativo, próprio de um discurso que se centra nos objetos da fé (descritivo) ou em sua defesa (dissertativo), seu método é o narrativo, muito mais próximo do estilo dos Evangelhos (Libânio, 1996, p. 114).

Por narrativo não referimos apenas a um gênero textual. As características do discurso narrativo são importantes e podemos constatar sua presença na religiosidade popular. O fundamental é perceber que a narrativa caracteriza a teologia popular como instância de

comunicação, como possibilidade de expressão, de autoexpressão, como exercício da fala, da exposição de um acontecimento como algo que instaura a realidade. A teologia popular é narrativa pois esta é a maneira pela qual o povo simples se expressa e expressa sua visão da realidade e dos fatos, ou seja, suas experiências vitais.

A narrativa envolve as pessoas e suas experiências, de tal modo que o sentido dos fatos e eventos narrados está na relação que os personagens estabelecem entre si e entre um significado maior que eles. A comunicação e a compreensão de uma mensagem são facilitadas pela forma dos relatos, assim como de testemunhos, como "modalidade fundamental da comunicação entre pessoas humanas, característica também da Santa Escritura" (Igreja Católica, 1993, n° 2).

O método de Padre Cícero de lidar com o povo revela sua intencionalidade de estabelecer uma comunicação como aproximação, como identificação, como doação, como libertação. Seu modo de viver a fé na simplicidade e no serviço, assim como sua ação pastoral exercida na linguagem do povo, decorrem de seu ethos marcado pela religiosidade popular, por seus gestos e símbolos (Dumoulin, 2021, p. 113). As pérolas da sabedoria popular oferecidas por Dumoulin nos mostram essa sintonia de via dupla, pois a proximidade de Padre Cícero com o povo reverbera no modo íntimo como o povo se refere a ele nas narrativas (os casos) que os envolvem.

Essa opção de Padre Cícero por uma Teologia e religiosidade popular revela um dado que está além de sua relação direta com o povo. O contexto em que viveu marca sua opção de trabalhar pela inserção do povo na vida eclesial e social, ainda mais quando o povo fica excluído dos projetos que vigoravam naquela época, seja o da modernização liberal, assim como o da romanização (Stein, 2021, p. 62-64). Sua ação é, então, de inserir o povo nesses projetos, de restaurar sua dignidade de atores sociais e eclesiais, de restabelecer sua cidadania e seu lugar de fala e de ação na Igreja e na sociedade. Em suma, promover a reconciliação do povo na Igreja e na sociedade, diante de seus projetos excludentes e dos consequentes conflitos (Moya, 2012, p. 12).

Nesse sentido, a opção e a ação de Padre Cícero pela religiosidade popular transcendem a perspectiva imanente de suas opções internas e pessoais (ou individuais) e se voltam para questões externas e comunitárias. Interessam-lhe fortemente as questões relativas às condições existenciais do povo, principalmente em criar um ambiente seguro para que o povo simples pudesse lidar com os sentimentos, assim como agir proativamente diante dos conflitos e das violências interpessoais e sociais, analisando suas causas e identificando suas consequências.

E, como podemos notar pelos relatos dos romeiros e suas lembranças de Padre Cícero (as pérolas), o caminho seguido é o da religiosidade e sabedoria popular, de seus mecanismos de existência e convivência.

Vale observar, então, como Padre Cícero tratou a questão do lugar dos pobres na Igreja e na sociedade, ou seja, como lidou com o processo de reconciliação da Igreja e da sociedade com o povo simples e sua religiosidade e cultura.

Padre Cícero, religiosidade popular no processo de perdão e reconciliação

A sintonia de Padre Cícero com o povo pode ser percebida de várias formas e a partir de diferentes aspectos ou perspectivas. Aqui, vamos destacar a missão em promover a reconciliação do povo com os projetos de sociedade e de Igreja em cursos em sua época. O ponto principal é o contexto de conflito e hostilidade (Della Cava, 2014, p. 47) causado pela exclusão do povo desses projetos, seja em nome do liberalismo que promovia a exclusão da cultura popular, ou da romanização, e sua exclusão da religiosidade popular (Steil, 2021, p. 63, 67, 71).

Nossa linguagem de fé remete nosso pensamento sobre a reconciliação quase que diretamente para o nível sacramental, ou seja, a prática do sacramento pelo qual o fiel confessa e pede perdão por seus pecados, recebe a absolvição e se reconcilia com Deus. Contudo, o perdão e a reconciliação não podem e não devem ficar restritos à relação individual entre o fiel e Deus. A própria prática sacramental insere a pessoa do ministro como mediação eclesial desse processo, de tal modo que nele participa a comunidade de fé (Equiza, 2003, p. 205). A mesma dinâmica acontece fora do âmbito eclesial e sacramental, pois a importância antropológica do perdão e da reconciliação são ferramentas fundamentais para a vida social (Narváez Gómez, 2003, p. 16).

De certo, a linguagem religiosa sobre o perdão e a reconciliação contribuem em muito para a vida social. A literatura paulina nos apresenta a obra de salvação em chave da reconciliação não apenas entre o ser humano e Deus, mas entre as pessoas, nos aspectos sociais, étnicos e de gênero. Ao mesmo tempo, o mistério da reconciliação abrange os níveis cristológico, eclesiológico e cósmico no messo desígnio salvífico de Deus (COMBLIN, 1987, p. 15). Disso decorre a importância de se evitar uma visão reducionista e excludente sobre o perdão e a reconciliação, seja no nível religioso ou no social.

Ademais, o processo de perdão e de reconciliação deve ser visto como um caminho progressivo, em cujas etapas as partes participam ativamente. Disso decorre que não se deve conceber o perdão e a reconciliação como algo dado, pronto, extrínseco, diante do qual as pessoas assumem uma postura passiva. O processo de perdão e reconciliação compreende certos passos contínuos e progressivos (Narváez Gómez; Armato, 2010, p. 15), nos quais as pessoas envolvidas são sujeitos e das quais se espera uma aberta e colaboração diante das vicissitudes e exigências das demandas relacionais.

É nesse sentido que queremos destacar a ação de Padre Cícero no processo de reconciliação entre a Igreja e a sociedade para com o povo simples, tendo como chave a religiosidade popular e o modo como ela era afetada pelo contexto religioso e social e suas estruturas dominantes (Della Cava, 2014, p. 47,50). A missão de Padre Cícero toca a religiosidade e a cultura popular enquanto ponto central do processo de exclusão sofrido pelo povo simples em sua época. A religiosidade era vista pela Igreja como marca de um catolicismo que devia ser superado; suas devoções e manifestações de uma religiosidade popular. Ao mesmo tempo a modernidade liberal via essa religiosidade popular como expressão de uma cultura a ser superada, uma cultura popular tida como sinal do atraso cultural (Steil, 2021, p. 71).

Esse contexto, marcado pelo dualismo social e eclesial, prejudica e obstaculiza a relação do povo com a Igreja e a sociedade, na medida em que estas promoviam tanto o desprezo pelas tradições populares, quanto pelo catolicismo popular (Steil, 2021, p. 63). Essa situação contextual e estrutural adiciona outra perspectiva na sintonia existente entre Padre Cícero e o povo: diante desse conflito, ele assume a missão de reconciliar a cultura e a religiosidade popular e, consequentemente, as libertar (Moya, 2012, p. 12). Nesse sentido, diante dos desafios eclesiais (pastorais) e sociais (políticos) enfrentados por Padre Cícero em sua missão reconciliadora e libertadora, nos interessa o modo como ele aciona certos elementos da religiosidade e da cultura popular para superar o conflito religiosos e social.

Movido por essa missão de reconciliação, Padre Cícero atuou em favor dos excluídos, ao lado deles, em sintonia com eles (Steil, 2021, p. 71). Ele assumiu os valores e as crenças da cultura e da religiosidade popular, entendendo nesse movimento o sentido amplo e abrangente de reconciliação, ou seja, um modo de viver que se expressa no restabelecimento da existência, da convivência e da comunhão com a diversidade e pluralidade social e eclesial.

Vale destacar dois elementos fundamentais da cultura e da religiosidade popular valorizados e acionados para operar essa reconciliação, os quais podem ser constatados no modo como Padre Cícero desenvolveu estratégias de convivência e de resolução de conflitos.

A perspectiva da cultura e do catolicismo popular se baseia no ambiente comunitário, onde as pessoas se juntam porque se sentem acolhidas e seguras para compartilhar a vida, principalmente em um contexto profundamente marcado pela pobreza, pela adversidade e injustiça social (Della Cava, 2014, p. 158). Desse modo, ele buscou criar um ambiente seguro e salutar para que o povo simples pudesse lidar com as carências materiais, os sentimentos e comportamentos decorrentes de conflitos e violências interpessoais e sociais, analisando suas causas para contribuir na construção de uma sociedade mais justa e fraterna. Assim, principalmente os pobres que não têm dinheiro para terapias que são custosas necessitam de lugares de cuidado.

Outro elemento valorizado e acionado é produção de narrativas. As narrativas tradicionais, que fazem parte da cultura popular (Souza; Belizário, 2021, p. 176), são uma das mais antigas formas do ser humano transmitir suas experiencias, cujo objetivo é dar conta não apenas de um acontecimento, mas principalmente, de seu sentido ou significado. Desse modo, as situações e os casos que marcam o catolicismo popular nordestino, na confluência do sagrado e do profano, são incorporadas na atividade de Padre Cícero em seu diálogo com o povo simples (Fonseca Neto, 2021, p. 260), exatamente do modo como o povo se expressa.

O ambiente comunitário seguro e salutar, e o exercício crítico da palavra narrada como catarse da violência são exatamente dois elementos essenciais para o processo de perdão e reconciliação (Gómez; Armato, 2010, p. 80), dos quais discorremos a seguir.

Considerações sobre o perdão e a reconciliação nas EsPeRe

As Escolas de Perdão e Reconciliação – EsPeRe – foram fundadas pelo Pe. Leonel Narváez Gómez, em Bogotá, Colômbia. Essa experiência desenvolve-se a partir 1999, através da participação do Pe. Leonel nas negociações entre o governo colombiano e guerrilheiros das Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (FARC). Num esforço de minimizar o impacto do conflito armado existente por décadas, a Colômbia cria uma proposta intitulada “Territórios de Paz”, na qual a partir das histórias de violências reais as pessoas e comunidades organizavam pactos para a redução das diversas formas de violência impostas pelos conflitos. Essa proposta foi sendo transformada e aprofundada, estando ela na gênese das Escolas de Perdão e

Reconciliação, cuja proposta fundamental pode ser assim sumariada: “Contra a irracionalidade da Violência propomos a irracionalidade do Perdão”.

O Núcleo EsPeRe Rio de Janeiro surgiu em 2002 junto com os núcleos de Belo Horizonte e Brasília, numa parceria em torno da temática Cultura da Paz e Prevenção da Violência (Bingemer, 2003, p. 11). Atualmente, o Núcleo EsPeRe Rio encontra-se vinculado ao Vicariato Episcopal para a Caridade Social da Arquidiocese do Rio de Janeiro.

A metodologia EsPeRe, proposta pela *Fundación para la Reconciliación*, tem se revelado uma poderosa ferramenta de reconexão pessoal e comunitária. O rancor e a raiva paralisam as pessoas e as comunidades, pois entende-se que o não perdoar impede o pleno desenvolvimento pessoal e comunitário. A violência impacta a pessoa e a comunidade no sentido de viver e no significado da vida e em sua sociabilidade. Assim, o processo vivenciado nas oficinas das EsPeRe proporciona ao participante identificar as violências sofridas e resgatar os 3S: Sentido, Significado e Sociabilidade.

Os Módulos referentes ao Perdão (Fundación para la Reconciliación, 2008) trabalham as dimensões cognitiva e emocional, reconhecendo o valor dos sentimentos e das necessidades pessoais, o modo como afetam as relações e sua importância na abertura ao processo de perdão e autocuidado. Observando o panorama da violência pessoal e social, os módulos promovem reflexões e atividades individuais e em grupos com o objetivo de construir um lugar seguro de autoconhecimento e de descoberta de si e do outro. O caminho metodológico propõe a escolha de uma ofensa vivida como matéria prima da oficina, pois percebe-se a importância de reconhecer-se como vítima numa sociedade que vem banalizando cada vez mais a violência.

Reconhecer a justa medida do seu lugar de vítima é fundamental para que seja possível construir relações mais justas e saudáveis, pessoais e sociais. Identificar os danos sofridos por uma violência e desejar reparação por vias legítimas além de superar a lógica espiral da vingança, contribui para se alcançar soluções pedagógicas para vítima e para o ofensor. Esse caminho inclui a visibilização da vítima e de sua narrativa. Quando o ofensor escuta da própria vítima a narrativa do dano causado, isso pode impactar o ofensor e conectá-lo ao sofrimento do outro, além de construir sentenças e atitudes mais eficazes para os conflitos.

Os Módulos da Reconciliação (Fundación para la Reconciliación, 2006) têm como objetivo trabalhar de maneira teórica e prática conceitos como compaixão, verdades, punição e poder, com o propósito de desconstruir e reconstruir ideias e práticas que superem a justiça punitiva e introduzam um modelo de justiça restaurativa, ou seja, que busca restaurar pessoas e relações. No contexto brasileiro, a desigualdade social, o machismo e o racismo atravessam a

construção social em todos os níveis. Essas chagas marcam as relações e se materializam em violências estruturais, comunitárias, familiares e pessoais. Assim, entender que a verdade não se limita ao ponto de vista individual é fundamental para tomar consciência da reprodução de mecanismos de punição baseados em experiências pessoais. Sanar as feridas causadas pelas punições sofridas na infância é um caminho de maior entendimento da violência sofrida e da violência praticada.

Trilhar o caminho da reconciliação pressupõe o perdão como decisão de olhar para a realidade de violência sofrida e de buscar o justo, que é a reparação do dano sofrido. Reconciliar é um movimento que leva em consideração a existência de um outro que é o ofensor, que causou dor e sofrimento, mas que, como um ser humano, comete erros e acertos; que também tem sua história e suas dores, que precisam ser olhadas com compaixão. Em muitos casos, reconciliar não é resgatar a convivência, mas permitir que o outro coexista em um mesmo ambiente, dado que, na maioria das vezes, ofensores estão muito próximos das vítimas. Nesse sentido, essa ferramenta considera que os caminhos para a reconciliação incluem pactos possíveis diante de situações concretas da vida: Pactos de Coexistência, de Convivência e de Comunhão (Fundación para la Reconciliación, 2008, p. 14).

Decidir viver a experiência das EsPeRe implica a opção por uma espiritualidade encarnada, que assume as alegrias e as tristezas que fazem parte do processo de amadurecimento. Uma espiritualidade que corresponde ao desejo de viver plenamente a verdade da vida, de edificar famílias e comunidades que, diante das violências, encontrem novos caminhos de relações respeitosas das histórias pessoais, entendendo que ao longo da vida somos vítimas e ofensores. Uma espiritualidade que crie condições e espaços de escuta e de diálogo, de encontro de caminhos justos de reparação dos danos causados.

Um dado fundamental é o papel da comunidade nesse processo. O nascimento das EsPeRe se relaciona com a comunidade local, mais precisamente, a importância e o protagonismo do trabalho comunitário (Fundación para la Reconciliación, 2008, p. 9). É no trabalho comunitário das oficinas que os participantes fortalecem estratégias de convivência e resolução de conflitos, na perspectiva da cultura política do Perdão e da Reconciliação, da Justiça Restaurativa e da Comunicação Não Violenta. O objetivo das oficinas é oferecer um ambiente seguro para que os participantes aprendam a lidar com sentimentos e comportamentos decorrentes de conflitos e violências interpessoais e sociais, analisando suas causas para contribuir na construção de uma sociedade mais justa e fraterna. Aqui podemos fazer um

paralelo com o ambiente comunitário que se cria no catolicismo popular, onde as pessoas se juntam porque se sentem acolhidas e seguras para compartilhar a vida.

Do mesmo modo, há uma profunda e essencial relação entre vida comunitária e o perdão e a reconciliação. O perdão é essencial para o bem-estar social, pois é "potenciador de ações sociais proativas de grupo, [...] é recuperação das relações com os outros [...] recuperação da potência interior" (Fundación para la Reconciliación, 2008, 2008, p. 13).

Em todos os módulos das Espere, cada oficina é marcada por rituais, rituais de abertura e rituais de encerramento que, além de marcar e caracterizar cada momento das oficinas, apoiam o desenvolvimento do compromisso pessoal e comunitário no processo. Por isso, é fundamental perceber a profunda conexão e significação simbólica dos rituais com a realidade pessoal e comunitária (Fundación para la Reconciliación, 2008, p. 40). Com o intuito de marcar sua importância e solenidade, esses rituais incorporam e tornam presentes elementos costumeiros dos participantes, aquilo que faz parte da vida e das experiências pessoais e comunitárias, materiais ou não, como por exemplo, a violência praticada ou sofrida.

De certo, esse método não é original; ele tem relação, e mesmo sua origem, com uma concepção presente na cultura e na religiosidade popular. A lógica da cultura popular e o ethos da religiosidade popular são profundamente marcadas pelas coisas do cotidiano, as coisas simples, os fatos da vida. Quando nos referimos à cultura e à religiosidade do povo sertanejo, nos referimos aquilo que faz parte de sua existência e de sua cosmologia, seus afazeres diários e sua relação com os elementos e os ciclos da natureza. Nesse ponto, natural e sobrenatural, imanência e transcendência se tocam.

Essa concepção é tão profunda que, de certa maneira, se pode afirmar que ela supera a dicotomia ou a separação entre sagrado e profano. Isso não representa desrespeito ao sagrado, pelo contrário, a dimensão sacral é profundamente respeitada, de tal maneira que sua importância é vista como fundamental e vital. O sagrado é visto como relacionado aos elementos habituais; ele não é visto como separado, mas como presente e atuante na facticidade.

Toda essa realidade processual do perdão e reconciliação, assim como a dimensão vital da ritualidade presente nesse processo, na qual o sagrado encontra acolhida e acolhe a existência humana em toda sua concretude nos mostra que a religiosidade popular é nutrida, permeada e testemunha um aspecto e perspectiva teológica central na teologia do Vaticano II:

> As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as

> tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração (GS, 1).

Conclusão

Conhecer, reconhecer e valorizar os elementos constitutivos da relação de Padre Cícero com o povo nordestino parece ser um caminho de entendimento da importância da potência presente na fé encarnada, característica da devoção popular nordestina. O testemunho pessoal e pastoral de Padre Cícero revela sua opção marcada por uma atitude de perdão e reconciliação com a hierarquia eclesial e a sociedade. Essa mesma opção está presente no modo como incentivou os fiéis no caminho do perdão e da reconciliação diante das crises e dos conflitos que o povo experimentava em suas relações pessoais, comunitárias e sociais.

A ação pastoral de Padre Cícero, focada na realidade e nas necessidades dos pobres, integrava o religioso e o social, e como tal, era desenvolvida baseada no ensinamento de que em toda casa deve haver um oratório e uma oficina. A partir dessa pedagogia, Padre Cícero orientava o povo sobre a importância da união entre fé e trabalho para a promoção autônoma das famílias e da comunidade.

Assim, a cidade de Juazeiro se desenvolveu marcada pelo aprofundamento de uma fé encarnada nas necessidades do povo. Esse mesmo povo, com sua cultura genuína encontrou ambiente de escuta ativa por parte de Padre Cícero que soube identificar as potencialidades individuais e comunitárias, tendo em vista a realidade daquela região, marcada por adversidades naturais, como as secas nordestinas e a violência da fome e da pobreza que dela decorrem (Schreiter, 1998, p. 22), assim como por injustiças sociais, como no caso da exclusão eclesial da religiosidade popular e a social da cultura popular.

A reconciliação implica um novo modo de pensar e olhar a realidade, uma nova relação, baseada na abertura, doação e acolhimento, tanto do ponto de vista pessoal quanto comunitário (Equiza, 2003, p. 205). É nesse sentido que alguns módulos das EsPeRe são denominados “Vou da escuridão à luz” e “Olhar com novos olhos”, cujo objetivo é a mudança de atitudes diante dos conflitos, de reconhecimento e de expressão das emoções, assim como a produção da verdade por meio de narrativas e mudanças de perspectivas (Fundación para la Reconciliación, 2008, p. 23).

O testemunho de Padre Cícero de valorização das diversas formas de viver o sagrado, presentes e expressas na religiosidade popular é para nós um rico e importante exemplo de processo de reconciliação do sagrado com a vida comum. Ele não apenas antecipa a intuição básica teórico-prática das EsPeRe referente à relevância do perdão e da reconciliação como instrumento existencial, mas indica o caminho de aplicação dessa ferramenta metodológica para um novo olhar sobre os conflitos e suas vias de resolução.

Referências

BINGEMER, Maria Clara L. *Prefácio*. In: Centro Loyola de Fé e Cultura; Fundação Konrad Adenauer. *Cultura da paz e prevenção da violência*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 11-13.

CASTILLO, Jose Maria. *A boa nova de Jesus*. Teologia popular I. Trad. Yvone M. de C. Teixeira Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

CAVALCANTI, Tereza Maria Pompéia. A leitura popular da bíblia e a V Conferência do CELAM. *Atualidade Teológica*. Rio de Janeiro. Ano XI, nº 25, p. 76-103, jan./abr. 2007.

COMBLIN, José. *Teologia da Reconciliação*: ideologia ou reforço da libertação? Petrópolis: RJ: Vozes, 1987.

Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a igreja no mundo de hoje. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II* (1962-1965). Organização geral Lourenço Costa; trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997.

DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joaseiro*. Trad. Maria Yedda Linhares. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

DUMOULIN, Annette. "É inegável que o padre Cícero viveu uma fé simples em sintonia com seu povo": olhar abrangente sobre a vida e a missão de Padre Cícero. In: GONZAGA, Waldecir; FERREIRA, Antonio Luis Catelan; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de (Org.). Simpósio: *Um Padre e sua Fé: Cícero, História e Legado*, 06 e 07 de out. de 2020; organizadores Waldecir Gonzaga, Antonio Luis Catelan Ferreira, Paulo Fernando Carneiro de Andrade. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2021, p. 105-121.

EQUIZA, Jesús (Org.). *Para celebrar o perdão divino e a reconciliação eclesial*. Trad. Gilmar Saint Clair Ribeiro. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

FONSECA NETO, Rafael Dorgival Alves. O profetismo na vida e no legado do Padre Cícero Romão. In: GONZAGA, Waldecir; FERREIRA, Antonio Luis Catelan; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de (Org.) *Simpósio Um Padre e sua Fé*. 06 e 07 de outubro de 2020; organizadores Waldecir Gonzaga, Antonio Luis Catelan Ferreira, Paulo Fernando Carneiro de Andrade. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2021, p. 239-264.

FUNDACIÓN PARA LA RECONCILIACIÓN. *Escuelas de Perdón y Reconciliación: Cartilla 1: Perdón*. VII Edición. Teoría y método Leonel Narváez Gómez. Bogotá: Fundación Para La Reconciliación, 2008.

FUNDACIÓN PARA LA RECONCILIACIÓN. *Escuelas de Perdón y Reconciliación***:** *Cartilla 2: Reconciliación*. Teoría y método Leonel Narváez Gómez. Bogotá: Fundación Para La Reconciliación, 2006.

GONZAGA, Waldecir; FERREIRA, Antonio Luis Catelan; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de (Org.) *Simpósio Um Padre e sua Fé*, 06 e 07 de out. de 2020; organizadores Waldecir Gonzaga, Antonio Luis Catelan Ferreira, Paulo Fernando Carneiro de Andrade. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2021.

IGREJA CATÓLICA. Pontifícia Comissão Bíblica. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. Roma, 1993. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents. Acesso em: 25 abr. 2023.

LIBANEO, J. B.; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia*: perfis, enfoques, tarefas. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

MOYA, César. *Conflito, libertação e reconciliação*: ética teológica para a reconciliação a partir das vítimas na América Latina. Trad. Roseli S. Giese. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2012.

NARVÁEZ GÓMEZ, Leonel. A reconciliação: para prevenir a violência e construir a paz duradoura. In: Centro Loyola de Fé e Cultura; Fundação Konrad Adenauer. *Cultura da paz e prevenção da violência*. São Paulo, Loyola, 2003, p. 15-27.

NARVÁEZ GÓMEZ, Leonel; ARMATO, Alessandro. *La revolución del perdón*. Trad. Luis Alberto González. Bogotá: San Pablo, 2010.

SCHREITER, Robert J. *Violencia y Reconciliación*: misión y ministerio en un orden social en cambio. Trad. José Manuel Lozano-Gotot Perona. Santander: Editorial Sal Terrae, 1998.

SOUZA, Girlene Florêncio de; BELIZÁRIO, Maria Aletheia Stedile. Padre Cícero: um legado de fé e devoção. In: GONZAGA, Waldecir; FERREIRA, Antonio Luis Catelan; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de (org.) *Simpósio Um Padre e sua Fé*, História e Legado, 06 e 07 de out. de 2020; organizadores Waldecir Gonzaga, Antonio Luis Catelan Ferreira, Paulo Fernando Carneiro de Andrade. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2021, p. 170-186.

STEIL, Carlos Alberto. Desafios da reconciliação entre tradição e modernidade na ação pastoral e política de Padre Cícero Romão Batista. In: GONZAGA, Waldecir; FERREIRA, Antonio Luis Catelan; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de (org.) *Simpósio Um Padre e sua Fé*. 06 e 07 de out. de 2020; organizadores Waldecir Gonzaga, Antonio Luis Catelan Ferreira, Paulo Fernando Carneiro de Andrade. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2021, p. 59-73.

"ONDE ESTÁ O TEU IRMÃO?": AS CONTRIBUIÇÕES DO PONTIFICADO DO PAPA FRANCISCO SOBRE O COMBATE À GLOBALIZAÇÃO DA INDIFERENÇA NA VISITA À ILHA DE LAMPEDUSA E NA CARTA ENCÍCLICA *LAUDATO SI'*

ST 17: EPISTEMOLOGIAS DA CASA COMUM

Arlindo José Vicente Junior[41]
Renato Kirchner[42]

Resumo: O texto analisa as contribuições do Pontificado do Papa Francisco no enfrentamento da chamada "globalização da indiferença", tomando como referência dois momentos significativos: a viagem apostólica à Ilha de Lampedusa, em 2013, e a publicação da Carta Encíclica *Laudato Si'* em 2015. A pesquisa, de natureza qualitativa e fundamentada em revisão bibliográfica, busca compreender como esses eventos revelam uma proposta teológico-pastoral que articula solidariedade, cuidado com o outro e responsabilidade ecológica. A visita a Lampedusa é interpretada como um gesto profético que denuncia o sofrimento dos migrantes e simboliza uma nova forma de ação eclesial voltada às periferias existenciais. A homilia proferida pelo Papa naquele local evidencia a perda da capacidade de compaixão da sociedade contemporânea, tema que será aprofundado na *Laudato Si'*. Na Encíclica, Francisco amplia o conceito de indiferença, estendendo-o às questões socioambientais e propondo uma ecologia integral como caminho de superação. A ideia de "Casa Comum" reforça a interdependência entre seres humanos e natureza, apelando à fraternidade universal e ao resgate do senso de responsabilidade coletiva. Conclui-se que o pontificado de Francisco configura-se como uma resposta pastoral e ética aos desafios globais, propondo uma cultura do encontro e da solidariedade em contraste com a cultura do descarte e a insensibilidade contemporânea. As ações e palavras do Papa revelam um compromisso com os pobres, os migrantes e o meio ambiente, reafirmando o papel profético da Igreja frente às crises humanitárias e ecológicas atuais.

Palavras-chave: Papa Francisco. Globalização da indiferença. Ecologia integral. Imigrantes.

[41] Mestrado em Ciências da Religião pela PUC Campinas (2024). Doutorando no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião pela PUC-Campinas, em pesquisa financiada pela CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior), analisando o pontificado do Papa Francisco em diálogo com Zygmunt Bauman. E-mail: arlindovicentejr@gmail.com.
[41] Professor e pesquisador da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Diretor da Faculdade de Filosofia. Membro do corpo docente permanente da Faculdade de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, graduado em Filosofia pela Universidade São Francisco (USF), São Paulo. E-mail: renatokirchner00@gmail.com.

Introdução

A primeira viagem do Pontificado do Papa Francisco (2013-2025) aconteceu no dia 08 de Julho de 2013, na Ilha de Lampedusa (Itália), localizada no Mar Mediterrâneo, conhecida como um local de desembarque de refugiados vindos do norte da África em direção à Europa e um foco de uma crise humanitária, pois a travessia rumo à esperança por dias melhores esconde também uma rota de morte. E essa primeira viagem tinha um objetivo claro chamar atenção do mundo para a globalização da indiferença. Diz o Pontífice que a globalização da indiferença nos tirou a capacidade de chorar!

Como pudemos perceber no Pontificado de Bergoglio, tudo teve um significado: nessa viagem apostólica celebra a Missa em um altar construído em cima de um barco naufragado, sua férula papal (o báculo que o Bispo usa, espécie de cajado) em forma de cruz, foi feito a partir dos remos utilizados pelos imigrantes e o ambão de onde proferiu a homilia, também foi construído a partir de pedaços de barcos deixados pelas vítimas da indiferença. Na Missa proferiu uma homilia que é uma chamada de atenção: contra a globalização da indiferença deve haver a cultura da solidariedade.

O objetivo deste texto é apresentar uma interlocução da homilia do Papa Francisco proferida em ocasião da sua visita à Lampedusa com a Carta Encíclica *Laudato Si'* sobre o cuidado da casa comum, publicada em 24 de Maio 2015 (que completa atualmente dez anos da sua publicação), no terceiro ano de seu Pontificado. Nesta Carta Encíclica, Francisco retoma aquilo que chamou de globalização da indiferença, tão presente na cultura hodierna e coloca também a sua preocupação com o cuidado ao outro. "Onde está teu irmão? A voz do seu sangue clama até mim" (cf. Gn 4,9-10) é a pergunta que o Senhor dirige a Caim, sobre aquilo que fizera com seu irmão Abel e é o ponto de partida da reflexão do pontífice de sua homilia. Também deverá ser a pergunta que nós nos fazemos diante do sofrimento que vemos dia após dia, diante das vítimas da imigração que, infelizmente perdem suas vidas em busca de um mundo melhor.

Qual é a narrativa da Igreja Católica diante do sofrimento e da morte de imigrantes? Diante da globalização da indiferença, qual é a alternativa proposta por Francisco quando vai até uma Ilha e reza pelas e com as vítimas dos naufrágios? Como uma Carta Encíclica sobre o cuidado da casa comum pode despertar nos fieis (e também para aqueles que não creem) a dimensão do cuidado com o outro? Se todos temos uma Casa comum porque ainda existe o sofrimento humano causado pela indiferença? São as perguntas que queremos fazer com este

texto diante da pesquisa que realizamos no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Trata-se de uma pesquisa qualitativa apresentando os resultados parciais obtidos com as leituras bibliográficas das inúmeras narrativas da Igreja Católica diante do sofrimento humano.

Como veremos, a preocupação do Papa, que veio quase do fim do mundo (como ele mesmo disse no dia em que apareceu pela primeira vez na Basílica de São Pedro no dia da sua eleição[43]) com as periferias existenciais, que fez Bergoglio escolher o nome de Francisco, levou-o a Lampedusa para colocar em destaque um lugar de reconhecidas atrocidades com os imigrantes que foram esquecidos pelo mundo em suas travessias mal sucedidas. Do mesmo modo, a publicação Carta encíclica *Laudato Si'*, que também quis chamar a atenção do mundo sobre o cuidado com a casa comum, foram as contribuições do Pontificado do Papa Francisco em combate à globalização da indiferença.

Viagem do Papa Francisco para Ilha de Lampedusa

A Viagem Apostólica para Lampedusa (Itália) marca o início do Pontificado de Francisco: no dia 08 de Julho de 2013, poucos meses depois de assumir o papado. Trata-se primeira "Encíclica" de Bergoglio não em palavras, mas em atos e gestos. E vimos isso acontecer várias vezes em seu pontificado. Foi um Papa que ia em direção ao sofrimento, com o risco do encontro com o irmão que sofre e que clama por melhores condições de vida.

Ao deixar o Vaticano, poucos meses após a sua eleição como sucessor de Pedro, Francisco verá os barcos deixados na praia não pelo convite que Jesus fez para segui-Lo (como fez com os primeiros discípulos no Evangelho), mas pelos barcos deixados por causa da indiferença, do sofrimento que esses irmãos passaram ao ter que deixar seu país, sua cultura, seu lar para ir em busca da esperança de um lugar melhor, mesmo dentro da sua Casa comum: uma enorme contradição!

Nos Sacramentos da Igreja Católica tudo é simbólico. Na Missa celebrada em um altar feito de resto de embarcações naufragadas, se transformaram também em evidente sacrifício de vidas que tentaram buscar um futuro melhor.

[43] Papa Francisco. Primeira saudação do Papa Francisco, no dia 13 de Março de 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html.

O objetivo da presença do Papa naquele lugar de vidas que foram ceifadas era para despertar a consciência, como ele mesmo afirma na homilia:

> Desde há algumas semanas, quando tive conhecimento desta notícia (que infelizmente se vai repetindo tantas vezes), o caso volta-me continuamente ao pensamento como um espinho no coração que faz doer. E então senti o dever de vir aqui hoje para rezar, para cumprir um gesto de solidariedade, mas também para despertar as nossas consciências a fim de que não se repita o que aconteceu. Que não se repita, por favor (Francisco, 2013b).

O Papa se transforma em voz profética, pedindo para que esse gesto não se repita, e fala pela primeira vez sobre a globalização da indiferença:

> A cultura do bem-estar, que nos leva a pensar em nós mesmos, torna-nos insensíveis aos gritos dos outros, faz-nos viver como se fôssemos bolas de sabão: estas são bonitas, mas não são nada, são pura ilusão do fútil, do provisório. Esta cultura do bem-estar leva à indiferença a respeito dos outros; antes, leva à **globalização da indiferença**. Neste mundo da globalização, caímos na globalização da indiferença. Habituamo-nos ao sofrimento do outro, não nos diz respeito, não nos interessa, não é responsabilidade nossa! (Francisco, 2013b, grifo nosso)

O papa argentino que teve em sua origem a imigração, uma vez a sua família veio para a Argentina vindos da região do norte da Itália e quase teve uma tragédia em sua família. Talvez isso explique a sua preocupação com a imigração ao longo de todo o seu pontificado: como na maioria das famílias cujos ancestrais imigraram para o país em que vivem agora, tiveram também muitos percalços:

> Os Bergoglio realmente quase não viveram para ver a Argentina. A família tinha comprado passagens de terceira classe em um navio, o *Principessa Mafalda*, que afundou no litoral brasileiro, matando 314 pessoas. Eles trocaram as passagens apenas porque houve um atraso na venda do café da qual eram donos em Turim, na Itália (Shriver, 2017, p. 26)

Assim, podemos entender um dos motivos que levou Bergoglio a preocupar-se tanto com os imigrantes. Francisco desvela ainda em sua homilia proferida na Ilha de Lampedusa, um problema que globalização da indiferença fez com a humanidade: tirou-lhe a capacidade de chorar:

> Quem chorou pela morte destes irmãos e irmãs? Quem chorou por estas pessoas que vinham no barco? Pelas mães jovens que traziam os seus filhos? Por estes homens cujo desejo era conseguir qualquer coisa para sustentar as próprias famílias? Somos uma sociedade que esqueceu a experiência de chorar, de «padecer com»: a globalização da indiferença tirou-nos a capacidade de chorar! (Francisco, 2013b).

De acordo com Francisco, paramos de preocupar-se com o irmão, de fazer algo para acolher aquele que precisa. Lampedusa, portanto, se transforma em um incentivo para tantas

outras viagens, discursos e narrativas que levaram a esse pontificado a se deparar com os dramas humanos sofridos pelos mais vulneráveis.

Ainda nessa mesma homilia, o papa argentino pediu perdão pelo fechamento do coração: "pedimos perdão pela indiferença por tantos irmãos e irmãs; pedimos-vos perdão, Pai, por quem se acomodou, e se fechou no seu próprio bem-estar que leva à anestesia do coração" (Francisco, 2013b).

O tema da globalização da indiferença, que inclusive foi recorrente em seu pontificado, teve em 2020, uma retomada: Francisco escreve a Carta Encíclica *Fratelli Tutti* sobre a fraternidade e a amizade social: que é convite à fraternidade universal, mas ao mesmo tempo oferece uma denúncia de que estamos vivendo em tempos de indiferença acomodada, fria e globalizada, filha de uma profunda desilusão que se esconde por detrás de uma ilusão achando que somos onipotentes esquecendo que estamos todos no mesmo barco, deixando para trás os grandes valores fraternos.

Notícias desastrosas sobre os naufrágios com os imigrantes: uma notícia que se repete

No dia 02 de setembro de 2015, vimos, infelizmente, uma cena que se repete: os maiores jornais e os meios de comunicação sociais estamparam em suas capas e os seus sites, a foto do de um menino sírio morto nas areias da praia de Bodrum, na Turquia, na travessia entre Turquia e Grécia e que chocou o mundo[44]. Rapidamente, a foto virou um dos assuntos mais comentados das redes sociais.

Depois, ficou-se sabendo que tratava-se de Alan Kurdi, de três anos, um menino sírio que a princípio, unido a sua família utilizou o oceano como um caminho de esperança, mas que infelizmente, transformou-se em um caminho de sofrimento, dor e de morte. Junto com Alan, morreram também seu irmão com cinco anos e sua mãe.

Muito se falou sobre a questão da crise imigratória e falou-se também sobre a necessidade da exposição de tamanha cena de horror. Mas, pouco ainda fizemos sobre a necessidade de combatermos a globalização da indiferença. Exatamente nesse contexto é que

[44] A foto e a matéria sobre crise imigratória podem ser conferidas através: Foto chocante de menino morto revela crueldade da crise imigratória. Disponível em: g1.globo.com/mundo/noticia/2015/09/foto-chocante-de-menino-morto-vira-simbolo-da-crise-migratoria-europeia.html. Acesso 04 Abril 2024

inserimos os textos do Papa Franscisco e, portanto, as narrativas da Igreja Católica diante do sofrimento humano causado pela questão da globalização da indiferença.

A Carta Encíclica *Laudato Si'* sobre o cuidado da Casa Comum

No dia 25 de Maio de 2015, no terceiro ano de seu pontificado, Francisco publica a sua Carta Encíclica *Laudato Si*' sobre o cuidado da Casa Comum. *Laudato Si'*, cuja tradução significa "Louvado sejas, meu Senhor", é tirado do "gracioso cântico" das criaturas feito por São Francisco de Assis – o santo pobrezinho que inspirou a escolha do cardeal Bergoglio em escolher o nome após a eleição como pontífice.

Inclusive o que influenciou a escolha do Papa a adotar esse nome, foi também pensando nas guerras que o mundo enfrentava, como ele mesmo disse em um encontro com os representantes dos meios de comunicação social. Já é conhecida a influência que o cardeal emérito de São Paulo Cláudio Hummes teve, quando estava chegando ao final da escolha, enquanto somavam-se os votos para declarar Bergoglio eleito, que pediu para não esquecer dos pobres:

> Não te esqueças dos pobres!" E aquela palavra gravou-me na cabeça: os pobres, os pobres. Logo depois, associando com os pobres, pensei em Francisco de Assis. Em seguida pensei nas guerras, enquanto continuava o escrutínio até contar todos os votos. E Francisco é o homem da paz. E assim surgiu o nome no meu coração: Francisco de Assis. Para mim, é o homem da pobreza, o homem da paz, o homem que ama e preserva a criação (Francisco, 2013a).

Paulo César Nodari defende a abordagem que o Papa Francisco faz na Carta sobre o cuidado da casa comum, oferece um conceito de responsabilidade do ser humano enquanto administrador do meio ambiente, criando um diálogo com a nossa geração atual e projetando uma perspectiva para as gerações futuras: "a Carta Encíclica *Laudato Si'* (LS), na qual ele aborda a questão do cuidado da Casa Comum em uma época marcada, predominantemente, pela ciência e pela tecnologia, bem como pela crise do paradigma antropocêntrico" (Nodari, 2022, p. 20-21).

De acordo com o próprio Papa, o objetivo desta carta encíclica é criar um diálogo sobre o como estamos construindo o futuro: "lanço um convite urgente a renovar o diálogo sobre a maneira como estamos a construir o futuro do planeta. Precisamos de um debate que nos una a todos, porque o desafio ambiental, que vivemos, e as suas raízes humanas dizem respeito e têm impacto sobre todos nós" (Francisco, *Laudato Si'*, n. 14, 2015).

As mudanças climáticas geradas pela falta de cuidado com o planeta, que também são escancaradas na Carta Encíclica *Laudato Si'*, geram graves implicações ambientais, sociais, econômicas, políticas e, portanto, vários desafios para a humanidade. Infelizmente, verifica-se uma indiferença diante das tragédias que acontecem em diferentes partes do mundo. A cada tragédia noticiada e exposta quase que instantaneamente nos meios de comunicação e pelas redes sociais digitais, logo aparecem os números: tantos mortos, desaparecidos, descolocados, sem teto, sem dignidade... Números, apenas contabilidade!

A humanidade parece que descobriu no contabilizar os números de cada tragédia ou situação lamentável, um analgésico diante da dor e do sofrimento do outro que poderia me afetar. Faltam reações diante dos dramas de tantos irmãos e irmãs nossos que sofrem e isso, de acordo com Francisco, é um sinal de perda do sentido de responsabilidade pelos nossos semelhantes. Afinal, se todos temos uma Casa comum, somos todos irmãos!

Francisco irá retomar o tema da *globalização da indiferença* também na Carta Encíclica *Laudato Si'*: "é preciso revigorar a consciência de que somos uma única família humana. Não há fronteiras nem barreiras políticas ou sociais que permitam isolar-nos e, por isso mesmo, também não há espaço para a *globalização da indiferença*" (Francisco, 2015, grifo nosso).
Se na Exortação Apostólica *A alegria do Evangelho* como vimos acima, a preocupação com a globalização da indiferença dizia a respeito também com a economia da exclusão, neste escrito sobre o cuidado da casa comum, Francisco destaca que também há uma indiferença geral:

> Infelizmente, verifica-se uma indiferença geral perante estas tragédias, que estão acontecendo agora mesmo em diferentes partes do mundo. A falta de reações diante destes dramas dos nossos irmãos e irmãs é um sinal da perda do sentido de responsabilidade pelos nossos semelhantes, sobre o qual se funda toda a sociedade civil (Francisco, *Laudato Si'*, n. 25, 2015).

E apela para a consciência que precisamos criar: "de que somos uma única família humana. Não há fronteiras nem barreiras políticas ou sociais que permitam isolar-nos e, por isso mesmo, também não há espaço para a globalização da indiferença" (Francisco, *Laudato Si'*, n. 52, 2015).

Que seja a *Laudato Si'*, a Encíclica escrita pelo Papa Francisco, uma antífona de um cântico de um redescobrir a importância da nossa Casa comum. Que São Francisco de Assis (cujo nome inspirou o do sucessor de Pedro) que cantou *"Laudato si, mi' Signore"*, possa servir de inspiração para a nossa humanidade que precisa despertar da sua indiferença diante do sofrimento de seus semelhantes e também do lugar que nos abriga generosamente.

Considerações finais

Ao longo dos doze anos do pontificado de Francisco, nos revelou um papa que foi ao encontro do sofrimento humano, com o risco de encontrar situações limítrofes da vida que clamam por narrativas e exigem conscientização da família humana. É inegável a força de sentido que as viagens apostólicas à lugares que tocam nas feridas humanas, os textos pontifícios e o choro de um papa produzem neste combate da insensibilização diante do sofrimento.

A Igreja Católica descobriu que, no hodierno, as imagens difundidas pelos meios de comunicação sociais que acompanhavam o Papa em cada atividade sua, também conseguem levar uma mensagem diante da dor, procurando uma sensibilização diante da globalização da indiferença. As imagens e os gestos de Francisco se transformaram em narrativa que gritam no silêncio

Francisco quis despertar não só os católicos, mas a humanidade da atonia e inércia diante do sofrimento do outro. Usou o seu lugar de fala para denunciar as injustiças e a capacidade que a globalização da indiferença trouxe, de parar de chorar, de deixar-nos de nos comover. A história dos vencidos ainda pede narração e encontra nas palavras e nos gestos de Francisco uma polifonia diante dos silenciados de nossos dias pela globalização da indiferença.

O Papa que veio quase do fim do mundo (como ele mesmo disse no dia de sua eleição ao ministério Petrino), filho de imigrantes, foi ao encontro das pessoas em cada viagem apostólica, em cada texto publicado tentando apresentar a cultura do encontro contra a cultura do descarte. O tempo e a história nos dirão o quão importante foi para a humanidade esse pontificado de doze anos, que nos chamou a atenção para situação onde o sofrimento humano estava e está presente. Oriundo da parte sul do mundo, oferece uma perspectiva geográfica diferenciada e que resulta em consequências diretas para a forma como exerce o seu ministério, influenciando os seus posicionamentos, reflexões e críticas.

Referências

FRANCISCO. *Benção Apostólica "Urbe et orbi". Primeira saudação do Papa Francisco. 13 de Março de 2013a*. Disponível em: <

https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html>. Acesso em 2 jul. 2024.

FRANCISCO. *Homilia do Santo Padre Francisco em ocisão a Viagem a Lampedusa (Itália), celebrada em 8 de julho de 2013b*. Disponível em https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html. Acesso em 03 Junho 2023

FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si' do Santo Padre Franscisco sobre o cuidado da casa comum*. Publicada em 24 de Maio de 2015. Disponível em https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso 05 Junho 2023

NODARI, Paulo César. *Casa comum ou globalização da indiferença? Ensaios sobre ecologia integral, fraternidade, política e paz***.** São Paulo: Paulus, 2022.

O ESTADO DE S. PAULO. *Foto chocante de menino morto revela crueldade da crise imigratória*. Disponível em: g1.globo.com/mundo/noticia/2015/09/foto-chocante-de-menino-morto-vira-simbolo-da-crise-migratoria-europeia.html. Acesso 04 Abril 2024

SHRIVER, Mark K. *Peregrino*: minha busca pelo verdadeiro Papa Francisco**.** Trad. Patrícia Azeredo. Rio de Janeiro: BestSeller, 2017.

VATICANO. *Biografia do Papa Franscisco*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/biography/documents/papa-francesco-biografia-bergoglio.html. Acesso em: 13 ago. 2024.

A CONCEPÇÃO DE EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS SEGUNDO PIERRE HADOT

ST 9: ESPIRITUALIDADES, PLURALIDADES E DIÁLOGOS

Christian Luan da Silva Carmo[45]

Resumo: Em sua obra *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, Pierre Hadot (1922-2010) apresenta um caminho reflexivo com indagações que o conduziram a construir sua tese e as razões pelas quais alguns filósofos transformaram sua forma de pensar. O que desperta sua análise, a saber, da filosofia como forma de vida no período greco-romano, é a barreira da evidente incompatibilidade, falta de austeridade e contrassenso, demonstrado por muitos historiadores da filosofia antiga. Segundo o filósofo francês, estes apontamentos lhe assombram, visto que, embora haja uma evidente objeção em continuar a linha condutora de filósofos como Platão, Aristóteles, Plotino e Agostinho, em suas análises destaca-se uma integralidade e conservação das particularidades destes textos. Hadot atesta que esta narrativa acontece pelo fato de que os historiadores estimam mais os aspectos propositivos do que o essencial. Sugere, então, que se faça uma reformulação da história da filosofia dos gregos e romanos, que tenha como propósito compreender que suas exposições eram mais psicagógicas, isto é, buscava-se mais formar almas do que conceber uma presunção sistemática. Para o filósofo francês, é necessário entender que na antiguidade "uma frase ou uma palavra ou um desenvolvimento não eram destinados, prioritariamente, a transmitir uma informação, mas a produzir um certo efeito psíquico no leitor ou no ouvinte".

Palavras-chave: Exercícios espirituais. Filosofia antiga. Antiguidade greco-romana. Pierre Hadot.

Introdução

O conceito de "exercícios espirituais" é central na interpretação de Pierre Hadot da filosofia antiga como modo de vida. Embora o termo possa parecer anacrônico, Hadot o adota para designar práticas concretas – físicas, discursivas, intuitivas ou contemplativas – voltadas à transformação do eu e à realização de um ideal de sabedoria. Apesar das dificuldades, Hadot opta por esse termo por sua capacidade de expressar a dimensão existencial dessas práticas (Hadot, 2014, p. 20).

[45] Possui graduação em Geografia pelo Centro Universitário Internacional (2019), graduação em História pelo Centro Universitário Internacional (2021) e graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (2024). Atualmente, cursa Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. E-mail: christianldscarmo@gmail.com.

Na obra Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga, ele justifica a escolha: “os outros adjetivos ou qualificativos possíveis [...] não cobrem todos os aspectos da realidade que queremos descrever” (Hadot, 2014, p. 20). Assim, “espiritual” abrange as dimensões intelectual, moral, existencial e cósmica da existência, sem restringir-se ao campo religioso.

Hadot define esses exercícios como práticas que podem ser físicas (como o regime alimentar), discursivas (como o diálogo), intuitivas (como a contemplação), todas voltadas à transformação do sujeito (Hadot, 2014, p. 21). A ênfase está no aspecto prático, não apenas teórico, dessas atividades.

Esses exercícios se distinguem de práticas religiosas, como os Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola, pois não pressupõem fé religiosa, mas fundamentam-se na razão (Hadot, 2014). Diferem também de exercícios intelectuais puramente teóricos, já que visam à transformação integral do ser humano, e das técnicas terapêuticas modernas, por estarem inseridos num projeto existencial que busca a sabedoria.

A concepção de exercícios espirituais segundo Pierre Hadot

Hadot resume quatro características fundamentais dos exercícios espirituais. Primeiro, seu caráter prático: “não se trata de informar, mas de formar” (Hadot, 2014, p. 22). Segundo, seu caráter holístico, envolvendo intelecto, moral, afetividade e comportamento: “correspondem a uma transformação da visão do mundo e a uma metamorfose da personalidade” (Hadot, 2014, p. 21). Terceiro, seu aspecto progressivo, demandando disciplina e perseverança. E quarto, seu caráter comunitário e dialógico, sendo geralmente praticados em comunidades filosóficas com mestres e discípulos.

A dimensão holística é reiterada: “esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo” (Hadot, 2014, p. 21). Assim, abarcam práticas físicas e dietéticas, além de atividades meditativas e contemplativas. Nas escolas filosóficas antigas, o corpo era disciplinado, não mortificado, integrando-se ao projeto de vida filosófico.

A imaginação tem papel relevante, como na praemeditatio malorum estoica, que prepara o indivíduo para adversidades. As emoções são transformadas e harmonizadas com a razão: “não se trata de suprimir a paixão, mas de harmonizá-la com a razão” (Hadot, 2014, p. 276). A vontade é essencial, pois a sabedoria requer esforço constante.

Pierre Hadot demonstra que os exercícios espirituais não são uma invenção moderna, mas estão enraizados nas práticas filosóficas da Antiguidade, desde os primórdios da filosofia grega até as escolas helenísticas e romanas. Compreender essas raízes é essencial para reconhecer a filosofia antiga como modo de vida (Hadot, 2014).

A tradição socrático-platônica é um dos antecedentes mais remotos desses exercícios. Sócrates, com seu método dialógico e sua exortação ao cuidado da alma, representa um exemplo paradigmático. Ele não transmitia um sistema, mas praticava uma filosofia como exercício espiritual e nova maneira de viver: "reflexão ativa, consciência viva" (Hadot, 2014, p. 59). A maiêutica, descrita no *Teeteto*, mostra como o diálogo socrático visava à conversão interior, permitindo ao interlocutor reconhecer sua ignorância e buscar a sabedoria. Como afirma Hadot, trata-se de "um exercício espiritual praticado em comum [...] exame de consciência, [...] atenção a si, [...] 'conhece-te a ti mesmo'" (Hadot, 2014, p. 60).

Platão desenvolveu essa visão nos seus diálogos, como no Fédon, onde a meditação sobre a morte busca a purificação da alma, e na República e no Parmênides, onde o exercício dialético conduz à contemplação das Ideias. Para Hadot, "filosofar é aprender a morrer", isto é, "separar a alma do corpo [...] para elevar-se ao pensamento puro" (Hadot, 1999, p. 67). A dialética platônica, portanto, não é apenas lógica, mas exige ascese e transformação: "um exercício espiritual" (Hadot, 1999, p. 89).

Nas escolas helenísticas, sobretudo no estoicismo e no epicurismo, os exercícios espirituais foram sistematizados como práticas voltadas à *ataraxia* (tranquilidade da alma) e à *autarkeia* (independência das circunstâncias). O estoicismo, com Sêneca, Epícteto e Marco Aurélio, propõe uma terapêutica das paixões por meio de ascese e meditação (Hadot, 2014, p. 155). Entre os principais exercícios estão a atenção (*prosochê*), a meditação (*melete*), o exame de consciência, a rememoração de princípios e a premeditação dos males. Epícteto resume: "Não deixes que a representação te arraste sem exame; detém-na, examina-a, põe-na à prova" (Manual, 1, 5). E recomenda: "Estas máximas [...] devem ser o tema de nossas conversas conosco mesmos e com os outros" (Entretiens, III, 24, 103).

O epicurismo também visa à *ataraxia*, eliminando medos infundados e desejos vãos. Segundo Hadot, Epicuro propõe "uma terapêutica do medo [...] e dos desejos" distinguindo seus tipos (Hadot, 2014, p. 135). Os exercícios incluíam a meditação doutrinal, contemplação da natureza, rememoração de alegrias e a amizade. Epicuro recomenda: "Medita, pois, [...] dia e noite [...] e viverás como um deus entre os homens" (Carta a Meneceu, 135).

Outras escolas também desenvolveram práticas espirituais: o ceticismo, com a *epoché* (suspensão do juízo); o cinismo, com a ascese e provocação; e o neoplatonismo, com exercícios contemplativos de purificação e elevação ao Uno.

Esses exercícios constituíam o núcleo da filosofia antiga como arte de viver, diferentemente da filosofia moderna, voltada à linguagem técnica e especializada (Hadot, 2014, p. 341). A originalidade de Hadot está em destacar a centralidade transformadora dessas práticas, frequentemente ignoradas pela historiografia, mas fundamentais para redescobrir o sentido existencial da filosofia na atualidade.

Pierre Hadot interpreta a filosofia antiga como modo de vida, destacando diversos exercícios espirituais praticados nas escolas filosóficas. Embora sua tipologia não seja exaustiva, oferece um panorama das principais práticas voltadas à transformação do sujeito e à realização da sabedoria (Hadot, 2014).

Entre esses exercícios, a atenção (*prosochē*) é central no estoicismo. Ela exige vigilância constante, consciência dos princípios que regem a ação e discernimento sobre as representações mentais. Hadot a define como "uma presença de espírito contínua, uma consciência de si sempre desperta" (Hadot, 2014, p. 25). Essa prática se desdobra em três direções: atenção ao presente, aos princípios doutrinais e às regras de vida.

A atenção ao presente consiste em concentrar-se no agora, evitando preocupações com passado ou futuro. Marco Aurélio afirma: "Detém-te no presente" (*Meditações*, VIII, 36). Já a atenção aos princípios doutrinais envolve manter os dogmas estoicos sempre à mente, como sugere Epícteto: "Estas máximas devem estar à mão, dia e noite" (*Entretiens*, III, 24, 103). A atenção às regras de vida, por sua vez, aplica esses princípios ao cotidiano por meio de máximas práticas que devem estar "à mão" (*procheiron*) (Hadot, 2014, p. 28).

Os exercícios de meditação (*melete*) também são fundamentais e não se limitam à contemplação passiva, mas envolvem atividades como leitura, escuta e análise. Segundo Hadot, "a meditação consiste em exercitar-se no controle do discurso interior" (Hadot, 2014, p. 29). Entre suas formas, destaca-se a premeditação dos males (*praemeditatio malorum*), que antecipa adversidades para enfrentá-las com serenidade (Sêneca, *Cartas a Lucílio*, 24,15-16). Outra forma é a repetição dos dogmas estoicos, mantendo-os sempre disponíveis ao espírito (Hadot, 2014, p. 30).

O autodomínio (*enkrateia*) e a indiferença às coisas indiferentes compõem um terceiro tipo de exercício. O autodomínio visa ao controle das paixões por meio de práticas como jejum e resistência ao desconforto (Hadot, 2014, p. 32). Já a indiferença orienta o desapego de bens

como riqueza e fama, considerados “indiferentes” (*adiaphora*). Epícteto afirma: “Não são as coisas que perturbam os homens, mas as opiniões que eles têm sobre as coisas” (Manual, 5).

Os exercícios dialógicos e de exame de consciência formam um quarto grupo. O diálogo socrático é, para Hadot, um exercício que provoca exame interior e atenção a si mesmo, resumido no lema “conhece-te a ti mesmo” (Hadot, 2014, p. 60). Já o exame de consciência envolve revisão diária das ações, pensamentos e sentimentos. Sêneca recomenda: “Todos os dias, chama-te a ti mesmo a prestar contas” (Sêneca, *De ira*, III, 36).

Além desses quatro tipos, Hadot menciona outros exercícios como a leitura e escrita filosóficas, a contemplação da natureza, a visão do alto e o exercício da morte. A leitura, longe de ser apenas informativa, transforma o leitor: “a leitura filosófica visa à transformação de quem lê” (Hadot, 2014, p. 69). O mesmo vale para a escrita, que molda o pensamento do autor.

A contemplação da natureza eleva o olhar para a ordem do cosmos, como propõe Marco Aurélio: “Todas as coisas estão entrelaçadas... e são amigas umas das outras” (*Meditações*, VI, 38). A visão do alto promove distanciamento das preocupações, ao imaginar-se observando a vida humana de cima (*Meditações*, XII, 24). Por fim, o exercício da morte convida à reflexão sobre a finitude, não para gerar medo, mas para libertar-se do apego e valorizar o presente (Sêneca, *De ira*, III, 36).

Para Pierre Hadot, os exercícios espirituais não são práticas isoladas, mas um conjunto coerente que visa à transformação radical e integral do eu. Essa mudança atinge todas as dimensões da existência e altera profundamente a relação do indivíduo consigo, com os outros e com o mundo. Hadot afirma: “Estes exercícios correspondem a uma transformação da visão do mundo e a uma metamorfose da personalidade” (Hadot, 2014, p. 21).

Na filosofia antiga, a transformação do eu não é um fim em si, mas um meio para alcançar a sabedoria, representada em diferentes ideais conforme cada escola. O sábio estoico vive em conformidade com a razão universal (*Logos*), impassível (*apatheia*) diante das circunstâncias. O epicurista busca a tranquilidade da alma (*ataraxia*) por meio da eliminação dos medos e desejos vãos. O cético atinge a suspensão do juízo (*epoché*), enquanto o platônico se eleva ao conhecimento das Ideias, vivendo com justiça e virtude.

Apesar das diferenças, esses ideais compartilham características comuns. O sábio, em primeiro lugar, é livre interiormente, guiado pela razão e não por influências externas: “O sábio é livre porque encontra em si mesmo o princípio de sua ação” (Hadot, 1999, p. 267). Essa liberdade não é fuga, mas relação autônoma e racional com o mundo.

Em segundo lugar, o sábio possui paz interior (*ataraxia*), imune às paixões e circunstâncias: "A *ataraxia* [...] é o estado psicológico que corresponde à liberdade interior" (Hadot, 1999, p. 268). Trata-se de equilíbrio e serenidade diante da vida.

Em terceiro, ele alcança consciência cósmica, identificando-se com o Todo: "O sábio toma consciência de si mesmo como parte do Todo" (Hadot, 1999, p. 269). Isso não anula sua individualidade, mas a amplia.

O sábio não é ideal abstrato, mas figura concreta, encarnada em exemplos como Sócrates, Epicuro e Zenão: "O sábio é um ideal vivo, encarnado em personalidades exemplares [...]" (Hadot, 1999, p. 270), o que reforça o caráter existencial e prático da filosofia antiga.

A transformação do eu envolve duas dimensões centrais: "aprender a morrer" e superar a individualidade. O primeiro consiste em libertar-se do apego ao corpo e às paixões, elevando-se à razão: "Filosofar é aprender a morrer [...] renunciar aos desejos e às paixões [...]" (Hadot, 1999, p. 67). Trata-se de mudar o olhar, passando de uma visão individualista para uma objetiva e universal: "Não se trata de pensar na morte, [...] mas de transformar a maneira de ver as coisas" (Hadot, 1999, p. 68).

A superação da individualidade implica ampliar o eu à dimensão universal: "O eu deve passar da subjetividade à objetividade" (Hadot, 1999, p. 269). Um exemplo é o exercício da "visão do alto", em que se contemplam os assuntos humanos de uma perspectiva cósmica, como propõe Marco Aurélio: "Imagina que te elevas no ar [...]" (Marco Aurélio, *Meditações*, XII, 24).

Outro exercício é a "física como exercício espiritual", que não busca apenas conhecer a natureza, mas transformar a relação com o mundo: "A física [...] é um exercício espiritual que transforma nossa relação com o mundo" (Hadot, 2014, p. 217). Assim, o filósofo aprende a ver o mundo sob a ótica da razão universal.

Essa transformação não é instantânea, mas um processo contínuo: "A sabedoria é um ideal para o qual se tende, sem jamais alcançá-lo plenamente" (Hadot, 1999, p. 271). Filosofar é, portanto, uma conversão, uma ruptura com a vida habitual: "A conversão filosófica é [...] uma mudança total de vida" (Hadot, 1999, p. 175), que afeta crenças, valores, desejos e ações. Tal conversão implica também a renúncia aos valores sociais e a adoção de um novo modo de viver. Hadot observa: "A filosofia antiga propõe ao homem uma arte de viver [...]" (Hadot, 2014, p. 341), distinta da filosofia moderna, mais técnica e acadêmica.

A relação entre os exercícios espirituais filosóficos da Antiguidade e as práticas espirituais cristãs é central na análise de Pierre Hadot sobre a história da filosofia ocidental.

Essa relação não se resume a uma simples continuidade ou ruptura, mas envolve uma apropriação criativa que impactou decisivamente a filosofia e a espiritualidade cristã. Segundo Hadot, “o cristianismo se apresentou ele próprio como uma filosofia, isto é, como um modo de vida cristão, com suas práticas e exercícios espirituais próprios” (Hadot, 2014, p. 251).

Desde os primeiros séculos, os Padres da Igreja, formados na tradição filosófica grega, incorporaram práticas antigas à espiritualidade cristã. “De Clemente de Alexandria a Agostinho, utilizaram conscientemente métodos e exercícios espirituais tomados da tradição filosófica grega” (Hadot, 2014, p. 252), reinterpretando-os à luz da fé cristã.

Clemente de Alexandria (150-215 d.C.) exemplifica essa apropriação ao aplicar o conceito de *askesis* à meditação, oração e domínio das paixões. Para ele, o cristianismo era “uma filosofia” que realizava o ideal de sabedoria buscado pelos gregos (Hadot, 2014, p. 253).

Orígenes (185-253 d.C.), por sua vez, aplicou à leitura bíblica os métodos alegóricos dos filósofos platônicos, transformando a exegese num exercício de elevação espiritual. A leitura da Escritura tornava-se uma ascensão do literal ao espiritual, do visível ao invisível (Hadot, 2014, p. 254).

Agostinho (354-430 d.C.), influenciado pelo neoplatonismo, adaptou práticas como a meditação, o exame de consciência e a contemplação à fé cristã. “Utiliza os exercícios espirituais da tradição filosófica [...], mas os reinterpreta à luz da fé cristã” (Hadot, 2014, p. 255). Para ele, a filosofia era meio para viver e compreender a fé.

Hadot também destaca rupturas. A principal é o papel da graça: enquanto na filosofia antiga a transformação dependia do esforço humano, no cristianismo ela é dom da graça divina (Hadot, 2014, p. 256). Outra ruptura ocorre a partir do século XIII, quando a teologia se separa da espiritualidade, tornando-se uma ciência teórica nas universidades, distante da prática cristã (Hadot, 2014, p. 257).

Os Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola (1491-1556) ilustram uma nova forma cristã de exercícios espirituais. Apesar de sua natureza cristã, “apresentam analogias estruturais com os exercícios espirituais da tradição filosófica antiga” (Hadot, 2014, p. 258), como a meditação, a visualização e o exame de consciência. Contudo, diferem por se basearem na revelação bíblica e serem estruturados em um programa de quatro semanas, com acompanhamento espiritual (Hadot, 2014, p. 259).

Na modernidade, segundo Hadot, a filosofia se torna cada vez mais teórica e abstrata, distanciando-se da vida concreta. “A filosofia moderna, especialmente a partir de Descartes, tende a reduzir-se a um discurso teórico” (Hadot, 2014, p. 260). Ainda assim, autores como

Montaigne, Pascal, Spinoza, Goethe, Thoreau, Nietzsche e Wittgenstein buscaram recuperar a dimensão prática da filosofia. “Esses autores [...] tentaram recuperar a dimensão existencial e transformadora da filosofia” (Hadot, 2014, p. 261), sinalizando uma continuidade velada dos exercícios espirituais.

A concepção de exercícios espirituais desenvolvida por Pierre Hadot vai além da historiografia da filosofia antiga, sendo relevante também para o pensamento contemporâneo. Ao interpretar a filosofia como modo de vida e enfatizar seu caráter prático e transformador, Hadot oferece contribuições para repensar a natureza da filosofia hoje: “A filosofia antiga pode ainda falar ao homem contemporâneo” (Hadot, 2014, p. 341).

Essa recuperação dos exercícios espirituais ocorre em diversos contextos. Um exemplo importante é a obra tardia de Michel Foucault, influenciado por Hadot, especialmente em *O cuidado de si* (1984) e *A hermenêutica do sujeito* (2001), ao tratar das “práticas de si” na Antiguidade. Hadot reconhece essa afinidade: “Foucault foi um dos primeiros a compreender a importância da concepção da filosofia como modo de vida” (Hadot, 2014, p. 300). No entanto, enquanto Foucault valorizava a dimensão estética dessas práticas – uma “arte de viver” – Hadot acentuava sua dimensão ética e cósmica, voltada à transcendência do eu: “Para os antigos, a finalidade dos exercícios espirituais [...] era a superação do eu, a universalização” (Hadot, 2014, p. 301).

Martha Nussbaum, em *A terapia do desejo* (1994), também retoma a filosofia antiga sob uma perspectiva terapêutica, ressaltando seu aspecto transformador. Hadot comenta: “Nussbaum, assim como eu, insiste na dimensão terapêutica da filosofia antiga” (Hadot, 2014, p. 302). Contudo, ele discorda quanto à relação entre teoria e prática, que, segundo ele, Nussbaum compreende de modo distinto.

A abordagem de Hadot também dialoga com correntes filosóficas contemporâneas. A fenomenologia existencial, com Heidegger e Merleau-Ponty, compartilha a ideia de uma filosofia transformadora da relação com o mundo: “A fenomenologia [...] redescobriu a dimensão existencial da filosofia” (Hadot, 2014, p. 303). O existencialismo, com Sartre e Camus, valoriza a liberdade e a autenticidade, afinando-se com Hadot na busca de sentido para a existência: “O existencialismo [...] redescobriu [...] a capacidade de orientar a vida” (Hadot, 2014, p. 304). Ainda assim, Hadot diferencia sua concepção da liberdade da defendida por esses autores.

A filosofia analítica, embora centrada em linguagem e lógica, também apresenta convergências, sobretudo em Wittgenstein e Stanley Cavell. Em *Investigações filosóficas*,

Wittgenstein vê a filosofia como atividade e transformação do modo de ver: “[...] um trabalho sobre si mesmo, sobre a própria maneira de ver as coisas” (Hadot, 2014, p. 305).

Na ética contemporânea, a proposta de Hadot permite superar a dicotomia entre teoria e prática, tratando a ética como exercício de transformação de si: “A ética não é apenas uma teoria sobre o bem e o mal, mas uma prática” (Hadot, 2014, p. 306). Já na educação filosófica, sua concepção rompe com a visão puramente teórica e propõe uma formação integral: “O ensino da filosofia [...] deve visar à transformação do modo de ser e de ver o mundo” (Hadot, 2014, p. 307).

Essa abordagem também encontra eco na psicologia e psicoterapia, especialmente na terapia cognitivo-comportamental e na psicologia positiva, que reconhecem afinidades com práticas filosóficas antigas, como meditação e exame de consciência: “As práticas filosóficas antigas [...] apresentam afinidades significativas com certas abordagens psicoterapêuticas contemporâneas” (Hadot, 2014, p. 308).

Nos estudos sobre espiritualidade secular, os exercícios espirituais de Hadot propõem uma espiritualidade racional e não dogmática, voltada àqueles que buscam sentido fora da religião institucional: “[...] um modelo de espiritualidade racional, não dogmática, que pode ser relevante para o homem contemporâneo” (Hadot, 2014, p. 309).

Apesar de sua relevância, a proposta de Hadot também recebe críticas. Uma diz respeito à dificuldade de aplicar práticas antigas no mundo atual. Hadot reconhece essa tensão: “Não se trata de copiar [...] mas de encontrar equivalentes modernos” (Hadot, 2014, p. 310). Outra crítica aponta a ênfase excessiva na prática em detrimento da teoria. Hadot responde: “Não nego a importância da dimensão teórica [...] mas insisto em que ela estava a serviço de uma prática” (Hadot, 2014, p. 311). Uma terceira crítica questiona o caráter normativo de sua proposta, ao que ele esclarece: “Não pretendo impor uma concepção normativa [...] mas mostrar que, historicamente, a filosofia foi concebida [...] como modo de vida” (Hadot, 2014, p. 312).

Mesmo diante das críticas, a concepção de filosofia como exercício espiritual continua atual, sendo “um convite a transformar-se a si mesmo e a sua relação com o mundo” (Hadot, 2014, p. 341), oferecendo à filosofia contemporânea um horizonte de renovação prática e existencial.

Considerações finais

Conclui-se que a concepção de exercícios espirituais desenvolvida por Pierre Hadot oferece uma contribuição original e profunda à interpretação da filosofia antiga e à reflexão sobre o papel da filosofia na atualidade. Com base em rigor histórico e sensibilidade filosófica, Hadot resgata a filosofia como modo de vida, apresentando-a como prática transformadora voltada à busca da sabedoria.

Sua principal contribuição está em compreender a filosofia antiga não como um sistema teórico, mas como escolha existencial, centrada na transformação do ser humano. Nesse contexto, os exercícios espirituais não são elementos acessórios, mas o núcleo da vida filosófica: “A filosofia antiga propõe ao homem uma arte de viver, ao contrário da moderna, que se apresenta antes de tudo como a construção de uma linguagem técnica reservada a especialistas” (Hadot, 2014, p. 341).

Essa abordagem permite recuperar aspectos frequentemente ignorados pela historiografia, como as práticas ascéticas, a meditação, a figura do sábio e a comunidade filosófica. Também revela a íntima ligação entre teoria e prática, superando a visão do discurso filosófico como fim em si mesmo.

Hadot contribui ainda para a compreensão da história da filosofia ocidental, especialmente no que diz respeito à apropriação cristã dos exercícios espirituais, sua posterior transformação e secularização. Essa análise evidencia tanto rupturas quanto continuidades e aponta caminhos para revitalizar o papel prático da filosofia hoje.

A atualidade da proposta hadotiana se expressa em diversas áreas do pensamento contemporâneo – como ética, educação, psicologia e espiritualidade secular – e em autores como Michel Foucault e Martha Nussbaum. Essa retomada, no entanto, não implica mera repetição do passado, mas sim uma reinterpretação: “Não se trata de copiar ou imitar práticas antigas, mas de encontrar equivalentes modernos que respondam às necessidades do homem contemporâneo” (Hadot, 2014, p. 310).

A visão de Hadot desafia a filosofia contemporânea a superar sua excessiva especialização acadêmica e a reencontrar seu sentido existencial e transformador, sem renunciar à racionalidade: “Não se trata de renunciar à exigência de racionalidade que é essencial à filosofia, mas de reconhecer que a razão filosófica não é apenas teórica, mas também prática” (Hadot, 2014, p. 342).

Dessa forma, a concepção de exercícios espirituais representa um convite atual à redescoberta da filosofia como arte de viver e busca de sabedoria. Trata-se de um chamado a integrar vida e pensamento em tempos de fragmentação e crise de sentido: “A filosofia antiga pode ainda falar ao homem contemporâneo, não como um conjunto de doutrinas a serem acreditadas, mas como um convite a transformar-se a si mesmo e a sua relação com o mundo” (Hadot, 2014, p. 341).

As possibilidades de pesquisa futuras incluem o aprofundamento nas práticas específicas das escolas filosóficas antigas, a investigação da recepção e transformação histórica dos exercícios espirituais e o diálogo com outras tradições filosófico-espirituais, além do desenvolvimento de aplicações práticas no contexto contemporâneo.

Referências

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga***.** Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine de Fátima Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.

CHASE, Michael. Pierre Hadot on Ancient Philosophy: The View from Above. In: SHARPE, Matthew; URE, Michael (Eds.). *Philosophy as a Way of Life: Ancients and Moderns.* London: Bloomsbury, 2013, p. 19-28.

DAVIDSON, Arnold I. Spiritual Exercises and Ancient Philosophy: An Introduction to Pierre Hadot. *Critical Inquiry*, v. 16, n. 3, p. 475-482, 1990.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito***.** Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

NUSSBAUM, Martha. *A terapia do desejo*: Teoria e prática na ética helenística. Tradução de Joana Angélica d’Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

EPÍCTETO. *Manual***.** Tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.

MARCO AURÉLIO. *Meditações.* Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2001.

SÊNECA. *Cartas a Lucílio.* Tradução de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

OS PLANOS DE GOVERNANÇA NO CARIRI A PARTIR DO JUAZEIRO DO PADRE CÍCERO

ST 11: ESPAÇOS E REPRESENTAÇÕES NOS SERTÕES

Cícero Luciano Ferreira de Castro[46]

Resumo: No constante processo de reestruturação do espaço geográfico as ações das empresas privadas tomam protagonismo regulamentadas e legitimadas por leis. As decisões políticas e administrativas do primeiro prefeito de Juazeiro do Norte e suas orientações enquanto sacerdote sempre apontavam para um plano desenvolvimentista para a recém-emancipada cidade. A partir dessa perspectiva, no sul do estado do Ceará, no primeiro quartel de década do século XX, o ex-sacerdote Cícero Romão torna-se, com o apoio da elite local, um agente político visionário. Isso posto, tornou-se possível perceber que os herdeiros da elite local seguiram os planos de governança para o município. O resultado dessas escolhas no constante processo de reestruturação do espaço é intensificado no século XXI sob a lógica de acumulação do Capital, ao privilegiar os interesses empresariais em detrimento das demandas sociais. O plano desenvolvimentista é estendido para a Região Metropolitana do Cariri. Nesse contexto, o setor empresarial assume protagonismo ao participar da administração pública, por meio de empresas de economia mista na forma de Sociedade Anônima, influenciando as políticas administrativos para região.

Palavras-chave: Padre Cícero. Governança. Espaço público e política.

Introdução

O desenvolvimento de um lugar está diretamente ligado a uma série de fatores naturais e sociais. Os fatores naturais dizem respeito a quantidade de recursos naturais e condições climáticas. Por sua vez, os fatores sociais mantêm relação direta com a intencionalidade (Santos, 2014), afinal de conatas se não houver seres humanos para realizar o trabalho, de nada adianta fatores naturais favoráveis à produção. Nessa perspectiva, o poder público planeja e desenvolve a aplicação de políticas públicas com o intuito de acelerar o desenvolvimento econômico para cada região.

[46] Doutorando em Geografia pelo PPGEO da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Integrante do Laboratório de Estudos e Pesquisas sobre Espaço Agrário e Campesinato – LEPEC. Bolsista da FACEPE. E-mail: cicero.luciano@ufpe.br.

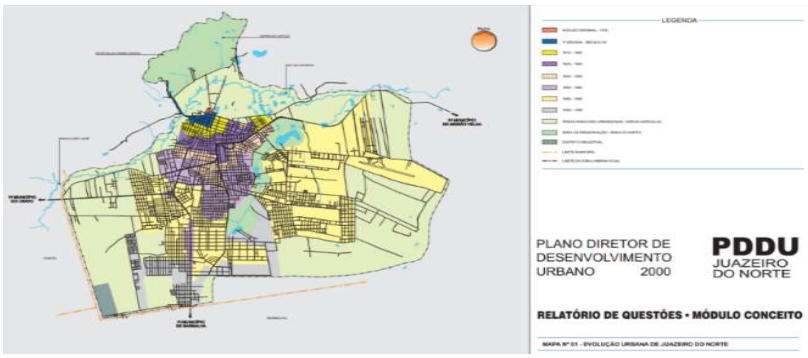
Entretanto, tal desenvolvimento fomentado pelo estado atende aos interesses de quem? Santos (2012) afirma que o estado privilegia os interesses empresariais ao invés de atender as demandas sociais; Harvey (2005) diz que o estado age como gerente a serviço da acumulação de capital sobretudo para as grandes corporações com seu modelo de produção agroindustrial e Kurz (2015) coloca que há um desmonte das forças produtivas menos rentáveis.

Esse conjunto de ações planejado pelo estado para atender a uma classe especifica da sociedade civil não é mero acaso. É algo planejado. Trata-se de ações coordenadas e planejadas que passam pelo enriquecimento por espoliação (Castilho, 2019), fragilizando as ações do estado no apoio ao sertanejo.

Para executar os planos de desenvolvimento econômico que privilegiam os interesses empresariais só se faz possível devido à governança. De acordo com Polat e Alkan (2020), o setor privado passa a fazer parte das tomadas de decisões administrativas púbicas devido ao mecanismo chamado de governança que fora criado pelo Banco Mundial. Nesse sentido, o Cariri cearense desde o século XIX tronou-se palco para aplicação de políticas desenvolvimentistas que sempre privilegiaram os interesses dos grupos sociais mais abastados, deixados as demais camadas sociais de fora desse planejamento.

A figura 1, mostra o mapa da evolução urbana desde 1872 escalonado a cada duas décadas até o ano 2000, o qual foi elaborado o Plano de Desenvolvimento Urbano de Juazeiro do Norte.

Figura 1 – Juazeiro do Norte: Mapa da evolução urbana de 1872 – 2000



Fonte: https://pdpjuazeiro.files.wordpress.com/2012/03.
Acessado em: 19 de março de 2023.

A cor laranja representa o aglomerado urbano que vivia no Sitio Tabuleiro Grande, a cor azul representa a população que habitava essa região até a primeira década XX, já as cores amarelo no tom escuro, roxo, bege, lilás e amarelo na tonalidade clara e cinza representam respectivamente as populações que habitavam em Juazeiro do Norte no período de 1910 até 1998, intercalados em intervalos de duas décadas.

Metodologia

A abordagem ontológica na pesquisa ocorreu através do relativismo visto que as empresas de economia mista são instituídas por leis sendo que sua participação na administração pública ocorre de forma diferente em escalas diversas. Nesse sentido, há várias verdades no campo dessa pesquisa, justificadas pela intersubjetividade coletiva imposta pelo modelo de colonização eurocêntrica perpetuado até a atualidade. Portanto, o recorte temporal tem seu abrange o período do final do século XIX até os dias atuais. Já o recorte espacial compreende o município de Juazeiro do Norte, localizado no sul do estado brasileiro do Ceará. Logo, os fatos que venham a ser relatados dependem do ponto de vista do observado.

Para tanto, a escolha nessa pesquisa se processou entre proposições opostas, visto que há um conflito de interesses entre as empresas de economia mista participando da administração pública e o agricultor dado ao fato de que as políticas desenvolvidas privilegiam os interesses das grandes corporações ao invés de atender as demandas sociais. Logo, ler os clássicos da geografia, sociologia e história foi a base de sustentação teórica da pesquisa.

De Joaseiro para Juazeiro do Norte

Ora et labora
Benedito de Núrsia

O verbete da Enciclopédia Itaú Cultural (2020): Em Cada Casa um Oratório, em Cada Quintal uma Oficina reproduz um dos ensinamentos do Padre Cícero Romão Batista. Por trás dessa frase, repousa a ideia de que trabalhar é fator importante para o crescimento do ser humano na perspectiva religiosa.

Há quem diga que o Padre Cícero aprendeu com Dom Quintino Rodrigues de Oliveira e Silva, primeiro bispo diocesano do Crato, o seu lema: *Ora et labora* – Orar e trabalhar – entretanto, esse lema foi criado no século VI por Benedito de Núrsia conhecido comumente entre católicos, anglicanos e ortodoxos como São Bento.

Contudo, o conceito de trabalho deve ser levado em consideração, sobretudo, quando ocorre a expropriação do fruto do trabalho e alienação da mercadoria com aquele que a produz. Para Marx (2015), o ato de trabalhar desgasta a vida, principalmente do ser humano que trabalha no campo.

O acontecimento histórico de Juazeiro do Norte que mantém relação direta com o lema beneditino *ora et labora* reside na comemoração da romaria das candeias. Embora a origem dessa comemoração religiosa seja incerta, o que se sabe através da história preservada por meio da oralidade e de acordo com a pesquisadora Renata Marinho na entrevista concedida ao Jornal Diário do Nordeste.

> Segundo a oralidade, a versão mais popular explica que, com a vinda de pessoas para o então povoado em busca de alento espiritual e material, havia necessidade de emprego. Um serralheiro, que passava dificuldades, teria pedido ajuda ao "padrinho". O sacerdote orientou que fabricasse candeeiros. "Aí, chegando próximo à data da celebração, ele teria recomendado aos fiéis que comprassem (candeeiros) para uma grande procissão que aconteceria dia 2. As pessoas procuraram o serralheiro que conseguiu exercer seu trabalho (Marinho, 2020).

Para Della Cava (2014), o processo de transição de sacerdote para político do Padre Cícero Romão Batista foi muito conturbado, entretanto só fora possível devido a atmosfera de fanatismo religioso muito presente na época. Esse fato atraia mais pessoas e a atenção das lideranças locais.

> Milhares de romeiros continuavam a convergir todos os anos para Joaseiro. Muitos lá se instalaram como moradores. Entre 1890 e 1898, a população da cidade mais que duplicou, ultrapassando 5 mil habitantes; em 1905, subiu para 12 mil; em 1909, chegou a 15 mil. Os dados (esparsos e, muitas vezes, de exatidão duvidosa) permitem apenas uma análise ligeira desse notável movimento migratório e das motivações daqueles que foram para Joaseiro (Della Cava, 2014, p. 120).

Em concordância com Della Cava (2014), é possível afirmar que a situação de miséria em que os agricultores nordestinos estavam inseridos não deixa escolha senão buscar no Juazeiro Carirense melhores condições de subsistência, sobretudo com a notícia de que havia ocorrido no Juazeiro do Norte um milagre e que o ex-sacerdote estava acolhendo a todos que chegavam.

> No meio de uma crônica escassez de mão de obra, Joaseiro e o vale circunvizinho surgiram como uma das poucas regiões do sertão árido que adquiriram capital humano, em vez de perdê-lo. Verdade é que os solos férteis do Cariri e suas fontes perenes de água enfrentaram quase todas as piores secas. Verdade é, também, que a partir de meados do século XIX suas terras despovoadas tinham a tradição de abrigar

> os flagelados do sertão à sua volta.37 Não há dúvida, porém, de que a fama de "santo" e "milagreiro" de padre Cícero contribuiu tanto quanto a fertilidade do vale para atrair alguns poucos trabalhadores para o Cariri. Além do mais, a lealdade fervorosa que o Patriarca inspirava entre os adventícios dava margem a que ele surgisse como o indiscutível "czar da mão de obra" do árido Nordeste. Nenhum romeiro, por exemplo, empreenderia qualquer tarefa nem aceitaria qualquer emprego sem antes obter seu conselho ou comando. Por outro lado, nem os empreendimentos agrícolas do Vale do Cariri nem os subsequentes programas de obras públicas, financiados pelo governo federal no Nordeste, teriam progredido se não fosse a força de trabalho fornecida pelo padre (Della Cava, 2014, p. 126).

Isso posto, Della Cava (2014) afirma que a influência da imagem do Padre Cícero, tanto quanto a riqueza hídrica do Cariri cearense, ajudou a acelerar o processo de aglomeração de nordestinos sobretudo agricultores que fugiam da calamidade causada pela escassez de água.

Ademais, não bastava os planos de empreendimentos para agricultura no Cariri cearense, gerenciados pelo poder público se não houvesse mão de obra. Esses trabalhadores buscavam no Padre Cícero orientação tanto espiritual, quanto para os assuntos que diziam respeito à ocupação profissional que deveriam escolher.

Mesmo com a virada do século o poder público continua a desenvolver seus projetos que sob a ótica de acumulação de capital. Dessa forma, o estado do Ceará vem reestruturando o espaço geográfico com o intuito de fomentar o desenvolvimento econômico para cada região de planejamento.

Nas primeiras décadas do século XX, a superação da pobreza pelo trabalho e a religiosidade cristã orientava, e ainda orienta, os católicos devotos do Padre Cícero. Gonçalves (2022) afirma que essa postura serviu de modelo, a priori, para superação da pobreza pelo trabalho.

De acordo com Gonçalves (2022), o crescente número de oficinas em Juazeiro do Norte, além de fazer parte do que Santos (2004) chama de circuito inferior da economia passaram a fazer parte de importantes espaços de experiências de vida comunitária fundamentada nos pressupostos da ética weberiana: da moral cristã do trabalho, da justiça social, do respeito ao próximo, do arrependimento e oração (Gonçalves, 2022, p. 104).

A prosperidade econômica nas primeiras décadas do século XX, em Juazeiro do Norte, mesmo antes da consolidação e avanço tecnológico do sistema de comunicação em redes ter ocorrido, só foi possível devido ao fato da cidade servir de ponto de descanso e encontro de tropeiros, caixeiros viajantes, comerciantes ambulante e andarilhos (Gonçalves, 2022).

Além do mais, Juazeiro do Norte possui equidistância entre as capitais do Nordeste como demonstrado na figura 2:

Figura 2 – Distância de Juazeiro do Norte para as capitais do Nordeste

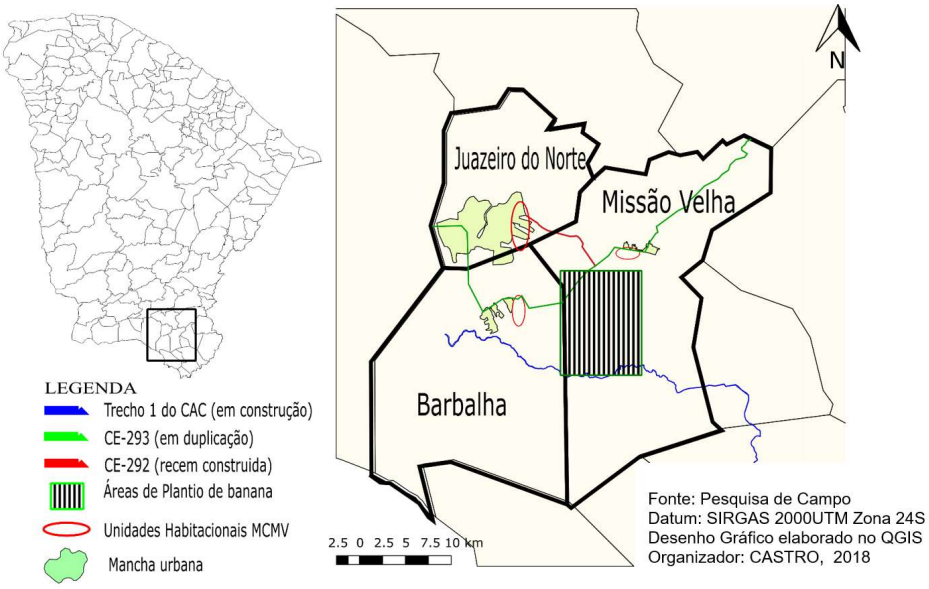
	CAPITAL	DISTÂNCIA EM KM POR ESTRADAS	DISTÂNCIA EM KM EM LINHA RETA
Juazeiro do Norte	Aracaju	640	478
	Fortaleza	536	401
	João Pessoa	636	493
	Maceió	632	479
	Natal	610	482
	Recife	604	499
	Salvador	722	644
	São Luiz	1020	759
	Teresina	591	453

Fone: https://www.distanciaentreascidades.com.br/distancia-entre-juazeiro-do-norte-ce-brazil-e-as-capitais-brasileiras. Acessado em: 19 de março de 2023.

A equidistância do município de Juazeiro do Norte para as demais capitais do Nordeste, facialmente observada na figura 2, coloca a cidade numa posição estratégica dentro da lógica organizacional das redes e circulação. Ademais, soma-se a essa localização privilegiada os aspectos naturais que deram a Joazeiro do século passado e ao Juazeiro do Norte de hoje, a característica de oásis no sertão, visto que essa cidade está inserida no semiárido mais habitado do mundo (Castro, 2019).

Castro (2019) destaca três grandes obras estruturantes: construção do CAC – Cinturão das Águas. do Ceará, construção da CE – 292, duplicação da CE-293 e a construção do Cinturão Digital do Ceará. Pode ser acrescentado a essa lista o Anel Viário, em Juazeiro do Norte, que pode interligar a CE-292 com CE-293 e a CE-060.

Figura 3 – Ceará: área de plantio de bananas e mancha urbana no triângulo Juazeiro do Norte, Barbalha e Missão Velha, 2018



Fonte: Castro, 2019.

A conexão dessas rodovias estaduais facilitará o escoamento dos produtos agrícolas cultivados através do fácil acesso ao Aeroporto Regional do Cariri, por via área, por via terrestre, a BR 116, bem como, a Ferrovia Transnordestina, através da duplicação da CE-293. Tudo isso dentro da lógica organizacional das redes como proposto por Arroyo (2015)

Dito isso, o estado através de suas escolhas políticas promovendo o desenvolvimento das forças produtivas pautadas na agricultura empresarial vem causando o desmonte das forças produtiva menos rentáveis (Kurz, 2015).

Para acelerar o processo de maximização dos lucros os países têm se valido do conceito de governança proposto pelo Banco Mundial. Nesse conceito, o setor privado passa a fazer parte das tomadas de decisões na administração pública (Polat; Alkan, 2020). Por esse ângulo, as atividades, como resultantes da governança, estão direcionadas a um conjunto de políticas de incentivos fiscais, aliados ao aparelhamento do Estado (Santos, 2020).

Essas empresas que participam da administração pública influenciando tomadas de decisões, quando não assumem características de autarquia, são registradas como Sociedades Privadas de Economia Mista como é o caso da Agência de Desenvolvimento do Estado do Ceará (ADECE) (Castro, 2019).

A ADECE está diretamente ligada à Secretaria de Desenvolvimento Econômico do Estado do Ceará. Ela, tem sede e foro na cidade de Fortaleza, capital do estado do Ceará e pode criar filiais, escritórios técnicos e administrativos, postos de serviços em qualquer parte do território nacional ou no exterior. No processo de transformação do espaço, o estado do Ceará por meio da ADECE vem gerenciando os interesses econômicos a serviço do capital. De acordo com Milton Santos (2012):

> [...]. Ainda que o estado seja, precipuamente, representativo dos interesses dominantes, os governos levam em conta, às vezes sem discussão, as contingências da segurança nacional e, em escala bem menor, os interesses sociais, embora sejam levados a minimizá-los, já que os recursos são, com prioridade, utilizados a serviço do capital (Santos 2012, p. 101).

Portanto, através do gerenciamento de políticas econômicas a Agência de Desenvolvimento do Estado do Ceará – ADECE vem participando da administração do estado do Ceará de forma indireta ao priorizar os interesses empresariais a serviço do capital.

Decidir quando, onde e o que se produz, para atender desejos e/ou necessidades de consumo de outros que não estão localizados nos locais destinados a produção ocorre como consequência de uma intersubjetividade coletiva.

Nesse sentido, Santos (2012) afirma que os espaços denominados de centros decisões ditam o que vai ser produzido nos locais de produção, numa relação centro periferia. Usualmente, cidades pequenas por apresentarem mão de obra barata, aliado a políticas de incentivos fiscais e à facilidade, são escolhidos como centros de produção. Além disso, os grupos empresariais servindo-se da (re)estruturação produtiva do espaço gerenciado pelo poder público buscam cidades pequenas e médias para instalar seus centros de produção.

Considerações finais

O conjunto de ações desenvolvidas pelo Padre Cícero e seus devotos criaram as bases nas quais foram lançados os alicerces para que o povoado de Joazeiro se transformasse na maior cidade do interior do estado do Ceara. Através do processo de aglomeração de pessoas, sobretudo agricultores nordestinos que tentavam fugir da miséria encontraram o oásis no sertão devido às condições climáticas.

Vale ressaltar que um conjunto de fatores contribuiu para o crescimento da região sobretudo Juazeiro do Norte. Sendo esses os planos de governança desenvolvimentista que só

foram possíveis de serem executadas devido a mão de obra que em Joazeiro se concentrava a priori para receber orientação do ex-sacerdote.

Foi através do apoio da elite local que o Padre Cícero Romão Batista conseguiu apoio para continuar em Joazeiro tornando-se o primeiro prefeito da cidade de Juazeiro do Norte. O fato é que passadas várias décadas, o modelo de desenvolvimento continua o mesmo.

Entretanto, com os avanços técnicos e científicos e com a aceleração da troca de informações o mundo passa a experimentar uma aceleração no processo de produção do espaço geográfico. Como resultado desse novo modelo de desenvolvimento ocorre a reestruturação que cria estradas, canal de transposição de água, cinturão digital, ferrovia que corta o Nordeste. Tudo para atender aos interesses da produção agrícola sob a lógica de acumulação de capital.

Como consequência dessa restruturação produtiva o agricultor sofre por ser alvo de um projeto que objetiva a precarização do seu modo de produzir e o deixa em condições de subsistência. Nesse processo, o agricultor perde o direito de produzir em sua terra, e no pior dos casos até sua identidade, visto que é obrigado a mudar para zona urbana.

Referências

ARROYO, Mónica. Redes e circulação no uso e controle do território. *Território e Circulação. A dinâmica contraditória da globalização*, v. 1, p. 37-50, 2015.

CASTILHO, D. Redes e processos espoliativos no centro-norte do Brasil. In: OLIVEIRA, F. G. de (org.). *Espaço e economia*: geografia econômica e a economia política. Rio de Janeiro: Consequência, 2019. Disponível em: (10) (PDF) Redes e processos espoliativos no centro-norte do Brasil (researchgate.net)

CASTRO, Cicero Luciano Ferreira de. *A (re)produção do espaço pautada nas dinâmicas socioeconômicas do circuito espacial produtivo da banana em Missão Velha – Ceará*. 2018. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. doi:10.11606/D.8.2019.tde-22032019-133541. Acesso em: 2023-03-19.

DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joaseiro*. Editora Companhia das Letras, 2014.

SANTOS, Roberto de Souza. Estado, políticas públicas e agronegócio na Amazônia legal: uma análise a partir dos conflitos socioterritoriais. *Ciência Geográfica*. v. XXIV n. 3 p 1398 – 1417. Jan./dez. 2020

GONÇALVES, Claudio Ubiratan. *Geografias comunitárias no Cariri Cearense*. Vitória: Cousa, 2022.

HARVEY, David. A Teoria Marxista do Estado. In: *A produção Capitalista do Espaço*. 2. Ed. São Paulo: Annablume, p. 73-92. 2005.

KURZ, Robert. *Poder mundial e dinheiro mundial***:** Crônicas do capitalismo em declínio**.** Rio de Janeiro: Consequência, 2015.

MARINHO, Renata: Romaria de Candeias une fé, beleza e negócios em Juazeiro do Norte. *Diário do Nordeste*. Fortaleza – CE. 31 de janeiro de 2020. Caderno Região. Disponível em: https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/regiao/romaria-de-candeias-une-fe-beleza-e-negocios-em-juazeiro-do-norte.. Acesso em: 17 de mar. de 2023.

MARX, Karl. *O Capital-Livro 1*: Crítica da economia política. Livro 1: O processo de produção do capital. Boitempo Editorial, 2015.

MEU Padinho Padre Cícero – Em Cada Casa um Oratório, em Cada Quintal uma Oficina. In: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira. São Paulo: Itaú Cultural, 2020. Disponível em: http://enciclopedia.itaucultural.org.br/evento625350/meu-padinho-padre-cicero-em-cada-casa-um-oratorio-em-cada-quintal-uma-oficina. Acesso em: 17 de mar. de 2023. Verbete da Enciclopédia. ISBN: 978-85-7979-060-7

POLAT, Zeynel Abidin; ALKAN, Mehmet. The role of government in land registry and cadastre service in Turkey: Towards a government 3.0 perspective. *Land Use Policy*, v. 92, p. 104500, 2020.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. De Saberes y de Territorios-diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana. *Polis. Revista latino-americana*, n. 22, 2009.
A Natureza do Espaço. 4. Ed. São Paulo: Edusp, 2014.

SANTOS, Milton. *Espaço e Método*. São Paulo: Edusp, 2012.

O DENTRO, O FORA E O VAZIO: ANÁLISE DOS DISCURSOS E DOS SILÊNCIOS EM TORNO DA FIGURA DA BEATA MARIA DE ARAÚJO

ST 4: REPRESENTAÇÕES SOCIAIS SOBRE O PADRE CÍCERO, A BEATA MARIA DE ARAÚJO

Cleo Leiva Soares[47]
Cláudia Rejanne Pinheiro Grangeiro[48]

Resumo: O trabalho tem por objetivo proceder a uma análise comparativa entre a placa funerária da Beata Maria de Araújo no muro lateral da capela Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e o vitral que representa a beata na parte interna da capela, bem como compreender a relação desses artefatos com a tentativa de apagamento e silenciamento que ela sofreu tanto em vida (com os inquéritos empreendidos pela Igreja) quanto no pós-morte (com a violação de seu túmulo, crime perpetrado pelo Monsenhor José Alves de Lima), no intuito de ressignificar a importância histórica dessa personagem. Para tanto, buscou-se amparo em alguns conceitos de Forti (1999), Orlandi (2007), Foucault (2010), Vernant (2000), Pinho (2019) e Okano (2014). Com base em suas obras, buscou-se entender os efeitos de sentido desse jogo entre dentro (vitral) e fora (placa), do qual emerge um terceiro elemento, uma via intermediária, permeada pelo vazio do espaço no qual se encontrava o túmulo de Maria de Araújo. O vazio, aqui, em vez de representar o nada, abre caminho para possibilidades de sentido, dando ensejo à recuperação de uma parte imprescindível da historiografia de Juazeiro do Norte e da identidade constitutiva do seu povo.

Palavras-chave: Análise do Discurso. Beata Maria de Araújo. Dentro/fora/vazio. Silenciamento.

Introdução

> *O olho do homem serve de fotografia ao invisível, como o ouvido serve de eco ao silêncio.*
> *(Machado de Assis)*

O fenômeno conhecido como "Milagre da Hóstia" desencadeou uma profunda mudança no então povoado de Juazeiro, pertencente, naquela época, à cidade do Crato, no sul do Ceará. Por muito tempo, propagou-se a concepção de que esse acontecimento polissêmico

[47] Graduando em Letras/Inglês na URCA, bolsista FUNCAP de iniciação científica, membro do DISCULTI, e-mail: cleo.leiva@urca.br.
[48] Professora do Departamento de Línguas e Literaturas e do Programa de Pós-graduação em Letras. Líder do DISCULTI – Grupo de Estudos em Discurso, Cultura e Identidades – DLL/PPGL/DISCULTI/URCA. E-mail: claudia.pinheiro@urca.br.

fora realizado pela figura, já mítica hodiernamente, do padre Cícero. No entanto, sobretudo a partir da década de 1980, começou um processo de redescoberta (e descoberta para as gerações vindouras) da personagem que, de fato, protagonizara os eventos miraculosos que representaram uma guinada na existência daquela diminuta povoação na fronteira cratense: trata-se da Beata Maria de Araújo. Passando brevemente pelo contexto histórico que permeou os fenômenos religiosos cuja figura central era Maria de Araújo, no final do século XIX, e pelo crime hediondo perpetrado por um membro da Igreja, em 1930, a saber, a violação tumular dos restos mortais da beata, chegaremos ao tema do nosso trabalho.

Interessa-nos discutir o movimento que emergiu após uma longa tentativa de esmaecimento que a Beata sofreu, tanto em vida, com os dois inquéritos a que foi submetida pelo então bispo do Ceará, coagida à clausura, vítima de ofensas misóginas e racistas, quanto no pós-morte. Nosso foco recai, então, sobre a placa funerária, em memória da beata, instalada na parede externa da capela Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, assim como o vitral com sua imagem na parte superior interna da capela. Tentaremos compreender quais são os sentidos que emergem desse movimento ambivalente entre exterior e interior, separados por paredes, donde pode surgir um lugar de comunicação outro, um terceiro espaço cujo amálgama (dentro e fora) pode ser a expressão de significados e efeitos reveladores do processo que tentou apagar a importância histórica da Beata Maria de Araújo.

Nosso percurso tem como alicerce conceitual as concepções da análise de discurso francesa de Orlandi (2007; 2015) sobre o silêncio, o discurso, as formações discursivas, o interdiscurso, a polissemia, a subjetividade, a historicidade e a ideologia, e também a noção foucaultiana (2010) de discurso, assim como o elemento jurídico grego antigo de *miasma* aduzido por Vernant (2000), as contribuições históricas de Pinho (2019) e Casimiro (2021), e a noção japonesa *Ma*, com base em Okano (2014).

Do milagre à violência

A visão que se tinha do povoado de Juazeiro do Norte, na segunda metade do século XIX, mormente antes do advento do padre Cícero na região, na literatura de um modo geral, era a mais tenebrosa possível. Conforme Pinho (2019, p. 35):

> Ao revisitar a literatura memorialista ou acadêmica que versa sobre o contexto social, educacional, econômico e religioso de Juazeiro antes da chegada do padre

> Cícero em 1872, constata-se que existe um consenso a respeito da narrativa que apresenta o povoado como lugar de caos, desordem, ignorância, enfim, sem Deus, sem lei, sem instrução, ou como local desprezível, insignificante, obscuro, inexpressivo, inóspito.

Essa perspectiva caótica que se tinha da povoação às margens do Crato, no entanto, era conflitante com as pesquisas realizadas pela autora na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Com base em periódicos da época, Pinho (2019, p. 37) constata que foram criados no povoado de Juazeiro do Norte um estabelecimento de ensino público, mais precisamente em setembro de 1858, e logo depois: "No ano seguinte, em 1859 é criado no povoado um distrito policial, sendo designado como subdelegado Manoel Francisco da Cruz." Ademais, a professora nos mostra em sua tese que havia relatos, nos jornais da época, sobre a organização pacífica das festas religiosas, que envolviam todos os habitantes daquela pequena localidade. Todavia, não obstante essa importante reviravolta narrativa sobre parte da história da cidade, faz-se necessário salientar que Juazeiro ainda era um distrito pequeno sob a égide da cidade do Crato.

O sentimento de religiosidade vivenciado, outrora, pela população da terra onde nasceu Maria de Araújo, tinha por alicerce o catolicismo popular, que, conforme Forti (1999, p. 61), apresentava as seguintes características:

> Na zona rural, os santuários populares e as capelas, em geral fundados por leigos, eram centro de romarias onde o povo se relacionava com seus santos e praticava sua devoção de maneira própria, independente dos ritos e rituais da Igreja oficial, até porque esta se encontrava muito distante de seu mundo.

Ainda, de acordo com Forti (1999, p. 61), a Igreja buscava retomar as rédeas da orientação religiosa da população, substituindo as expressões religiosas dedicadas aos padroeiros locais e suas festividades populares pelos ofícios formais do catolicismo romano, numa posição marcadamente eurocêntrica:

> Mas era preciso reformar os costumes. Pedia-lhes, através de um discurso pouco convincente, através do medo e da culpabilidade, que deixassem os cultos aos santos, a devoção familiar e optassem por um catolicismo com ênfase nos sacramentos, que acolhessem os novos santos europeus para que, conforme o espírito tridentino, a religião popular fosse purificada.

Assim, nesse contexto social atravessado por um conflito religioso, em cujo bojo, segundo Forti (1999, p. 67), dava-se o embate pelo domínio dos bens simbólicos da salvação:

"Na Igreja, os bens são a palavra e os sacramentos e a classe é determinada em relação à posse desses bens", teve lugar um fenômeno que mudaria radicalmente a existência histórica de Juazeiro e seus habitantes: o chamado Milagre da Hóstia. Após passar a noite em claro, na primeira sexta-feira de março de 1889, em companhia de outras mulheres que também ali rezavam, na ainda rudimentar capela erigida em homenagem à Nossa Senhora das Dores, Maria de Araújo, em êxtase, vê a hóstia eucarística, recebida das mãos do padre Cícero, transformar-se em sangue. Desde então, uma multidão passou a afluir em direção daquele povoado; a primeira romaria é realizada: "Em 7 de julho de 1889, na festa do Preciosíssimo Sangue, Mons. Monteiro, reitor do seminário da vizinha cidade do Crato, organizou uma romaria para Juazeiro com aproximadamente três mil pessoas" (Forti, 1999, p. 26). Destarte, Juazeiro do Norte conheceu um crescimento vertiginoso até culminar na sua emancipação do Crato, em 22 de julho de 1911, constituindo um município autônomo (conforme dados do IBGE, a cidade possui, atualmente, cerca do dobro da população do Crato cuja extensão territorial é aproximadamente quatro vezes maior do que a área ocupada por Juazeiro do Norte).

Maria de Araújo falece em 17 de janeiro de 1914 e é sepultada dentro da Capela do Socorro, no dia subsequente. Casimiro (2021) discorre sobre o período que vai do seu sepultamento à violência perpetrada pelo monsenhor José Alves de Lima:

> Entre 18 de janeiro de 1914 e vinte e dois de outubro de 1930, este túmulo de Maria de Araújo mereceu do povo desta cidade, desta região nordestina, uma reverência respeitosa como se ali uma santa 'residisse', e 'viva', uma destas mediações importantes da fé sertaneja, a caminho da vida eterna, na crença de sua ressurreição. A única imagem guardada e aqui reproduzida neste texto mostra que a sua conformação material era de um espaço singelo, sem ostentação, o suficiente para conter uma oferenda de flores, a chama de algumas velas em castiçal, uma imagem na parede e um crucifixo a declarar a seu amor em Cristo, Jesus (Casimiro *apud* Olinda, 2021, p. 205).

A imagem à qual Casimiro se refere é uma fotografia do jazigo da Beata, que fora erigido na parede direita interna – de quem entra pela porta principal, na direção do altar (no qual está sepultado o padre Cícero) – da Capela Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Em 22 de outubro de 1930, sob ordens do monsenhor José Alves de Lima, o túmulo de Maria Magdalena do Espírito Santo de Araújo é violado, seu jazigo é destruído e seus restos mortais são vilipendiados.

Dentro, fora e vazio

Não abordaremos, aqui, os dois inquéritos aos quais Maria de Araújo foi submetida pela Igreja (o primeiro constatou a fidedignidade do fenômeno; o segundo, com indícios de que fora manipulado pelo bispo Dom Joaquim, desejoso de impor a primazia da Igreja oficial na gestão ritual do catolicismo no estado do Ceará, fez a beata receber o veredicto de embusteira), não nos aprofundaremos na violência perpetrada contra ela em vida. Como ponto de partida de nossa análise, voltemo-nos para a violência que a beata sofreu em morte. Vernant (2000, p. 59), em suas palavras sobre a passagem da organização social hierarquizada, tradicional, na Antiguidade grega, para um novo modelo de sociedade que surgia no período Clássico, marcado pelo advento das cidades-Estado, que abriu caminho para formas de governo mais democráticas, fala da noção jurídica de *miasma*:

> A legislação sobre o homicídio marca o momento em que o assassínio deixa de ser uma questão privada, um ajuste de contas entre *gene*; à vingança do sangue, limitada a um círculo estreito, mas obrigatório para os parentes do morto e que pode engendrar um ciclo fatal de assassínios e de vinganças, substitui-se uma repressão organizada no quadro da cidade, controlada pelo grupo e onde a coletividade se encontra comprometida como tal. Não é mais somente para os parentes da vítima, mas para a comunidade inteira que o assassino se torna um objeto de impureza.

Dessa forma, a nódoa do *miasma* (um crime no qual o sangue é vertido) é encarada como uma violência contra toda a comunidade. O crime hediondo da violação do túmulo da Beata Maria de Araújo constituiu, outrossim, uma espécie de *miasma* contra a população juazeirense, uma vez que a privou de ter contato com uma personagem fundamental de sua história. Não somente um crime contra a memória da beata, senão também contra a constituição subjetiva de todos os cidadãos juazeirenses, tolhidos doravante do contato com uma parte imprescindível de sua historicidade, pois foi a partir do Milagre da Hóstia que o povoado de Juazeiro se converteu numa cidade maior que o Crato ao qual pertencia outrora, despertando sua vocação acolhedora de toda sorte de gente que para ali se dirigia em busca de melhores condições de vida. Tentou-se apagar a figura de Maria de Araújo da história, silenciá-la para as gerações futuras.

Para compreender a relação entre o ato brutal da violação do túmulo e o gesto memorial da fixação das placas funerárias em memória de Maria de Araújo e o vitral, com sua imagem, construído na parte interna da Capela do Socorro, faz-se necessário que lancemos mão de

alguns conceitos caros à análise de discurso de linha francesa. Segundo Orlandi (2015, p. 13), ao afirmar que a análise de discurso não tem como escopo a língua, tampouco a gramática (embora não sejam de todo descartadas no processo analítico), define desse modo o objeto de estudo do saber analítico discursivo: "O discurso é assim palavra em movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando." Ou seja, o discurso opera dentro do contexto social e cultural em que os seres humanos estão inseridos; o ato de linguagem é, assim, considerado como uma prática social: "Na análise de discurso, procura-se compreender a língua fazendo sentido, enquanto trabalho simbólico, parte do trabalho social geral, constitutivo do homem e da sua história" (ORLANDI, 2015, p. 13). Depreende-se, por conseguinte, que tanto a subjetividade (a construção identitária dos seres humanos) quanto a objetividade (a historicidade que os permeia) são constituídas pelo discurso. A linguagem, em sua forma discursiva, tem um papel intermediário, conforme Orlandi (2015, p. 13), entre essas duas dimensões da existência:

> A Análise de Discurso concebe a linguagem como mediação necessária entre o homem e a realidade natural e social. Essa mediação, que é o discurso, torna possível tanto a permanência e a continuidade quanto o deslocamento e a transformação do homem e a da realidade em que ele vive. O trabalho simbólico do discurso está na base da produção da existência humana.

Para Foucault (2010, p. 8), as condições que possibilitam a emergência dos discursos tendem a condicioná-los:

> […] suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar sues poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade.

Desse modo, um dos procedimentos discursivos de exclusão é a proibição de expressar qualquer dito, em qualquer situação: "Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa" (Foucault, 2010, p. 9). Há, portanto, mecanismos de controle sobre o discurso, que tentam a todo momento tomar as suas rédeas, conduzindo-os para a consecução dos interesses de quem os profere: "[…] o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar" (Foucault, 2010, p. 10).

Assim, quando o padre Cícero foi ao encontro do então bispo de Fortaleza, Dom Joaquim José Vieira, para relatar os fenômenos que aconteciam com Maria de Araújo (ela já tinha arroubos extáticos com sangramentos pelo corpo: na região torácica, em sua testa e nas mãos, representando as chagas da crucificação), antes do Milagre de Juazeiro, ele, em 1886, pediu ao padre Cícero, de acordo com Forti (1999, p. 28), para que: "[…] havendo eu lhe recomendado muito critério, muito cuidado, em ordem a evitar-se qualquer ilusão. V. Revma. foi fiel às minhas recomendações, guardou silêncio criterioso […]." Depois, em 1891, o mesmo bispo estabelece proibição à reverência que uma multidão prestava aos panos com o sangue proveniente da Beata. Conforme Forti (1999, p. 80), o bispo Dom Joaquim, após apelação contra a desconsideração dos resultados obtidos no primeiro inquérito (que atestavam que o sangue era advindo da beata, sem constituir qualquer meio sub-reptício) assinada por mais de vinte cidadãos juazeirenses, com a inédita inclusão de cinco mulheres entre as pessoas signatárias do documento, revela a sua misoginia: "Se quiserem apelar, não metam mulheres no meio, isso é ridículo; pois mulheres conhecem teologia ao ponto de poderem discutir com o Bispo Diocesano?!!! […]"

Noutro momento, o padre Alencar Peixoto, que, conforme Forti (1999, p. 39), conheceu Maria de Araújo, em seu livro Joazeiro do Cariry, não demonstra nenhum pudor em exprimir as seguintes palavras: "Maria de Araújo é um produto do cruzamento de duas raças desprezíveis [negra e índia] dando portanto, uma hibridez horrível, uma monstruosidade feita mulher." A constituição subjetiva, para Pêcheux, é o dilema constante entre dois movimentos que à primeira vista parecem antagônicos, mas que são, na verdade, complementares e necessários à formação da subjetividade. Assim, constituir-se sujeito é ocupar uma posição numa formação discursiva que circunscreve o que se pode dizer: "Chamaremos, então, formação discursiva aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado de luta de classes, determina o que pode e deve ser dito […]" (Pêcheux, 1997, p. 160). A constituição da subjetividade é tributária tanto do interdiscurso (conceito concebido por Pêcheux), "Ou seja, é o que chamamos memória discursiva: o saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já-dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada da palavra" (Orlandi, 2015, p. 29); como também da polissemia, que se opõe à paráfrase (apanágio do interdiscurso):

> A paráfrase representa assim o retorno aos mesmos espaços do dizer. Produzem-se diferentes formulações do mesmo dizer sedimentado. A paráfrase está do lado da estabilização. Ao passo que, na polissemia, o que temos é o deslocamento, ruptura de processos de significação. Ela joga com o equívoco (Orlandi, 2015, p. 34).

O interdiscurso e a paráfrase, por um lado, garantem uma estabilidade para o sujeito constituir-se, um solo seguro no qual sua subjetividade pode aflorar, enquanto a polissemia, por outro, permite que o sujeito possa ocupar posições em outras formações discursivas, dando ensejo para um enriquecimento significativo à unicidade primordial do sentido uno. A polissemia acrescenta o múltiplo ao uno, possibilita à subjetividade o contato com diferentes manifestações da alteridade. A misoginia e o racismo do bispo Dom Joaquim e do padre Alencar Peixoto, enquanto projeto estrutural de uma instituição igualmente misógina e racista, tiveram como corolário a violação do túmulo da Beata Maria de Araújo; o efeito concreto de sentido desse discurso preconceituoso foi, além da perseguição e aviltamento que a beata

padeceu em vida, um crime hediondo condenado inclusive pela Santa Sé. Entretanto, a materialidade discursiva desse ato brutal tolheu, como mais um efeito de sentido, a população de Juazeiro do Norte do contato com uma historicidade também constitutiva de sua identidade cidadã: Maria de Araújo, mulher, negra, pertencente às camadas menos abastadas de seu tempo, realizou o ato fundador do povoado de Juazeiro como uma cidade, visto que somente a partir do Milagre da Hóstia é que Juazeiro do Norte conheceu um desenvolvimento social profundo, tornando-se a maior cidade do interior do Ceará, um polo do comércio e do turismo religioso do interior de toda a região nordestina, com uma notória vocação para o acolhimento de pessoas das mais diferentes regiões do país e até de outros lugares do mundo, que para lá acorriam em busca de uma vida menos árdua. Ou seja, a constituição subjetiva da população juazeirense é atravessada não somente pelo discurso uno da Igreja oficial, das forças conservadoras do coronelismo, senão também pela pluralidade de sentidos ofertada pela condição da mulher e o que ela representa, pela contribuição da população feminina, negra, indígena, romeira, migrante, estrangeira para a formação ética e estética do povo juazeirense.

Essa interdição pode nos indicar o movimento pendular figurado pela instalação de duas placas funerárias na parede externa da Capela do Socorro e o vitral com a imagem da Beata na parte interna da mesma capela. Há uma ideia, na cultura japonesa, que se materializa na linguagem e nas expressões artísticas, que pode apontar sentidos nesse fluxo ambíguo: trata-se do *Ma*, definido por Okano (2014, p. 150) como “entre-espaço”, “espaço intermediário”, “intervalo”: “[…] uma noção que se manifesta, por exemplo, nas pausas da

fala em uma conversa, considerando-se que, no âmbito ocidental, a lógica é regida pela dualidade." Assim, o *Ma* configura uma concepção de mundo que percebe sentido na vacuidade presente nas mais diversas linguagens e construções humanas:

> Esse caráter da possibilidade, potencialidade e ambivalência presente no *Ma* cria uma estética peculiar que implica a valorização, por exemplo, do espaço branco não desenhado no papel, do tempo de não ação de uma dança, do silêncio do tempo musical, bem como dos espaços que se situam na intermediação do interno e externo, do público e do privado, do divino e do profano ou dos tempos que habitam o passado e o presente, a vida e a morte (Okano, 2014, p. 151).

O espaço vazio, físico e simbólico, deixado pela destruição do jazigo de Maria de Araújo e pela violação de seu túmulo, foi preenchido por uma primeira placa funerária fixada na parede externa direita (de quem entra pela porta principal) da Capela do Socorro, em 1991. No mesmo muro, todavia na parte interna, fora sepultada a Beata, num túmulo aberto junto à parede, e construído um jazigo. Em memória do centenário de seu falecimento, em 17 de janeiro de 2014, foi fixada outra placa funerária, logo abaixo da primeira, com um epitáfio sugerido por Casimiro (2021):

> Observo que essa crença, não algo que desejo lhes convença já foi materializada quando atendendo convite e provocação de Geová Sobreira, no desejo de fixar placa na parede exterior da capela, aliás, a segunda em que participo, a lembrar esse derradeiro capítulo da existência da beata, insinuei e assim ficou escrito, sobre Maria de Araújo, parafraseando e modificando o epitáfio do poeta Mário Quintana, em cemitério portoalegrense: "Eu não estou aqui. Aliás, eu estou aqui…" (Casimiro *apud* Olinda, 2021, p. 213).

Casimiro lançou mão, concomitantemente, da paráfrase, repetindo a inscrição tumular de Mário Quintana, e da polissemia, visto que acrescentou outro dizer ao epitáfio da Beata, tendo por base a sua tese de que os restos mortais de Maria de Araújo podem ter sido soterrados, quando da destruição de seu túmulo (acompanhada da deterioração que o tempo teria imposto ao caixão), caindo na terra abaixo do fosso que fora cavado para abrigar o seu esquife. Por isso, para o pesquisador, é possível que os restos mortais da Beata possam estar lá. Uma vez que não houve, ainda, averiguação de sua hipótese, essa possibilidade, que emana de um vazio, não pode ser descartada.

Debruçando-nos sobre a inscrição (especificamente a segunda frase) contida na primeira placa fúnebre em homenagem à Beata, "Aqui, na mesma humildade com que viveu, repousam seus restos mortais, identificados num resgate histórico de seus conterrâneos",

percebemos, num movimento oposto ao da abertura, a tentativa de encerrar uma questão que ainda permanece em aberto, pois, quando da violação de seu túmulo, padre Cícero, com a ajuda de outras pessoas, recolheu parte de seus restos mortais, guardando-os num recipiente vítreo, conforme relato registrado em cartório: "Eles passaram a examinar os escombros que foram atirados para fora donde colheram apenas uns escapulários de pano e um pedaço do craneo com cabelos que religiosamente está guardado nesse vaso de vidro" (Forti, 1999, p. 99). Até os dias de hoje não se sabe a localização dessa urna de vidro com um fragmento do crânio e parte dos cabelos de Maria de Araújo. Os dizeres cravados na primeira placa funerária emitem uma mensagem cujo sentido pode sugerir a interpretação de uma possível forma de encerrar a questão. Entretanto, mesmo que a conjectura de Casimiro se confirme, qual seja, que os restos mortais de Maria de Araújo soçobraram na terra, essa asseveração não exclui o fato da existência do recipiente vítreo com as demais partes do corpo da Beata, não encerrando, por conseguinte, a indagação, inclusive dos hodiernos movimentos sociais, culturais, também de grupos acadêmicos de pesquisa no sentido da reabilitação da memória da Beata: "Maria Magdalena do Espírito Santo de Araújo: onde está ela?"[49]. A indagação diz respeito, não somente à relíquia com parte dos restos mortais, mas a toda uma gama de artefatos culturais: leis, estátuas, livros, poesias, quadros, encenações teatrais etc e ações como as realizadas pelo Movimento pela Reabilitação da Memória da Santa Beata Maria de Araújo[50].

Neste sentido, para qualquer pretensão de dirimir o problema, é necessário que se encontre esta urna fúnebre, assim como há a necessidade de confirmação da hipótese defendida por Casimiro. Ambas as ações são complementares, o que implica dizer que a realização de somente uma delas não dá por encerrada a questão. Okano (2014, p. 151) expressa que: "O *Ma* origina-se da ideia de um espaço vazio demarcado por quatro pilastras no qual poderia haver a descida e a consequente aparição do divino." A placa funerária em memória da Beata

[49] Tema de Seminário realizado em 22 e 23 de maio de 2023 realizado com as parcerias da Frente de Mulheres do Cariri, Pretas Simoa, GRUNEC, GEPAFRO, IPESC/URCA, NECAGE, PROCULT e Observatório das Religiões do Cariri/UFCA, PROCULT Juazeiro, Memorial Padre Cícero, Casa da Essência, Cia de Teatro Livremente, Coletivo Passarinho e Trupe Errante. Ver: http://www.portaldejuazeiro.com/2018/05/inscricoes-abertas-para-o-evento.html.

[50] O Movimento realiza anualmente a oração do terço, seguido de recitais poéticos e outras homenagens, todos os anos no dia 17 de janeiro (data da sua morte) e a comemoração do seu aniversário, com bolo e festa coletiva realizada anualmente, em 24 de maio, e em 22 de outubro (data do vilipêndio do túmulo), em frente à Capela do Socorro, desde 2019. Por proposta deste Movimento, foi instituída a Lei nº 5142, de 02/04/2021, que "torna obrigatório no âmbito do município de Juazeiro do Norte, a foto da Beata Maria de Araújo ao lado da foto do Padre Cícero Romão Batista nas repartições públicas e adota outras providências. Diário Oficial do Município de Juazeiro: Caderno I do dia 22/04/2021, ano XXIII, além da Lei nº 4866, de 2018 que institui o dia 01 de março como o Dia do Milagre.

Maria de Araújo representa a possibilidade da população de Juazeiro entrar em contato com uma parte perdida de si mesma, um pedaço de si arrancado pela ideologia que não admitia que uma mulher negra e de poucos recursos financeiros pudesse ser a catalisadora de um fenômeno que mudaria irreversivelmente a história de toda uma região. O possível também habita o vácuo, conforme Okano (2014, p. 151) exprime:

> O *Ma*, enquanto possibilidade, associa-se ao 'vazio', que, distinto de uma concepção ocidental cujo significado é o nada, é visto como algo do nível da potencialidade, que tudo pode conter, e, portanto, da possibilidade de geração do novo. É, por conseguinte, o vazio da disponibilidade de nascimento de algo novo e não da ausência e da morte.

O fora, espaço das placas funerárias em homenagem à beata, significa, entre outras coisas, a possibilidade de reencontro consigo mesmo para o habitante dessas terras caririenses e, consequentemente, com a importância histórica de Maria de Araújo para seu povo. O resgate da Beata é um resgate de si mesmo. O vitral, com a única imagem considerada autêntica de Maria de Araújo, construído na parte superior da parede esquerda (de quem vai da porta principal em direção do altar) da Capela do Socorro, mostra um movimento que se desloca da parte externa da capela para a parte interna. A memória da Beata Maria de Araújo é novamente colocada no seu lugar de origem. O dentro é o simulacro, é a presença que evoca a ausência. A presença imagética ativa a presença da ausência física. Ademais, a figura que representa a Beata está numa espécie de panteão da capela, ao lado de santas do cânone da Igreja, e defronte ao vitral com a imagem do padre Cícero. Eliade (2010, p. 56), ao estudar as religiões ocidentais e orientais, expressou o seguinte acerca das edificações religiosas:

> […] se o Templo constitui uma *imago mundi*, é porque o Mundo, como obra dos deuses, é sagrado. Mas a estrutura cosmológica do Templo permite uma nova valorização religiosa: lugar santo por excelência, casa dos deuses, o Templo ressantifica continuamente o Mundo, uma vez que representa e o contém ao mesmo tempo. Definitivamente, é *graças ao Templo que o mundo é ressantificado na sua totalidade*. Seja qual for seu grau de impureza, o Mundo é continuamente purificado pela santidade dos santuários.

Ora, se para o ser humano religioso o templo torna o mundo um cosmo sacro continuamente, as imagens em seu interior representam figuras sagradas que, metonimicamente, também asseguram a santidade do universo, uma vez que a igreja é uma imagem do mundo. Ou seja, podemos concluir que Maria de Araújo, ao ser representada dentro da Capela do Socorro, em companhia de santas do catolicismo e do padre Cícero, já é

considerada uma figura santa para a população de Juazeiro do Norte. Há, portanto, um reconhecimento, embora tácito, de sua santidade, de sua relevância para a religiosidade do povo caririense. Todavia, além da imagem da Beata e do seu nome no vitral, há o silêncio. O silêncio sobre a localização dos restos mortais de Maria de Araújo, o silêncio de uma reparação oficial, pois o vilipêndio fora executado por um agente oficial da Igreja.

Orlandi (2007, p. 24) distingue duas categorias de silêncio, a saber, silêncio fundador: "[…] aquele que existe nas palavras, que significa o não-dito e que dá espaço de recuo significante, produzindo as condições para significar […]", e a política do silêncio, uma categoria dicotômica, pois se divide entre silêncio constitutivo: "[…] o que nos indica que para dizer é preciso não-dizer (uma palavra apaga necessariamente as 'outras' palavras) […]", e silêncio local: "[…] que se refere à censura propriamente (àquilo que é proibido dizer em uma certa conjuntura)." Dessa forma, há um silêncio fundante da linguagem, reservatório incessante de sentidos que dá condições para a linguagem verbal existir e significar. Todavia Orlandi (2007, p. 30) nos alerta sobre os perigos e injunções da expressão verbal (que empreende esforço para reduzir tudo aquilo que significa ao visível falado e escrito) e ressalta os atributos do silêncio: "Nessa mesma direção, coloca-se o 'império do verbal' em nossas formas sociais: traduz-se o silêncio em palavras. Vê-se assim o silêncio como linguagem e perde-se sua especificidade, enquanto matéria significante distinta da linguagem." O silêncio precede a linguagem, como curso ininterrupto de sentidos, donde a expressão verbal retira a sua materialidade significativa. Daí, podemos depreender o movimento representado pelo vitral da Beata Maria de Araújo, colocado dentro da Capela do Socorro. O vazio, outrora ocupado por sua lápide, foi colmatado com as duas placas em sua lembrança, o que nos revela que esse vazio era um espaço significativo, uma possibilidade de redescoberta da história e da memória da Beata e da população juazeirense. O sentido da vacuidade, a ausência tumular indicava, na verdade, a presença de Maria de Araújo. O fluxo de sentido, advindo do vácuo ocasionado por um crime hediondo, não cessou, enveredando da parede externa da capela para o seu interior, constituindo-se em imagem, através do vitral, que suscita a presença como indício de uma ausência, ademais podendo significar, talvez, uma incipiente atitude humilde e que aponta para o futuro, numa tentativa de reconciliação entre a religião oficial e as manifestações populares, formadoras por excelência de uma cidade cuja vocação é heterogênea, múltipla.

Considerações finais

Da matéria significativa de um fenômeno polissêmico, o Milagre de Juazeiro, para a vacuidade de uma violência brutal, que tentou apagar da história a memória daquela que fora e é das suas cidadãs mais vitais, provavelmente a figura mais relevante, ao lado do padre Cícero, para a cidade que Juazeiro do Norte se transformou, como importante sede do turismo religioso de um país e do comércio de uma região, passando pelo percurso de sentidos que se deslocou para fora da capela, materializado em duas placas rememorativas, culminando no retorno simbólico de sua imagem para dentro da Capela do Socorro, sua casa eterna, na forma do vitral, todo esse movimento abre a possibilidade de um reencontro.

A população juazeirense, agora não mais tolhida do encontro com a Beata, pode reconhecer-se na imagem silenciosa de Maria de Araújo, que repousa dentro da edificação religiosa. Os sentidos que emanam da Beata são múltiplos, representam o papel fundamental das mulheres para o desenvolvimento da cidade, o resgate da ancestralidade que deu à luz a região conhecida como Cariri (porque habitada nos tempos idos pelos povos indígenas; a beata tem, inclusive, ascendência indígena), o reconhecimento da população negra como doadora de riquíssimos aspectos sociais e culturais para Juazeiro do Norte e, por fim, o acolhimento dos romeiros que aqui se estabeleceram, dos migrantes em busca de alento para as suas dificuldades materiais de vida, em suma, pessoas de várias regiões do país e até de outras nacionalidades que contribuíram e continuam a contribuir para tornar essa cidade um lugar aprazível, receptivo, acolhedor. Para todas essas pessoas, que formam a heterogeneidade cidadã de Juazeiro do Norte, Maria de Araújo significa um oceano especular no qual elas podem redescobrir um quinhão aparentemente perdido de sua constituição subjetiva. Podem, como num espelho, reconhecer-se a si mesmas no reflexo que a imagem da beata reluz no alto interior da capela, pois todos os rios simbólicos da cidade afluem para a sua cofundadora e copadroeira, cujas diversas esferas formadoras da realidade juazeirense são tributárias de Maria Magdalena do Espírito Santo de Araújo.

Referências

CASIMIRO, Renato. Palavras finais… Seriam? In: OLINDA, Ercília Maria Braga de. *Maria de Araújo:* uma santa saindo da penumbra. Juazeiro do Norte: Bureau de Serviços Gráficos, 2021. Páginas 199-225.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano:* a essência das religiões. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FORTI, Maria do Carmo Pagan. *Maria do Juazeiro:* a beata do milagre. São Paulo: Annablume, 1999.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso:* aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

OKANO, Michiko. *Ma – a estética do "entre".* Revista USP, São Paulo, v. 0i100, n. 100, páginas 150-164, (dezembro/janeiro/fevereiro) 2014.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *As formas do silêncio:* no movimento dos sentidos. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ORLANDI, Eni. P. *Análise de discurso:* princípios e procedimentos. Campinas: Pontes Editores, 2015.

PÊCHEUX, M. *Semântica e Discurso:* uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

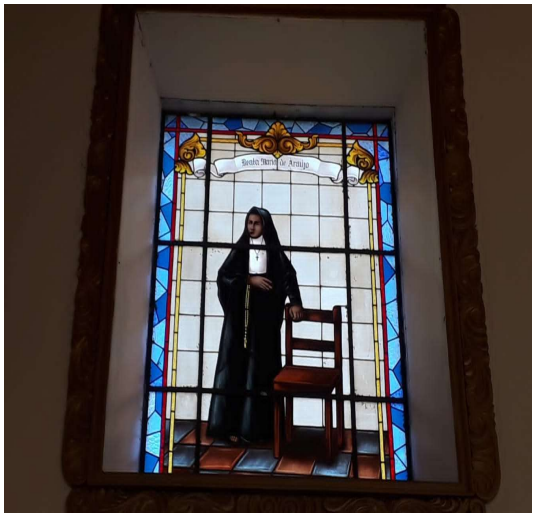
PINHO, Maria de Fátima Morais. *Padre Cícero: anjo ou demônio? Teia de notícias e ressignificações do acontecimento do padre Cícero (1870-1915).* Tese (doutorado). 416p. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

PORTAL DE JUAZEIRO (site). Dispoonível em: http://www.portaldejuazeiro.com. Acesso em: 29/04/2023.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

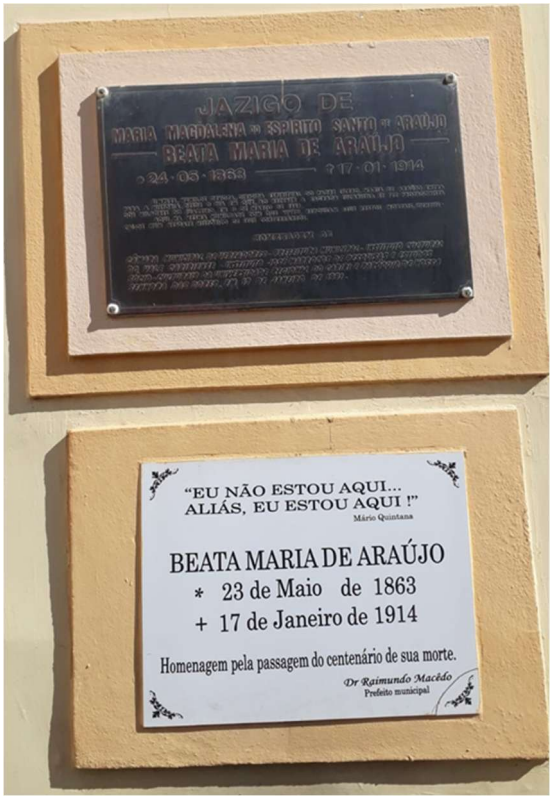
ANEXOS

Figura 1: Vitral na parte interna da Capela Nossa Senhora do Perpétuo Socorro.



Fonte: imagem fotografada por Cláudia Rejanne Pinheiro Grangeiro, em 27/02/2023.

Figura 2: Placas funerárias em memória da Beata Maria de Araújo na parede externa da Capela Nossa Senhora do Perpétuo Socorro



Fonte: imagem fotografada por Cláudia Rejanne Pinheiro Grangeiro em 27/02/2023.

RUPTURAS DIALÓGICAS E DISCRIMINAÇÃO RELIGIOSA NO CONTO ENTRADA NO CÉU, DE MIA COUTO

ST 11: ESPAÇOS E REPRESENTAÇÕES NOS SERTÕES

Damiana Silva de Melo[51]

Resumo: O presente texto situa-se no âmbito que norteiam os estudos interpretativos da literatura africana, nas perspectivas da interculturalidade, e no que tange a questão do preconceito racial e religioso. O projeto de universalização por parte do cristianismo é histórico; o processo exploratório em colônias de África, legou dominação e tentativa de exclusão das religiões de matriz africana, cujos resquícios de intolerância persistem até a contemporaneidade. O estudo analisa os aspectos antropológicos, sociológicos e literários, discute sobre as estruturas sociais que colocaram os escravizados sob a perpetuação do regime de classes, tendo a religião católica como força motriz, que durante séculos subverteu, e minimizou as possibilidades de identidade do humano negro no que se refere aos cultos religiosos e divindades. De modo, que a tarefa atribuída ao estudo, apoiada na análise do discurso e ciências da religião, privilegia a diversidade cultural e religiosa, para compreender os embates e relações dialéticas. O intuito é fomentar leituras, promover temas de referência do estudo das religiões afro, recusar posturas discriminatórias e estereótipos sobre a religião do povo negro.

Palavras-chave: África. Religião. Intolerância. Literatura.

Introdução

O humano negro africano, por maiores que tenham sido as prestações dos seus incontáveis serviços, principalmente à América Latina, por mais que tenham sido dizimados, assujeitados e explorados, parece não ter sido suficiente para os que estiveram diretamente envolvidos no processo do tráfico negreiro. São incontáveis as ações discriminatórias das mais diversas ordens: quer fossem de natureza racial ou de crença.

Diante dos ataques daqueles, cuja intolerância religiosa e preconceito racial, que foram ao longo dos tempos petrificados por um passado colonialista e escravocrata, negociar vidas e tolher a liberdade, era pouco; precisaram ainda, roubar a identidade dos povos negros, impedir

[51] Mestre, em Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: dannisilvamello@gmail.com.

possiblidades, e obscurecer ou apagar os traços culturais destes e principalmente tentar exterminar suas representações religiosas.

Sem dúvida, a igreja católica na figura do clero, empenhados em fazer lograr os interesses das expedições portuguesas, monopolizaram, usurparam e promoveram encadeamento de ações para reter, e confinar as manifestações religiosas do povo africano e afrodescendentes; desde África, até às mais longínquas regiões onde o cristianismo afixou sua cruz. E que cruz!

As transformações que as estruturas de sociedade do povo escravizado em grande parte puderam suportar, vigoram até nossos dias. Etnias inteiras foram impactadas pelo racismo: suas atividades, necessidades e sobretudo a herança cultural, transmitida aos negros de forma milenar, foi de maneira brutal assolada e perdida. Algumas das diversas expressões, tais quais as conhecemos atualmente, são por vezes, reflexos do que na verdade foram no passado.

Encarar problemas advindos do racismo, da intolerância religiosa, e de outros conflitos de natureza social complexa, que abatem o povo negro, demanda investigações e debates das mais variadas competências. Embora se sabe, que apenas isso, está longe de resolver a situação, mas emite juízo e fundamentos, para que a temática possa ser discutida e observada por vários ângulos até que vigore uma nova consciência, que se conheçam as imposições da lei e das responsabilidades que acarretarão sobre as sucessivas práticas de igual teor. O fenômeno do surgimento de postagens discriminatórias e racista nas redes sociais, de cunho sexista, homofóbicos e contra os indígenas, estende a questão para o cerne do pensamento relativo aos direitos humanos. O saldo desse fato, é que ao menos assim, podemos identificar e denunciar os indivíduos envolvidos em tais casos. Afinal, conhecer o pensamento de uma pessoa, é saber a que causa tal criatura serve, ou até que ponto pode significar risco aos demais.

A participação dos negros nos rituais católicos, foi desde cedo determinado pelo regime de castas. Nas sociedades tribais africanas a permanência de um vigário na região, prestava-se às seguintes funções: protagonizar as cerimônias da liturgia católica, elaborar catequese, promover vigilância sobre outros cultos religiosos e impedir as danças, cânticos e antigas tradições que evocavam as crenças e devoções aos *Exus* e *Orixás*.

O que simulava a igreja católica com tamanha dedicação em “salvar” as almas dos negros? A presteza dos serviços através de padres advindos da Companhia de Jesus, vinculada ao reinado de Portugal, era contribuir para aumentar a leva de fiéis, que estava em declínio na Europa, assim como auxiliar os interesses financeiros do rei. Um povo catequisado, significava um povo rendido, extirpado de sua autonomia, identidade e valores.

Questionar as afirmações que construíram uma cultura hegemônica, que trata com indiferença e negativismo a diversidade sociocultural, faz-se imprescindível. O pensamento alicerçado na errônea ideia de raça ou em fatores biológicos, serve para reforçar outros vírus mascarados de xenofobia que culmina em dividir identidades nacionais em pobres, nordestinos, pretos e tantas outras.

Se observarmos bem, a sombra de identidades resguarda etnias, classes e gêneros. Tal tentativa tenciona esconder a extrema violência a esses grupos, que foram na verdade submetidos a toda uma organização política hegemônica, na qual, o maior interesse é negar os processos históricos e continuar a mesma narrativa mal contada.

Assimilação ou interpretação, eis a questão religiosa

As sociedades se organizam por processos educacionais. Assistimos desde a origem do cerco colonialista o catolicismo adentrar nas comunidades negras por intermédio de ensinamentos. Assim foi com os africanos, de igual modo, o fizeram aos indígenas. Essa administração cadenciada pelos eclesiásticos, chama-se na verdade, controle; cuja estratégia se dá através da assimilação da teologia cristã, pelos rituais das missas, aceitação dos sacramentos e catequese em geral.

Assevera Bastide (1960), que a passagem dos párocos nas primeiras regiões em catequese, legou um catolicismo negro e um catolicismo dos negros; embora à primeira vista pareça ser a mesma coisa, não é; enquanto no primeiro acontecia assimilação, no segundo ocorria simplesmente interpretação. Nos lugares nos quais os padres fixavam morada e ficavam mais próximo da população, de fato, os ensinamentos cristãos eram assimilados, mas quando esses líderes instalavam-se distante, as zonas rurais simplesmente, recebiam interpretações dos ensinos religiosos católicos.

No primeiro caso, o controle era efetuado pelo representante da igreja, no outro, isso ficava ao encargo do senhor de engenho, que além de se comprometer com a igreja em proibir rituais religiosos de ordem divergente ao catolicismo, enviava temporariamente um negro, tido como “mais disciplinado” para ouvir os ensinamentos na igreja e este, voltava com a responsabilidade de repassar tais ensinos aos demais nas senzalas.

Os sacramentos, novenas e missas, eram realizados em capelas, aldeias, ou pequenas cidades que ficavam bem distante das fazendas e regiões rurais. Em tais situações, boa parte da população negra ficou religiosamente entregue a si mesma, mas foi exatamente nesse ponto que

“o catolicismo não pode senão degradar e que podem surgir reinterpretações das religiões africanas” (Bastide, 1960, p. 481).

A história nos informa, que a expulsão dos jesuítas da companhia de Jesus que se deu no século XVIII, permitiu que os negros africanos escravizados e indígenas no Brasil, pudessem retornar às suas antigas superstições, práticas de crença e rituais do candomblé; cultuar seus orixás, fazer danças balizadas pelas lembranças ancestrais e culturais agora mescladas pela adoração dos santos e entidades sagradas dos ensinamentos católicos.

Reside nesse aspecto um ponto crucial no que tange a sobrevivência das religiões africanas ou afrodescendentes. O fato de diversas famílias serem dispersas pelas constantes comercializações dos negros por decisão dos senhores seus donos, acabavam por também enfraquecer a memória coletiva africana. De modo que, a mescla negra e cabocla, acabaram por adotar traços religiosos de uma crença que ao mesmo tempo que ajudou mantê-los em cativeiro, colaborava amplamente para que sua situação continuasse estabelecida no mesmo patamar, ou seja, a interpenetração do catolicismo foi danosa em vários aspectos.

O catolicismo popular que se instalou nas camadas desses povos, divergentes em um ou outro aspecto, compartilhavam da igual crença nos santos católicos; embora temos que admitir, que de modo politeísta, os advindos de África, legaram importante contribuição para a formação das religiões de matriz africana com seus delineamentos como as vemos na atualidade.

Adverte Bastide (1960), ainda de modo singular que, a assimilação nesse contexto, se deu em um formato mais ligado à mágica que ao religioso. Isso serve para que notemos a similaridade da mentalidade e não que de fato ocorresse uma “transfusão de culturas”. Vejamos a personagem clerical vista em dois aspectos:

> De um lado, é o representante da igreja, é o que oferece a hóstia e conhece os segredos de Deus. Possui por conseguinte, poderes especiais que se confundem, naquelas mentalidades simples, com os poderes dos curandeiros e dos feiticeiros. Mas de outro lado, o padre é aquele que monopoliza a igreja, coisa do povo; que estabelece uma espécie de hierarquia no catolicismo, separando o catolicismo de elite do catolicismo das massas; que luta contra as superstições, de tal modo arraigadas na fé que parecem parte integrante da verdadeira religião. Daí procede a mistura de um anticlericalismo à fidelidade católica. Talvez ainda perdure a lembrança do tempo (em geral desaparecido) em que os padre não receavam em possuir amantes e viver abertamente com mulheres – o que os fazia perder as propriedades taumatúrgicas (Bastide, 1960, p. 484).

Demais sociólogos e estudiosos como Émile Durkheim, Mauss discutiram anteriormente essa questão ao esclarecer que magia e religião se influenciam mutualmente. Henri Hubert e Marcel Mauss (1985), deixam a sugestão de que “é no domínio da organização

social que as diferenças entre as duas se tornam mais claras: a magia é individual, secreta, escondida, enquanto a religião é coletiva, pública e oficial". Legitimaram a religião e tornaram ilegal, ilegítima, a magia. A ordenação religiosa sobre as sociedades é alicerçada na submissão veiculada pelo divino. Se o divino é instituído, tudo pode; se não o é, o culto é considerado descumprimento da ordem.

Portanto, a autoridade clerical aos olhos dos colonos, assumia uma aura de uma figura mais elevada, com uma proximidade e intimidade com o divino e o sagrado; isso o punha em posição de destaque diante da comunidade; mesmo que por outro lado fosse esse mesmo ser, quem apoiasse a exclusão social e promovesse separativismo religioso. Se ampliarmos a visão, era o verdadeiro faz o que digo, mas não faz o que faço. O mesmo homem, empossado pela instituição católica, exigia do povo, ética, moralidade e cumprimento dos deveres pregados pelos mandamentos e regras estabelecidas, mas era exatamente essa mesma criatura que burlava e descumpria o que mandavam as sagradas leis estipuladas pelo catolicismo.

Contribui Eller (2018), "as mentes, as emoções e os corpos não podem, portanto, ser separados em nossa consideração do comportamento religioso e moral. O comportamento corporal é uma fonte e expressão da experiência e da solicitude moral". Então, os adornos utilizados pelos padres durante as celebrações, a cinza colocada na testa, o banho no batismo, assim como os turbantes, guias e demais adereços usados pelos adeptos das religiões de matriz africana, produzem e apresentam condições e orientações religiosas.

Assevera ainda o autor ao tratar das construções da experiência religiosa e das demais atitudes ditas "morais", do cristianismo:

> Grande parte do que consideraríamos violência contra si mesmo e contra o outro, como sacrifício, ascetismo e autonegação e auto mortificação, são maneiras de treinar o corpo e as emoções para terem atitudes e motivações religiosas convencionais. Em outras palavras, não é apenas – talvez nem principalmente – moldando as mentes (com crenças e conceitos) que são feitos os membros religiosos, mas moldando também os sentimentos e os corpos (Eller, 2018, p. 222).

Conclui-se, portanto, que as religiões ao se dedicarem em apresentar a moral a ser seguida, preocupam-se principalmente em manter o outro numa conduta; examinando se estão ou não seguindo o que fora prescrito. Por vezes, a doutrina em si, pode até ficar em segundo plano, porque o que interessa de fato, é a naturalização, a normatização dessas ações ao ponto de que o outro simplesmente obedeça ao sistema de crença; sem sequer ter tempo para imaginar agir de outro modo, seguindo o papel prescrito para ele.

Entrada no céu somente com vida branca

A narrativa de Mia Couto (2009), no conto "Entrada no Céu", problematiza a questão da legitimação das religiões africanas ou de matriz africana logo no início dos diálogos. Ao interpelar o padre, nomeado singelamente de Bento, o narrador personagem negro inquieta o clérigo e, consequentemente, o leitor logo de primeira mão ao inquirir:

> É por isso que regresso ao senhor para que me escute, nem que seja em religioso fingimento. Se faça-me um favor, (*Sic*) senhor padre, me diga: cuja entrada no Paraíso é à moda da raça, ou das cláusulas de sermos um zé-alguém? Os pretos como eu, salvo sou, apanham licença? Ou precisam pagar umas facilidades, encomendar um abre-boca nalgum mandante? (Couto, 2009, p. 77).

A fala do homem negro parece ecoar desde os mais recônditos processos escravagistas até nossos dias. A injustiças sociais pelas quais costumeiramente seu povo teve e ainda padecem, necessitam reflexões, respostas e principalmente ações. Ao perguntar ao vigário, se haveria lugar no céu para os que nascem preto, advém de uma voz revoltosa, cansada de tantos abusos e exclusões das mais variadas.

O discurso dele de antemão conduz o padre de modo que ele não gaste mais tempo tentando iludi-lo "Se faça-me um favor"; ou seja, elabore uma resposta que convença a mim como também aos ditos religiosos, porque em se tratando de pagar licenças em cartórios, procurar apoio em outros na tentativa por direitos, isso o narrador conhece bem.

Sensível e avidamente preocupado com a temática Rubem Alves (1994), já alertava que "É provável que os profetas tenham sido os primeiros a compreender a ambivalência da religião: ela se presta a objetivos opostos, tudo dependendo daqueles que manipulam os símbolos sagrados". Ela pode ser usada para conscientizar, libertar ou para negligenciar e excluir e escravizar.

Outro ponto alto no enredo do conto é o momento em que o narrador discute temas graves à linguagem como língua e fala; principalmente direito de fala "Depois veja, eu não falo inglês. Mesmo em português, eu só rabisco fora da cartilha. Já estou a ver lá o letreiro, ao jeito dos filmes: *welcome to Paradise*! E não mais saberei ler. Bem poderão me conceder a palavra. É como dar um alto-falante a um mudo" Couto, (2009, p. 78). A falta de oportunidade e acesso

a educação também é denunciada na fala do personagem quando afirma que mal sabe escrever, que dirá saber outras línguas.

No trecho, a personagem discorre sobre lugar de fala e preconceito linguístico, ao qual as pessoas iletradas sofrem quando por diversas vezes, ouviram que eles não sabem português; tal afirmativa, foi construída pelos colonizadores portugueses, pois ao incutir na mente dos colonizados e escravizados que a língua portuguesa de Portugal era "a correta", alicerçavam também a ideia de superioridade da língua, além de desconsiderar o uso e ensino do português em outras regiões; língua que até hoje é falada em países de África como Moçambique, Guiné Bissau, São Tomé, Príncipe, Luanda, Angola e Brasil.

Um aspecto forte no enredo é a quebra de diálogo, que ocorre a todo instante entre o padre e o narrador em primeira pessoa. São perguntas retóricas, que recebem respostas pautadas em teor discriminatório e racista ao extremo, como no excerto:

> – *Quero ser santo, senhor padre.* E o senhor se ria. Que santo não podia. E por quê? Porque santo, dizia o senhor é uma pessoa boa. – *E eu não sou bom? – Mas o santo é uma pessoa especial, mais único que ninguém. – E eu, Padre, sou especialmente único.* Que eu não entendia: um santo é uma pessoa que abdica da Vida. No meu caso, Padre, a Vida é que tinha abdicado de mim. Sim, agora entendo: os santos são santificados pela morte. Enquanto eu, eu é que santifiquei a vida (Couto, 2009, p. 79).

A linguagem reside no centro da abordagem do texto Coutiano. A linguagem, principalmente literária como força de resistência, como cetro poderoso. A personagem, agora esclarecido e consciente da cruel situação em que foi posto a viver, inquere o clérigo, não mais a esperar dele respostas verdadeiras; pois sabe que a verdade da qual o padre tinha, difere totalmente da dele; não se espera que a perspectiva do lobo, seja a mesma do cordeiro.

Os ataques discriminatórios e preconceituosos afetam como o movimento afro-religioso reformulam sem modo de atuarem. Coloca-os em alerta para ampliar seus espaços públicos e tentar salvaguardar seus direitos, que são constantemente ou minimizados, excluídos ou desprezados. Faz-se mister mudar a consciência social, como observou Marx e Engels; a arte literária impulsiona e desperta esse senso através da leitura. "A arte é especial por sua capacidade de influenciar tanto sentimentos como conhecimento" (Davis, p. 166, 2017).

Contribui o sociólogo Costa Silva, ao expor informes sobre as religiões africanas e seus entrelaces com as demais, depois dos negros, serem escravizados após a invasão ao Brasil pelos portugueses.

> Não se dançava na África apenas pela alegria do convívio. Dançava-se também para reverenciar seus deuses e recebe-los na alma. Foram muitas a as religiões que atravessaram o oceano, pois cada povo tinha a sua. Algumas absorvem outras crenças ou foram absorvidas, gerando novos sistemas religiosos como a umbanda. Outras não deixaram vestígios. Mas uma das religiões trazidas da África, a dos orixás, converteram-se em grande número, principalmente no Brasil e em Cuba, pessoas de outras origens, e o que era religião dos iorubas, tornou-se uma religião universal (Silva, 2021, p. 18).

Deve-se ao povo advindo de África saberes agrícolas, tradições, valores e costumes. Eles forjavam ferramentas em ferro, construíam fornos e tudo mais quanto aquela sociedade necessitava; conhecimentos esses, que chegaram até nossos dias. Então é impossível não interrogar: De que cultura está o Brasil a fugir? Foram eles, que ensinaram a cuidar melhor do gado, conheciam técnicas de escavação para mineração e em contrapartida, são agradecidos com injúrias, rebaixamentos e exclusão; não bastou todo processo de escravização à qual foram submetidos. Triste povo o que nega de onde vem, porque se perdem e não sabem onde querem chegar.

Parto das elaborações propostas por Miranda, (2021) de que tais variações e constituições do racismo, só focaliza mais a imensa necessidade de combater por parte, categorias políticas dos movimentos sociais afro, que lidam em constância “genocídio do povo negro”, “intolerância religiosa” e “racismo religioso”.

As reflexões da pesquisadora Miranda encaminham-se a partir da “antropologia dos conflitos”. As intolerâncias religiosas geram hostilidade e tensões ao ponto de começar a obrigar as políticas públicas a saírem do seu comodismo, que toleram ou fingem não perceber ações que antes atuavam mais no campo simbólico, mas agora partem para agressões, depredações e violações dos rituais e expressões afro-religiosa.

Outra séria dificuldade vivenciada pela afro-religiosa é conseguir adotar uma estratégia plausível para amenizar sua dor, a partir do momento que a moça a quem ele dedica amor, rejeita-o e é incapaz de um simples ato para defendê-lo ou ajudá-lo:

> O que mais me fez sofrer, caro Padre, não foi o golpe. Não foi também o vexame. Foi Margarida ver-me ser expulso sem levantar protesto. Sofri tanto com essa desatenção dela, que a minha alma imitou o vidro: tombada aos despedaços. Quando me expulsaram já eu nem me sentia, despedido para sempre de mim (Couto, 2009, p. 80).

O doloroso golpe sofrido pelo rapaz é equivalente a um severo açoite. Um membro negro, ver sua cultura, os ideais, a religião e a própria cor, ser negada por um de seus iguais. Abre em feridas vivas, porque esse tipo de atitude reforça ainda mais atitudes agressivas de racismo advindo de quaisquer moldes. Pois se não se pode contar com o apoio e a segurança

nem dos seus similares, porque esses também conhecem, assim como ele, o sofrimento causado por intolerâncias, separativismo e discriminação.

Justifica o moço ao final da narrativa que a ausência de uma proposta humana milenarmente alicerçada é o que de fato foi responsável pela sua morte: “estou morrendo, escoado em sangue, por vontade do meu desviver. Vê esse punhal? Não foi com ele que me golpeei. Há muito pego na faca não pelo cabo, mas pela navalha. De tanto segurar em lâmina, minhas mãos já cortam sozinhas” (Couto, 2009. p. 39).

Não basta somente demonstrações de repúdio, cada vez que um humano negro for atacado, violado ou desrespeitado:

> Foi quando ela deixou cair um copo, que se estilhaçou no chão. E eu, para lhe diminuir a atrapalhação, logo me inclinei e recolhi os cacos, reunindo-os na minha mão. Foi quando o segurança da festa, chamado pelos doutores, me agarrou no braço e me forçou a levantar. O homem me puxou pelas mãos e me apertou com tais vigores que os vidros cortaram fundo. Foi aí que decepei a carne, os nervos, os tendões. E escorreu sangue de um preto, como doença manchando o imaculado território dos brancos (Couto, 2009, p. 79).

No relatório dos documentos relativos à política pública nacional da igualdade racial, mais precisamente na proposta aprovada na IV Conferência de Promoção de Igualdade Racial (Brasil, 2018), algumas expressões passam a figurar como “racismo religioso” e “genocídio dos povos e comunidades tradicionais”; tais vocábulos necessários, para deixar claro todas as investidas, assassinatos e execrações direcionadas aos negros.

O sistema escravocrata classificava o povo negro como matéria, produto, propriedade. A definição e separação por gênero, só era exclusivamente observada, porque o feminino, além de força de trabalho, era tido como “reprodutora”; a partir de suas gestações, seu dono, ampliava a quantidade de mão de obra (Davis, 2016. p. 19). Após parirem, não eram vistas como mães; as crias, eram relegadas a precários cuidados de uma preta idosa, enquanto a recém parturiente, devia o mais breve possível retomar o serviço de produção na lavoura ou da casa grande. Negro ocioso gerava prejuízo ao dono.

As mulheres negras, pontua Davis (2016), no que confere as agressões, açoites e obrigação de trabalho árduo e pesado, era idêntica aos homens. “Mas as mulheres sofriam também de forma diferente porque eram vítimas de abuso sexual e outros maus tratos bárbaros que só poderiam ser infligidos a elas”. Sua condição de fêmea, servia para serem mais penalizados que o gênero masculino, pois até seus filhos podiam ser vendidos e enviados para lugares que elas ignoravam totalmente.

Estes são apenas alguns exemplos de como devemos reformular nossas reflexões acerca das posturas imorais racistas. A maneira como elaboramos discursos, diálogos, críticas e ações contra intolerâncias nas sociedades, movimentarão outras tantas articulações que venham a coibir e impedir agressões e assujeitamentos contra diversidades étnicas, religiosas e de gênero ou qualquer outra variedade. É preciso obstruir a existência, permanência e movimentação de atentados contra os direitos humanos.

O processo de exorcismo do racismo, depende da colaboração de todos que se sentem afrontados com esse processo cruel e desumano. Erradicar tais posturas, e influências nefastas é compromisso dos que carregam a bandeira de luta por justiça, equidade de direitos e principalmente pela promoção de um mundo de paz (Davis, 2017, p. 38).

Considerações finais

Ao longo da narrativa africana de Mia Couto, objeto desse estudo, somos conduzidos por uma fração do segregacionismo e pela complexidade do universo sob o qual, o racismo se enraizou, infiltrou e tomou forma consistente. É inegável a participação direta do catolicismo que fomentou e na contemporaneidade ainda, alimenta posturas e ações de cunho preconceituoso no que tange o religioso.

De um modo geral, preconceito religioso é estrutural. Alianças, e interesses de poder foram ao longo dos tempos sendo construídos para que não somente o espaço geográfico fosse negado ao povo negro; era preciso administrar uma organização de maneira brutal, que impedisse qualquer forma de expressão, qualquer elemento cultural, qualquer possibilidade do negro poder sentir-se humano, gente, criatura vivente com raízes, crenças e interesses que pudessem levá-lo a pensar em ser, ser alguém.

A fragmentação dialógica evidente no rememorar, nas entrelinhas da conversa entre o homem negro e o padre do conto, que interpela a este, constantemente, em questionamentos que ecoam até nosso século XXI. Poderá um negro ser santo, especial, alguém bom/boa? Podemos ter adiantado em muitos, nossa tecnologia concernente ao envio de mensagens e possibilidades de comunicação, mas ainda hoje, essas mesmas são por vezes, largamente utilizadas para divulgação de comportamentos e ideais racistas.

O que falta à nossa filosofia, sociologia, antropologia e tantos outros aspectos da ciência, inclusive religiosa, é discutir e ampliar espaços para diálogos, que se prestem a ouvir o povo negro, a respeitar essa gente, a segurar a mão desses e empreitar uma luta; cujo único objetivo

seja a garantia pela liberdade em todos os vieses, em toda suas veias; para que se construa um novo fundamento: primeiro o de admitir o erro crasso da escravização dos negros, depois considerar que ainda somos racistas e preconceituosos, para finalmente enxergá-los irmãos com direitos que precisam ser garantidos; pois até agora, muitas das vezes não o são, pela simples omissão de alguns grupos ou instituições.

Se interessa às demais religiões salvar alguém, ou algum ponto da homilia que pregam os textos do evangelho, que ao menos, se dignem a salvar a própria dignidade; examinem suas palestras, seus valores, exemplos repassados aos seus fiéis seguidores e comecem a modificar suas falas discriminatórias, seus discursos inflados de ódio disfarçado de palavra de Deus; a que Deus servem, que os incitam a reduzir o semelhante a insignificância, ao pó, a nada?

A linguagem, mãe da literatura, junto aos cânones, tal qual arauto da liberdade, rompe fronteiras, regras e imposições a denunciar, a avançar; emponderada como uma das embaixadoras dos direitos humanos, a emitir um parecer que é preciso exercitar a dinâmica da voz. A voz dos oprimidos e ouvir deles, aprender com eles sobre a sua história, que por séculos foi pelos brancos, tão mal contada. A questão, é estudar, aprender e divulgar os saberes do humano negro, afinal, é deles que grande parte do Brasil descende. Aprendamos a honrar e defender nossas raízes, nossa ancestralidade, nossos antepassados.

As ciências da religião por diversos meios, verifica o alto poder que a religião tem em moldar os variados, segmentos de uma sociedade. Cabe então, também às pesquisas, se comprometerem em promover e difundir exame apurado, sobre as questões fundamentalistas religiosas, que tem se infiltrado com força absurda; além de apoiar, estruturar e alicerçar o racismo e preconceitos. Se a ciência não servir para educar o humano e incentivá-lo a ser ético, seu labor será incompleto. Ideologias de ódio e violência neocolonialistas contra povos e nações, podem e devem ser desconstruídas.

Referências

ALVES, Rubem. *O que é religião*. 18. ed. São Paulo: editora Brasiliense, 1994, p. 106.

BAGNO, Marcos. *Preconceito linguístico o que é como se faz*. 49. ed. São Paulo: edições Loyola, 2007, p. 36.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. Contribuição a Uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações Trad. de Maria Eloisa Capellato. São Paulo, livraria Pioneira Editora da Universidade de São Paulo, v. 2, 1960.

BÍBLIA, Português. *Bíblia de Jerusalém*. 10. ed. São Paulo: Paulus, 2015.

BRASIL. *IV Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial*. Propostas aprovadas. Brasília, DF, 2018.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Trad.: Candiani, Heci Regina. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, Angela. *Mulheres, cultura e política***.** Trad.: Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

COUTO, Mia. *O fio das missangas*. 1. ed. São Paulo: Companhia da Letras, 2009.

ELLER, Jack David. *Introdução à antropologia da religião*. Trad. de Gentil Avelino Titton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

MAUSS, M. *Esquisse d'une théorie généralede la magie* – Esboço de uma Teoria Geral da Magia, Paris: PUFF. 1902, p. 8-9.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. *A "política dos terreiros" contra o racismo religioso e as políticas "cristofascistas".* Debates do NER, Porto Alegre, ano 21, n. 40, 2021.

SILVA, Alberto da Costa e. *África e os africanos na história e nos mitos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021.

O VALE DO AMANHECER NO CARIRI CEARENSE: NAS VOZES DOS FUNDADORES, OS DESAFIOS DA MISSÃO

ST 10: HISTÓRIA, RELIGIÃO E RELIGIOSIDADES

Gercilene Oliveira de Lima[52]
Ercília Maria Braga de Olinda[53]

Resumo: Esta comunicação é fruto de uma investigação qualitativa realizada em 2019. As questões norteadoras foram: quais contextos e motivações permitiram a criação do Vale do Amanhecer no Cariri cearense? Qual a natureza das dificuldades e desafios enfrentados pelo grupo fundador? O objetivo geral, foi reconstruir, a partir dos procedimentos da história oral, a gênese e o desenvolvimento da Doutrina na cidade de Crato-CE. Realizamos entrevistas semiestruturadas com nove adeptos(as) que contribuíram na edificação do Vale do Amanhecer. O trabalho de campo envolveu atividades complementares às narrativas orais: observação e análise documental sobre o acervo da Doutrina. Sobre os(as) implantadores(as) e consolidadores(as) da referida Doutrina, vimos que estes passaram por vários desafios de cunho material e espiritual, incluindo subdivisões do grupo e enfrentamento de intolerância religiosa. Identificamos diferentes narrativas ligadas à condição das mulheres e das crianças, em face da missão que abraçaram. Constatamos que as narrativas da experiência religiosa se apresentaram como experiências existenciais com consequências (trans)formadoras em diferentes setores e níveis.

Palavras-chave: Experiência Religiosa. Intolerância Religiosa. Vale do Amanhecer.

Notas introdutórias e metodológicas

O Vale do Amanhecer, inicialmente intitulado de União Espiritualista Seta Branca (UESB), foi fundado em 1959, no estado de Goiás, por Neiva Chaves Zelaya, carinhosamente conhecida por Tia Neiva. Posteriormente, foi transferido, em definitivo, para Planaltina, cidade satélite de Brasília.

Conforme expressa Zelaya (2009, p. 13), a Doutrina Espiritualista Cristã em foco é um despertar para uma Nova Era "[...] tem a sua origem no Sistema Crístico e é fundamentada nos princípios do Evangelho. Ensina que o desenvolvimento mediúnico,

[52] Doutora em Educação. Universidade Federal do Cariri (UFCA). Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP). E-mail: gercilene.lima@ufca.edu.br.
[53] Doutora em Educação Brasileira. Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: erciliabragadeolinda@gmail.com.

objetiva levar o ser humano a ter conhecimento sobre si mesmo, livre de fanatismos e superstições". Possui influências ecléticas que vão desde a antiga tradição egípcia e dos mestres orientais, passando por influências gregas, africanas, ciganas e ameríndias. Estas influências só podem ser entendidas com o apoio da noção de reencarnação, uma vez que se refere às sucessivas vidas de um grupo que se auto-intitula jaguar.

O grupo de pioneiros(as) que saiu de Planaltina para fundar o Vale do Amanhecer no Cariri cearense era composto por oito crianças e nove adultos. Eles(as) vieram em 1986, um ano depois da morte de tia Neiva. Destes, nove fizeram parte da pesquisa, através de narrativas orais gravadas a partir de entrevistas semiestruturadas, conforme orientações metodológicas da história oral (Meihy e Holanda, 2014), com aporte na análise textual discursiva (Morais e Galiazzi, 2011).

O referido método produz narrativas de identidade, na medida em que o entrevistado não apenas mostra como ele vê a si mesmo e o mundo, mas também como ele é visto por outro sujeito ou por uma coletividade. Assim, diferentemente de outras abordagens da História, a história oral, sem desprezar os documentos escritos, guarda uma profunda dependência com a oralidade e a memória. Busca resgatar a memória das cenas e tramas que configuram a vida de uma coletividade, captando detalhes que pertencem aos múltiplos aspectos de uma história.

Meihy e Holanda, enfatizam que a procedência das entrevistas em história oral implica aceitar que os procedimentos são feitos no presente, com gravações, e envolvem expressões orais com intenção de articular ideias orientadas a registrar ou explicar aspectos de interesses planejados em projetos. Com base nestes autores, assinalamos que a história oral,

> [...] é um procedimento que acontece no tempo real da apreensão e que para tanto necessita de personagens vivos colocados em situação de diálogo; a história oral ao valer-se da memória estabelece vínculos com a identidade do grupo entrevistado e assim remete à construção de comunidades afins (Meihy e Holanda, 2014, p. 13-14).

Outro aspecto crucial que destacamos na prática da história oral é a escuta atenta e sensível. Em Freire (2014, p. 117) vamos buscar apoio para aprofundarmos o sentido mais intenso da escuta: "Escutar é obviamente algo que vai mais além da possibilidade auditiva de cada um. Nesse contexto, escutar, significa a disponibilidade permanente por parte do sujeito que escuta para a abertura à fala do outro, ao gesto do outro, às diferenças do outro".

O Vale do Amanhecer do Crato está localizado a 537 km da capital Fortaleza, mais especificamente no Sítio São Vicente/Distrito Romualdo, na cidade do Crato – CE. Está situado a 05 km da zona urbana. No entorno do Templo Patário do Amanhecer, existe uma comunidade de aproximadamente duzentas famílias que trabalham, estudam, enfim, possuem uma vida social ativa e, paralelo a esta, cumprem também as suas funções como missionários(as). Para fixar residência nos terrenos pertencentes à Ordem Espiritualista Cristã Vale do Amanhecer é necessário ser adepto(a) da mesma. Para que o templo se estabelecesse no referido sítio, os adeptos(as) se reuniram e compraram os lotes de moradias.

Seus relatos são marcados por crenças partilhadas sobre a comunicação entre os planos espirituais e físicos, através da mediunidade, além da convicção sobre processos reencarnatórios e cármicos que determinariam ou influenciariam suas vidas atuais. Não temos aqui, a pretensão de discutir sobre a veracidade de tais fenômenos ou crenças, mas de respeitá-los enquanto pertencente a um sistema religioso, daí porque não usaremos aspas nos termos relativos aos fenômenos espirituais, nem utilizaremos frases do tipo supostamente ou teria ocorrido etc., ou seja, seremos fieis aos relatos tal qual registramos nas entrevistas, sem fazer julgamento de valor.

Revendo a jornada dos missionários(as) de Brasília até o Crato, destacaremos os principais momentos: a) a preparação para a vinda deste grupo pioneiro entre os anos de 1981a 1985; b) a estadia em Mauriti, pois, ainda sem trabalho e residência fixa e, principalmente, por conveniência pelos filhos pequenos, o grupo foi para um sítio que tinha uma casa desocupada pertencente à mãe do mestre Tavares; c) a construção, em 1987 do primeiro templo no bairro seminário no Crato, destacando as principais dificuldades materiais e de inserção da comunidade no entorno; d) a edificação do segundo templo, em 1991, para a Ladeira da Integração, situada no mesmo bairro. Mostraremos que em 1995 houve uma subdivisão do grupo, dando origem a dois templos: o Patário, no Crato, e o Pelário em Juazeiro do Norte; e) o processo de construção do templo definitivo no sítio São Vicente, distrito Romualdo e sua consolidação até o presente momento.

O processo de preparação: revelações e renúncias

Nas narrativas dos(as) pioneiros(as) que se deslocaram do Distrito Federal para a região Cariri, vamos encontrar traços alusivos às consequências espirituais dos cenários de lutas, violências e crueldades ocorridos ao longo das décadas.

Pela mediunidade de Francisco Bezerra, doravante Chico, foi recebida, ainda em Brasília, a indicação de que eles(as) iriam para uma região, ainda, indefinida, mas denominada de "Mar de sangue". Uma segunda comunicação, atribuída a Pai João de Enoque e relatada pelo mestre Batista, dizia: "Meus filhos, eu vou levar vocês para um lugar [...] imaginem um mar de sangue, e vocês vão ter dois problemas para enfrentar: cachaça e a presença de energias negativas, que terão que trabalhá-las para ajudar o povo do Nordeste"[54].

Houve toda uma preparação, ao longo de quatro anos, até os mestres decidirem embarcar na "aventura" de trazer a Doutrina para o Cariri. Sobre o processo de vinda, Sônia informou que a entidade espiritual queria que viajassem juntos, porém, eles só tinham o carro de Chico que não comportava todos. Assim, tiveram que providenciar outro veículo para a viagem. Numa demonstração de total desapego aos bens materiais, Winston trocou com um irmão de Sônia, o apartamento que possuía por um opala usado.

Para aquilatarmos o nível de desprendimento do grupo é importante registrar que além do desapego aos bens materiais, também tiveram que renunciar aos seus empregos, aos projetos formativos em curso e ao convívio familiar. O mestre Raimundo revelou preocupação com as dificuldades financeiras dos primeiros anos no Nordeste e também comentou sobre o fato de todos do grupo terem deixado seus empregos em Brasília, pois "quem era funcionário público, conseguiu transferência, e outros pediram contas, como por exemplo, eu".

As dificuldades aumentavam, pois havia sete crianças de 3 meses a 7 anos no grupo. As economias para a viagem iniciaram em Brasília, conforme relato de Sônia: "Houve um período que Chico morou comigo. Ele disse: eu vou morar com vocês, porque a gente vive com um salário e faz uma poupança do outro [...]. Então, nas nossas vidas, para que tudo isso

[54] Para privilegiar as narrativas dos entrevistados, usaremos suas" falas ao longo do texto, de modo a demonstrar a importância dos mesmos na reconstrução da história.

acontecesse, tivemos que tomar uma série de providências e fazer planejamentos. Quando foi na hora de vir, não tínhamos nenhum centavo, mas a gente veio assim mesmo".

Cabe uma indagação: o que justificava tanto esforço e sacrifício? Seria apenas a confiança nas comunicações recebidas através da mediunidade de Chico? Mais uma vez vamos encontrar na narrativa de Sônia uma chave para responder a questão anterior: "Aos domingos a tia Neiva dava aulas para o corpo mediúnico. Lembro que ela dizia que via um grande templo no Nordeste. Ela falava no Templo-Pai. Algumas pessoas eram contra a implantação de templos externos, e ela dizia: meus filhos, qual o problema do Nordeste ter o seu templo? Eu vejo um grande templo no Nordeste!" Todas as decisões de implantação de templos externos passavam pelo crivo da clarividente, sendo, ainda, o principal instrumento na emissão de mensagens espirituais aos seguidores.

Ao iniciarmos a pesquisa, um dos pontos que mais tivemos curiosidade foi saber como estas pessoas, que não eram da mesma família sanguínea, se reuniram para tal feito. Ouvimos de Chico, que o agrupamento foi estreitando seus laços, a partir do reconhecimento de compromissos espirituais firmados em existências passadas e da confiança de que Pai João de Enoque os orientava. Segundo ele, em um determinado dia a referida entidade espiritual, disse: "Meus filhos, vocês vão ter que ir embora. Aí contou toda uma história sobre o povo do Nordeste. Falou da ascendência árabe e judia desse povo. Disse que aquele povo já tinha conseguido um processo de libertação. Me disse, ainda: meu filho, os nossos compromissos estão além desta vida. Há uma região chamada Cariri, é um triângulo, o epicentro do Nordeste, como é de fato. Meu filho, essa região é disputadíssima no etéreo, por isso precisamos libertar o povo do julgo dessas forças negativas. É para isso que vocês vão, porque é inconcebível o Brasil, pátria do Evangelho, coração do mundo, com uma realidade tão obsessiva no Nordeste. Vão e libertem o povo! Isso foi feito, independente da posterior separação do grupo."

De fato, a história nos conta que, o Nordeste é um marco de grandes revoluções sociais, entre elas, religiosas. O Cariri se destaca por seus conflitos sangrentos e, em especial, a cidade do Crato e Juazeiro do Norte. Ao insistir na importância da transcendentalidade, a clarividente refletia com os jaguares do Amanhecer: "meus filhos, estamos a remover séculos, em busca das raízes que deixamos. Voltamos! Sim, voltamos para evoluir o mundo que ferimos quando nos afastamos de Deus" (Zelaya e Sassi, 1977, p. 23).

Rodrigo, que tinha 7 anos quando chegou ao Cariri, rememorou passagens da fase preparatória e dos primeiros anos da missão, permeados de dificuldades de adaptação: “Quando vim para o Crato, sentia saudade dos primos, dos avós, enfim, da família que ficou em Brasília. Perdi o quinto ano, e tive que repetir por não ter me adaptado na escola”. O enfrentamento de preconceitos e de dificuldades não era novidade para aquele garoto, pois, desde a entrada da família na Doutrina eles estiveram presentes: “Quando nasci minha mãe já pertencia à Doutrina. Minha avó materna não apoiava o nosso contato com o Vale de jeito nenhum. Por este motivo, o tio Chico e a minha mãe, que são irmãos, foram colocados para fora de casa. Para ela, aquilo era macumba. Dizia que se o Vale fosse coisa que prestasse era na cidade e não no meio do mato”.

Na atualidade, percebemos que a falta de aceitação à pertença religiosa do outro ainda persevera, fazendo-se presente não apenas nos diferentes segmentos religiosos, mas, sobretudo, no seio familiar, o que contribui muitas vezes para afastamentos e ou resistências à experiência religiosa escolhida.

Ainda sobre esta fase preparatória, o Mestre Batista falou sobre os principais acontecimentos: “[...] A amizade do grupo foi aumentando e os demais componentes foram chegando. Tínhamos uma ideia da futura missão, mas não sabíamos onde e nem como seria [...] Um dia, após ter tido uma visão em que Pai Seta Branca lhe mostrara o local onde deveria ser o Templo-Pai, o Chico, trabalhando na mesa evangélica no Templo-Mãe, me disse: Batista se você me der um mapa eu te mostro. Eu vi o mapa do Nordeste com um monte de luzes, e tinha um lugar que a luz era maior. Pai João nos disse que a gente vinha fazer o Templo-Pai. Isso também foi comunicação da tia Neiva com os outros Adjuntos. Eu e Chico tínhamos conversado que, quando a tia Neiva desencarnasse, a gente ia ter que tomar uma decisão na nossa vida. Tivemos um ano de preparação. Nós tínhamos um pensamento em comum, não foi uma entidade espiritual que nos mandou, foi um pensamento coletivo. Após um ano, Pai João de Enoque incorporou e disse: “vocês vão para o Nordeste. Quando fomos embora de Brasília, as pessoas diziam que nós éramos doidos e desequilibrados porque não suportamos a morte da tia Neiva. Não foi nada disso!”

O relato do mestre Batista, oportuniza um importante entendimento dos primeiros passos daqueles que se tornariam uma comunidade espiritualista cristã no Cariri. Oliveira (2005, p. 94) enfatiza que ao reunir fragmentos de cada memória partícipe de uma pesquisa, a história oral recupera aspectos individuais de cada sujeito, mas ao mesmo tempo ativa uma memória coletiva, pois, à medida que cada indivíduo conta a sua história, está se mostra

envolta em um contexto sócio-histórico que deve ser considerado. Em sua narrativa, percebemos que o ponto culminante para a tomada definitiva de decisão sobre o deslocamento para o Cariri seria o desencarne da clarividente. A ideia de construir um "Templo-Pai" já estava consolidada, sendo mais um elemento para impulsionar o grupo.

Vários relatos focaram nas dificuldades enfrentadas no trajeto de Brasília ao Cariri, com destaque para ações de entidades espirituais que queriam impedir a concretização da missão do grupo. Vejamos a narrativa de Rodrigo: "Nós tivemos que voltar da primeira vez porque o assédio de forças negativas era muito grande. Alguns casamentos ficaram conturbados, a situação dos casais era difícil, havendo muitas desarmonias. Como criança, eu ficava nos bastidores, mas lembro-me de muitas coisas. Para conseguirmos ficar aqui no Cariri, vivenciamos muitas provações".

Superadas as dificuldades do deslocamento, restava definir para onde iriam e como sobreviveriam.

A estadia em Mauriti: das dúvidas à orientação sobre o local de construção do templo

Winston começou sua narrativa lembrando que levaram três dias de Brasília ao Mauriti: "eu, Tavares, Luiz Adão, Thiago e Davi, viemos no meu carro. Nós saímos de Brasília às três ou quatro horas da manhã do mês de novembro de 1986. Alugamos um caminhão para levar as nossas mudanças".

Nos primeiros momentos do grupo no Cariri, se destacavam as dúvidas sobre o local de construção do templo e sobre a estabilidade do grupo em relação à moradia e trabalho. A princípio, ficaram um mês em Mauriti, no sítio da mãe de Tavares. Todos os dias, os adultos iam para Juazeiro do Norte atrás de casa para alugar. Naquele momento não tinham ideia sobre o local do futuro templo. Chico dizia que tinha a visão de um velhinho vestido de padre, que apontava em direção ao Crato.

O grupo aguardava algum sinal da espiritualidade para a decisão final sobre onde iniciar a construção templária. Ele, o sinal, finalmente veio de forma inequívoca, numa das viagens de Mauriti até o Juazeiro do Norte, Chico viu, novamente, um espírito numa roupagem de padre apontando para o Crato: "Ao passarmos por Barbalha, eu, Tavares e Batista, chegamos ao triângulo entre Crato e Juazeiro do Norte. De repente vi algo e freei o carro. Os meninos me perguntaram: o que foi Chico? Eu falei: estou vendo um *outdoor*, e em cima dele tem uma entidade espiritual na roupagem de padre com a batina cinza, gola branca,

usando um chapéu. O Tavares pediu para eu descrevê-lo melhor. Eu falei: é o Pe. Cícero. Ele está apontando para o Crato".

Pe. Cícero Romão Batista (1844-1934) foi um sacerdote, e é conhecido como o santo popular e protetor dos romeiros. Era natural da cidade do Crato, mas, foi no Juazeiro do Norte que seu sacerdócio foi consagrado enquanto liderança religiosa (Walker, 1999).

Um fato veio a somar nesta indicação, pois foi no Crato que os adultos encontraram trabalho. Segundo Marília,"o grupo comprou uma empresa distribuidora de roupas infantis. Esse foi o primeiro emprego dos meninos. Foi alugada uma sala no prédio Ossian Araripe para cuidar da parte administrativa. As roupas eram vendidas em várias cidades". Na narrativa de Marília, na ocasião grávida de quatro meses, vamos conhecer detalhes sobre os primeiros "sucessos" na instalação no sítio Açude do Mato: "Quando foi para a gente vir, Pai João nos pediu que fizéssemos terceiro sétimo para ajudar no equilíbrio da nossa missão. Perguntei para ele: quantos terceiros sétimos o senhor quer que a gente faça? Ele disse: pelo resto de suas vidas na terra. Eu segui à risca. Quando ajeitamos a mudança no sítio Açude do Mato, muitas caixas serviram de paredão, tirei os quadros e organizei o meu aledá. Fiz um terceiro sétimo e já estava me organizando para fazer outro. De repente uma moradora chegou e disse: tem uma fila imensa na porteira dizendo que um velho mandou eles virem aqui, que tinha um grupo de Brasília que ia fazer um trabalho espiritual e ia curar todos eles. A fila correspondia a cinquenta pessoas. Pela descrição das pessoas sobre o velho que os orientou, as características correspondem a Pai João de Enoque. Foi realizado um trabalho para que os pacientes fossem atendidos".

Mestre Winston falou do primeiro trabalho espiritual realizado com as crianças, ainda em Mauriti: "Um morador da fazenda tinha uns cinco ou sete filhos, e nós tínhamos as nossas crianças. Quem teve a ideia desse trabalho foi a Marília. As pessoas foram vendo o que estava acontecendo, e divulgaram nas proximidades. Várias pessoas chegavam com facas, facões e revólveres, e antes de serem atendidas pelas entidades de luz nos entregavam para guardarmos".

O primeiro templo no bairro Seminário: adaptações e enfrentamento da intolerância religiosa

O grupo deixou Mauriti e veio morar no Crato no dia 05 de janeiro de 1987. O mestre Tavares nos informou a data da criação do primeiro templo no Bairro Seminário:

“No dia treze de maio de 1987 o grupo fez a abertura do primeiro trabalho no bairro Seminário. O primeiro templo foi criado no quintal da minha casa. Eu aluguei uma casa na travessa Barbalha e tinha um quintal, conversei com a dona da casa e pedi a ela autorização para fazer uma barraca de palha, e ela deixou. Era uma área pequena de 6m de largura por 8m de comprimento, mais ou menos. Lá, nós ficamos três anos”.

A razão para a escolha da inauguração do templo ter sido 13 de maio de 1987 deveu-se à comemoração do dia dos pretos-velhos, figuras centrais na Doutrina do Amanhecer e no apoio para a vinda do grupo.

Marília rememora o percurso de Mauriti para o Crato: “Quando saímos do Mauriti, fomos à procura de uma chácara para alugar e acomodar as três famílias, e organizar o espaço para o templo ser construído. Encontramos dificuldades e acabamos alugando uma casa no Crato, no bairro Pimenta, e por três meses permanecemos todos juntos, procurando emprego e vendendo roupas infantis de uma distribuidora para lojas. À medida que fomos equilibrando as finanças cada família pode alugar individualmente sua casa no bairro Seminário. Minha casa possuía um quintal maior, assim, construímos o primeiro templo com as bênçãos da espiritualidade. Tivemos que superar várias situações difíceis de convívio, colocando acima de tudo a missão que nos foi confiada. [...] No primeiro templo, tinha a minha casa, um bequinho e duas casinhas de taipa; uma delas a mãe da dona da casa morava, a outra, alugamos para servir de vestiário e secretaria. O primeiro templo era coberto com palhas, tinha uma parte de taipa e a outra de madeira, e era na terra mesmo, porque não deu para passar cimento. Em seguida, implantamos os trabalhos oficiais aos sábados e domingos, e sempre teve palestra aos domingos pela manhã”.

Quanto ao processo para obter autorização para a abertura do templo, o grupo teria que se dirigir ao mestre Gilberto Zelaya, que fora indicado pela tia Neiva para a missão de coordenação dos templos externos. Vejamos importantes registros feitos por Rodrigo e Batista: “[...] Pai João de Enoque já vinha dizendo que não se tratava apenas de um templo externo [...]. Ele falou também que a missão era para construir o Templo-Pai. Por isso, ele não nos queria subordinados. Anos depois isso se confirma, porque em um dos encontros, quando eles ainda estavam juntos, Chico, Batista e Tavares, o mestre Gilberto disse: meus irmãos, a coisa de vocês é com mamãe. Nem quero vocês subordinados, eu confio em vocês. Vocês são um caso à parte”.

Na lista de classificação dos templos externos, o templo do Crato possui o registro 69. O mestre Batista foi o primeiro presidente e o vice foi o mestre Tavares. O primeiro templo se

chamava Cariri do Amanhecer. Depois de 1995, quando Tavares assume a presidência, o templo passou a se chamar Patário do Amanhecer.

Sobre a sistemática de funcionamento, sabemos que o templo abria nos dias de quarta-feira, sábado e domingo. Nas consagrações realizadas na Doutrina, vimos que há exigências de roupas específicas. Estas traduzem numa linguagem que comunga cores, texturas e simbologias e converge diretamente com os diversos rituais templários. Para Silva (1999, p. 35):

> [...] as vestimentas surgem como elemento ativo deste processo, sem o qual deixaria de existir, anulando seus propósitos, pois conforme pesquisado, a doutrina se baseia no movimento das cores e do som, proporcionados pelos médiuns devidamente trajados nos rituais. Além disso, as cores e as formas das indumentárias se relacionariam diretamente com as energias a serem manipuladas.

Mestre Thiago, que veio de Brasília com 3 anos, narrou acerca do período em que o templo localizava-se no bairro Seminário: "Certa vez, fui encontrar com vários amigos até à pracinha do bairro onde morei. Em frente, tinha uma igreja, e de repente algo me chamou atenção. Foi quando ouvi o padre com seu microfone a falar de outros sistemas religiosos, entre eles, o Vale do Amanhecer. Logo parei de conversar e fiquei tentando entender as críticas que ele fazia. Aqui no Vale, não fazemos julgamentos de nenhuma religião, pelo contrário, respeitamos e temos certeza que todas são importantes. Se você tem fé, religião, você passa por dificuldades, mas se não tiver, estas são bem maiores".

Como se vê, a intolerância religiosa se manifestava de diferentes formas, mas nunca chegou a atrapalhar o desenvolvimento dos trabalhos. A hostilidade se manifestava mais na forma verbal e na disseminação de boatos que deturpavam o sentido cristão dos serviços religiosos prestados no templo. Dois aspectos amenizavam as visões negativas que circulavam na comunidade: a curiosidade diante das diferenças daquele agrupamento e da Doutrina em relação ao que estavam habituados e, o comportamento gentil e prestativo dos missionários. Todos que se aproximavam percebiam o sentido de família vivenciado no grupo. Teixeira (2016, p. 4) comenta sobre a intolerância religiosa, mostrando que:

> É preciso trabalhar no sentido de uma mudança da mentalidade e dos espíritos, uma metanoia, para uma melhoria das relações entre as religiões. É preciso operar uma mudança na compreensão das outras tradições, rumo a um novo modo de pensar os outros e o seu patrimônio cultural e religioso. Se eu quero dialogar com as outras religiões sem abandonar a minha identidade, eu digo que estou domiciliado no cristianismo, que estou feliz com isso, mas que devo respeitar as outras tradições religiosas também na minha linguagem teológica, sem pensar em ser o portador da

> luz. Como se o cristianismo fosse à religião de Deus. Não, Deus não tem religião. Deus não é católico, como ressaltou o Papa Francisco.

A reflexão proposta pelo autor é um convite ao diálogo inter-religioso, o que nos faz tecer uma interrogação: como eu posso querer que a minha religião tenha aceitação pelos outros, se eu não respeito os demais espaços religiosos?

Veremos, no próximo item, a narrativa de um episódio de violência religiosa que atingiu materialmente o templo, mas que deixou aprendizados significativos para toda a comunidade da ladeira da integração.

O Templo da Ladeira da Integração: expansão dos trabalhos e divergências entre os líderes

Tavares nos contou como se deu o processo de construção do segundo templo: "Após três anos, o grupo já tinha mais de sessenta médiuns, porque já havíamos feito viagem para o Templo-Mãe para consagrá-los, e como o espaço do primeiro templo ficou pequeno nós conseguimos um terreno na ladeira da integração, também no bairro Seminário. Lá, construímos outro templo de palha bem maior, com 20m de largura por 27m de comprimento. No segundo templo, ficamos de 1990 até 2000".

À medida que os trabalhos se expandiam, Chico explicou que foram surgindo as divergências entre os líderes: "De 1989 até 1994 o grupo permaneceu unido, mas, com muitas divergências. Nos dividimos porque alguns componentes queriam a linha evangélica da Doutrina; outros, a linha iniciática. No Vale, há duas correntes de trabalhos, uma corrente evangélica com mesa, trono, e a escola do médium; e a ritualística iniciática".

O mestre Batista trouxe sua interpretação sobre as divergências nos seguintes termos: "Nós nos dividimos pela incompreensão do homem. A Doutrina não separava a gente, mas os propósitos de cada um, sim. Então, nasceram as divergências. Com o tempo, vamos aprendendo que pertencemos a uma Doutrina cármica, que junta as pessoas que têm a ver umas com as outras, e que temos que respeitar e conviver como elas são. Já Sônia, apresentou a seguinte justificativa: "Ao sair do Vale do Amanhecer do Crato, fui para o Juazeiro do Norte com Batista, Chico e Winston. Lá foi implantado outro templo. Após um período, eu, Chico e Winston nos desvinculamos e, há aproximadamente 10 anos, estamos residindo no distrito Santa Rosa em Crato a qual batizamos a comunidade de Omeyocan do Jaguar, e continuamos em sintonia com os ensinamentos do Pai Seta Branca. Nos dividimos porque tínhamos

propósitos doutrinários diferentes. Contudo, sabemos que cada um está fazendo o que acredita, e sempre que nos encontramos, seja na rua ou em algum evento, conversamos e nos abraçamos".

Sônia também falou das angústias que passou nas vezes que teve que retornar para Brasília: "Eu e Batista tivemos que mudar algumas vezes para Brasília, pois tínhamos crianças pequenas e ainda estávamos nos organizando financeiramente. Sofríamos muito com a ida, e sempre soubemos que teríamos que regressar. Numa dessas vezes, eu estava arrasada e fui até o Templo-Mãe, resolvi passar num Alabá com uma preta-velha de nome vovó Maria Conga, e sem mencionar sequer uma palavra, ela me disse: calma minha filha, você volta! Poucas pessoas têm essa espada resplandecente que eu estou vendo no seu coração. Não chora filha, você vai voltar para o seu povo!"

Diferentemente dos narradores anteriores, o mestre Raimundo, apesar de ter retornado para Brasília com a sua família por um período, regressou para o Crato e permaneceu ligado ao mestre Tavares até hoje. Sem a intenção de criticar qualquer pessoa ele reafirmou seu alinhamento ao mestre Tavares: "A partir de 1994 o grupo não foi mais o mesmo e hoje está separado. O Batista foi embora para o Juazeiro do Norte com Chico, Sônia, Winston e Adriana, e lá abriram outro templo. O Tavares e a Marília foram os únicos que desde o início da missão permaneceram no Crato com os três filhos. Eu continuo com o mestre Tavares, e nunca vou abrir mão disso. Conheço vários templos externos, mas, na minha opinião, o templo do Crato segue os ensinamentos deixados por tia Neiva".

As divergências de concepções entre os principais líderes não impediram a expansão do templo. Todavia, o aumento no fluxo de pacientes e de adeptos(as) despertou reações de intolerância que levou a um lamentável episódio que constatamos durante a pesquisa, ou seja, o segundo templo passou por duas tentativas de incêndios. A primeira, quando um grupo de médiuns assistia ao curso de pré-centúria; e a segunda, ocorreu de madrugada. Atitudes de pessoas com violência sobre o credo do outro, "reduz a realidade, pois assume apenas um polo e nega o outro. O fundamentalismo e o dogmatismo tornam absoluta a sua verdade. Assim, eles(as) se condenam à intolerância e passam a não reconhecer e a respeitar a verdade do outro" (BOFF, 2015, p. 1). Felizmente, houve controle a tempo, e os incêndios não fizeram vítimas, tampouco causaram sérios danos à estrutura física.

A construção do templo permanente do Crato: consolidação da missão

Em 26 de novembro de 2000, o mestre Tavares liderou a transferência para o templo permanente, localizado no Distrito Romualdo, no sítio São Vicente. A esse respeito, vejamos a narrativa do mestre Tavares: “Hoje, o Vale do Crato tem uma extensão, possui muitos adeptos(as), pacientes e visitantes que vêm até aqui em busca de socorro para suas angústias. Vivemos num sistema muito dinâmico, que nos proporciona o trabalho espiritual de domingo a domingo. Nós estamos sempre ocupados, porque tem sempre gente nos procurando; pessoas de todos os níveis sociais, enfrentando diversas situações em suas vidas”.

Ressaltamos que todas essas questões são debatidas no desenvolvimento dos ingressantes e reforçadas no setor de trabalho recepção. Marília explicou como se deu o desenvolvimento da compra do terreno do templo permanente e do trabalho da Estrela Candente: “Quando chegamos aqui não tinha água encanada e nem energia. Hoje, já tem muitas construções, nos tornamos uma comunidade. Para ajudar na compra do terceiro terreno, os lotes foram vendidos para o próprio corpo mediúnico. Tinha lotes de 6m x 15m; 8m x 20m e 12m x 30m. O Adjunto responsável pela Ordem fez uma promoção durante um mês, que deu para pagar um cheque inicial de R$ 30.000 mil reais. Aqueles que não puderam comprar os lotes à vista foram feitos carnês referentes a três ou quatro anos. Esse dinheiro deu para pagar o lote que corresponde ao Templo e à Estrela Candente, ao Quadrante e aos lotes de moradias do corpo mediúnico. Para completar o dinheiro do terreno do terceiro templo, o terreno do segundo templo foi vendido para um adepto”.

A princípio, Marília afirmou que no templo permanente a intolerância religiosa também se fez presente, mas também é importante ressaltar a presença de vários(as) pesquisadores: “Quando chegamos ao templo permanente, um padre de um bairro que fica próximo à nossa comunidade, disse na missa para os fieis que os mesmos não nos procurassem. Só que a propaganda fez o efeito contrário, e muitos foram conhecer o Vale. Um dia, o bispo mandou chamar o padre e disse que ele parasse de falar do Vale do Amanhecer, pois não estava adiantando, e que a sua atitude só alimentava a curiosidade do povo.”

Teixeira (2014, p. 72) esclarece que as religiões de matrizes africanas são as que mais sofrem este tipo de indiferença. O autor defende o diálogo inter-religioso, como possibilidade de aprendizado na diversidade. No entanto este só acontece “[...] quando se reconhece e se respeita a alteridade do interlocutor, bem como o valor de sua convicção”.

Marília acrescenta que, “neste percurso, recebemos várias visitas da Universidade Regional do Cariri – URCA e da Faculdade Leão Sampaio. Vários professores trouxeram os alunos para fazer pesquisas. Teve gente que levou livros do Vale para a biblioteca da URCA.

Ainda, no segundo templo, chegamos a receber também padres e irmãs de caridade para ver o que acontecia no Vale, e foi assim, que a Doutrina foi ganhando respeito na região do Cariri.

De acordo com Marília, as atividades templárias foram iniciadas mesmo antes do término da construção: "Pai João de Enoque sempre nos deu liberdade de escolhas, contudo, quando foi para construir a Estrela Candente, ele disse para o Adjunto Patário: meu filho, pense bem! Se você construir a Estrela Candente você não pode mais parar". A opção foi pela construção da Estrela Candente, pois havia a determinação de aprofundar o sentido iniciático, cumprindo a sua função desobsessiva.

Sobre a dinâmica de funcionamento dos trabalhos no Templo Patário do Amanhecer, de acordo com o mestre Tavares, funciona da seguinte forma: "o nosso templo é iniciático. Nos domingos, quartas-feiras e sábados, temos o trabalho oficial. No domingo também realizamos palestra às 10h; em seguida, temos o desenvolvimento para os ingressantes. Aqui, o teste mediúnico é realizado no segundo domingo de cada mês. Nas terças, quintas e sextas-feiras temos o retiro. Além do templo, há a Estrela Candente a qual realizamos três consagrações todos os dias. Estima-se que o referido Templo possui cerca de 2.000 adeptos(as), havendo, ainda, mudanças destes em diversos estados brasileiros, como também é possível encontrarmos adeptos(as) de demais estados".

O mestre Thiago, filho de Tavares e de Marília, chegou ao Crato com três anos. Por conta do cargo que seus pais assumiram, ele narrou alguns desafios: "sobre o presidente e a coordenadora do Templo Patário do Amanhecer, eu poderia passar aqui o dia inteiro falando de coisas grandiosas, além de ser meu pai e minha mãe, meu amigo e minha amiga; são pessoas e seres humanos fantásticos. Mas, em se tratando do filho de pessoas que possuem uma posição dessa natureza, quando criança nem sempre foi fácil. O que quero dizer é que todo menino podia ser danado, mas eu, não. E por quê? Eu sempre ouvia: porque você é filho do presidente e da coordenadora, então, todo mundo faz tudo, mas se você fizer, vai estar mais errado do que os outros. Isso eu achava cruel, não ter o direito de errar. Hoje, sou conhecido como perfeccionista, e por ser o filho mais velho, os olhares se voltava com mais intensidade."

Suas memórias sobre a infância são carregadas de cobranças e da vontade de ter sido uma criança com mais liberdade. Conforme as elaborações de Josso (2010), vimos que as experiências do mestre Thiago são fundadoras e reveladoras de uma identidade que foi se constituindo numa prática religiosa carregada de interações e devoção ao engajamento social nos rituais dessa localidade. Para Olinda e Oliveira (2016, p. 21) a experiência religiosa é particular, mas se efetua no mundo da cultura, portanto, das relações,

dos símbolos, dos ritos e da vivência coletiva, algo atribuído por Thiago ao tecer a sua narrativa. Atualmente, possui inúmeras atribuições junto ao mestre Tavares.

É do mestre citado acima o detalhamento sobre a participação das crianças nos rituais: "A comunidade possui muitas crianças que residem com suas famílias. A coordenação geral do Vale do Amanhecer do Crato julgou necessário que as crianças residentes tivessem também a oportunidade de manipular as energias por meio das cortes. Hoje, temos crianças de 5, 6 e 7 anos de idade vestindo indumentárias, algo que só aconteceu na minha época, pois logo em seguida veio uma determinação do Templo-Mãe que somente poderia vestir a indumentária aos 12 anos". No sábado, a partir das 15h 40 min. até aproximadamente às 18h, a ninfa Maria Lopes se reúne com as crianças e realizam o ritual de corte no templo".

Considerações finais

Fazendo um balanço sobre a implantação da Doutrina do Amanhecer no Crato, o presidente do templo considera que não houve grandes dificuldades. Nas suas palavras: "Sempre tivemos uma aceitação por parte das pessoas que nos procuravam. Nunca tivemos nenhum obstáculo, apenas as coisas normais do dia a dia, todavia, trabalho sempre tivemos muito. Quando mudamos de endereço; quando construímos ou estamos construindo um setor de trabalho, reunimos o corpo mediúnico para explicar, procuramos administrar de uma forma que tivesse ou tenha aceitação para que todo mundo participe, porque não é uma coisa exclusiva de alguém, é algo que diz respeito à Doutrina. [...] Nesse sentido, nunca tivemos dificuldades, nem na implantação do sistema doutrinário no Cariri, tampouco das construções ou mudanças de templos. Repito: nós sempre tivemos muito trabalho, mas dificuldades, não".

A fala do presidente diverge da tônica dos(as) demais que destacaram dificuldades de adaptação e de aceitação por parte da comunidade, conforme já exposto. Avaliamos que o presidente, ao fazer um balanço de sua caminhada, apenas quis registrar os momentos positivos ou o que ele considerava mais relevante para ficar na história. Este é um traço da memória que evita se concentrar nas dificuldades para realçar a positividade da experiência (Meihy, 1996). Com certeza, com este mesmo espírito, nenhum narrador quis entrar no âmago das divergências internas, nem lançar qualquer crítica mais potente aos dirigentes.

Ao conceder suas entrevistas, o grupo fundador nos disse que as motivações que levaram a criação da referida Doutrina, deveu-se principalmente a preparação por mentores espirituais,

em especial o preto-velho de nome Pai João de Enoque, que os orientou durante anos que antecederam a chegada destes, sobre compromissos que teriam com a região do Cariri cearense.

O grupo supracitado é oriundo do Templo-Mãe em Brasília, e permaneceu unido por 09 anos, havendo uma subdivisão que gerou os templos Patário do Crato e o Pelário em Juazeiro do Norte.

Segundo os líderes, o principal motivo que os levou a separação do grupo foram divergências doutrinárias, ou seja, uma parte desejava permanecer apenas com a ritualística evangélica, a outra, com a ampliação dos trabalhos desobsessivos.

Constatamos que ao chegarem ao Cariri, os fundadores enfrentaram vários problemas, entre eles, adaptação para se fixar com a família, estrutura financeira, busca por emprego, construção do templo, intolerância religiosa e principalmente, segundo eles, perseguições de forças espirituais contrárias que tentou os impedir de dar seguimento à missão no Crato.

Apesar de todos reconhecerem a importância das mulheres pioneiras na implantação da doutrina, elencamos algumas perguntas: o papel feminino é sempre o de apoio integral e incondicional ao mestres do sexo masculino? Elas são sempre coadjuvantes, pois aos homens cabe o papel de comando? Como as mulheres do Vale do Amanhecer se vêm na dinâmica relacional com o sexo oposto? Novas pesquisas precisam ser realizadas para discutir esse aspecto tão relevante no funcionamento das comunidades religiosas.

Referências

ALMEIDA, N. R. O. *Pesquisa qualitativa*: formação e experiências. 1. ed. Curitiba: CRV, 2016.

BOFF, Leonardo. *A intolerância no Brasil atual e no mundo*. 2015. Disponível em: https://leonardoboff.wordpress.com. Acesso em: 15 fev. 2023.

JOSSO, M. C. *Caminhar para si*. 1. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

MEIHY, J. C. S. B.; HOLANDA, F. *História Oral*: como fazer, como pensar. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2014.

MEIHY, J. C. S. B. *(Re)introduzindo história oral no Brasil.* São Paulo: Xamã, 1996.

MORAES, R.; GALIAZZI, M. C. *Análise textual discursiva*. 2. ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2011.

OLINDA, E. M. B.; ARAÚJO, A. O. de. Narrativas de vida tecidas na pesquisa com jovens a partir de procedimentos individuais e coletivos. *In*: DAMASCENO, M. N.;

SALES, C. M. V.; OLIVEIRA, V. F. Educação, memória e histórias de vida: usos da história oral. *História oral*, Recife, v. 8, n. 1, p. 92-106, 2005.

SILVA, M. R. *Vale do Amanhecer***:** aspectos do vestuário em um contexto religioso. 1999. 109 f. Monografia (Graduação em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 1999.

TEIXEIRA, F. *Cristianismo e diálogo inter-religioso*. 1. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

TEIXEIRA, F. *Deus não tem religião*. Instituto Humanitas Unissinos, 2016. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br. Acesso em: 15 fev. 2023.

WALKER, D. *Pequena biografia do Pe. Cícero*. 5. ed. Juazeiro do Norte: Rocketedition, 1999.

ZELAYA, C. L. *Os símbolos na Doutrina do Vale do Amanhecer*: sob os olhos da Clarividente. 1. ed. Brasília: Coronário Editora Gráfica, 2009.

ZELAYA, N. C.; SASSI, M. *Instruções práticas para os médiuns*. Fascículo 2. 1977. Disponível em: http://valedoamanhecerbrasil.blogspot.com/2009/09/instrucoes-praticas- para-os-mediuns.html. Acesso em: 15 fev 2023.

MÍSTICAS NEGRAS NO NORDESTE

ST 9: ESPIRITUALIDADES, PLURALIDADES E DIÁLOGOS

Gilbraz Aragão[55]

Resumo: As religiões afro-brasileiras desenvolvem uma atitude mística? Elas são vítimas de muito desprezo por parte de uma elite com mentalidade de escravidão e exploração, que as reduz a cultos sem textos sagrados, comunidades sem educação nem valores, mistificadores de santos (ou diabos) emprestados. Essa violência simbólica prepara a agressão pública e física ao Povo de Santo, de tradição afro-indígena, e confirma que a intolerância religiosa entre nós é racista e classista, quer arrancar as divindades dos negros e/ou pobres para poder explorar melhor o seu trabalho, os seus corpos, a sua riqueza cultural – que é o que ainda lhes resta; quer demonizar os espíritos dos indígenas para poder tomar mais as suas terras e minérios – que eram e são os deuses de fato dos neocolonizadores. Mas os nossos candomblés, umbandas e juremas respondem, como todas as religiões antigas, à questão sobre o que anima mesmo a vida da gente. O propósito desta comunicação é oferecer uma iniciação às religiões afro-brasileiras no Nordeste, colaborando assim para a ampliação do respeito à diversidade religiosa e cultural.

Palavras-chave: Mística. Candomblé. Umbanda. Jurema. Diálogo.

Introdução

Mística é respeito e reverência ao mistério, mistério do real que se reflete nos olhos do outro, nas relações interpessoais, que se manifesta e se esconde no mundo natural e social, que se encontra, enfim, na interioridade pessoal mais profunda. Os caminhos místicos, dessa experiência de descentramento de si, da superficialidade da vida para níveis mais densos, para uma qualidade humana mais profunda e religada com tudo e todos, são percorridos entre e para além das religiões. E os sinais inspirados que uma religião descobre para esses caminhos são por causa das outras e, também, para as outras religiões.

Mística é aplicação dos sentidos humanos na contemplação do exterior e/ou do interior, do cosmos e de si como microcosmo, que não raro rejeita a palavra, imagem e conceito, gerando conhecimento silencioso, simbólico, transobjetivo. É ação subjetiva para explicar e controlar fenômenos que, entretanto, acaba levando ao abandonar-se passivo ao misterioso da vida, assim como acontece no nascimento e na morte. É comunicação em vista de realizações e metas existenciais que, contudo, manifesta palavras diferentes e que criam diferença no sentido de

[55] Professor e pesquisador na UNICAP, coordenador do Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife: https://www1.unicap.br/observatorio2. E-mail: gilbraz.aragao@unicap.br.

conexão com o além. A mística gera sons diferentes para um sonho humano comum, além da linguagem, chamando a gente para dançar na roda dialógica da integração, da inclusão.

A mística está entre e além das tradições religiosas, muitas vezes reunindo-as a partir de uma experiência comum de sagrado. “Cosme e Damião” são festejados em muitos morros e alagados do Recife e pelo país afora, com distribuição de doces nos terreiros afro-indígenas, em honra da deidade de gêmeos Ibeji (e, às vezes, com um terceiro, Doum), que protegem as crianças e se misturam sincreticamente aos santos Cosme e Damião. Mas em Igarassu, aqui mesmo na Região Metropolitana, Cosme e Damião, que são padroeiros e até “vereadores” da cidade, unindo católicos e seguidores das religiões afro, estão vendo a sua festa ser demonizada por seguidores de igrejas evangélicas, que “substituem” os tradicionais doces da festa por outros “abençoados por Jesus” e, não “possuídos pelos Encostos”.

Em Roma, a Igreja católica usou Cosme e Damião para combater os gêmeos pagãos Castor e Pólux, e agora as novas Igrejas aqui usam o “santo maior”, Jesus, contra os santos do próprio cristianismo (e os seus homólogos afro). Contudo, apesar da intolerância religiosa, os Ibeji resistem – e as crianças agradecem. Poderiam agradecer mais se os estudos de religião ajudassem na contextualização histórica e no aprofundamento do sentido dessas crenças nos doces santos infantis, realçando a experiência espiritual transreligiosa (e um possível e afetuoso banquete) comum entre elas. É hora de todo mundo estudar mais – e respeitar melhor – a vivência religiosa e a terapêutica psicossocial que se desenvolve através dos Terreiros do Povo de Santo.

Mas então, as religiões afro-brasileiras desenvolvem uma atitude mística? Elas são vítimas de muito desprezo por parte de uma elite com mentalidade de escravidão e exploração, que as reduz a cultos sem textos sagrados, comunidades sem educação nem valores, mistificadores de santos (ou diabos) emprestados. Essa violência simbólica prepara a agressão pública e física ao Povo de Santo, de tradição afro-indígena, e confirma que a intolerância religiosa entre nós é racista e classista, quer arrancar as divindades dos negros e/ou pobres para poder explorar melhor o seu trabalho, os seus corpos, a sua riqueza cultural – que é o que ainda lhes resta; quer demonizar os espíritos dos indígenas para poder tomar mais as suas terras e minérios – que eram e são os deuses de fato dos (neo)colonizadores.

Acontece que os nossos candomblés, umbandas e juremas respondem, como todas as religiões antigas, à questão sobre o que anima mesmo a vida da gente. Começou por aí a busca por religação espiritual, com os espíritos da natureza, através de rituais de sacrifícios e da incorporação por meio de transe, dos estados alterados de consciência e de sonhos reveladores.

Essa religiosidade "originária", transmitida por tradição oral, geralmente acredita que as almas das pessoas e de todos os seres vivos, os seus "sopros de vida", sobrevivem à morte. Vão habitar lugares sagrados e precisam ser agraciadas com oferendas para trazer força e saúde para a comunidade. Assim, tais religiões criam valores comunitários, incluindo obrigações e oferendas para essas almas dos antepassados e deidades da natureza, espíritos de um princípio criador, que animam toda a vida no mundo.

Candomblé

Podemos classificar as religiões afro-brasileiras em três grupos. O primeiro é o dos candomblés. Candomblé é uma religião constituída no Brasil a partir das contribuições de vários povos africanos aqui escravizados, que reuniram as divindades das suas nações étnicas e territoriais, como os *nagô/iorubá*, para constituir as Famílias de Santo nos terreiros brasileiros. Acreditam em um ser criador e na existência do cosmo transcorrendo em dois planos, *aiyê e orum*, o universo físico e o seu duplo divino, para cujo aconchego dos antepassados devemos retornar sob a guia dos espíritos da natureza: os santos ou *orixás*, arquétipos de orientação psicossocial. Além do culto, que inclui dança e transe, êxtase marcado pela roda e pelos tambores, sacrifício de animais e oferenda de alimentos a essas divindades maiores, pelos filhos nelas iniciadas, os candomblés também realizam rituais de feitura do *ori* ou cabeça, da instalação do "anjo da guarda" pessoal, bem como rituais de propiciação das almas dos ancestrais ou *eguns*. Há ainda, de forma mais reservada, a consulta ao *ifá*, oráculo que prevê o destino pelos búzios.

A vida religiosa está centrada ao redor de interditos sociais e do sacrifício e das oferendas para os *orixás*, o *ori* e os eguns, no ritmo cíclico da natureza, criando uma economia de reciprocidade entre os filhos de santo e com as divindades. Esse oferecimento de comida, seguido de imediata metamorfose em banquete para os devotos, e a transferência de renda nas oferendas, levam a pensar que o candomblé é bom para rezar, para se orientar e para comer também. Para viver bem e encantar a vida com sabedoria, enfim:

> Iroko é o orixá do tempo e da ancestralidade. Em alguns mitos, é a primeira árvore do mundo. Pelo seu tronco, os orixás da criação saíram do Orum e chegaram ao Ayê. Para alguns mais velhos, mais do que uma árvore, Iroko é uma raiz, evocação do poder dos ancestrais e senhor do tempo da paciência. Tem ligação com o culto das mães feiticeiras, já que em um mito o pássaro das Senhoras pousou em seu galho. O mensageiro de Iroko é o abutre, que pousa e voa dos imensos galhos da árvore sagrada para dizer que nós não somos donos do nosso tempo. O abutre encarna a noção da

> nossa finitude. As raízes do Iroko encarnam a eternidade da memória ancestral. Iroko é o tempo em duas dimensões: o da ancestralidade e o do porvir. É o mistério da paciência. Exu percorre a temporalidade do Iroko na dimensão da imprevisibilidade. Iroko tem a fixidez da gameleira. Exu tem a fluidez da folha que cai da árvore no meio do redemoinho (Simas e Rufino, 2020, p. 14).

Umbanda

O segundo grupo das religiões afro-brasileiras é o das umbandas. Umbanda é uma religião brasileira que se constituiu a partir do encontro das perspectivas religiosas da matriz africana, sobretudo o culto *banto* aos antepassados, com as tradições ameríndias e as crenças do catolicismo popular e do espiritismo. Então, tem a crença católica em Deus, mas influência da pajelança indígena como o culto aos caboclos e, também, a noção kardecista de reencarnação: quem obedece às injunções do culto reencarnará numa situação social superior, formando uma cadeia sucessiva até à bem-aventurança final. Cultiva-se, assim, uma moral personalizada e a noção dualista de bem e mal. Nas umbandas não há sacrifícios de animais e as festas são mais circunspectas e ritmadas pelas palmas, destacando-se nos rituais a incorporação mediúnica: os consulentes escutam conselhos e direcionamentos de antepassados, através dos médiuns, para seus problemas financeiros, amorosos, terapêuticos e lúdicos. Acredita-se em um ser divino supremo chamado “Deus” e abaixo dessa divindade há os *orixás*, cultuados em sete linhas doutrinárias, e, abaixo deles, os ancestrais: preto-velhos (escravos mansos e sábios), caboclos (indígenas corajosos e defensores) e *exus* (malandros e subversivos, como Zé Pilintra e Pomba-gira), que se entregam através do transe mediúnico.

Cada uma dessas entidades refere-se, a seu modo, aos comportamentos possíveis dos oprimidos diante de uma sociedade que os marginaliza: a submissão diante do opressor poderoso, a resistência e a valentia, a malandragem e a vitalidade sexual. As umbandas fazem de conta que estão de acordo com a espiritualidade branca e europeia, mas instauram o acesso antropofágico ao sagrado aberto à controvérsia:

> Canto de Preto Velho: Meu pilão tem duas bocas/ trabalha pelos dois lados/ na hora do aperreio/ valei-me, pilão deitado. [...] Texto poderosíssimo, condensa vários planos de experiência numa linguagem metafórica que capitaliza ao máximo o poder da ambiguidade. Antes de discutir as duas bocas do pilão, há que lembrar da existência de dois pilões: existe o pilão grande, ou de tamanho normal, utensílio doméstico que evoca a cozinha da casa do amo onde o Preto Velho e a Preta Velha desempenhavam (histórica e miticamente) suas tarefas domésticas. Esse pilão é também associado simbolicamente a Xangô. E há ainda o pilãozinho manual, artefato utilizado exclusivamente no contexto ritual afro-brasileiro para pilar as ervas e outros ingredientes naturais com que se preparam banhos e vários tipos de despachos e poções mágicas. Na qualidade de canto sagrado, portanto, esse texto evoca de entrada

> o dualismo e a ambivalência do poder divino. O pilãozinho tanto pode trabalhar para o bem (para a proteção do cliente) como para o mal (para causar dano ao inimigo). Na medida, porém, em que o canto fecha com a ideia do pilão deitado, pode indicar a volta à unidade e ao equilíbrio estável; como se dissesse: por necessidade sou ambíguo, mas essencialmente sou uno (Carvalho, 1997, p. 109).

Jurema

Por fim, o terceiro grupo das religiões afro-brasileiras congrega as encantarias. Encantarias são religiões em que se cultuam mestres, encantados e caboclos, homens e mulheres que passaram a viver em um mundo mítico sem ter propriamente morrido: "eles se encantaram". As encantarias são formadas a partir da pajelança indígena, do catimbó ou culto à jurema, mesclado com a devoção aos antepassados dos negros *banto* e da devoção às almas dos colonos sertanejos. Estão presentes na Amazônia e na Chapada Diamantina (onde se cultua o *Jarê)*, no Maranhão (onde se realiza o Tambor de Mina), no eixo Rio-São Paulo (com a Encantaria de Mina) e em Pernambuco (onde se realiza o Catimbó ou Jurema). As encantarias recuperam a ancestralidade das tradições indígenas na figura do pajé ou mestre, que prorrompe tomado em transe com o uso de ervas e cachimbos, realiza curas e faz previsões, vidências. As entidades encantadas possuem histórias lendárias e vivem em uma região subterrânea, podendo nos assistir na angústia e na agonia, física ou afetiva.

No caso da Jurema, as casas são compostas do quarto dos espíritos ou caboclos (que ficam numa mesa, em copos chamados príncipes e princesas, formando uma "cidade de jurema" com os seus portais) e de um salão para a dança ou "gira". O juremeiro, em transe de possessão verbal, recebe espíritos dotados de poderes curativos associados à jurema (*Mimosa hostilis*, um espinheiro do sertão), que é usada em garrafadas. Há também reuniões de celebração, quando os juremados (que possuem espíritos "firmados" na casa) entram em transe e podem oferecer mensagens, entrecortadas por cantos acompanhados de palmas e maracás. Na festa pública, denominada "gira" ou "toré", os participantes dançam toda uma noite em roda, acompanhados de tambores no salão da casa. Animais de caça são sacrificados em oferendas, os "catimbós". Igualmente à umbanda, os *exus* são invocados e incorporam aleatoriamente, depois os caboclos ou espíritos de índios e os preto-velhos. Homens e mulheres se agacham então para tomar a "jurema": casca da jurema, cachaça e mel. Após a meia-noite chamam-se os "Senhores Mestres", as entidades centrais da casa, e finalmente os *exus* "mais pesados", que levam a "brincadeira" a um êxtase orgíaco e a um clima de confraternização.

A jurema tem sua embaixada no carnaval nordestino através do maracatu de baque solto, assim como o *xangô/candomblé* desfila pelas ladeiras de Olinda no maracatu de baque virado, folguedos carregados de fetiches das religiões afro-brasileiras, onde o sagrado é uma qualidade do profano: carregada de axé, de potência vital e sexual, gerando cortejos e rodas onde os espíritos vêm dançar com a gente, instaurando respeito à pluralidade da natureza humana e encantamento com a realidade cósmica. Essas encantarias são religiões, mas são brincadeiras:

> A jurema, ao mesmo tempo que funciona como uma modalidade religiosa – afinal ela tem um único nome –, simultaneamente, e de maneira intrínseca, apresenta inúmeras possibilidades de se fazer presente. Seja no altar de uma residência no subúrbio do Recife, seja em uma brincadeira de cavalo marim, no toque de um terreiro de jurema na Mata Norte, ou em uma casa de candomblé na capital; seja no fumo, na fumaça, na bebida, na árvore; todas essas coisas estão contidas e contêm a jurema, elas são um pedaço da jurema e ao mesmo tempo a jurema ela mesma. Por fim, minha aposta é a de que, seguindo pelo caminho sugerido, podemos nos esquivar das teorias difusionistas e, no lugar de ver as diferentes presenças da jurema como possíveis resquícios de um todo que ela hipoteticamente já foi, olhar para as frações de potência que se apresentam em tantos lugares e tempos. Em suma, trata-se de apostar que, por meio desta multiplicidade, juremeiros e suas juremas se encontram, conectam e confluem suas forças e ciências (Morais e Silva, 2020, p. 18).

Conclusão

Enfim, como as religiões afro-indígenas-brasileiras desenvolvem uma atitude mística? Os nossos antepassados viviam na dependência de proteção para a coleta e a caça, e muitos pobres das nossas regiões metropolitanas caçam ainda, e selvagemente, seu alimento. É certamente comum, pois, a ideia religiosa de uma força vital que se difunde por todo o cosmos: a divindade cria e mantém o mundo, surgindo uma série de espíritos intermediários que sustentam a natureza e, hoje também, os produtos culturais da humanidade. Mas os mitos não só explicam o mundo, são o exemplo do que os humanos devem ser: resta a pessoa e sua comunidade integrarem-se nessa ordem "natural" e agradar aos espíritos, usando, se necessário, práticas mágicas para mudar a posição dos espíritos ruins. Acontece, justamente, que a ordem reinante em nossa sociedade é muito mais desnaturada que outra coisa: marcada pela injustiça socioambiental. Exige antes transformação que integração e implica no uso, além de toda poesia e magia, também de profecia. As místicas originárias estão aí, resistindo e ensinando integração e, junto com elas, em uma busca transreligiosa, devemos aprender também a transformar essa realidade.

Várias camadas da religião cristã se desenvolveram em um processo de inculturação, seja com a religião imperial romana, com os cultos eslavos ou celtas, ou com a cultura grega.

No próprio dogma trinitário, representação do Deus cristão, a história das religiões encontra paralelos com outros grupos trinitários de deuses antigos e com o conceito neoplatônico da Suprema Realidade, que é representada triadicamente. Qual é o nosso diferencial e como tratar as diferenças dos outros? Se a gente contextualiza historicamente as religiões, aprende a respeitar a sua diversidade e a apreciar as experiências de transcendência humana que são comuns, entre e para além delas. O respeito e mesmo reverência pela diversidade, pelos caminhos espirituais dos outros, resultam dos estudos de religião bem informados pela história, pela abordagem antropológica e psicossocial: com isso a gente descobre que a pluralidade de religiões não procede da perversão humana e sim de uma bênção originária, de uma evolução salutar, processual e sempre misturada, do espírito humano (que é plural, por princípio).

Grande parte do problema para assimilar essa "sinfonia (sempre) inacabada" tem a ver com (falta de) lógica: muita gente tenta construir sua visão de mundo através de identidades isoladas, firmadas pela exclusão de contradições e misturas, o que produz uma mentalidade obcecada por contraposições e exclusões das alteridades. Com esse pressuposto binário, quando a pessoa vai analisar um fato híbrido ou sincrético, que é o processo normal de recriação das culturas e religiões, tende a especular quem está vencendo e se apropriando instrumentalmente da exterioridade simbólica do outro para reafirmar os seus próprios sentidos e valores. Mas advogamos que é possível outra maneira de compreender a diversidade espiritual, os espaços fronteiriços entre e dentro das religiões, os entrelugares das experiências de diálogo intercultural e inter-religioso, entre tradições de fé e de convicções: em uma visão dialógica, ternária e aberta à aventura dos encontros, não instrumental.

As pessoas estão amadurecendo para uma vivência religiosa mais razoável e aberta (se sigo a Jesus, posso encontrar uma vida boa, verdadeira e abençoada pelo seu caminho de amor, mas entendo que outros possam igualmente descobrir outras espiritualidades válidas). Também há visões mais pluralistas (há algo da consciência de Cristo em todos os seres e culturas, sendo o cristianismo uma de suas interpretações) e inclusive mais integrais (a espiritualidade também se verifica na profundidade da observação científica e nas relações intersubjetivas profundas, podendo-se mesmo conceber uma "missa sobre o mundo" para além das místicas explicitamente eclesiais).

Assim, aquilo que os cristãos, por exemplo, chamam de revelação, é entendido como verdadeira pedagogia divina: é o espírito que nos permite interpretar os "sinais dos tempos" e, numa certa altura do esperançoso compromisso prático para com a defesa da vida no mundo, acreditarmos que aquele grito que despertou a nossa práxis de amor é sagrado. Ou seja, é

possível percebermos que dentro de nossa relação amorosa fala-nos processualmente uma palavra diferente, que causa diferença na vida, no sentido de uma qualidade humana mais profunda, de uma existência descentrada do ego.

De forma que, mesmo para um cristão, a Palavra de Deus não está presente só nos livros sagrados, nem somente na literatura cristã. Será, então, que melhor do que distribuir o livro sagrado da minha religião, melhor do que converter o mundo à minha doutrina e implantar a minha igreja, não seria ajudar na disponibilização, contextualização e interpretação das mensagens de todas as tradições espirituais, para quem delas necessite em seu processo de educação e transcendência humana e humanizante, favorecendo assim a compreensão e a paz entre as comunidades?

Essas questões que desafiam a compreensão do fato religioso e as teologias das religiões estão encontrando no conceito de transreligiosidade um polo de atração. Foi previsto que o diálogo interdisciplinar em favor de uma ciência mais integral na academia acabaria suscitando abordagens transdisciplinares: analogamente, prevemos que os encontros e diálogos inter-religiosos em vista de uma mística mais íntegra acabará levando a atitudes transreligiosas. A espiritualidade transreligiosa não se refere a uma religião genérica e superficial, que pudesse pairar no ar dos valores, sem inserção comunitária e sem assumir nenhuma vestimenta cultural. Trata-se de ter um rosto próprio e corpo cultural concreto, mas desenvolvendo místicas que vão além da própria referência teológica de crenças e ritos, rumo a uma dimensão maior e aberta, de experiência espiritual comum entre e além das religiões, incluindo as vivências pós e não-religiosas.

Seja como for, a gente fica mais sábio andando pelos terreiros de candomblé, umbanda e jurema. Outro dia um estudante de teologia na Católica de Pernambuco me perguntou como se tornar um místico. Eu pensei que era brincadeira, mas acabei lhe dando uns conselhos: faça silêncio e respire direito em um cantinho todo dia, para colocar as coisas em perspectiva e despertar uma atitude de veneração e ligação com o mistério da realidade, para cultivar fineza de espírito e leveza perante a vida: assim que nem os urubus, que metabolizam a carniça porque voam alto e respiram ozônio; medite sobre a história das religiões, suas escrituras e narrativas, sobretudo dos santos, que se reconhecem em todas as tradições, para aprender a discernir e escolher com base na Tradição: faça como a girafa, que enxerga longe mas tem um grande coração; e estude ciência, mas estude mesmo e com espírito de minhoca (ele estranhou um pouco!): porque a minhoca está sempre escavando o subsolo e relacionando túneis, antes que a

superfície seja atingida. Quer dizer, não se contente com as soluções meramente visíveis, faça esforço de ir às raízes dos problemas, de atingir uma lógica complexa e dialogal, transcendente.

Referências

BERKENBROCK, Volney. *A experiência dos orixás*. Petrópolis: Vozes, 2012.

CAROSO, Carlos. e BACELAR, Jeferson (Orgs). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, Salvador: CEAO, 1999.

CARVALHO, José Jorge. *Tradição Mística Afro-Brasileira*. Religião & Sociedade, Rio de Janeiro, v. 18, n.2, p. 93-122, 1997.

MORAIS E SILVA, Noshua. *Apontamentos para pensar as insistências e insinuações da jurema em Pernambuco*. Revista Senso, Belo horizonte, v. 4, n. 17, p. 15-18, 2020.

RIVAS NETO, Francisco. *Escolas das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Arché Editora, 2012.

SEGATO, Rita. *Santos e Daimones*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995.

SIMAS, Luiz e RUFINO, Luiz. *Encantamento*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020.

OS SABERES ANCESTRAIS DAS MEIZINHEIRAS E SUAS CURAS: PERCEPÇÃO AMBIENTAL E PERTENCIMENTO NAS COMUNIDADES DO DISTRITO BAIXIO DAS PALMEIRAS, CRATO-CE

ST 15: BENZEDEIRAS E MEIZINHEIRAS, REZAS E CURAS: MANIFESTAÇÕES DE NATUREZA ESPIRITUAL E ECOLÓGICA

Igor Cardoso Tavares Nobre[56]

Paulo Wendell Alves de Oliveira[57]

Resumo: O alusivo trabalho parte do interesse de se debruçar no que diz respeito aos saberes-fazeres de um território com ampla expressão simbólico-cultural, centrado nas crenças religiosas e na preservação da natureza. O Baixio das Palmeiras é um dos 10 distritos do município do Crato, composto por comunidades tradicionais. O local preserva práticas imateriais que estão em declínio na atualidade, tal como as mezinheiras, mulheres detentoras de conhecimentos, energias e propriedades que, em contato com as essências da flora local, produzem receitas benéficas ao corpo, a mente e as curas espirituais. O objetivo é analisar os saberes ancestrais produzidos pela percepção ambiental e pertencimento dos sujeitos ao território comunitário. É desenvolvida em duas etapas, no trabalho de gabinete realizou-se o levantamento e seleção das produções científicas, incluindo acesso a oficinas disponíveis no youtube por meio da "I Semana Povo e Território: Cariri", no trabalho de campo foi realizada a entrevista semiestruturada. A este atribui o estímulo do resgate popular no intuito de preservar um saber construído pluralmente que dado sua importância remete à salvaguarda das tradições locais.

Palavras-chave: Memória. Pertencimento. Saberes Vernaculares. Ambiente.

Introdução

A pesquisa é um produto do projeto de iniciação científica denominado, "Território como Museu à céu aberto: itinerários culturais no Cariri Cearense", o qual encontra-se em andamento e busca investigar expressões simbólicas materiais e imateriais de determinadas comunidades da Região do Cariri, dentre elas o Baixio das Palmeiras. A proposta se baseia na

[56] Graduando em Geografia pela Universidade Regional do Cariri – URCA. Bolsista do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (PIBIC-CNPq). E-mail: igor.nobre@urca.br.

[57] Doutor em Geografia pela Universidade Federal de Goiás – UFG. Docente do Departamento de Geociências da Universidade Regional do Cariri – URCA. E-mail: wendell.oliveira@urca.br.

análise das potencialidades simbólicas-culturais do cotidiano comunitário, para apresentar possíveis itinerários por meio de sua paisagem cultural, memória e o sentido de pertencimento dos sujeitos, desse modo, é fundamental a compreensão dos aspectos que perpassam por múltiplos sujeitos, em diferentes períodos.

Por meio do desígnio, foi possível contabilizar a prática das meizinhas como um dos itens importantes a serem destacados pela comunidade investigada. Essa imaterialidade é um dos componentes do vasto acervo simbólico-cultural averiguado e representa saberes-fazeres acerca das imensuráveis propriedades pertencentes às essências naturais que se preservam na biodiversidade da flora local, nesse intuito, baseado nas particularidades comunitárias, somando as crenças religiosas sobreposta com a preservação da natureza, resultam em um saber vernáculo centrado no manejo de plantas e ervas vinculadas a produção de receitas benéficas ao corpo, a mente e as curas espirituais.

O espaço instigado é o Baixio das Palmeiras, um dos 10 distritos do município, próximo aos centros urbanos das cidades de Crato e Juazeiro do Norte, está localizado no Vale do Cariri com a emblemática visão paisagística da Chapada do Araripe, o local é formado por 11 comunidades tradicionais, sendo que a maior parte dos sujeitos que o habitam são filhos(as) de camponeses, com predomínio da agricultura para o sustento familiar.

Está situado na Bacia Sedimentar do Araripe que compreende o Vale do Cariri e a Chapada do Araripe, a essa última é dada por possuir um relevo constituído por formações no qual o evento mais recente se deu por meio da formação Exu, a tocante é composta pela porosidade dos arenitos em que esse fator é o instrumento capaz de induzir a ação das infiltrações pluviométricas (Peulvast, Bétard, 2015, p. 22).

A esses fatores se apontam a umidade encontrada em meio ao Sertão Nordestino, o que favorece a ocorrência de percursos fluviais, caracterizando a área como um oásis natural no semiárido em que suas águas percorrem diferentes espaços, incluindo o Baixio das Palmeiras, beneficiado pelas matas úmidas e pelos cursos d'água.

Parte-se do interesse de se debruçar em um território com ampla expressão simbólico-cultural, centrado nas crenças religiosas e na preservação da natureza. O intuito é ressaltar a importância dos saberes-fazeres das meizinhas para o cotidiano comunitário, haja vista que o local preserva a prática imaterial que está em declínio na atualidade, devido a consequência das pressões demográficas e da dinâmica urbana que invade o cotidiano local, transformado o aspecto das vivências rurais. Concede-se o estímulo de resgate da cultura popular no intuito de

preservar um saber que, dado sua importância, diz respeito à salvaguarda das tradições de identidade local.

Para realizar a análise proposta é relevante localizar a origem da discussão, onde conforme aborda Nobre (2021, p. 94) parte-se da hipótese em que o território comunitário constitui um espaço originário no qual suas práticas se manifestam inicialmente pelos traços das ancestralidades indígenas, o que envolve a conexão com o meio natural como uma das marcas dessa descendência. No entanto, é pertinente argumentar que a construção dessa herança se deu pluralmente pela influência de outros povos, o que se faz cabível problematizar qual a influência dessa prática para o cotidiano comunitário? E, quais os impactos do seu declínio? Tendo em vista que o uso ecológico e espiritual dos recursos naturais congrega valor terapêutico com entorno que contempla seus habitantes e até indivíduos exteriores ao território em debate.

Metodologia

Desenvolveu-se a pesquisa por meio de duas etapas: (I) Trabalho de gabinete e (II) Trabalho de campo. Na etapa (I), realizou-se o levantamento e a seleção das produções científicas para o estudo de caso. Entre os principais autores podemos enfatizar: Bezerra e Silva (2021), Brito (2016), Gonçalves (2016), Nobre (2021) e Tuan (2012) como os constituintes do aporte teórico da obra. A etapa (II), se deu com base em entrevista semiestruturada com uma das meizinheiras comunitárias e, por meio, do acesso a oficinas culturais disponíveis na plataforma youtube do evento, “I Semana Povo e Território: Práticas Educativas Relacionadas à Lugares, Memória e Pertencimento no Cariri Cearense”, promovido pelo Centro Pró-Memória de Barbalha Josafá Magalhães. Tem por princípio analisar os saberes ancestrais produzidos pela percepção ambiental e pertencimento dos sujeitos ao território comunitário. Destarte, destaca-se a importância de se identificar a origem dos saberes das meizinhas locais, indicar a relação da tradição com o meio ambiente e descrever a influência da imaterialidade para o cotidiano observando o declínio desta prática.

Visando destacar os principais elementos extraídos da natureza para compor a tradição, buscou-se enumerar os principais remédios e as enfermidades em que os produtos medicinais produzidos nas comunidades ajudam a tratar.

Das ancestralidades ao cotidiano local

Os indígenas foram os primeiros habitantes da Região do Cariri, que constituíram terras ocupadas primordialmente pelos Indígenas das Nações Kariris ainda no período pré-colonialista, a este que com a política de apropriação territorial portuguesa passaram a se submeter na prática da miscigenação. Em meio a diversidade destacam-se os negros africanos sujeitados aos trabalhos escravos na colônia como um dos povos que influenciaram culturalmente a produção espacial do território caririense e que permanece até os dias atuais.

A ocupação dos colonizadores cristãos foi letífera dada às lutas e resistências travadas contra o invasor europeu no território originário, que com base em Gonçalves (2016, p. 76) o local foi ressignificado por meio dos discursos dos avanços da modernidade e pela conquista da população projetada como retrógrada:

> Com a apropriação dos territórios habitados pelos indígenas, o colonizador dominou e escravizou o povo Kariri e renomeou a maior parte dos lugares que serviam de abrigo. E a terra denominada Araripe (terra de Araras) pelos indígenas passa a ser chamada de Cariri pelos novos habitantes, brancos e colonizadores.

Nessa perspectiva, observa-se que houve a tentativa de substituição da dinâmica social e ambiental instaurada, por meio da alteração dos significados produzidos pelos povos originários para as terras sagradas, possibilitando impor seus hábitos e costumes em uma população já dotada de valores.

Tuan (2012, p. 73) faz uma alusão às imagens dos nativos, condicionadas pela utopia que os indígenas do continente americano, no qual eram referenciados como sujeitos selvagens e que representavam certas ameaças aos locais onde se estabeleceram. Tornando os não-selvagens a buscarem condutas para “livrar” os locais das significações, das tradições e dos cultos “demoníacos” dos originários, fato este que promoveu processos de etnocídio contra essa população, violadas em seus próprios territórios.

O confronto direto entre culturas diferentes promoveu o embate entre seres humanos produzidos em ambientes opostos, na ocasião os exploradores presenciaram eventos e práticas que lhes eram desconhecidas, tal que em decorrência desse fato fez-se elevar um relevante problema do mundo humano, o preconceito. Em viés disso, é comum os seres humanos perceberem sua sociedade como o centro, tanto manifestando-se individualmente (egocentrismo), quanto coletivamente (etnocentrismo), para impor ao mundo suas conjunturas

sociais, gerando os ordenamentos do que é o correto e o errado, havendo assim as distinções entre os indivíduos.

Tuan (2012, p. 48) reflete ainda que desde o período de constituição dos primeiros mapas medievais, em modelo O.T. (*Orbis Terrarum*), o homem já se autodeclarava etnocentrista de tal modo em que a Terra Santa para os cristãos foi postulada como o centro, marcando uma imposição histórico-cultural que minimiza as demais formações sociais. Nesse aspecto a Europa assume simbolicamente essa função, a partir do processo de exploração dos demais territórios, formando-se assim uma visão eurocêntrica do globo. Tuan (2012, p. 50) aponta esse fato na afirmação de que em determinadas sociedades os fatores espirituais auxiliaram a invasão dos colonos, como na ilha de Madagascar, na qual havia uma crença nativa da chegada de uma raça poderosa, esta que se concretizou com a invasão dos europeus para destruí-los e escravizá-los.

O invasor, em busca de lucro e riquezas, passaria a observar aquele território com os olhos em que estavam adaptados aos valores da sua própria conjuntura social. As referências são de ambientes diferentes e suas experiências para com a natureza também. Na Europa era o ideal de modernidade e na América o "atraso". Assim, população nativa, somada aos negros africanos, foram dizimadas e escravizadas devido os interesses coloniais em se estabelecer no domínio daquelas terras, havendo a tentativa de catequiza-los, para substituírem suas ideologias por discursos cristãos, tendo por fins econômicos e não espirituais.

Assim, estipula-se que o contato direto dessa população com a natureza, configurou formas de sobrevivência que resultaram em uma série de mitos, crenças e rituais que caracterizam a identidade desse povo, estes que confirmam a afirmação de Bezerra e Silva (2021, p. 17) quando a tradição Kariri alcança a atualidade, pois os originários não fizeram uso da escrita convencional e os conhecimentos adquiridos acerca de suas práticas se consolidaram por meio dos Capuchinhos e de Pesquisadores da época.

No que tange o conjunto de simbolismos presentes na sociedade Kariri, Gonçalves (2016, p. 70) destaca alguns dos principais "mitos fundadores da nação" como partes de uma crença adquirida a partir do contato com o meio ambiente e inseridos no saber popular atual:

> A única mulher da tribo, a Deusa-Mãe, o espírito cósmico da fecundação, representada pela Mãe d'Água, é uma serpente sagrada que dorme nas profundezas da terra e guarda os segredos da vida e da morte. A Chapada do Araripe possui dezenas de nascentes que percorrem os núcleos urbanos do Sul do Ceará e a principal delas, que origina o rio Grangeiro é onde ainda hoje repousa a guardiã das águas, a Mãe d'Água.

O mito originário citado faz referência análoga a um dos principais elementos presentes na Chapada do Araripe que é indispensável para o sustento humano, são as fontes de águas naturais que oferecem subsídio para a fixação desses povos no local, este que proporciona destaque a Região do Cariri pela diferença climática com as demais microrregiões secas do Nordeste. Logo, indicamos que o cotidiano das comunidades rurais do território caririense preservam os traços dos Kariris, atravessados por meio das suas heranças indígenas, influenciados pelos Africanos, Europeus e entre outros povos que perpassam o território sagrado.

As origens, as curas e o declínio dos saberes vernaculares

Os aspectos imateriais da cultura, compreendido pelas meizinheiras, destaca-se como uma tradição típica do Nordeste brasileiro, uma região marcada por uma pluralidade simbólica-cultural que decorreu da miscigenação de diferentes povos no local. É uma prática caracterizada por mulheres detentoras de saberes, energias e propriedades que, em contato com as essências da flora local, produzem receitas benéficas ao corpo, a mente e as curas espirituais. Na tradição as mulheres objetivam "prevenir" e "tratar" enfermidades acometidas pela população, enfatizando a energia carregada pelo contato com a natureza e com os próprios seres ancestrais.

Sua origem está ligada inicialmente ao vínculo primordial estabelecido pelos indígenas com a natureza para garantir sua sobrevivência conforme afirma Gonçalves (2016, p. 70):

> O mito fundador do povo Kariri apresenta o território de Badzé, o deus do fumo e civilizador do mundo. [...] Badzé enviou seu filho predileto, Poditã, para a terra Kariri e esse ensinou os índios a reconhecer os frutos e raízes, caçar animais, fazer farinha, preparar utensílios do cotidiano, dançar, cantar e fazer os rituais sagrados de pajelanças.

No sentido indubitável as evidências empíricas observadas pelos originários construíram um aporte de sabedorias acerca das possibilidades naturais da biodiversidade concedida no local, atribuindo-se então os valores curandeiros e concretizando as propriedades terapêuticas para cada uma das enfermidades diagnosticadas pela comunidade originária. Assim sendo, as práticas habituais de plantar, cultivar e colher propiciaram uma estreita relação com o ambiente natural, que desencadearam um manejo sustentável dos recursos naturais, utilizando-se assim desses saberes para convertê-los em receitas e compostos medicinais com efeitos restauradores.

Em segunda instância os saberes ultrapassam longas, proporcionado pela ação da memória dos moradores locais, estando sustentadas na oralidade; em conversas com entes familiares, vinculados a esta prática, em sonhos com elementos místicos, em observações práticas do cotidiano comunitário e entre outras fontes atribuídas aos saberes vernaculares.

Surgem também as mulheres "floresteiras", figuras das zonas rurais ligadas ao contato direto com a floresta, são cativadas pela terra e vivem em harmonia com os elementos naturais; as águas, as folhas, flores, frutos, raízes, até com o som e o cheiro do ambiente, são seres dotados de sabedoria para com local em que vivem, influenciam e são influenciadas por outros agentes que marcam a produção do espaço comunitário.

Indubitavelmente no âmbito cultural das sociedades humanas, há desde o início da vida uma distinção entre as práticas e valores atribuídos a cada um dos sexos. Tuan (2012, p. 70) ressalta a formação de atitudes diferentes entre os homens e mulheres para com o meio ambiente, entretanto há variações entre os povos, já que na ocasião local, as mulheres são as responsáveis por sustentarem e carregarem o conhecimento empregado nos elementos que a natureza lhes proporciona.

Nesse aspecto, algumas das comunidades que formam o distrito do Baixio das Palmeiras dispõem dessa imaterialidade, que conserva a memória como um instrumento para a continuação da tradição oral que é postergada de uma geração familiar para, a outra, nesse aspecto é importante ressaltar que o local dispõe de ambientes para o cultivo das plantas e das ervas medicinais.

Conforme foi relatado, os membros das comunidades solicitam o remédio caseiro para o tratamento de determinada enfermidade, a meizinha acolhe a prescrição com o suporte da medicina convencional, vinculados ao Programa Saúde da Família – PSF que, por sua vez, realiza a combinação dos compostos naturais coletados no jardim medicinal da Unidade Básica de Sáude – UBS do local ou nos quintais produtivos dos membros da comunidade, estes que realizam um auxílio mútuo. Na produção é realizada uma alquimia com base no domínio dos elementos da flora medicinal, que segue uma composição e um ritual de preparação específico para cada um dos remédios caseiros, há também diferenças no seu uso que varia conforme a dosagem, frequência, idade e demais atributos.

Entre os compostos mais solicitados pelos habitantes das comunidades a meizinheira destaca os seguintes: Xaropes (lambedores), Florais (essências a base de flores), Garrafada da Felicidade Anti-Inflamatória (combinação concentrada de substância naturais) e uma ampla variedade de remédios para curar enfermidades, que de modo geral trata: tosse, secreção, gripe,

dor de garganta, bronquite, rouquidão, ansiedade, melhora da qualidade do sono, limpeza do sangue, anemia, gastrite, dor de estômago e entre outras.

Figura 1: A meizinheira comunitária demonstrando a produção dos remédios.

Fonte: “I Semana Povo e Território: Cariri Cearense”, 2021.

Ao que engloba os principais elementos naturais utilizados nas receitas e que estão presentes nos jardins medicinais e nos quintais produtivos da comunidade, enumera-se: Guiné (*Petiveria alliacea*), Cebola branca (*Allium cepa*), Estrela de anis (*Illicium verum*), Pimenta do reino (*Piper nigrum*), Malva (*Malva*), Alfavaca/Manjericão (*Ocimum*), Hortelã (*Mentha spicata*), Arruda (*Ruta graveolens*), Alecrim (*Salvia rosmarinus*), Cidreira (*Melissa officinalis*), Mastruz (*Dysphania ambrosioides*), Limão (Citrus limon), Endro (*Anethum graveolens*), Laranja (Citrus × sinensis), Babosa (Aloe vera), Aroeira (Schinus terebinthifolia), Angico (Anadenanthera colubrina), Boldo (Peumus boldus), Camomila (Matricaria chamomilla), Capim santo (Cymbopogon citratus), Eucalipto (Eucalyptus), Erva-doce (Pimpinella anisum) Romã (Punica granatum), Alho (Allium sativum), Macela (Achyrocline satureioides), Juá (Ziziphus joazeiro), Maracujá (Passiflora edulis), Quebra pedra (Phyllanthus niruri), Folha de louro (Laurus nobilis).

Baseado na potencialidade em que a tradição exerce, verifica-se uma grande procura comunitária e ao seu exterior por remédios produzidos pela meizinha. No entanto a prática está posta em decadência, em virtude dos mecanismos de modernidade ligados, em primeira instância, as zonas urbanas que sobrepõem os costumes e as tradições ancestrais salvaguardadas

nas zonas rurais, idealizando constituírem espaços mais “atrativos”, o que coloca em risco os saberes-fazeres populares, conservados nas pequenas comunidades. A educação no campo é uma das propostas com o intuito de resgatar e atribuir o valor à manifestação simbólica-cultural destacada.

Dentre as consequências dos impactos a essa expressão da cultura imaterial, cabe alegar que afetará diretamente a continuação da herança dos saberes com propriedades curandeiras, que foram construídos pluralmente e que provém serviços úteis aos sujeitos que necessitam da utilização dos remédios caseiros proporcionados pelo saber vernáculo.

Entretanto, postula-se em meio às múltiplas preferências que englobam os hábitos culturais de uma sociedade, que na modernidade o avanço do processo de urbanização cria um efeito de atração, onde conforme os centros urbanos vão se estabelecendo, passam a modificar os espaços na oferta dos seus serviços. Esse aspecto ajuda a justificar o declínio da prática nativa na comunidade, levando em consideração a decrescente população do campo, no teor dos sentidos humanos direcionados às cidades e não mais ao campo.

A percepção ambiental e o elo afetivo com a terra

A ação da percepção ambiental se dá inicialmente por meio dos cinco sentidos humanos (visão, audição, tato, olfato e paladar), ferramentas que possibilitam o contato, a avaliação e a atuação no meio. Esse instinto baseia-se no grau de desenvolvimento que cada povo efetua sobre eles, nessa perspectiva a individualidade é um fator que se destaca nesse processo de percepção para além dos cinco sentidos, empregando fenômenos baseados nos presságios, frequências, sensibilidades e temperaturas em que outros corpos tendem a perceberem com maior facilidade que outros, gerando capacidades humanas empregadas no meio a partir da potencialização do contato físico com a natureza, fator que inclui a capacidade de domínio das meizinhas com propriedades naturais para possibilitar fisicamente e espiritualmente a cura de determinadas enfermidades.

Tuan (2012, p. 12) já ressalva a informação de que os adultos comprovam suas atitudes na orientação dos seus temas, induzindo os mais jovens a serem constituídos dos seus valores culturais, interferindo assim no desenvolvimento dos sentidos de modo que se diferenciam no enriquecimento de um e no empobrecimento do outro. Seguindo esse raciocínio proposto, indicamos que a individualidade humana se destaca principalmente nas características pessoais internas com base nas variações de desenvolvimento dos sentidos; formando temperamentos,

talentos e atitudes diferentes que impactam na maneira como empregam essas habilidades ao meio.

Mas, para que o instinto de pertencimento e suas ferramentas possam agir é necessário afeto, esse que se refere a um sentimento humano emocionalmente, ligado ao bem-estar, de se sentir cativado por algo bom. Nesse sentido o lugar onde os seres estabelecem suas moradas transparecem essa afetividade, o ambiente influencia nos sonhos, nos hábitos e nas práticas cotidianas adquiridas ao longo do tempo.

A afetividade é desencadeada com base na memória do lugar, que idealiza as raízes de um povo, que atua na produção dos costumes a serem carregados pelos seus sucessores e estabelecem a familiaridade com base na consciência dos seus antepassados. Não à toa que o instrumento memorialístico é o responsável por preservar a matéria, promover respeito aos legados culturais dos antepassados, gerando assim amor pelo local e pela história expressa na terra em que os acontecimentos decorrem. Então, o ambiente e a cultura estão postos em um inter-relacionamento mútuo, já que os aspectos culturais de um povo são construídos a partir do contato com o meio e em harmonia com os recursos naturais disponíveis em cada espaço, nesse sentido postulamos em debate a visão de mundo que é pautado na percepção, no valor atribuído ao meio e nas atitudes humanas.

No local a Bacia Sedimentar do Araripe, formada pela dualidade da Chapada e do Vale, promovem ambientes propícios para abrigarem vida, destacando o acúmulo de água que deságua no Vale onde primordialmente se conjuntura a hipótese das comunidades serem territórios originários, sendo estes atraídos pela presença dos recursos hídricos na garantia de subsistência, embora as suas ferramentas fossem aplicadas em desvantagens com a agricultura moderna e tivessem que lidar com os animais selvagens.

Nesse caso a existência do imponente relevo da Chapada do Araripe no Cariri Cearense (paisagem natural) é um fator para a produção de um clima ameno em relação ao sertão em seu entorno, nessa perspectiva reverenciamos a interação homem-natureza que geraram os saberes empíricos adquiridos ao longo do tempo por meio da conexão com a natureza que vem dos nativos Kariris, sujeitos em que produziram as primeiras imaterialidades do território (paisagem cultural) pela sua modificação sustentável.

Com base em Bezerra e Silva (2021, p. 22) evidenciamos que os primeiros habitantes das terras caririenses tinham um vínculo e mantinham um constante cuidado com a terra, construindo assim um elo de afeto pelo recurso que lhes sustentam e permitiam sua sobrevivência no ambiente, com base nas crenças em divindades mitológicas:

> Para os nativos da nação Kariri, os fósseis, as nascentes e as formações rochosas eram explicadas pelo mito do encantamento do reino das pedras. Além das pedras e águas, as matas também possuíam significados especiais pois acreditavam serem povoadas por espíritos o que os levavam a respeitar a natureza, só retirando dela o necessário para sobrevivência de suas famílias.

Terra é sinônimo de vida para os originários e até nos seus imaginários era possível mencioná-la, pois o teor dos seus mitos lhes induzem a zelar pela sua preservação como algo sagrado que proporciona as águas, os alimentos, as matérias-primas para suas construções, inventários e saberes-fazeres, justificando assim a afetividade desenvolvida e carregada pelo elemento-recurso em que se produz e dá frutos.

Após o período em que as terras caririenses foram dominadas pelos Kariris e em seguida pelos colonizadores, nos seus primórdios o acesso a medicina convencional era restrita pela população das áreas rurais em co-relação com o baixo poder aquisitivo da época, nesse sentido lhes tornavam a buscar opções cabíveis pelas suas condições sociais, o que diz respeitos aos saberes e a tradição carregadas pelas meizinheiras que atualmente deu-se continuidade às práticas de preservação herdadas pelos nativos, nos sítios foram contabilizados atividades relacionadas à agroecologia, são os quintais produtivos e os jardins medicinais que auxiliam a saúde comunitária na produção dos remédios na fértil região de entorno da Chapada do Araripe.

O pertencimento comunitário pela justaposição do ambiente e das religiões

De modo geral, o campo é constituído por comunidades guardiãs da diversidade histórico-cultural da Região do Cariri que é expressa por meio dos seus patrimônios materiais e imateriais, presentes e manifestados no seu território, ambos representam uma herança provinda das ancestralidades locais e constituem o sentimento de pertencimento, desencadeado por meio da identificação e reconhecimento dos elementos que marcam o local em qualquer período e viabilizam a sua preservação.

Tuan (2012, p. 111) idealiza-se em eixos que fundamentam o sentimento de pertencimento. Por meio do apego com a terra estabelecida pelos pequenos agricultores, estes responsáveis por terem um amplo conhecimento empírico das propriedades na natureza pela maneira como se vinculam a ela, já que a mesma é quem promove seu sustento e, consequentemente, se tornam partes pertencentes dos sujeitos que empregam a vida na terra.

O Distrito do Baixio das Palmeiras e os demais sítios que formam o seu espaço estão inseridos nesse contexto de pertencimento, caracterizados pelo vínculo com o ambiente antes estabelecido pelos nativos Kariris e transmitidos até a atualidade, é possível comprovar essa convicção se aproximando de Brito (2016, p. 177) quando se revela que: "Os nomes das comunidades Oiti, Muquém e Palmeiras estão relacionados a árvores nativas da região e a Chapada do Baixio faz referência à Chapada do Araripe", é transparecido a personificação dos sujeitos que o habitam, a partir das nomenclaturas dadas ao local, idealizando o vínculo com a ambiência e com os elementos proporcionados.

Se retornarmos em uma escala de tempo histórico, atinge-se o período em que os nativos Kariris foram devastados e explorados pelo dominador Europeu, condizem com os argumentos apontados por Gonçalves (2016, p. 73):

> Na perspectiva do projeto ocidental o Homem Kariri deixa de existir, é dado como extinto, desaparecido, exterminado. E, a partir disso, é construído simbolicamente o lugar do Cariri civilizado, a partir de uma vaga e confusa referência aos ancestrais habitantes deste vasto território contíguo existente no Sertão Nordeste.

Denota-se o trágico evento marcado em diversos aspectos a serem indicados no intuito de apagar a configuração socioespacial do sujeito não-civilizado: o primeiro instigado por fins sociais na imposição de outras culturas que não é a originária; o segundo com uma política econômica de intuitos lucrativos na extração das riquezas para agregar ao capitalismo e em terceiro as questões territoriais envolvidas na possessão das terras já ocupadas.

A política colonial portuguesa propiciou a entrada de outros povos que visavam a submersão dos povos originários, já outros foram trazidos para compactuar com a infortúnia prática de exploração escravocrata. A esses fatores se atribui a pluralidade cultural presente no território onde cada um dos povos já dotados de costumes e crenças traspassaram por meio da miscigenação a influenciarem a produção do espaço local.

O embate cultural resultou na configuração de diferentes correntes e manifestações religiosas a serem expressas no território. A princípio destaca-se o predomínio dos mitos originários que fundaram o povo Kariri em virtude de crerem na existência de uma trindade, conforme é evidenciado por Gonçalves (2016, p. 70), "Badzé era o Grande Pai, Poditã era o filho maior e Warakidzã (senhor do sonho), o filho menor", nesse primeiro momento há uma constante adoração às divindades no meio em que se estabelece essa população.

Posteriormente, há invasão portuguesa no território sagrado, há a introdução de outras crenças exteriores as nativas. Os italianos liderados por Frei Carlos Maria de Ferrara, trazendo os capuchinhos e fundaram um aldeamento para catequizar os indígenas, foi o que deu origem ao que hoje é a Cidade do Crato. Juntamente com o processo de colonização foram trazidos negros vendidos como mercadorias vindas de múltiplas nacionalidades do continente Africano para se tornarem escravos nas propriedades coloniais e, desse modo, transladaram as suas crenças, construindo as religiões de matrizes africanas ou afro-brasileiras.

No entanto, como é evidente que o poder centralizou-se nas mãos dos "civilizados", ressaltando o predomínio do catolicismo popular iniciado com a proposta de catequizar os nativos não-civilizados, onde consequentemente, a imposição cultural resultou na expressiva manifestação em que a crença estabeleceu no local, a esse fato se comprova pela existência de um entidade cristã em cada uma das comunidades que compõem o distrito.

Portanto, o instinto de pertencimento se dá por meio do ambiente e também das religiões, haja vista que as características naturais do local e as práticas espirituais desenvolvidas no território influenciam diretamente na identificação dos seus habitantes com o seu espaço por meio dos sentidos.

Considerações finais

No trabalho é evidenciado a ampla expressão simbólico-cultural manifestada no território das comunidades rurais, centrados na percepção ambiental e no sentimento de pertencimento, desenvolvido no local a partir das esferas de manifestação na produção do espaço. Destaca-se a presença das imaterialidades para a composição do acervo cultural e busca referenciar a importância dos saberes-fazeres das meizinhas para o cotidiano, indicando a salvaguarda dessa tradição em declínio.

Buscou-se elencar os saberes ancestrais produzidos em conjunto no contato direto com outros povos, tomando como referência a hipótese proposta por Nobre (2021) das comunidades do distrito constituírem territórios originários. Nesse intuito foi identificado as origens dos saberes vernáculos locais, indicando a relação da tradição com o ambiente natural em questão. A obra é constituída dos principais elementos extraídos da natureza para a produção dos remédios caseiros, das evidentes nomenclaturas das plantas e ervas medicinais utilizadas nas receitas, seguidas das enfermidades em que os dos produtos tratam.

Destacamos o manejo sustentável dos recursos naturais que estão vinculados à tradição e constituem uma potencialidade a ser preservada dada sua utilização racional, ecológica e espiritual, tendo em vista o relatado declínio das meizinheiras. Diante disso induzimos que a prática manifestada no território decorre das ancestralidades indígenas, em primeira instância, no que remete a conexão com a ambiência. As meizinhas são figuras a serem preservadas, haja vista que a utilização do conhecimento empírico adquirido acerca dos recursos naturais, congrega o valor terapêutico na prevenção e tratamento de enfermidades, tal que influencia o cotidiano das comunidades para contemplar seus habitantes a até os sujeitos exteriores a ele que buscam por receitas benéficas ao corpo, a mente e as curas espirituais.

Portanto, o pertencimento comunitário é desencadeado não apenas pela percepção ambiental, mas por meio da identidade instigada na valorização dos aspectos imateriais presentes no território para conservação da memória que proporciona a continuação das tradições pela oralidade, que cabe a comunidade preservar um saber ligado à própria identidade local e que lhes proporciona benefícios diretos, na tentativa de ressignificar e preservar um saber vernáculo valioso para os indivíduos.

Referências

BEZERRA, Sandra Nancy Ramos Freire; SILVA, Simone Pereira da. Reminiscencias Kariri: Marcas, Costumes e Encantamentos. In: SILVA, Josier Ferreira da. *et. al. Povo e Território*: Práticas Educativas Relacionadas à Lugares, Memória e Pertencimento no Cariri Cearense. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2021, p. 11-24.

BRITO, Anderson Camargo Rodrigues. *Transformações territoriais no Cariri cearense*: o Cinturão das Águas do Ceará (CAC) e o contexto de conflitos no Baixio das Palmeiras, Crato/CE. 2016. 308 p. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Recife, 2016. Disponível em: https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/18751.

ESBA, Escola de Saberes de Barbalha. I SEMANA POVO E TERRITÓRIO CARIRI – Oficina (Casa de Quitéria). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=LaDbmcOnvDo&t=894s. Acesso em: 07 de mar., 2023.

GONÇALVES, Claudio Ubiratan. A geografia do ethos capitalista no Cariri cearense. In: *Cadernos do CEAS*: Revista crítica de humanidades, Salvador n. 223, 2006, p. 69-80.

NOBRE, Francisco Wlirian. Ancestralidade Indígena: Luta e Resistência nas Comunidades do Distrito de Baixio das Palmeiras, Crato – CE. In: SILVA, Josier Ferreira da. *et. al. Povo e Território*: Práticas Educativas Relacionadas à Lugares, Memória e Pertencimento no Cariri Cearense. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2021, p. 94-107.

PEULVAST. J. P.; BÉTARD, F. Uma história de inversão de bacia, recuo de escarpas e denudação rasa: a bacia do Araripe como peça fundamental para entender a evolução da paisagem de longo prazo no NE do Brasil. *Geomorfologia*, Amsterdã, v. 233, 2015, p. 20-40.

TUAN, Yi-Fu. *Topofilia*: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Londrina: EDUEL, 2012.

TRADIÇÃO BANTU: DIMENSÕES CIVILIZATÓRIAS NA CONSTITUIÇÃO DO CANDOMBLÉ DE ANGOLA

ST 18: ELIGIÕES AFRO-DIASPÓRICAS E AFRO-BRASILEIRAS: IDENTIDADES, FAZERES SAGRADOS E RESISTÊNCIA

Ivan Costa Lima[58]

Resumo: A pesquisa objetiva produzir conhecimentos sistematizados sobre as origens do que se tem denominado sobre cultura negra no Brasil. O foco situa-se na compreensão da tradição bantu, em seus aspectos civilizatórios, em especial, na constituição do candomblé de Angola. Estes povos foram a presença negra predominante nos primeiros séculos do escravismo criminoso, influenciando a língua portuguesa e as diferentes manifestações culturais que se consolidaram no Brasil. A problemática a ser discutida se refere ao desconhecimento e a distorção, por parte da sociedade e da educação em especial, da importância dos povos bantu no repertório cultural negro-africana como parte de uma filosofia coletiva rica e abrangente desde o continente africano. Assim, metodologicamente utiliza-se da pesquisa bibliográfica para constituir um acervo de estudos e pesquisa sobre a tradição bantu. Pretende-se com o estudo dar novos significados a cultura negra no Brasil, ampliando a experiência educativa em torno das manifestações de cultura negra de tradição bantu em sua dimensão civilizatória no rompimento de uma racionalidade ocidental ainda presente em nossa formação social.

Palavras-chave: Cultura negra. Tradição bantu. Formação de educadores(as). Filosofia africana.

Introdução

Neste debate inicial pretende-se colocar em evidência a importância da tradição bantu, e localizar na pesquisa bibliográfica conhecimentos que materializam sua dimensão civilizatória, a partir de sua principal manifestação religiosa de base africana que é o candomblé de Angola. A problemática a ser discutida se refere ao desconhecimento e a distorção, por parte de setores da sociedade, da importância dos povos bantu no repertório cultural negro-africano como parte de uma filosofia coletiva, rica e abrangente oriunda deste continente.

Para tanto, o estudo situa-se dentro do projeto de pesquisa apresentado ao Programa Institucional de Iniciação Científica da UNILAB, por meio do edital PROPPG 04/2021PIBIC-

[58] Doutor em Educação/UFC. Professor adjunto da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – Unilab/Ceará. Iniciado no candomblé de Angola, Odé Omi, Florianópolis/SC. Pibic/Unilab/CNPq. E-mail: ivanlima@unilab.edu.br.

UNILAB/CNPq, intitulado: “Educação e tradição bantu: paradigmas teóricos e civilizatórios na formação de educadores(as)”, tendo como bolsista Francisco Danierbes, estudante do curso de pedagogia, que pretende realizar seu trabalho de conclusão de curso com esta temática. E, se encontra no âmbito das ações desenvolvidas pelo Grupo de pesquisa África-Brasil: Produção de Conhecimento, Sociedade Civil, Desenvolvimento e Cidadania Global da Unilab em parceria com o Núcleo de Estudos, Pesquisa e Extensão em Relações Étnico-Raciais, Movimentos Sociais e Educação – N’umbuntu da Universidade do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa), ambos certificados pelo CNPq.

Por outro lado, a pesquisa atende outros desafios articulados por uma vivência pessoal minha Ivan Lima, como iniciado na tradição bantu no candomblé de Angola, na Comunidade terreiro Abassá[59] de Odé, em Florianópolis, Santa Catarina, tendo como tata[60] *Arolegy*, mais conhecido como Pai Leco (*in memoriam*), no ano de 1999. Com seu falecimento, dei continuidade a este processo a partir de minha inserção na comunidade Abassá Tata de *Nkissi Odé Omi*, dirigido por Pai Toninho, também em Florianópolis para a complementação de minhas obrigações religiosas na raiz Angola, com a realização de minha obrigação de três anos em 2021.

O foco é contribuir com estes polos, de prática existencial e a tarefa da universidade em seu papel formador, trazendo-se a noção de que saberes são necessários para superar o desconhecimento dos processos civilizatórios dos africanos e de seus descendentes.

Desde já, evidenciar que o uso do termo bantu, diferentemente de outros autores(as), está sendo utilizado para reforçar seu aspecto civilizatório, visto que a partícula **NTU** diz respeito ao “[...] princípio da existência de tudo”, conforme assevera Cunha Júnior (2010, p. 26), reforçando a dimensão filosófica que conforma a existência dos sujeitos dentro da tradição bantu. Neste sentido, Bantu, portanto se refere a organização do sujeito coletivo e sua relação no campo material, simbólico ou do espiritual (Cunha Jr, 2010, p. 33).

Assim, os elementos que trazemos tornam-se relevantes pela necessidade em reconfigurar os conhecimentos sobre o tema, trazendo subsídios para o ensino da história e da cultura africana e afro-brasileira como apregoa a legislação nacional. De tal forma, introduzir elementos que constituem as origens de grande parte da chamada cultura negra no Brasil, cujo

[59] Abassá é uma das várias designações dos lugares de realização dos candomblés, sendo chamados também de terreiros, casas, barracão, roças ou ilê, dependendo da tradição.
[60] Denominação de pai de santo na tradição bantu.

foco que defendemos está alicerçado pela tradição bantu, que entre outras influências estruturou de forma significativa, por exemplo, a língua portuguesa no Brasil.

Para tanto, torna-se fundamental conhecer as conexões estabelecidas entre África e Brasil, no que se refere ao complexo bantu; e a importância de pensar estratégias pedagógicas para inserir de forma consistente esta dimensão cultural e epistemológica, que pensamos está plenamente marcada nas mentes e corpos dos descendentes de africanos/as no Brasil.

Os ensinamentos tradicionais, ainda presentes no universo escolar, nos desafiam a desenvolver uma educação contextualizada e crítica, que atenda aos diversos sujeitos que constituem os sistemas de ensino, reunindo informações que contribuam no aprimoramento de conhecimentos envolvidos na criação e difusão das tradições bantu e seus desdobramentos como manifestações da cultura negra no território nacional, inclusive no Ceará.

Com estas referências, situamos o presente texto dentro de uma abordagem qualitativa (Weller, 2013), na utilização da pesquisa bibliográfica e documental, no sentido de constituir um acervo do que foi produzido, dentro e fora da academia, sobre a tradição bantu, e que possa ser disponibilizado para a formação de educadores(as). Essa abordagem bibliográfica significa que "[...] além de permitir a utilização de dados dispersos em inúmeras publicações, auxiliando também na construção, ou na melhor definição do quadro conceitual que envolve o objeto de estudo proposto" (Esteban, 2010, p. 15), também nos auxilia em ampliar a reflexão crítica desse conhecimento, com isso relacionar as abordagens iniciais com nossas experiências seja educativa ou iniciática.

Tradição bantu: dimensões civilizatórias e religiosas

No Brasil quando se discute cultura negra, muito provavelmente, se faz menção ao continente africano numa dimensão unidirecional, cuja principal referência seria a cultura nagô, a partir do culto aos orixás, como a principal preservação africana em terras brasileiras.

Assim, observa-se a negação da importância cultural do segmento bantu na formação brasileira, contudo essa tradição "[...] pela anterioridade de sua presença e pelo número vultuoso de sua entrada nos portos brasileiros por mais de 300 anos" (Lopes, 2021, p. 9), se constitui como conhecimento a ser considerado e estudado em diferentes práticas educativas. De tal forma, que se possa afirmar e enfrentar o preconceito e o desconhecimento desta dimensão ancestral, cuja influência na formação da civilização brasileira e nas Américas forjou estruturas culturais, econômicas e religiosas.

A tradição bantu conforme situa Fourshey, Gonzales e Saidi (2019, p. 22) diz respeito a uma história abrangente, dentro e fora do continente africano, que remonta há pelos 3500 anos antes da era atual. Ao longo deste processo, em África houve toda uma interação entre diversas regiões e grupos que configuram os povos bantu no estabelecimento de comunidades em grande parte da chamada região Subsaariana, assim: "Sua história nos ensina a variedade de maneiras em que os povos criaram instituições sociais e materiais duradouras [...] as relações com forasteiros e as dinâmicas de poder estavam presentes e eram contestadas [...]", em especial quando se fala dos reinados como o do Congo, Monomotapa e Zulu[61], que denota o processo civilizatório bantu dentro do continente. Neste sentido, as autoras anteriormente citadas, reforçam que esta tradição abarca um extenso conjunto de povos que caracterizam o bantu. Portanto, é fundamental argumentar que este processo deve ser entendido como uma dimensão conceitual e civilizatória de longa duração, em função daqueles elementos que os caracterizam, no passado e no presente dos povos bantu, e que influenciaram a nação brasileira e de outras partes nas Américas.

Assim, bantu para além dos aspectos de um tronco linguístico, conforme situa a maioria dos estudos, também se reveste de outras dimensões, entre elas a filosófica. Sobre isso, Cunha Jr. (2010, p. 30) vai situar que a tradição bantu se organiza a partir de unidade na diversidade cultural, que apresentam valores sociais comuns, como: ancestralidade, a oralidade, o comunitarismo e a relação familiar e, em especial, pela concepção de ser humano composto do seu corpo físico e da sua inteligência viva.

Esses elementos, portanto, se configuram como uma filosofia africana, trazida ao Brasil pelo escravismo criminoso, como pontua o referido autor, fazendo com que se coloquem como saberes ancestrais, cujo estudo pode contribuir em problematizar a dominação ocidental sobre as populações africanas e na diáspora.

Neste sentido, a compreensão da estrutura filosófica que orienta a tradição bantu se coloca como contribuição, a demanda suscitada pela lei 10639, quando estabelece o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira nos sistemas de ensino, visto que a educação para as relações étnico-raciais propõe um espaço de práticas de cidadania e respeito ao outro.

Vislumbrar o impacto que essa base traz ao Brasil é auxiliar na compreensão de como, desde a época da invasão continental africana até os dias atuais, a cultura negra desenvolvida é

[61] O conhecimento do processo que envolve a constituição de grandes reinos e impérios em África precisa ser mais bem conhecido na educação brasileira, o que não teremos como desenvolver neste texto, mas indicamos em especial a leitura de Munanga e Gomes (2016).

atravessada de forma incontestável por esta tradição. Como pode-se facilmente encontrar, por exemplo, nos elementos de artes organizadas no Brasil: “[...] aos batuques, às batidas, ao gingado, pontos hoje conhecidos legitimamente como brasileiros, mas que possuem passado de intimidade com o povo oriundo da África [...]” (Lopes, 2020, p. 129), sobretudo, dos povos de tradição bantu.

Sobre isso, compreende-se haver nas tradições bantu o desenvolvimento de organizações sociais, políticas e culturais que marcam a constituição das experiências africanas conduzidas no Brasil, a exemplo dos quilombos, dos maracatus, organização em irmandades religiosas, samba, capoeira entre outros, configurando uma afirmação da identidade negra e ligação com as matrizes africanas no Brasil (Cunha Junior; Silva; Nunes, 2011), que produziram uma ética de resistência e elaboração de sentido para a vida baseada no equilíbrio do ser humano com tudo que nos cerca.

De fato, a tarefa de ressignificar o reconhecimento das origens das tradições bantu como espaços de cultura, identidade e memória impulsionam para a afirmação de que estes povos são detentores de civilização e de produção intelectual. E, por consequência, questionar as formas como esta tradição foram subalternizadas, que levou a negação de suas formas de sociabilidade e estruturas que constituíram e que marcam grande parte das manifestações de matrizes africanas, que ainda são poucos explorados no campo da Educação e da formação de educadores(as) sobre este tema.

Para tanto, aqui queremos tratar de uma cosmopercepção[62], expressão entendida como um alargamento trazido por uma compreensão de mundo, elaborado por diferentes povos que não se restringe a chamada cosmovisão, entretanto, articulando todos os sentidos da vivência humana.

Assim, discutimos que ao longo da história da tradição bantu, observa-se elementos que constituem a vivência destes povos em torno da “[...] história dos espíritos ancestrais e territoriais [que] exemplifica a importância não apenas do Criador abstrato, mas também das relações que conectavam os reinos espiritual/etéreo e humano/temporal” (Fourshey, Gonzales e Saidi, 2019, p. 105), reforçando a importância dos ancestrais como energias intermediárias importantes contra os infortúnios da vida comunitária.

[62] Segundo se localiza em estudos acadêmicos esta categoria está ligada as críticas da socióloga feminista nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí, no sentido de questionar o conceito de cosmovisão como parte do processo de se pensar a descolonização do conhecimento, já que este se refere apenas a perspectiva do olhar quando nas tradições de base africana entende-se os sujeitos de forma integral.

Nesta direção, busca-se compreender que, nesta tradição, a existência é parte da vida coletiva; e que está atrelada a dinâmica filosófica e civilizatória que marcam valores sociais, como a crença em um Deus único, a palavra falada que qualificam sua existência no mundo (LOPES, 2021, p. 148). Neste sentido, os termos NTU, MUNTU, BANTU e UBUNTU são as formas dos princípios filosóficos que aparecem nos diferentes povos. Para Cunha Júnior (2010, p. 26, grifos do autor):

> Na raiz filosófica africana denominada de *Bantu,* o termo NTU designa a parte essencial de tudo que existe e tudo que nos é dado a conhecer à existência. O *Muntu* é a pessoa, constituída pelo corpo, mente, cultura e principalmente, pela palavra. A palavra com um fio condutor da sua própria história, do seu próprio conhecimento da existência. A população, a comunidade é expressa pela palavra *Bantu.* A comunidade é histórica, é uma reunião de palavras, como suas existências. No *Ubuntu,* temos a existência definida pela existência de outras existências. Eu, nós, existimos porque você e os outros existem; tem um sentido colaborativo da existência humana coletiva.

Sobre este ponto de vista, Lopes (2021, p. 146) é enfático ao se referir que a tradição bantu é detentora de um conhecimento existencial amplo e complexo, diz ele: "Fora de dúvida, então, hoje, a existência de uma filosofia banto, e de uma personalidade africana perfeitamente definida, bem como de um conjunto de saberes ancestrais compartilhados por toda uma tradição negro-africana", que se colocam como conhecimentos a serem compartilhados.

Neste sentido, o referido autor, a partir de um conjunto consistente de referências sobre este universo, descreve que o eixo principal se refere a dimensão da religiosidade, que está ligado a noção de força. Com isso: "[...] a noção de força toma o lugar da noção de ser, e, assim, toda cultura banta é orientada no sentido do aumento dessa força e da luta contra a sua perda ou diminuição" (Lopes, 2021, p. 141), reflexão esta que vai aparecer em outras formas religiosas de base africana constituída no Brasil. Isto significa entender que esta força vital (força) como valor supremo que articula toda a estrutura das sociedades de tradição bantu, pois conforme salienta Malandrino (2010, p. 56-57):

> Essa energia é entendida como força vital que não se limita aos vivos, estendendo-se aos mortos e à natureza – animais e seres [...]. Dentro da comunidade, essa participação vital é entendida como uma relação de ser e vida de cada pessoa com seus descendentes, sua família seus irmãos e suas irmãs da comunidade, sua ascendência e com o Ser Supremo.

Notadamente, tal concepção interliga os vivos, os antepassados e a comunidade, no sentido de que esta força deverá a todo momento ser aumentada, como energia geradora cuja

diminuição deve ser evitada, para que assim, seja destinada para a comunhão de todos, a partir das relações comunitárias que por ela são interligados, através de rituais simbólicos.

Este debate sustenta a existência de eixos fundantes da tradição bantu, para Malandrino (2010, p. 62), onde a partir da distribuição desta energia vital, há uma organização em torno de três leis, que explicam a religiosidade da tradição bantu, em especial a partir dos estudos de Altuna[63] que seria: 1) Lei da Hierarquia dos seres ou Pirâmide vital. 2) Lei do crescimento. 3) Lei do dinamismo vital: interação e interdependência.

Assim, tem-se a partir da primeira lei a existência de intercâmbio permanente entre o mundo visível e invisível, constituindo-se numa pirâmide onde, no mundo invisível está o Ser Supremo, o criador que detém toda a fonte da vida.

Em seguida, tem-se os ancestrais intermediários do Ser Supremo, conhecido por diferentes denominações: *Nzambi, Kalunga, Suku* etc., e dos antepassados, considerados como antigas figuras heroicas por seus atos.

No mundo visível temos os seres humanos, animais, vegetais e minerais. Conforme explica a autora "Quanto mais próximo o homem se encontrar dos antepassados ou dos seres superiores, mais goza a plenitude vital, pois os antepassados prolongam-se nos seus descendentes" (Malandrino, 2010, p. 62).

A lei do crescimento diz respeito ao entendimento de que a força vital que anima todos os seres pode ser diminuída ou aumentada, que o ideal é acrescentar com a intermediação dos ancestrais para manter a vitalidade da comunidade, pois "[...] cada membro da comunidade é consciente de que não vive uma vida egocentrada ou individualista, mas a vida em comunidade que se individualiza em cada novo ser" (Malandrino, p. 64).

Já a Lei do dinamismo vital, conforme seguimos a citada autora (2010, p. 66), se refere a interação e interdependência de todos os seres que fazem parte da pirâmide vital, de forma que tudo que se move influi com o seu movimento em outros seres, sendo que apenas o Ser Supremo não sofre tal influência, pois dele emana toda a força.

Segundo nos explica Lopes (2021, p. 147) a relação dos bantu com os ancestrais é algo bastante importante na medida em que "[...] os espíritos dos ancestrais são os principais intermediários entre a Divindade Suprema e os humanos", capazes de serem considerados como divindades secundárias como é o caso dos *inquices*, dos bantu da etnia bacongo associados as forças da natureza.

[63] Raul Ruiz de Asúa Altuna: a 2ª edição foi lançada em setembro de 2014, em português.

Assim, estes elementos estão devidamente conectados e, para reafirmar esta relação, sempre que seja preciso aumentar a energia vital é necessário que se recorra aos rituais destinado aos Ser Supremo e seus intermediários que estão à disposição, pelo princípio da interação, aos seres humanos.

Essa energia que se manifesta em todo mundo visível e não visível, conforme as leis da tradição bantu, constitui a força vital que será denominado de *moyo* ou *ngunzo*, que tem como fundamento equilibrar a energia para um mundo melhor para todos/as de sua comunidade.

Sobre isto Oliveira (2021, p. 130-131) reforça que "O pensamento banto não é um pensamento de punição e restrição, de culpa e de escassez; ao contrário é uma filosofia da abundância e da generosidade, da liberdade e da comunhão[...]" propiciados pelos rituais de "[...]sacrifício de animais, a utilização de folhas, o uso dos minerais são elementos simbólicos constantemente ofertados porque plenos de energia vital." Assim, a estrutura social da tradição bantu estabelece sua ordem social na perspectiva de que esta força vital mantenha o equilíbrio.

Até aqui, buscou-se trazer uma compreensão mais geral dos principais elementos que configuram a tradição bantu, há ainda outras dimensões filosóficas neste pensamento, que, pelo limite do texto, não poderá ser desenvolvido. Contudo, pensamos que as discussões que trouxemos evidenciam os princípios fundamentais, que norteiam a religiosidade bantu, que será responsável pela organização no Brasil da constituição do candomblé de Angola.

Tradição bantu e o candomblé de Angola no Brasil

No Brasil como situa Lopes (2021, p. 9) o escravismo brasileiro, em seus primeiros momentos foi "[...] eminentemente bantu, como prova a presença afro-originada principalmente na música, nas danças dramáticas, na linguagem, farmacologia, nas técnicas de trabalho e até mesmo nas estratégias de resistência aqui desenvolvidas."

Neste caso, o autor reforça um aspecto importante de resistência, sendo a mais conhecida as comunidades quilombolas, que, para além do entendimento como apenas um lugar de negros/as fugidos, reforçando uma suposta inferioridade destes sujeitos no inconsciente nacional e na formação dos educadores(as), são experiências organizativas e militares que já existiam no continente africano, como demostram os estudos de Munanga (1995/1996) a respeito das comunidades quilombolas em África.

A partir do escravismo criminoso, no dizer de Cunha Júnior (2011), registra-se ciclos de presença de populações de origem africana, Ciclo da Guiné; Ciclo Angola-Congo; Ciclo da

Costa da Mina e Ciclo da Baía do Benim. Observa-se, como situa Lopes (2021, p. 190) que estes ciclos de traslados forçados constituíram um conjunto significativo de povos de tradição bantu. Esses sujeitos trazem, além de experiências e conhecimentos que influenciaram de forma evidente a sociedade brasileira, a constituição de formas religiosas (Domingos, 2015, p. 32), que serão forjadas de forma a acomodar diferentes tradições em solo brasileiro.

Para Mello e Souza (2005, p. 83) uma das faces desta religiosidade estaria ancorada nos festejos realizados para a coroação dos reis de Congo "[...] esses reis negros no Brasil escravista eram polos aglutinadores de comunidades que construíram identidades a partir dos legados africanos [...]" que, portanto, conformavam na análise da autora como um catolicismo africano.

Esta discussão, que para alguns autores, denotariam uma fragilidade na tradição bantu e em suas manifestações religiosas, no entanto, para Lopes (2021, p. 191-192) seria ao contrário, quando afirma que: "Assim em nossa avaliação, eles [povos bantu], no Brasil, apenas intercambiaram valores culturais, e não "imitaram servilmente", como já se disse, rituais católicos e tradições de outros grupos africanos".

Com isso, a tradição bantu vai reconfigurar as matrizes religiosas de base africanas, num espaço e tempo de afirmação de identidades, em um contexto violento e opressor, constituindo o candomblé, a partir de um processo histórico marcado por diferentes modos de organização das formas culturais ancoradas na experiência africana, de tal forma que:

> A palavra "candomblé", entretanto, é certamente de origem banta, tendo como raiz o quimbundo "kiandomb" ou o quicongo "ndombe", ambos significando "negro" [...] da mesma fonte etimológica, o vocábulo "candombe" designa, no Brasil, uma devoção sincrética praticada no ambiente das congadas e também, em Minas Gerais, um dos grupamentos da fraternidade de Nossa Senhora do Rosario e dos Santos Pretos, segundo Saul Martins (Lopes, 2021, p. 193).

Podemos considerar, portanto, o candomblé como experiência religiosa reconstituída no Brasil pelas diferentes matrizes de negros/as (Pereira; Reis, 2019, p. 9), que sofreram com o processo de escravização, reestruturando suas identidades culturais que remetesse as formas organizativas das sociedades africanas, em especial, as matrizes bantu com seus inquices e santos, os nagôs-iorubá com a tradição dos orixás e o jeje com seus voduns (Munanga; Gomes, 2016, p. 139), entre outras variadas tradições que receberam diferentes nomes ao longo do Brasil.

Assim, ligados à tradição bantu teremos a constituição do candomblé de Angola, candomblé de caboclo ou Congo-Angola, bem como da base de constituição de confrarias católicas e base de matrizes africanas no nascimento da Umbanda no Brasil.

Neste sentido, talvez seja por conta deste processo que no conjunto de pesquisas sobre as religiões de matrizes africanas, o candomblé de Angola tenha sido relegado a menor importância, conforme anota o trabalho de Capone (2009), o que queremos de fato contribuir em modificar a partir deste debate.

Paralelamente, é importante se ressaltar que a tradição bantu influenciou, de maneira decisiva, o quadro linguístico que levou a modificação do português do Brasil, por conta da predominância, nos ciclos econômicos, da presença das línguas tradicionais, entre elas o quicongo, o umbundo e o quimbundo, que reconfiguram significativamente a fonética, a morfologia e a sintaxe de nossa língua (Lopes, 2012, p. 20).

Desta forma, aqui defendemos como legitima a pertinência do falar português nos ritos de tradições bantu, em face ao impacto que as línguas tradicionais africanas trazidas causaram no português brasileiro. Reforçando esta dimensão, a intelectual e ativista Lélia Gonzalez afirmava que no Brasil usamos o pretoguês. Segundo ela: [...] aquilo que chamo de 'pretoguês' e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil […], é facilmente constatável sobretudo no espanhol da região caribenha (Gonzalez, 1988 *apud* Mendes, 2019, p. 4).

De qualquer forma, nosso debate recai para destacar a anterioridade da tradição bantu na constituição das religiões de matrizes africanas. Sobre isso, Machado (2015, p. 36) entre outros autores(as), vai situar que as primeiras religiões e rituais africanos no Brasil forma chamados de *calundus*. Eles aparecem no período colonial, e podem designar de um lado "[...] o espírito evoluído e de elevada hierarquia ou a alma de pessoas que viveram em época remota", o que em nosso modo de ver aponta sua proximidade com o debate sobre os eixos da tradição religiosa de base bantu. De outro lado, "[...] também pode significar obedecer a um mandamento ou realizar um culto invocando os espíritos com músicas e danças [...]" (Castro, 2001 *apud* Machado, 2015, p. 37), conforme apontam estes autores, inclusive, indicam que os calundus foram tomados como sinônimo de candomblé e macumba até o século XVIII no Brasil.

No reforço em situar as referências ancestrais bantu do calundu, para Lopes (2021, p. 194): "o termo origina-se, a nosso ver, no quimbundo "*kiundu*" (ancestral, espírito de pessoa que viveu em época, ligado ao radical quimbundo "*lundula*" (herdar)". Assim, para este autor,

este vocábulo será incorporado ao léxico brasileiro no século XV e vai se referir a qualquer culto de base africana antes do registro escrito do termo candomblé.

Nesta mesma direção, para Dalbert (2015, p. 22) o calundu diz respeito a compreensão de que esta experiência religiosa diz respeito ao entendimento de que a "[...] cosmovisão banto oferecia um repertório de sentidos e orientações cognitivas que eram acionadas de modo diferenciado conforme as circunstâncias e a diversidade da experiência religiosa desfrutadas pelos bantos e seus descendentes no Brasil.", observação que complementa o coro de vozes de que a mescla de elementos cristãos e africanos "[...] não implicava o abandono ou a diluição completa e rápida das tradições religiosas de sua terra mãe", conforme situa o autor aqui citado.

Já o estudo de Capone (2009, p. 92) registra que no calundu "O ritual era caracterizado pela percussão dos tambores sagrados e pela comunicação direta com os espíritos, que falavam pela boca dos possuídos", para a autora isso remete a dimensão da calunga como parte da mitologia bantu em Angola.

De fato, os estudos que foram consultados são unânimes em apontar que os calundus seriam uma modalidade religiosa africana com a utilização de músicas e danças organizados a partir de referenciais de base africana e incorporação de elementos da cosmologia católica, contudo, reafirmando suas identidades ancestrais reconfigurando as bases de manutenção das religiões de matrizes africanas no campo religioso brasileiro.

Outro debate que os estudos trazem para se referir a dimensão bantu nas manifestações religiosas africanas no Brasil, diz respeito a Cabula, segundo Lopes (2020, p. 195) fazendo menção ao trabalho de Nina Rodrigues, escreve este "[...] nome é provável no quicongo "*kabula*", animar, encorazar.", trazendo em sua conformação religiosa expressões de origem bantu, como *embanda* como o chefe do culto, e o *cambono* seu ajudante. Isso faz com que este culto será conhecido em algumas regiões como macumba, como demostra o estudo de Capone (2014, p. 94): "As informações disponíveis sobre a macumba do Rio de Janeiro evidenciam o paralelo que existe entre esse culto e a cabula do Espírito Santo: o chefe do cultuo também se chamava *embanda* e seu assistente, *cambono*". Sobre isso, Lopes (2021, p. 196) apregoa que a cabula seria a dimensão inicial para a constituição da umbanda no Brasil: "Então, a cabula é que nos parece ter sido a velocidade inicial da umbanda [...] que tem raízes na África dos povos bantos[...] que nos meados do século XX, eram alimentadas com a tentativa de africanização representada pela modalidade chamada "omolocô" [...]".

Como podemos observar, até este momento, a constituição do candomblé Angola segue importante rota de manifestações culturais africanas de base bantu, no processo histórico das religiões de matrizes africanas, que não poderá de fato ser aqui explorado.

No entanto, reforça-se que o candomblé de Angola no Brasil vai se caracterizar como a manutenção de uma experiência religiosa bantu, ancorada na reverência a uma divindade única e suprema, mas conhecida como *Nzambi* ou *Nzambiapungo*, de onde emana toda a energia vital. Para intermediar as interações entre o ser supremo, os seres humanos, os ancestrais e os antepassados, tem-se as divindades mais conhecidas como *Nkissi* ou em português inquices, reforçando a dimensão ancestral encontrada no vértice da pirâmide vital, mencionada anteriormente.

Desta forma, vinculado ao culto do ancestral emerge a expressão candomblé de caboclo, tradição bantu que reverencia os povos originários no Brasil, onde os indígenas são cultuados como ancestral encantado, os caboclos (Machado, 2015, p. 43), reforçando o diálogo que ampliou de forma significativa o respeito aos antepassados desta terra como entidades a serem cultuadas no Brasil.

Nesta configuração de reinterpretação da tradição bantu a religiosidade traz uma diversificação para o espaço do terreiro, conforme Figueiredo e Araújo (2013, p. 40):

> O nkisi era concebido na África como objeto confeccionado e pelos sacerdotes para louvar os ancestrais e a sua terra. No outro lado do atlântico, desconectados com os seus ancestrais, nkisi se transforma em forças naturais (denominadas por alguns sacerdotes de energias) pertencentes ao mundo animal, vegetal e mineral. Esses mundos apresentam um trânsito multidirecional e se ligam por diferentes canais recompondo a unidade entre natureza e cultura.

Para o escopo deste artigo, não vamos discutir a hierarquia constitutiva do candomblé de Angola, o importante é ressaltar que ela se manteve no Brasil, a partir de uma estrutura de linhagens, as chamadas raízes, que interligam as principais casas da nação congo-angola, a exemplo do terreiro Tumbensi, o terreiro Tumba Jussara e o Bate Folha em Salvador, além de outras expressões no interior do estado da Bahia. Segundo a tese de Barros (2014, p. 45):

> Ainda segundo a história oral que circunda a cidade do Salvador e seguido por muitos por ser a hipótese mais provável, o Terreiro Raiz do Tumbesi de Nação Angola, foi fundado por um angolano por nome Roberto Barros, cujo sobrenome recebeu de seus senhores [...] enquanto o Terreiros Tumba Junçara e Terreiro Bate Folha, ambos de nação Angola, tenham sido fundado nos anos iniciais do século XIX. Percebe- se que diante dessa história local de Salvador, que seus terreiros têm fundação na sua grande maioria por negros africanos e mais tarde sua sucessão se deu por afro-brasileiros.

Muitos outros elementos poderiam ser agregados sobre a tradição ainda, no entanto, compreendemos que, até este momento, procuramos problematizar o desconhecimento sobre as tradições bantu.

Considerações finais

Buscamos discutir a emergência de se retomar o processo civilizatório bantu e sua importância na constituição das religiões de matrizes africanas no Brasil, considerando sua interface com diferentes manifestações que estão, ao nosso ver, ancorados na experiência de uma filosofia constituída pelos povos bantu.

Indicamos ser fundamental para isso ampliar o conhecimento sobre suas dimensões ontológica, no sentido de reforçar sua importância em estudos e pesquisa sobre esta tradição, na tentativa de tirá-la do segundo plano, mas, enfatizar que estes povos marcaram profundamente o modo de ser e de viver dos brasileiros.

Como tentamos demonstrar a cosmopercepção de base bantu tem um longo processo e atuou para dar base de constituição de religiões modernas, como a umbanda, assim como, demarca discussões ligadas a energia vital e aos ancestrais como parte de uma estrutura religiosa que informa diferentes maneiras na constituição do candomblé no Brasil.

Referências

BARROS, Fernanda L. de Santana. *Salvador e suas influências bantu:* as fusões culturais que se aprende e ensina no registro da história e da memória. Dissertação apresentada ao Mestrado em Educação Brasileira, do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará, 2014.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé*: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contracapa/Pallas, 2019.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. Ntu. *Revista Espaço Acadêmico*, v. 9, n. 108. 2010. Disponível em: https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/9385. Acesso em 11 jan.2022.

CUNHA JÙNIOR, Henrique; SILVA, Joselina; NUNES, Cícera. *Artefatos da cultura negra no Ceará*. Fortaleza: Edições UFC, 2011.

DALBERT, Robert. A religião dos banto: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, vol. 28, n. 55, p. 7-25, janeiro-junho, 2015.

DOMINGOS, Reginaldo F. *Religiões tradicionais de base africana no Cariri cearense*: educação, filosofia e movimento social. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2015.

ESTEBAN, Maria Paz. *Pesquisa qualitativa em educação*: fundamentos e tradições. Porto Alegre: AMGH, 2010.

FIGUEIREDO, Janaína; ARAÚJO, Patrício Carneiro. Nkisi na diáspora. In: FIGUEIREDO, Janaína (org.). *Nkisi na Diáspora*: raízes Bantu no Brasil. p. 30-43. Disponível em: file:///C:/Users/ivanc/OneDrive/Imagens/Documentos/Pedagogia2021-1/lingua%20bantu/Livro_Acubalin.pdf. Acesso em 10 jan. 2022.

FOURSHEY, Catherine C.; GONZALES, Rhonda M.; SAIDI, Christine. *África bantu*: de 3500 a. C. até o presente. Petrópolis: Vozes, 2019. (Coleção África e os Africanos.)

LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. 4. ed. rev. e atual. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MACHADO, Veridiana Silva. *O cajado de Lemba*: o Tempo no candomblé de nação Angola. Dissertação – Mestrado em Ciências – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Ribeirão Preto, São Paulo, 2015.

MALANDRINO, Brígida Carla. *"Há sempre confiança de se estar ligado a alguém":* dimensões utópicas das expressões da religiosidade *bantú* no Brasil. Tese – Ciências da Religião – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010.

MELLO E SOUZA, Marina. Reis do Congo no Brasil, séculos XVIII e XIX. *Revista de História*, n. 152, jun., p. 79-98, 2005.

MENDES, Roberto. *Lélia Gonzalez e o português afro-brasileiro como ato político e de resistência*. 2019. Disponível em: https://ceert.org.br/noticias/genero-mulher/15594/lelia-gonzalez-e-o-portugues-afro-brasileiro-como-ato-politico-e-de-resistencia. Acesso em: 11 jan.2022.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. *O negro no Brasil de hoje*. São Paulo: Global, 2016.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*, São Paulo (28): 56-62, dezembro/fevereiro, 1995/1996. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28364. Acesso em 11 jan. 2022.

NUNES, Erivaldo Sales. *Contribuição para a história do Candomblé Congo-Angola na Bahia*: o terreiro de Bernardino do Bate Folha (1916 –1946). – 2017. Disponível em: file:///C:/Users/ivanc/Downloads/Tese%20Erivaldo%20Nunes.pdf. Acessado em 11/01/2022.

OLIVEIRA, Eduardo. *Cosmovisão africana no Brasil*: elementos para uma filosofia afrodescendente. Coleção X. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2021.

PEREIRA, Linconly Jesus A.; REIS, Marcos Vinicius de F. (org.). Dossiê: Religiões de matrizes africanas: educação, políticas públicas e laicidade. *N'umbuntu em revista*, Fortaleza: Imprece, vol. 3, n. 6, jul./dez., 2019.

WELLER, Wivian; PFAFF, Nicolle (org.). *Metodologias da pesquisa qualitativa em Educação*: teoria e prática, Petrópolis: Vozes, 2013.

DISCUSSÃO DA IDENTIDADE TRIDENTINA EM FREI DAMIÃO DE BOZZANO: UM ESTUDO DE CASO SOBRE A FIGURA DO CONSELHEIRO

ST 2: SIMBOLISMO E IMAGINÁRIO DA RELIGIOSIDADE

João Everton da Cruz[64]
Flávia Pereira Amaral Moreira[65]

Resumo: O presente texto configura a hipótese do estudo: Frei Damião de Bozzano (1898-1997) como conselheiro tridentino no catolicismo popular sertanejo do Nordeste brasileiro do século XX. O estudo é parte da pesquisa de doutoramento desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2019-2023), sob a orientação do Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira. A pesquisa faz uma análise da função do conselheiro dentro da cultura nordestina. A pessoa do capuchinho italiano (ainda que sujeita às "leis de mercado" e interpretado de diversas formas, porque é uma figura complexa e multifacetada) continua pulsante, pois simboliza uma imagem fixa e um ponto certo na vida de seus devotos. O estudo apoia-se nas fontes primárias e em pessoas que conheceram a vida e a obra do frade capuchinho italiano. O conceito de identidade tridentina é amplo, porque baseia-se na sólida estrutura do Concílio de Trento (1545-1563) e quando aplicado na figura do conselheiro capuchinho não pretende ser uma interpretação pejorativa.

Palavras-chave: Frei Damião; Catolicismo Popular; Conselheiro.

Introdução

Pio Giannotti era o seu nome de batismo, quem depois se tornou Frei Damião de Bozzano (1898-1997), passando 66 anos como missionário no Nordeste do Brasil, percorrendo vários Estados, negando-se o devido descanso, ainda mais com retornos periódicos à Província de Lucca (Itália), onde está o Convento dos Frades Menores Capuchinhos. Natural de Bozzano, um pequeno vilarejo da cidade de Massarosa (Itália), o religioso foi capaz de atrair as massas, operando conversões e milagres, resistindo a um clima tórrido e um exaustivo trabalho de missão que durava mais de meio-dia, com horas e horas de confissão e uma pregação avassaladora.

[64] Doutorando em Ciências da Religião pela PUC Minas. E-mail: jooevertoncruz@yahoo.com.br.
[64] Bacharel em Direito pela Faculdade Promove, Belo Horizonte. E-mail: flaviaminasgerais@gmail.com.

Acerca da tipologia de conselheiro tridentino baseamo-nos em Bozzano (1953), Eduardo Hoornaert (1976), João B. Libânio (1983), Gianfranco Lazzari (2003) e Eduardo D. Bezerra de Menezes (1996). O conceito de identidade tridentina é amplo, porque baseia-se na sólida estrutura do Concílio de Trento (1545-1563) e quando aplicado ao estudo na pessoa do conselheiro capuchinho não pretende atribuir uma interpretação pejorativa, preconceituosa e, sim uma postura marcante na sua trajetória. Sua obediência e seu rigor doutrinário possibilitam falar de um conselheiro tridentino do catolicismo popular do Nordeste brasileiro do século XX.

O catolicismo popular possui vários conceitos, tendo o sociólogo Pedro A. Ribeiro de Oliveira (1985, p. 135) o definido, mesmo que provisoriamente, a partir de seu caráter não-oficial e suas origens encontradas nos tempos do Brasil colônia. O termo popular tem o sentido de distinção cultural e social de um povo e de um comportamento religioso que se diferencia do oficial, erudito. O cerne da questão é a autoprodução religiosa – uma comunidade que se une pelos seus atos religiosos numa atividade comum e autônoma. O catolicismo popular é uma das modalidades do catolicismo e tem a sua funcionalidade a partir da figura nuclear que são as devoções aos santos. Comumente o povo se reúne na casa de alguém ou na capelinha local para rezar o terço ou fazer uma novena. O devoto vai estabelecer uma relação com a divindade dentro da sua singularidade. Os leigos assumem funções religiosas como rezadores, rezadeiras, curandeiros, curandeiras, parteiras, conselheiros e conselheiras. Dito de outra maneira, esse catolicismo pode ser definido usando a expressão popular: "*muita reza, pouca missa; muito santo, pouco padre*".

Nas cidades, as confrarias e irmandades religiosas organizadas pelos leigos constituíram a forma mais significativa de promoção da expressão do catolicismo popular. O educador Faustino Teixeira fala sobre "as malhas do catolicismo", dizendo que:

> São malhas diversificadas de um catolicismo, ou poder-se-ia mesmo falar em catolicismos. Há um catolicismo "santorial", um catolicismo "erudito ou oficial" [...] O catolicismo santorial, para usar uma expressão de Cândido Procópio Camargo, é uma das formas mais tradicionais de catolicismo presentes no Brasil desde o período da colonização. Tem como característica central o culto aos santos. Foi este culto que marcou a peculiar dinâmica religiosa brasileira, de caráter predominantemente leigo seja nos oratórios, capelas de beira de estrada e santuários (Teixeira, 2009, p. 19-20).

No Brasil o catolicismo popular manifesta-se por atos concretos ligados ao cotidiano, como rezar para pedir chuva, benzer uma pessoa doente; junto a isso se destacam os cultos aos santos, as romarias, as novenas, as procissões, as bênçãos, as festas do padroeiro e as

promessas, buscando uma resposta positiva para os seus problemas e reinterpretando as doutrinas do catolicismo oficial. O credo popular é mais abundante do que o oficial e contém critérios que diferem da ortodoxia. Os seus rituais, além de estabelecer contato com o sagrado, permitem recriar a consciência coletiva do povo. Ora, esse catolicismo conta com os rituais oficiais (missas e sacramentos) e somam novos sentidos para torná-lo mais funcional para a vida (batismo-saúde, confissão-cura, sacramento-compadrio).

Muitos se perguntam o porquê do fenômeno Frei Damião junto a população nordestina. Muitas são as interpretações do fenômeno religioso em torno de Frei Damião e em princípio há três modos de explicar a questão: para o meio acadêmico e o eclesiástico, a explicação foca no fanatismo do povo que cria o misticismo sobre Frei Damião; no nível científico, há uma explicação econômica, argumentando que a seca e a estrutura social injusta levam-no a interpretar o mundo com mitos religiosos; há também a interpretação psicológica que afirma que os nordestinos transferiam para Frei Damião seu desejo de felicidade, e buscavam preencher com sua figura as necessidades de segurança.

O ensaio está dividido em três partes distintas e complementares. No primeiro momento, os elementos biográficos de Frei Damião de Bozzano. Na segunda parte abordaremos sobre o seu trabalho missionário no Nordeste do Brasil e algumas implicações. No terceiro e último tópico trataremos das características da identidade tridentina em Frei Damião. O nosso objetivo é compreender Frei Damião como conselheiro tridentino inserido no catolicismo popular do Nordeste. Para isso, analisamos documentos, livros, o modelo das missões populares e as relações com os movimentos sociais. E, por último, as considerações finais, uma possibilidade.

Os elementos biográficos de Frei Damião de Bozzano

Do registro de nascimento consta que em 5 de novembro de 1898, no vilarejo de Bozzano, nasceu Pio Giannotti, o segundo filho do casal Felice Giannotti e Maria Giannotti. Uma família de princípios morais, uma fé simples e grandiosa, eles se dedicavam a agricultura no município de Massarosa (Itália). O seu irmão mais velho tornou-se sacerdote no Seminário Arquiepiscopal de Lucca, Monsenhor (Guglielmo) Guilherme Giannotti, além de apreciado professor de literatura e importante diretor de estudantes religiosos. Sua irmã, freira, conhecida como a Irmã Pia, que foi acolhida entre as freiras de Santa Zita, em Lucca (Itália). Quando criança era muito animado, fazia travessuras, frequentou as três classes elementares,

reprovando em duas delas, tanto pela severidade da época como pelas frequentes faltas. Mas foi assim que a partir da Primeira Comunhão, o adolescente Pio Giannotti se tornou atencioso, dócil, contemplativo, generoso e paciente, amante das coisas de Deus.

Por vezes, ficava horas em silêncio, rezando o terço e olhando a natureza. O costume de conduzir sempre a Cruz de Jesus Crucificado surgiu ainda na adolescência. E assim diziam que de vez em quando ele sumia, era encontrado pelos seus pais depois de horas, sozinho e reflexivo, no porão da casa onde moravam. Neste clima espiritual nasceu a vocação amadurecida com o acompanhamento dos frades capuchinhos, a exemplo do contato com o confrade Pe. Isidoro Chiantelli. Foi acolhido no Seminário de Camigliano, onde concluiu os estudos secundários e em 1914 iniciou o noviciado na Vila Basílica, adotando o nome de Frei Damião. Durante o curso de seus estudos filosóficos, ele foi convocado pelo Exército Italiano para a Primeira Grande Guerra Mundial (1915 a 1918), onde atuou como soldado por mais de três anos, permanecendo alojado em Zara, uma região e/ou zona disputada pela antiga Iugoslávia, passando por um rigoroso inverno que lhe custou a princípio uma enfermidade nos pés, e mudança brusca em seu estilo provocando uma desordem emocional ao longo de sua vida. Na sua atuação no *front* de guerra, calcula-se que Frei Damião "mostrou-se sempre um soldado desajeitado, pois não havia nascido para matar, mas para uma missão nobre: pregar a Palavra de Cristo" (Moura, 1978, p. 85).

O capuchinho fez os votos simples no dia 11 de junho de 1915 e definitivamente no dia 30 de outubro de 1921. Aos 25 anos, ordenou-se sacerdote no dia 5 de agosto 1923, sendo o Oficiante, o Cardeal Basílio Pompilli, na Igreja de São Lourenço de Brindisi, em Roma. Fez o curso de Teologia no Colégio Internacional em Roma e sua formação complementar se deu na Pontifícia Universidade Gregoriana em Roma (PUG), onde diplomou-se em Teologia Dogmática, Filosofia e Direito Canônico. A sua formação ocorreu na matriz curricular do esquema escolástico e apologético. E teve professores como Varnach, Cazzarini, Billot, Vermeersch, Cappello, Degrand e entre outros.

Em maio de 1931, a bordo do navio "Conte Rosso", saindo do Porto de Gênova (Itália), Frei Damião, Frei Ignácio de Carrara e Bento de Terrinca despedem-se de suas terras e embarcam para o Brasil, aportando na Guanabara (atual Rio de Janeiro) e depois seguindo viagem para o Porto do Recife (PE) fixando moradia no Convento da Penha do Recife. Os seus primeiros meses no Brasil foram de compreensão da língua portuguesa e após alguns meses de sua chegada, ele já começava a pregar, decorando algumas prédicas. Definitivamente ele inicia seus primeiros ensaios missionários aos 33 anos de idade, em setembro do mesmo

ano da sua chegada, no Tríduo da festa de São Miguel Arcanjo, na fazenda Riacho do Mel (hoje Loteamento Riacho do Mel), distante quatro quilômetros da sede do município de Gravatá (PE). Uma parte da literatura devocional atesta que o capuchinho passou três dias ininterruptos confessando fiéis na Capela. E foi depois dessa missão que a população elegeu Frei Damião como confessor e conselheiro preferido da comunidade nordestina.

E assim dedicou-se por 66 anos às "Santas Missões Populares" no Nordeste brasileiro, no entanto, é importante destacar que não se pode pensar nas missões populares sem a organização e os limites impostos pelo seu secretário italiano Frei Fernando Rossi (1918-2013). Este era de temperamento forte e uma antítese de Frei Damião, organizando missões que percorreram quase todas as cidades do Nordeste, sobretudo as pequenas e médias cidades; incluindo povoados, sítios, vilas, fazendas e aldeias. E a identificação do capuchinho italiano Frei Damião de Bozzano com o Nordeste se deu sobretudo, pela sua maneira radical de penitência, de doação à Igreja, de disciplina e permanência nos costumes, sendo reconhecido como santo em vida.

Era um missionário peregrino, que circulando pelo interior do Nordeste não tinha uma Paróquia sob a sua responsabilidade. Em pouco tempo adaptou-se à mentalidade rural, às práticas religiosas e à linguagem simples. A sua popularidade surge pelo seu contato permanente com o povo e também pela sua virtude pessoal, principalmente, na escuta constante dos devotos. Em todo o Nordeste, por onde passava, Frei Damião conquistava as massas. Seu carisma junto à população foi largamente usado por políticos nordestinos que manipulavam a sua imagem, gerando polêmicas e críticas dentro da hierarquia eclesiástica, pois Frei Damião não acompanhou as Diretrizes de Renovação Pastoral para subsidiar a demanda dos movimentos dos trabalhadores urbanos e rurais, mesmo depois do Concílio Vaticano II (1962-1965), que solicitava uma catequese renovada, inclusive para as dioceses do Nordeste, em especial a de Recife (PE), que buscou colaborar com a agenda dos movimentos sociais através do arcebispo Dom Hélder Câmara.

A estrutura das missões de Frei Damião acompanha as antigas tradições dos velhos missionários itinerantes pelo Nordeste, sobretudo dos capuchinhos, ressuscitando fatos e figuras. Seu trabalho missionário consistia em celebrar, pregar, batizar, crismar, casar, assistir os enfermos, confessar e aconselhar. O capuchinho tinha um modelo de missão pronta. Seu esquema de pregação missionária era preparado, sem qualquer alteração na forma, inclusive, decorava todos os sermões. Segundo Eduardo Hoornaert, "Era costume, entre os pregadores populares, anotar e decorar textos já traduzidos do italiano pelos próprios capuchinhos. Assim

ainda trabalhou até bem pouco tempo atrás Frei Damião de Bozzano" (Hoornaert, 1997, p. 116). As missões do frade duravam em média sete dias, havia sempre uma procissão às quatro horas da manhã e missa às sete horas. Depois ele tomava um café e atendia às confissões. A missão tinha um aspecto de festa na cidade, havia sempre um anúncio pelo alto-falante. O Frei costumeiramente iniciava os trabalhos entoando o canto "Abençoa esta missão", fazendo o sinal da cruz e rezando uma Ave-Maria. Embora houvesse sempre as pregações nas missões do Frei, os fiéis pouco se lembram do conteúdo dos seus sermões, referindo-se sempre aos seus conselhos. O que eles queriam mesmo era tocá-lo, senti-lo, receber bênçãos individualmente. Por outro lado, as pregações tinham um grande efeito na vida das pessoas pelo fato de serem pronunciadas por um homem que os fiéis consideravam como um grande santo.

Frei Damião faleceu aos 98 anos, com fama de santidade, no dia 31 de maio de 1997. Logo após ser embalsamado, o corpo do italiano foi transportado para a Basílica da Penha, em Recife, onde foi velado em uma cerimônia reservada aos confrades e depois aberto por três dias os fiéis. Um corredor humano acompanhou o caixão até o Estádio do Arruda, em Recife (PE). Frei Damião foi sepultado no Convento São Félix de Cantalice, no bairro Pina, na zona sul do Recife (PE), na Capela de Nossa Senhora das Graças. A Capela faz parte do circuito de romaria e de visitação ao túmulo pelos fiéis, oriundos dos Estados do Nordeste, especialmente no mês de maio, mês de aniversário da sua morte. Essa romaria para a visitação ao túmulo de Frei Damião traz as práticas e as representações do catolicismo popular. De acordo com Carlos Alberto Steil, que retoma Sanchis, temos um conceito de romaria:

> A romaria não é uma simples reunião de indivíduos que participam numa mesma visão de mundo, nem um ato puramente religioso, tomado num sentido moderno, de uma esfera separada das outras dimensões da vida humana. Aparece como uma espécie de espaço ritual capaz de acomodar sentidos e práticas diversas (Sanchis *apud* Steil, 1996, p. 71).

Em uma observação geral, tendo em vista a ausência de dados estatísticos que possam dar a dimensão exata, são pessoas simples que confiam muito em Frei Damião, como um santo protetor e conselheiro dos sertanejos, pois "o romeiro tem a sua manifestação religiosa de maneira tátil" (Barreto, 2003, p. 49). Quer ver, quer tocar no túmulo e sentir a presença do santo.

No dia 31 de janeiro de 2003, a Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, deram entrada no Vaticano, com o processo de Beatificação e de Canonização do Servo de Deus Frei

Damião de Bozzano. Para ser elevado a condição de santo é necessário ter pelo menos dois milagres reconhecidos pelo Vaticano. No dia 6 de abril de 2019 o Papa Francisco reconheceu, por decreto, com Venerável o Frei Damião de Bozzano, missionário que atuou no Nordeste no século XX, ou seja, fase final do processo aguardando tão somente os milagres para que possa ser beatificado. A seguir veremos traços do perfil social e religioso do capuchinho.

Caracterização da identidade tridentina em Frei Damião de Bozzano

Esta caracterização é importante, porque configura uma hipótese do presente estudo de caso: Frei Damião de Bozzano como conselheiro tridentino. O conceito de identidade tridentina é amplo, pois baseia-se na sólida estrutura do Concílio de Trento (1545-1563) e quando aplicado na pessoa do conselheiro capuchinho italiano não pretende ser uma interpretação pejorativa e, sim uma demonstração de suas virtudes heroicas na medida em que replica elementos simbólicos do passado. Dessa forma, o seu jeito de ser reforçou o imaginário social e religioso do povo nordestino, porque ele pregava o fervor às verdades dogmáticas, os ensinamentos morais, o combate implacável ao protestantismo, a conversão, o comportamento prático com relação ao universo dos sacramentos, precisamente o sacramento da confissão, indispensável à salvação.

Nessa direção, verifica-se que tardiamente, quatro séculos depois, Frei Damião chegou em nosso Continente impregnado de propósitos similares aos princípios do Concílio de Trento, assim com intuito de fortalecer o catolicismo romanizado onde o catolicismo popular luso brasileiro de devoção aos santos ganhava cada vez mais terreno, o capuchinho por meio de missões e de aconselhamentos pregava verdades doutrinárias, moralização dos leigos, respeito à hierarquia eclesiástica, a Infabilidade do Papa, a valorização dos sacramentos, sem esquecer, claro, da perseguição ao protestantismo, ao comunismo e as ideias modernistas. Chamamos a atenção para o aspecto do que afirmou em seu estudo sobre Frei Damião, o professor, Frei Hermínio B. de Oliveira:

> Como sacerdote ordenado em 1923 marcado pelo peso do conhecido "juramento antimodernista" de São Pio X (de 1903), que os jovens tinham de pronunciar antes da ordenação, Frei Damião tinha uma mensagem conservadora, mas uma doutrina sólida. Note-se que o juramento antimodernista só foi abolido por volta de 1975, pois eu mesmo fui obrigado a pronunciá-lo em Salvador, em 1972 (Oliveira, 2015, p. 54).

O religioso se multiplicou produzindo literatura, em uma formatação da argumentação clássica e esquematizada, conforme os tradicionais métodos de refutação, escreveu a obra "*Em Defesa da Fé*" que foi publicada em 1953. Do início ao fim, o livro é uma profissão de fé à Igreja Católica Apostólica Romana. Logo no prefácio, Frei Otávio de Terrinca declara que:

> Lendo este livro temos a impressão, de ver realmente a bondosa e austera figura do grande Capuchinho, e ouvir o tom profético de suas candentes apóstrofes, amancebados, adúlteros, protestantes, espíritas, acenando-lhe com voz vibrante, a consequência inevitável de suas vidas transviadas: o inferno (Bozzano, 1953, p. 5).

O que impressiona no livro é o seu estilo religioso rigoroso e tridentino, pois apresenta a doutrina dos Concílios de Trento (1545-1563) e do Vaticano I (1869- 1870), buscando provar para os protestantes que a lei católica é a única expressão da verdade e da salvação. Segundo Frei Francisco Lopes de Sousa Neto (2011, p. 34) é inegável que a missão de Frei Damião fora influenciada pelo Concílio de Trento, dando destaque à vida sacramental, à retidão e a um tipo de pregação apologeticamente ferrenha e combativa contra o "inimigo por antonomásia a ser combatido implacavelmente: o protestantismo". Muito embora vale ressaltar que após o Concilio Vaticano II (1962-1965) começaram a soprar os ventos de mudanças da Igreja no Brasil, sobretudo no Nordeste, adequando-se aos sinais dos tempos e adotando uma pastoral renovada por meio da consciência social, inculturação, justiça e respeito às outras denominações religiosas.

Sobre o imaginário social e religioso tridentino, Libânio assevera que:

> A Igreja, como instituição, ocupa espaço primordial. Ela é a arca de Noé, fora da qual todos morrem afogados. Sair da Igreja, estar fora da Igreja, viver no exterior de seus muros significa simplesmente condenar-se ao inferno eterno. O axioma teológico que se foi constituindo lentamente ao longo da Teologia – "*Extra Ecclesiam nulla salus*" – torna-se peça importante do imaginário. Alimenta tanto o medo de sair da Igreja, como o zelo de converter hereges e pagãos. O horror pela heresia e o medo de ser excomungado estão proporcionalmente ligados à força impregnadora no imaginário dessa figura da Igreja (Libânio, 1983, p. 47).

O mundo mudou acompanhando as novas formas de celebrar, é verdade, mas Frei Damião continuou o mesmo missionário, de estilo simples e popular, cada vez mais próximo do povo. Suas mensagens vão para além da vida terrena, pois argumenta a perpetuidade do primado e a Infabilidade do Papa, o temor do Purgatório, a adoração da Santíssima Trindade e dos Santos. Enfatiza que no céu encontra-se uma corte de anjos e santos, destacando a importância de Nossa Senhora e de outros Santos na vida das pessoas, porque são modelos de imitação e de seguimento na vida das pessoas.

Em sua obra, o escritor, Frei Damião defende que:

> O Papa será sempre o chefe visível da Igreja de Cristo, por ser o sucessor de Pedro na Sede de Roma e no primado. Infalibilidade não é o mesmo que impecabilidade, porquanto infalibilidade significa impossibilidade de errar; impecabilidade, ao contrário, impossibilidade de pecar. O Papa é infalível, mas não é impecável, e por isso mesmo ele também, como todos os fiéis, se confessa dos seus pecados. Na Igreja sempre se reconheceu a infalibilidade do Papa. Roma, isto é, o Papa falou e a causa está terminada, toda a dúvida cessa. Por quê? Porque o Papa é infalível, não pode errar (Bozzano, 1953, p. 49).

Mais uma vez, seguindo o modelo tridentino, com sua postura apologética e seu rigor doutrinário, Frei Damião aconselha as pessoas em todos os temas, inclusive em tema do cotidiano da vida dos fiéis, materializando uma face do catolicismo popular sertanejo, frente aos avanços do protestantismo e do pluralismo religioso. O biógrafo Gildson Oliveira diz que:

> Frei Damião era uma figura carismática, dentro de uma realidade social e religiosa que ainda permitia aquele tipo de comportamento, aproveitando as missões para levantar os sertanejos contra os avanços do protestantismo. Ele foi o último representante de um catolicismo antigo, alimentando um clima de incompreensão entre grupos diferentes, ainda que cristãos (Oliveira, 1977, p. 53).

Ainda que sujeito às "leis do mercado" e, portanto, interpretado de diversas formas, porque é uma figura "*poliédrica*", complexa e multifacetada, para além de sua simplicidade e de sua fama de santo traçamos um perfil do religioso que continua vivo, porque simboliza uma imagem fixa e ponto certo, firme na vida dos devotos.

Therezinha Stella Guimarães (1977, p. 217-218), uma especialista em Psicologia Social Religiosa, depois de observar com entusiasmo o fenômeno religioso que envolvia a pessoa de Frei Damião, declarou: é de admirar a sua atenção para cada um, a sua disponibilidade e a sua escuta de cada pessoa na confissão. Nota- se que o diferencial foi a forma dele de atender as pessoas no confessionário, o tempo que ele passa com uma pessoa, mesmo sabendo que há muitas pessoas ali querendo também se confessar. A escuta é uma tradição, "no caso dos capuchinhos, estes estão no Brasil desde o início do século XVII" (Hoornaert, 1997, p. 95), pois tomam parte na história da Igreja no Brasil e na vida da população do Nordeste, como figuras presentes no "imaginário social religioso" (Libânio, 1983, p. 75) do passado e introduzindo novos. A figura de Frei Damião conseguiu transportar ideias do século XVI para o século XX com certa leveza e credibilidade, com carisma devido a sua imagem performática e fama de santidade. De certo modo, o Concílio de Trento (1545-1563) foi transplantado para o Brasil, ainda que fora de época a partir da segunda metade do século XIX. E ainda assim o Brasil viveu sob o processo de romanização, assunto estudado

por sociólogos e historiadores, que se assemelha com a tridentinização europeia. Além disso, segundo Libânio (1983, p. 24-25):

> Foi nesse período em que Trento se tornou verdadeira realidade entre nós, pela transformação de um catolicismo popular de tradição lusa, de caráter leigo, para um catolicismo popular romano e clerical. [...] O estudo da criação da identidade tridentina não é um produto refinado, preparado para os gostos europeus, ciosos de erudição, mas necessário também em terras mais preocupadas com a prática pastoral libertadora.

E assim apresenta-se um perfil característico dessa identidade tridentina e no qual teve papel importante nas santas missões populares do Nordeste, chamado de *"Novíssimos"*, cujos temas são os preferidos de Frei Damião, dentre eles: a morte, o juízo particular, o purgatório, o inferno e o paraíso.

O conteúdo de sua catequese era fixo, permanecia com as pregações dos mesmos assuntos: céu, inferno, purgatório e combate aos pecados, que ele reafirmava sempre em seus conselhos. Por outro lado, o século XX é marcado pelo tempo de mudança no terreno religioso, econômico e social, mas a cultura popular torna-se resistente às inovações e utilizando da cultura dominante apropria-se de tradições, mantendo a esperança, desse modo Frei Damião torna-se um escudo contra a cultura do dominador.

O alicerce ideológico e religioso de Frei Damião está amparado na doutrina do Concílio de Trento. A sua fascinação pessoal vinha das suas origens do interior da Itália, do passado medieval, da afinidade com os elementos religiosos e do catolicismo luso-brasileiro. O capuchinho italiano foi interpretado pela cultura sertaneja do Nordeste brasileiro como alguém que buscava preservar os hábitos, as práticas e os costumes herdados em famílias e dizia justamente o que os devotos precisavam escutar para se sentirem seguros. O fenômeno de Frei Damião como conselheiro se deve mais ao modo de abordar as pessoas (sua voz calma e forte, sua fala ao pé do ouvido, sua capacidade de convencer os fiéis de serem capazes de superar as dificuldades) do que ao seu conteúdo propriamente dito. A cultura sertaneja (na qual se inscreve o catolicismo popular) deglutiu o catolicismo romano trazido da Itália pelo piedoso capuchinho. Ele viera como missionário para inculcar na população os mandamentos do catolicismo em sua forma tridentina – obrigando os fiéis à estrita obediência ao papa e à prática sacramental frequente.

A cultura popular nordestina corresponde a uma cultura de tradição oral. Por isso, não devemos conceber a figura do conselheiro dissociado da cultura popular nordestina que é onde se constata maior existência de beatos, beatas, conselheiros e conselheiras. No catolicismo

popular sertanejo existe inclusive uma hierarquia, o beato está abaixo do conselheiro, ou seja, estão em planos diferentes. O beato tinha como função angariar esmolas para edificação de igrejas, capelas, cemitérios, e conduzia os cantos, puxava terços, dirigia as rezas. O beato podia ter uma progressão, quando ele "adquiria condições para, além disso, proferir prédicas, ou conselhos, passava a conselheiro" (Galvão, 2001, p. 33). Nas cidades do interior do Nordeste brasileiro, apesar dos avanços que a modernidade trouxe, ainda deparamos com a presença de pequenos conselheiros e conselheiras que auxiliam as pessoas da comunidade, aconselhando-as em suas angústias e suavizando a vida dos que sofrem, bem como ensinando a perdoar e promovendo a reconciliação entre famílias. Durante a pesquisa de campo, deparamo-nos com várias pessoas que exercem a função de conselheiros na sua localidade. Estes são reconhecidos por algumas qualidades que os caracterizam, a saber: virtudes pessoais, força da palavra, capacidade de ouvir, intimidade com os santos.

Considerações finais

Ao encerrar este ensaio, convém apontar algumas considerações a modo de conclusão. A memória cultural dos sertanejos possui em sua história grandes conselheiros, como Padre Ibiapina (1806-1883), beato Antônio Conselheiro (1830- 1897), Padre Cícero (1844-1934) e, posteriormente, Frei Damião (1898-1997), embora a experiência de um possa se assemelhar ou não com a experiência do outro, configurando semelhanças e dessemelhanças entre eles. São todos nascidos em anos mais ou menos subsequentes, enfim, foram contemporâneos. Percorreram os mesmos caminhos, cruzaram as mesmas realidades em missões populares pelos estados nordestinos. Houve um tempo em que ocorreram encontros de Pe. Ibiapina com Antônio Conselheiro e com Cícero Romão. Com Antônio, seguramente, ocorreu um primeiro encontro quando Ibiapina era Juiz de Direito em Quixeramobim (CE). Ainda menino, Antônio Vicente Mendes Maciel, deve ter notado por diversas vezes aquele magistrado pacificando o conflito entre a família dos Maciéis e a dos Araújos. Antônio Maciel chegou a seguir Pe. Ibiapina em suas missões populares. Já o encontro de Pe. Ibiapina com Cícero se deu por volta de 1865, na missão popular do Cariri, que se fez presente na inauguração da primeira Casa de Caridade da região. É possível que as pregações e o exemplo de Pe. Ibiapina tenham influenciado na vocação do futuro Pe. Cícero.

A figura do conselheiro na cultura nordestina está entranhada da memória dos líderes nativos, em especial, nas comunidades indígenas com a figura do Pajé. Este é o líder da

comunidade indígena responsável pelo repasse de ensinamentos, condução e orientação do seu povo. Dentro de uma estrutura social simples, o pajé é a referência para os membros do seu grupo. Ele sintetiza os valores morais e religiosos e os povos indígenas acreditam que ele tem uma ligação direta com os deuses para passar os conselhos ao seu povo, conforme constatação de Gilberto Freyre:

> Quanto aos pajés, é provável que fossem daquele tipo de homens efeminados ou invertidos que a maior parte dos indígenas da América antes respeitavam e temiam do que desprezavam ou abominavam. Uns, efeminados pela idadeavançada, que tende a masculinizar certas mulheres e a efeminar certos homens; outros, talvez, por perversão congênita ou adquirida. A verdade é que para as mãos de indivíduos bissexuais ou bissexualizados pela idade resvalavam em geral os poderes e funções de místicos, de curandeiros, pajés, conselheiros, entre várias tribos americanas (Freyre, 1933, p. 150).

Importa-nos, nessa citação, não a sexualidade do pajé, mas as funções relevantes que são desempenhadas na sua comunidade como místico, curandeiro e conselheiro. No caso do Nordeste, constatamos uma cultura multissecular formada por diferentes etnias e sincretismos. O modo de tomar conselhos vem dos povos originários que consultavam o pajé em qualquer oportunidade. O pajé não era só uma espécie de curandeiro, um mágico pois simbolizava o repositório institucional da sabedoria de vida no âmbito da tradição dos povos indígenas. O Pajé era o conselheiro que detinha o conhecimento da vasta sabedoria de vida. Como lembra Plácido Cidade Nuvens (1994, p. 28): “E nossas raízes indígenas colocam na figura do Padre Cícero a auréola do grande conselheiro tanto a nível individual como a nível social”. A sua mensagem é conduzida ao povo, e é ao povo que o conselheiro corresponde.

O que interessa no presente ensaio é a metamorfose de Frei Damião, missionário capuchinho, oriundo da cultura europeia, vindo do interior da Itália e que chega ao Nordeste brasileiro no ano de 1931 para disseminar as práticas sacramentais. Ele tinha convicção de sua função clerical, porém não imaginava que o sertanejo de alma sofrida e forte subverteria esta situação, transformando-o em conselheiro.

Como já mencionamos o conteúdo dos conselhos de Frei Damião era o mesmo que o povo recebia dos seus antepassados, confirmando, assim, o patrimônio cultural dos sertanejos. A força do conselheiro baseia-se especialmente na defesa dos hábitos e dos costumes tradicionais. Coincidentemente ou não, Frei Damião percorreu a mesma rota do movimento do cangaço social e religioso, que teve à frente a figura de Lampião, defensor e guia dos seus conterrâneos. Daí a hipótese que conduziu nossa discussão: identificar em Frei Damião a

figura do conselheiro tridentino incorporado na cultura do povo sertanejo do Nordeste brasileiro no século XX.

Referências

BARBOSA, Francisco Salatiel de Alencar. *O joaseiro celeste*: tempo e paisagem na devoção ao Padre Cícero. São Paulo: Attar, 2007.

BARRETO, Francisco Murilo de Sá. *Padre Cícero*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

BOZZANO, Frei Damião de. *Em defesa da fé*. Recife: Paulinas, 1953.

GALVÃO, Walnice Nogueira. O Império do Belo Monte: vida e morte de Canudos. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Centauro, 2004.

HOORNAERT, Eduardo. A distinção entre "Lei" e "Religião" no Nordeste. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, v. 29, n. 3, p. 580-606, set. 1969.

HOORNAERT, Eduardo. Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

HOORNAERT, Eduardo. O Catolicismo Popular numa perspectiva de libertação: pressupostos. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, v. 36, n. 141, p. 189-201, mar. 1976.

HOORNAERT, Eduardo. Os anjos de Canudos: uma revisão histórica. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

HOORNAERT, Eduardo. Verdadeira e falsa religião no Nordeste. Bahia: Beneditina, 1972.

HOORNAERT, Eduardo. A cristandade durante a primeira época colonial. In. E. HOORNAERT et alii. História Geral da Igreja na América latina. Tomo II: História no Brasil, primeira época. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 19-142.

JÚNIOR, Luis Araújo. O padre Ibiapina, precursor da opção pelos pobres na Igreja do Brasil. Revista Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, Ano 34, n° 93, p. 197- 222, maio/ago. 2002.

LAZZARI, Gianfranco. Padre Damiano da Bozzano – Apostolo dela riconciliazione e maestro di vita spirituale. Il "Padre Pio" del Brasile. S. Giovanni Retondo – Foggia: Edizioni Frati Cappuccini, 2003.

LIBÂNIO, João Batista. A Volta à Grande Disciplina – Reflexão teológico-pastoral sobre a atual conjuntura da Igreja. São Paulo: Edições Loyola, 1983.

MARANGON, Mário. Frei Damião: diversidade e identidades culturais. 2006. 133 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

MENEZES, Eduardo Diatahy B. de. Pe. Ibiapina: figura matricial do catolicismo rústico do Nordeste do século XIX. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 20, 1996, Caxambu.

MOURA, Abdalaziz de. Frei Damião e os impasses da religião popular. Petrópolis: Vozes, 1978.

NUVENS, Plácido Cidade. Tentativas de Caracterização da Romaria de Juazeiro do Norte. In: SEMINÁRIO DE 150 ANOS DE PADRE CÍCERO, 1994, Fortaleza/Juazeiro do Norte. Anais. Fortaleza/ Juazeiro do Norte: Editora RCV, 1994, p. 25-30.

OLIVEIRA, Gildson. Frei Damião, o santo das Missões. São Paulo: FTD, 1997.

OLIVEIRA, Pedro de Assis Ribeiro de. Catolicismo Popular e romanização do catolicismo brasileiro. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, v. n.141, p. 131- 143, mar. 1976.

OLIVEIRA, Pedro de Assis Ribeiro de. Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985.

OLIVEIRA, Pedro de Assis Ribeiro de. Religião e Dominação de Classe: o caso da "Romanização". Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais, Rio de Janeiro, 1980, p. 181.

PEREIRA, Costa. Carta Aberta à Frei Damião: grande homem de fé. Apeje, 1969. (Arquivo Público Estadual João Emerenciano.)

SILVA, José Luiz. Frei Damião. João Pessoa: Gráfica Santa Marta, 1991. TEIXEIRA, F. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. P. 17-30. cap. 2.

SOUSA NETO, Francisco Lopes de. Frei Damião: o missionário. Fortaleza: Armazém da Cultura, 2011.

MOVIMENTO DE REABILITAÇÃO DA MEMÓRIA DA BEATA MARIA DE ARAÚJO: QUEBRANDO O SILÊNCIO E O MEDO DA EXCOMUNHÃO

ST 4: REPRESENTAÇÕES SOCIAIS SOBRE O PADRE CÍCERO, A BEATA MARIA DE ARAÚJO

José André de Andrade[66]

Resumo: O Movimento de Reabilitação da Memória da Beata Maria de Araújo, surge em 2018 no Juazeiro do Norte. O movimento passou a realizar ações para evidenciar a sua memória que foi durante décadas silenciada. A Beata é protagonista do milagre da hóstia ocorrido em 1889. O objetivo do trabalho é refletir sobre o Movimento de Reabilitação da Memória da Beata, revisar recentes pesquisas, investigando o movimento. A metodologia compreende estudos bibliográficos e pesquisa-ação. Chegou-se a resultados que mostram que a Beata foi silenciada por um conjunto de ações históricas e omissas da história, também no silencio dos romeiros em obediência ao Padre Cícero em não falar do milagre. Conclui-se que o Movimento de Reabilitação da Memória da Beata Maria de Araújo está através de ações concretas e reivindicações, desconstruindo esse silêncio histórico de grande prejuízo para cultura de Juazeiro do Norte em dimensão simbólica da religiosidade popular. A Beata passa do silencio forjado para patrimônio cultural imaterial de uma cidade.

Palavras-chave: Beata Maria de Araújo. Religiosidade popular. Mulher na história. Patrimônio cultural.

Maria Madalena do Espírito Santo de Araújo, simplesmente Maria. Nasceu em 1863 em Tabuleiro Grande ou sítio Joazeiro. O Padre Cícero recém ordenado, teve um sonho com Jesus Cristo, o que lhe motivou vir morar definitivamente em Juazeiro.

Como padre Cícero admirava o trabalho pastoral e social do padre Ibiapina que escolhia homens e mulheres para se tornarem beatos e beatas, assim o padre Cícero criou um beatério para lhe auxiliar no seu trabalho pastoral, e a Beata Maria de Araújo fazia parte desse grupo e teve muito destaque.

Depois de um retiro espiritual como rito de passagem, Maria de Araújo recebeu do Padre Cícero seu hábito de Beata, e logo passou a assumir um comportamento genuíno de fé, o que

[66] Graduado em História (URCA. É professor efetivo da Secretaria de Educação de Juazeiro do Norte; Escreve poesias, cordel e produz eventos poéticos como a Mostra BNB de Poesias Abril para a leitura do CCBNB Cariri. É Ator e Diretor de Produção com registro DRT-SATED-CE. E-mail: joseandredeandrade@gmail.com.

metafisicamente transformou sua vida, com visões divinas, estigmas de cristo no seu corpo e quando comungava a hóstia se transformava em sangue. Aconteceu pela primeira vez em 01 de março de 1889 quando o Padre Cícero ministrou a comunhão, ele era seu orientador espiritual, o guia e confessor para sua vida de santidade.

O contexto social em que vivia Maria de Araújo era complexo, Juazeiro era um pequeno povoado, um lugar atrasado, a história oficial descreve que o Padre Cícero teria uma missão de apaziguar a realidade violenta e hedonista do lugar.

O milagre da hóstia coloca esse pequeno lugar no centro das atenções. As romarias nascem favorecendo o ciclo econômico do comércio e crescimento demográfico do pequeno povoado a uma grande vila. Vertentes que deram impulso a emancipação do município.

A maioria das pesquisas históricas traduzem a Beata Maria de Araújo como uma mulher do seu tempo. Uma simples mulher que protagonizou um acontecimento conflitante com o pensamento das autoridades religiosas da época. Mas, a Beata Maria de Araújo, tinha convicção, pois tinha revelações através de suas visões místicas, que Juazeiro era um lugar para que pecadores se redimissem e para a perseverança dos justos.

O fato do milagre da hóstia, foi investigado pela Igreja, e duas comissões averiguaram os fatos, uma primeira comissão formada por padres e doutores atestaram ser o evento sobrenatural, mas a segunda comissão formada por padres atestou ser uma farsa, um embuste o tal fenômeno da hóstia se transformar em sangue.

Dom Joaquim foi o bispo do Ceará na época do milagre em 1889, ele foi irredutível em relação aos anseios do Padre Cícero que atestou ver o milagre e jamais negaria. Não aceitou a opinião da Beata Maria de Araújo que afirmou que esses acontecimentos, fazia parte dos planos divinos. O bispo não aceitou o milagre, mandou enclausurar a beata, suspendeu as ordens sacerdotais do Padre Cícero.

A igreja ao negar o milagre, ao obrigar o Padre Cícero a ficar em silencio e obediência a igreja e ao prender a Beata Maria de Araújo e proibir que ela fosse vista e venerada pelos romeiros, fez com que um silencio se criasse. Um silêncio de medo da excomunhão, um silencio de respeito ao Padre Cícero e a Beata que optaram em aceitar com resignação as ordens do bispo Dom Joaquim.

A Igreja foi mais além no seu plano de acabar com a memória da Beata Maria de Araújo, porque mesmo depois de sua morte, a Igreja destruiu seu túmulo. O ranço de Dom Joaquim em perseguir Padre Cícero e silenciar e Beata Maria de Araújo foi herdado por muitos de seus sucessores religiosos, e que se consolidou com a conivência de todos os religiosos diocesanos,

quando em 22 de outubro de 1930 o jazigo da Beata Maria de Araújo, foi destruído e desde essa data a Igreja nunca mais se pronunciou sobre o fato e nem falou em reconstruir esse túmulo.

As acusações de embusteira, fanática, mentirosa e a destruição do seu túmulo, causou e ainda causa na atualidade grande prejuízo para a memória da beata Maria de Araújo, para o povo de Juazeiro do Norte e para os milhares de romeiros que visitam a cidade e não podem visitar seu túmulo. Mesmo com essa perseguição contra Padre Cícero e a Beata Maria de Araújo, não se conseguiu de tudo silenciar, a Beata, ficou sendo reverenciada dentro desse silencio secular, na tradição das romarias, pois o início dessas romarias foi com o milagre e elas continuam até os dias atuais. Nas subjetividades dos romeiros que herdaram dos seus antepassados a devoção a Nossa Senhora das Dores, ao Padre Cícero e a Beata Maria de Araújo.

Com esse silenciamento e destruição do túmulo, ao longo do tempo a população de Juazeiro e os novas gerações de romeiros, foi esquecendo da Beata Maria de Araújo, pois não encontrava na cidade de Juazeiro, lugares e espaços de memória do seu nome. Nenhum túmulo, nenhuma foto em local público, nenhuma estátua imponente, nada referenciava a Beata Maria de Araújo na Cidade, desde a destruição do seu túmulo até o ano de 1989, quando se deram conta que já se passaram cem anos do milagre da hóstia. Só vieram falar abertamente no nome da beata no centenário do milagre.

E padre Cícero sempre ganhou visibilidade dos romeiros, não da igreja. O padrinho que orientava a todos os romeiros apresentava soluções sociais, políticas e econômicas, passou a ser considerado santo pelo povo. Mas foi a política que lhe deu o lugar na história. É equívoco pensar e fazer comparações que apontem que o padre Cícero apareceu e a beata não. Ambos foram protagonistas e importantes e sofreram ações da Igreja distintas. A beata foi mais prejudicada, pois além de morrer muito cedo, teve seu túmulo violado. O Peso do silêncio impositivo da igreja em não falar do milagre e o ato simbólico de destruir um túmulo, exerceu um grande poder de medo. A igreja tinha um poder inquestionável, o poder da excomunhão. Excomungar no contexto da época significava literalmente tirar da comunhão, ou seja, equivale a desligar de Cristo. Isso foi à força que promoveu o longo silêncio.

O padre Cícero foi obediente a igreja. Não pensou em criar uma nova religião, mas uma espiritualidade nova surgiu. As romarias, os rituais dos romeiros, o sincretismo e as subjetividades que vão além do catolicismo oficial.

Depois do centenário, historiadores e memorialistas começaram a desenvolver pesquisas sobre a Beata Maria de Araújo, grupos como ICVC Instituto Cultural do Vale Caririense e Instituto José Marrocos de Pesquisas e Estudos Socioculturais da Universidade

Regional do Cariri realizaram trabalhos sobre a Beata Maria de Araújo. Desses estudiosos, se concretizou a ideia de colocar uma placa de bronze na parede da capela do Socorro no ano de 1991.

Essa placa, faz referência a indicação de que ali é o jazido da Beata Maria de Araújo, não faz nenhuma referência ao crime de violação. Depois em 1914, por ocasião do centenário de morte da Beata Maria de Araújo, a prefeitura municipal colocou uma nova placa de pvc e enterrou uma urna simbólica com mensagens e objetos em homenagem a Beata.

Foi nesse contexto que em 17 de janeiro de 2018 começou o Movimento de Reabilitação da Memória da Beata Maria de Araújo. Então, nas comemorações de ciclo de reis de dezembro de 2017, o artista popular da Cia. Carroça de Mamulengo, Carlos Gomide me entregou o MANIFESTO À CONSAGRAÇÃO: A SANTA DO PADRE CÍCERO, A SANTA DO JUAZEIRO e me pediu para que eu se juntasse ao movimento, que começaria com uma caminhada pelas ruas da cidade.

Então começamos a mobilizar os artistas, pesquisadores, devotos e população em geral para participar desse momento. A Caminhada aconteceu, levamos pelas ruas da cidade, uma grande faixa, com a seguinte indagação: onde estão os restos mortais da Santa Beata Maria de Araújo? Esse ato suscitou um outro conjunto de ações que seriam desenvolvidas e que se consolidaria no Movimento de Reabilitação da Memória da Beata Maria de Araújo.

Começamos a se reunir, mobilizando um coletivo de pessoas para então desenvolver ações com a finalidade de reavivar a memória da Beata Maria de Araújo. Começamos a trabalhar em três eixos um que tinha por objetivo questionar a Igreja sobre os restos mortais da Beata, em conversar com a população e os romeiros sobre a história da Beata e em reproduzir imagens da Beata e distribuir gratuitamente com as pessoas, Carlos Gomide é o principal representante desse trabalho.

O outro eixo é construir a memória da Beata a partir dos eventos científicos e religiosos, com a mobilização da sociedade civil, pesquisadores e devotos, realizando seminários e encontros acadêmicos, ritual do terço em memória da Beata no aniversário de morte e celebração do aniversário de vida com apresentações culturais, e partilha coletiva de comida e bebidas, e também a entronização da imagem da Beata e procissão com a imagem em um andor pelas ruas e igrejas do Juazeiro, a frente dessas ações está a professora Claudia Rejane.

E o outro eixo é o que venho desenvolvendo trabalhando, a questão institucional, onde já propomos ao legislativo três Projetos de Lei, e dois já foram aprovados, a Lei do dia do milagre e a Lei que obriga uma imagem da Beata Maria de Araújo ao lado da Imagem do Padre

Cícero em todas as repartições da administração pública municipal de Juazeiro do Norte, indicamos também mais dois projetos de Lei, um que faz uma revisão histórica no hino do município, acrescentando mais uma estrofe com referência a Beata e ao milagre e outro que cria a semana Beata Maria de Araújo no âmbito da administração pública municipal.

Também, inspiramos a Secretaria de Cultura de Juazeiro do Norte, em 2018, a criar um evento poético em homenagem a Beata, as servidoras públicas Luciana Dantas e Rosana Marinho, me ligaram um dia e disseram que criariam uma mostra de poesia em homenagem a Beata Maria de Araújo igual a mostra de poesias CCBNB abril para leitura, elas criaram e a Secretaria de Cultura de Juazeiro deu continuidade, esse ano de 2023 será realizada a 6ª edição da Mostra "Poemas para Maria" em homenagem a Beata Maria de Araújo.

O Movimento de Reabilitação da Memória da Beata Maria de Araújo elegeu um calendário de datas significativas para celebrar a memória da Beata nesses três eixos de atuação. E que se passou a realizar reuniões com os membros para definir as ações para estas datas simbólicas que são:

17 de janeiro – **Aniversário de morte da Beata Maria de Araújo.** Nesta data vem se realizando **c**aminhada e cortejo pela cidade, procissão com a imagem da Beata, missas solenes na capela do Socorro, exposição de imagens da Beata Maria de Araújo e distribuição, terço no seu túmulo simbólico.

01 de março – Dia do Milagre. Lei N° 4.866, DE 30 DE MAIO DE 2018. A lei institui o dia 01 de março como o Dia do Milagre na Cidade de Juazeiro do Norte. Nesta data vem se realizando atividades nas redes sociais**,** lives, celebração da data e envio de informações a imprensa.

24 de maio – Aniversário de nascimento da Beata Maria de Araújo. Apresentações culturais com grupos da tradição no largo do Socorro, na praça da Sé no Crato. Sarau poético, lançamento do livro de poesias da Secretaria da Cultura de Juazeiro do Norte. Ato festivo com canto de parabéns e corte de bolo e partilha comunitária e seminários acadêmicos. Sugerimos ao legislativo municipal a criar a Lei da Semana Beata Maria de Araújo no âmbito da administração pública para se realizar anualmente entre 20 e 24 de maio.

22 de outubro – Violação do Túmulo da Beata Maria de Araújo. Ato cultural religioso em desagravo à memória da Santa Beata Maria de Araújo na Capela do Socorro, lançamento de manifesto, distribuição da imagem da Beata.

Durante a consolidação dessas ações que vem sendo desenvolvidas desde 2017 pelo Movimento, duas pesquisas acadêmicas relevantes foram desenvolvidas e que traz referência,

trata-se da tese de doutorado da professora Ercília Maria Braga de Olinda, intitulada “Maria de Araújo: uma santa saindo da penumbra” e foi publicada em 2021. A outra é a tese de doutorado da professora Priscila Ribeiro Jeronimo Diniz, intitulada “O tempo do silencio acabou: Beata Maria de Araújo” e foi publicada em 2022.

Essas pesquisas trazem descrição de momentos importantes do Movimento, que foram e continuam sendo desenvolvidos para recolocar a Beata Maria de Araújo no centro das discussões dos movimentos sociais, acadêmicos e institucionais. Esse movimento vem sendo continuo com a finalidade de recontar a história e revisar o que aconteceu no passado por discriminação e silenciamento imposto pela Igreja.

> Encontramos a Beata dos movimentos sociais e artísticos, a que vem sendo pesquisada pelo movimento contínuo acadêmico, uma mulher do seu tempo que as instituições como a igreja e os órgãos municipais começam a observar. Portanto, Maria de Araújo hoje começa a ser visualizada, e vista como injustiçada por ser quem era no século XIX, e, dessa forma, foi invisibilizada e silenciada da memória das pessoas. Ela, então, aparece nos discursos acadêmicos e de movimentos sociais e aos poucos chega ao povo, porque o processo está ocorrendo, portanto, Maria de Araújo é uma figura multifacetada que leva a várias identificações sociais (Diniz, 2022, p. 221).

Nesse contexto o Movimento de Reabilitação da Memória da Beata Maria de Araújo, vai ao longo do tempo realizando ações que consequentemente corrigirá essa injustiça histórica, os ritos e celebrações com as datas calendarizadas, vão tradicionalmente sendo incorporadas na dinâmica social do povo de Juazeiro do Norte e assim dentro em breve, esse Movimento desaparecerá porque a Beata Maria de Araújo terá sua visibilidade e memória celebrada.

Das várias ações que o Movimento vem desenvolvendo desde o ano de 2018, podemos perceber a característica da prática cíclica temporal, caracterizando uma tradição que se fortalece na medida em que ganha a organização e participação social. Um exemplo é o terço que vem sendo realizado todo ano no dia 17 de janeiro às 17h, no local onde deveria ser o túmulo da Beata.

O aniversário da Beata, dia 24 de maio, também é organizado e celebrado, tanto pelo Movimento, como também pela Secretaria de Cultura de Juazeiro do Norte, que lança nesta data, o livro de poesias em homenagem a Beata. O dia 01 de março, dia do milagre, que é uma Lei municipal, possibilita a celebração anual da data.

Então o Movimento de Reabilitação em Memória da Beata Maria de Araújo, vai realizando reuniões, seminários, procissões, comunicados para a imprensa, confecção de imagens da Beata e distribuição, confecção de santinhos com a oração da Beata e distribuição com os romeiros e romeiras, manifestos para reaver o túmulo e os restos mortais da Beata.

Dentro dessa mobilização social e institucional que o Movimento vem defendendo em prol da memória da Beata, já tivemos conquistas significativas, como a ideia do radialista Aluizio Filho, que abraçou o Movimento conseguiu junto ao poder executivo e legislativo municipal a construção de três estátuas em tamanho natural, que foram colocadas na praça Padre Cícero em 2023. As imagens do Padre Cícero, Beata Maria de Araújo e do Monsenhor Murilo. Atualmente, é cartão postal, local de grande visitação turística e que divulga a imagem da Beata, a que era menos conhecida dos três pelos romeiros, devido ao seu silenciamento histórico.

Em março de 2022 o Governo do Estado de Ceará, inaugurou uma importante obra para o turismo de Juazeiro do Norte, o teleférico que faz o trajeto da Matriz de Nossa Senhora das Dores até a estátua do padre Cícero no Horto. O nome da estação que fica no Horto é Beata Maria de Araújo, esse equipamento é muito acessado pelos romeiros e turistas, logo o nome da Beata será mais divulgado. O radialista Aluísio Filho, também tem um projeto de colocar uma estátua em tamanho natural da Beata na estação, sugerimos que seja colocada uma placa biográfica com descrição do fato histórico do milagre.

Uma ação muito significativa que o Movimento realizou, foi no dia 02 de fevereiro de 2023, durante a romaria de candeias, quando a cidade de Juazeiro do Norte fica movimentada com milhares de romeiros. Eu juntamente com Alana Morais, organizamos a confecção de milhares de "santinhos" com a oração da Beata e sua imagem ilustrando. Então, na praça padre Cícero, no local onde estão as estátuas, ficamos distribuindo a oração aos romeiros e romeiras, que paravam para apreciar e fotografar as estátuas. Ao entregar a oração, perguntávamos aos romeiros sobre a Beata, muitos desconheciam sua história, a maioria só lembrava de padre Cícero e Monsenhor Murilo.

A oração que foi impressa e distribuída é um copilado das próprias palavras da Beata Maria de Araújo, que em vida, através dos seus depoimentos as autoridades da Igreja a época das inquisições sobre o milagre da hóstia. Então os inquisidores, tomaram nota do seu depoimento e a Beata Maria de Araújo, revelou orações e propósitos divinos. Vamos transcrever aqui a oração que organizamos e que foi distribuída na romaria.

> ORAÇÃO DA SANTA BEATA MARIA DE ARAÚJO: Louvada seja a morte e paixão de Jesus Cristo e as dores da Imaculada sempre virgem Maria. Meu Pai, abençoai a mim e às almas do purgatório e tudo que Jesus, Maria e José queira abençoar; que sejam todos abençoados e salvos pelo Sagrado Coração de Jesus e seu preciosíssimo Sangue. Nosso Senhor diz: Come de minha carne e bebe de meu sangue; será o sustento de tua alma o meu corpo e o meu sangue, para conversão dos pecadores, a perseverança dos justos e o aumento de sua Glória. Deus, Nosso Senhor,

> tem prometido provar com algum sinal mais evidente a sobrenaturalidade divina dos fatos aqui ocorridos. Seja em tudo Deus, sempre bendito e louvado. Declaro que antes da transformação das hóstias em sangue, como depois do fato, vi coros de anjos precedidos de Jesus e Maria, entrando processionalmente na Igreja do Juazeiro com tochas acesas e entoando cânticos. Todos iam em direção ao Altar do Santíssimo para ali adorá-lo, sendo então revelado da parte de Deus, a meu pedido, que aqueles que ali estavam eram anjos que vinham adorar a Jesus e que assim também com cânticos e tochas viriam muitos romeiros a adorar seu precioso sangue, muitos dos quais se haviam de converter e dali se haviam de retirar chorando, por não poderem ali ficar. Nesta Povoação do Juazeiro; por quanto Nosso Senhor Jesus Cristo me tem revelado que tudo isso se opera para a conversão dos pecadores e perseverança dos justos, chegando até a queixar-se amargamente da ingratidão dos homens para com Ele, e chamando-os a aproveitarem de suas graças enquanto é tempo de misericórdia (Oração proferida pela própria Beata Maria de Araújo, em depoimento as autoridades eclesiais. MOVIMENTO DE REABILITAÇÃO DA MEMÓRIA DA SANTA BEATA MARIA DE ARAÚJO).

Assim o Movimento de Reabilitação da Memória da Beata Maria de Araújo vai trabalhando ações e exortando a sociedade civil e governo, desde o início, afirmamos que o tempo do silêncio acabou, precisamos informar isso ao povo de Juazeiro e aos romeiros e romeiras, dizer que podemos falar hoje abertamente do milagre. O Padre Cícero já teve sua conciliação com a Igreja Católica, a mesma entendeu que ele não errou, estava no caminho certo da devoção cristã e principalmente em resolver as questões sociais do povo sofrido que vinha a sua procura, o milagre foi o chamamento para que todos encontrassem o caminho do Juazeiro e aqui encontrassem alimento para o corpo e espírito.

Precisamos quebrar o silêncio imposto em uma época, e falar quem foi a Beata Maria de Araújo e sua importância, a mulher no seu tempo, vítima em um contexto político religioso e que merece reconhecimento, pois sua missão, seu protagonismo é indiscutivelmente as bases de existência da cidade de Juazeiro do Norte, Juazeiro é do padre Cícero, mas também é da Beata Maria de Araújo. É Juazeiro do Norte, por que foi o Norte e continua sendo de milhares de romeiros e juazeirenses.

O Movimento de Reabilitação da Memória da Beata Maria de Araújo tem a convicção que quanto mais a Beata aparecer em artefatos e eventos de memória, quanto mais seu nome for enaltecido ao lado do nome do padre Cícero; mais fortalece Juazeiro do Norte, como lugar simbólico de grande valor cultural. Assim o milagre da hóstia será evidenciado atraindo ainda hoje, romeiros, turistas e pesquisadores. Porque no passado, tentaram silenciar a Beata Maria de Araújo e o milagre, que é a símbolo mais forte que resistiu e fez o pequeno povoado se transformar numa grande cidade.

Os adversários do padre Cícero no passado, não admitiam que o padre defendesse essa ideia de criar uma cidade, então tentaram destruir o seu mito fundador que foi o milagre da

hóstia e consequentemente a Beata Maria de Araújo. Não conseguiram. Juazeiro do Norte vive e deve fazer esse resgate, reaver essa dívida histórica em relação a memória da Beata Maria de Araújo.

Referências

BARROS, L. O. C. *Juazeiro do Padre Cícero***:** a terra da mãe de Deus. 2. ed. Fortaleza: IMEPH, 2008.

DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joaseiro*. São Paulo: Paz e Terra, 1976.

DINIZ, Priscila Ribeiro Jeronimo. *Eu não estou aqui.... Aliás, eu estou aqui!?:* o processo de invisibilidade e visibilidade da Beata Maria de Araújo em Juazeiro do Norte – CE / Tese (Doutorado) – UFPB/João Pessoa, 2021.

DINIZ, Priscila Ribeiro Jeronimo. *O tempo do silencio acabou*: Beata Maria de Araújo: Juazeiro do Norte – CE / (Livro eletrônico), 2022.

DUMOULIN, Annette. *Padre Cícero*: santo da igreja e santo do povo. São Paulo: Paulinas, 2017.

FEITOSA, N. *O padre Cícero e a opção pelos pobres*. São Paulo: Paulinas, 1984.

FORTI, Maria do Carmo Pagan. *Maria do Juazeiro*: a Beata do Milagre. São Paulo: Annablume, 1999.

FORTI, Maria do Carmo Pagan. *Beata Maria de Araújo*: memória perigosa de uma mística. Juazeiro do Norte: Setur, 2009.

MARQUES, D. W. A. (org.). *O pensamento vivo de padre Cícero*. Rio Grande do Sul: Ediouro, 1988.

MINISTÉRIO PÚBLICO – CE. *Manifestação 11.2020.00004178-6, violação do túmulo da Beata Maria de Araújo*. Disponível em: http://www.mpce.mp.br/servicos/consulta_processos/servicos-saj-mp/consultar-processos-saj-mp/. Acesso em 11 março 2023.

NETO, Lira. *Padre Cícero: poder, fé e guerra no sertão*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2009.

OLINDA, Ercília Maria Braga de. *Maria de Araújo*: uma santa saindo da penumbra: Universidade Regional do Cariri, Crato, 2021.

NOBRE, Ediane dos Santos. *Incêndios da alma*: a beata Maria de Araújo e o milagre de Juazeiro – Brasil, Século XIX. Rio de Janeiro: Multifoco, 2016.

NOBRE, Edianne. *O Teatro de Deus:* As beatas do Padre Cícero e o Espaço Sagrado de Juazeiro. Fortaleza: Editora IMEPH, 2011.

OLIVEIRA, Amália X. *O Padre Cícero que eu conheci*. Fortaleza: Premius, 2001.

PAZ, Renata Marinho. *As Beatas do Padre Cícero*: participação feminina leiga no movimento socio-religioso de Juazeiro do Norte. Juazeiro do Norte: Ed. IPESC/URCA, 1998.

PEIXOTO, Alencar. *Joazeiro do Cariry*. Fortaleza: IMEPH, 2011. Coleção Centenário de Juazeiro do Norte.

PINHO, Maria de Fátima Morais. Padre Cícero: anjo ou demônio? Teia de notícias e ressignificações do acontecimento do padre Cícero (1870- 1915). 417f. Trabalho (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

SALESIANO, Juazeiro. *Simpósio Padre Cícero 23/03*. YouTube, 23 de março de 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=A24Bi1gK6B0. Acesso em 13 fev. 2023.

SILVA, Justino Adriano Farias da. *Tratado do direito funerário*. V.1. São Paulo: Método Editora 2000.

SILVA, Nilce. Costa. *A mulher sem túmulo*. Fortaleza: Armazém da Cultura, 2010.

SOBREIRA, Azarias. *O Patriarca de Juazeiro*. Fortaleza: Editora IMEPE, 2011, Coleção Centenário.

XVIII CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI, 18., 2009, São Paulo. *DIREITO AO CADÁVER*. São Paulo: Conpedi, 2009.

WALKER, D. *Maria de Araújo*: a beata do milagre de Juazeiro. Juazeiro do Norte: IPESC, 1996. Série perfil.

"DEVAGAR COM O ANDOR QUE O SANTO É DE BARRO" – FATORES ENDÓGENOS DO TURISMO RELIGIOSO E A CONSTRUÇÃO DE MONUMENTOS SAGRADOS

ST 12: ANTROPOLOGIA, CONSUMO E CIDADE

Mariene Cavalcante Borba de Albuquerque[67]

Resumo: O turismo religioso se caracteriza pela motivação espontânea da peregrinação de devotos que acreditam na sacralidade local, e esse aspecto sagrado é algo endógeno, que surge por meio de uma construção social. O turismo religioso é considerado como um subconjunto do turismo cultural, por expor aspectos inerentes ao destino turístico visitado. A finalidade original do atrativo religioso é seu aspecto de espaço patrimonial, que carrega crenças de um povo ligado a seu passado. A proteção da integridade dos espaços religiosos respeitando seus significados; a concessão de benefícios à comunidade local como a prioridade no acesso aos destinos religiosos; a convivência equilibrada entre visitantes – peregrinos e não-peregrinos, são premissas a serem observadas pela atividade turística envolvendo motivações religiosas. Devido à grande procura por destinos religiosos, e seu apelo popular, os governos tem investido no fomento ao segmento religioso, na esperança de captar os benefícios que a atividade turística pode proporcionar aos destinos. O objetivo deste estudo é analisar as implicações socioculturais na formação de destinos religiosos, por meio da construção de monumentos religiosos.

Palavras-chave: Monumentos religiosos. Turismo religioso. Religião. Turismo.

Introdução

O turismo religioso se diferencia dos demais segmentos por estar previsto alguns aspectos peculiares à sua prática como a garantia de acesso aos locais de culto, guias que acompanhem e orientem as práticas religiosas, e primordialmente a garantia de respeito às práticas devocionais dos peregrinos como por exemplo, o silêncio em algumas localidades a fim de assegurar os momentos de meditação dos peregrinos (Talã & Pădurean, 2008, p. 244).

A finalidade original do atrativo religioso é seu aspecto de espaço patrimonial, que carrega crenças de um povo estando ligado a seu passado (Naniopoulos & Tsalis, 2015, p. 255), destinos turísticos religiosos surgem considerando valores e tradições locais. Sendo assim, o turismo religioso é considerado como um subconjunto do turismo cultural, por expor aspectos

[67] Doutoranda em Turismo – PPGTur/UFRN; Docente do Curso de Tecnologia em Gestão de Turismo – URCA; E-mail: paramarienealbuquerque@gmail.com.

inerentes ao destino turístico visitado, características que já existem e são vivenciadas no dia a dia loc al, portanto, não são práticas que são inseridas (Vargas-Hernandez, 2012, p. 158).

Devido à grande procura por destinos religiosos, e seu apelo popular, os governos tem investido no fomento ao segmento religioso, na esperança de captar os benefícios que a atividade turística pode proporcionar aos destinos. Assim, a atividade turística tem sido um dos meios pelos quais, lugares de peregrinação vêm sendo banalizados, deixando de ser ambientes de devoção tornando-se atrativos turísticos como os demais, sem o aspecto sagrado.

O objetivo deste estudo é analisar as implicações socioculturais na formação da imagem de destinos religiosos, por meio da construção de monumentos religiosos. Esta pesquisa visa contribuir na elaboração de políticas públicas mais eficazes no sentido de desenvolver destinos turísticos que possuam características subjacentes aos locais, evitando implementar planos baseados em outros locais que possuem aspectos e atrativos próprios.

Como contribuição teórica, o estudo busca fortalecer dimensões acerca do conceito de segmentos turísticos, verificando quais dimensões são de fato relevantes para caracterização de cada um. Em se tratando do turismo religioso especificamente, é um segmento que por si só apresenta peculiaridades e o estudo visa evidenciar essas características a fim de delimitar melhores estratégias para conceber e promover produtos turísticos mais adequados a este público.

Esta pesquisa se configurou como uma revisão narrativa de literatura, não sistematizada, utilizando análise bibliográfica com abordagem interpretativista, em que foram consultados livros, artigos, dissertações e teses. Foram utilizados os principais sites de busca como o Portal de Periódicos Capes, ResearchGate, Spell e Google acadêmico.

Fazendo um paralelo com técnica metodológica de entrevistas “snow ball” (bola de neve) em que participantes iniciais indicam novos respondentes, alguns autores foram consultados, e, à medida que os textos faziam menção a outros autores, novas buscas eram realizadas com a finalidade de permitir uma conversa entre autores da área obtendo reflexões acerca dos conceitos trabalhados. Ressalta-se que o intuito do estudo não é esgotar o tema proposto, mas suscitar reflexões que promovam o planejamento da prática turística de modo a assegurar os benefícios positivos que dela resulta.

No desenvolvimento desse artigo serão apresentados conceitos sobre Turismo e os segmentos do turismo cultural e turismo religioso; distinções entre peregrinação, romaria, e práticas turísticas, pontuando definições de religião, religiosidades e espiritualidade; e,

reflexões sobre o caráter endógeno do turismo religioso nos destinos; buscando assim discutir como destinos turísticos religiosos têm sido formados a partir da construção de monumentos.

Segmentação turística – Turismo Cultural e Turismo Religioso

A Organização Mundial do Turismo (OMT) preconiza na Declaração de Manila sobre o Turismo mundial (1980) que a atividade turística reflete diretamente nos âmbitos social, cultural, educacional e econômico das localidades por isso ser uma atividade tão importante para o desenvolvimento social e econômico, destacando ainda que sua própria existência e desenvolvimento dependem da existência de um estado de paz, o qual ele também contribui.

O homem sempre realizou deslocamentos de um lugar para outro, e, mesmo que a humanidade tenha se adaptado ao sedentarismo, fixando morada em um local específico, sua origem nômade tende a incomodar, o motivando a estar em movimento, sentindo a necessidade de viajar (De Masi, 2000, p. 151). Este desejo pela viagem ocorre porque entre as atividades de lazer realizadas pelo homem, ela é uma modalidade que permite o desligamento com seu local de origem o que se acredita possibilitar um processo de renovação física e mental (Jaluska e Junqueira, 2012, p. 340).

As segmentações turísticas são definidas a partir da motivação do turista em realizar a viagem, ou seja, os motivos que o levam a deslocar-se que definem que tipo de turismo ele vai praticar. Ao analisar o Turismo na História, os deslocamentos surgem por diversos motivos, sendo o enriquecimento cultural e o acúmulo de conhecimentos o principal deles. Aliado aos aspectos culturais, motivações religiosas também eram constantes, sendo o turismo religioso uma das formas mais primitivas de turismo uma vez que os primeiros deslocamentos ocorriam devido às peregrinações aos lugares considerados como santos, até mesmo os eventos esportivos da Grécia possuíam um caráter parcialmente religioso (Rinschede, 1992, p. 54).

O Turismo cultural é definido como o deslocamento de pessoas movidas por interesses culturais, sejam excursões para estudar a natureza, folclore, arte ou peregrinações, viagens para festivais e outros eventos, visitas a localidades e monumentos, teatralizações. Em resumo, o aspecto central é a motivação cultural em torno de temas que podem envolver gastronomia, patrimônio arquitetônico, artesanato, contação de estórias, peregrinações, religiões, entre outras (Richards, 2009, p. 25).

Cultura são padrões de comportamento socialmente construídos, que direcionam a adaptação do modo de vida dos grupos sociais incluindo crenças, práticas religiosas,

agrupamento social, tecnologia, modos de organização econômica, organização política, etc. (Barros Laraia, 2001, p. 59). E, se por um lado a cultura é fator de identificação de grupos e indivíduos, é também de diferenciação diante de outros, por isso ela é singular, geograficamente ou socialmente localizada (Warnier, 2000, p. 23).

O Ministério do Turismo, define o Turismo Cultural como o segmento que "compreende as atividades turísticas relacionadas à vivência do conjunto de elementos significativos do patrimônio histórico e cultural e dos eventos culturais, valorizando e promovendo os bens materiais e imateriais da cultura" (Brasil, 2005, p. 13).

Deste modo, o Turismo Cultural é a visitação por pessoas, que não residem na comunidade receptora, motivada por interesse direto ou indireto em aspectos históricos, artísticos, científicos ou de estilo de vida e de herança oferecidos por uma região, grupo, instituição ou comunidade (Silberberg, 1995, p. 361). O consumo turístico cultural também pode ocorrer também de modo secundário, em que o turista, em meio a suas atividades de lazer e entretenimento, sente-se convidado a apreciar e conhecer sobre o destino, principalmente no que tange à cultura popular, priorizando características peculiares do lugar que estão visitando (Richards, 2009, p. 27).

O Turismo cultural está relacionado ao consumo de patrimônios culturais sejam eles materiais ou imateriais que incluem bens tangíveis a exemplo de ambientes naturais e culturais como paisagens, locais históricos, sítios, museus, prédios históricos, e, bens intangíveis como performances, festivais, práticas culturais passadas e contemporâneas, conhecimento e experiência de vida (Durand e Köhler, 2007, p. 192).

A cultura é um conceito amplo e, portanto, abrange uma diversidade de expressões e vieses que possuem motivações próprias capazes de gerar demandas de viagens específicas. São dimensões que se configuram como Turismo Cultural, mas apresentam especificidades como o Turismo Étnico, Gastronômico, Cinematográfico, Místico, Arqueológico e, o Religioso (Brasil, 2010, p. 18).

Dentro deste arcabouço é possível destacar que os atrativos envolvidos na temática religiosa se configuram como um recorte no âmbito do Turismo Cultural. A religião se insere nesse contexto enquanto manifestação cultural assumindo um conjunto de práticas e representações envolvidas por um caráter sagrado e também simbólico no que se refere à comunicação e ao pensamento (Jaluska e Junqueira, 2012, p. 341).

O Turismo Religioso é caracterizado por essa busca espiritual e pela prática religiosa, e que ambas, envolvem a realização de peregrinações, romarias e itinerários e percursos de cunho

religioso; participação em retiros espirituais, festas, comemorações religiosas, eventos e celebrações relacionadas à evangelização de fiéis; contemplação de apresentações artísticas de caráter religioso; visitação a espaços e edificações religiosas (igrejas, templos, santuários, terreiros, etc.); e outros (Brasil, 2006, p. 16).

Dias (2003) observa que que os atrativos religiosos possuem atributos distintos que possibilitam seis classificações: a) Santuários de peregrinação; b) Espaços religiosos de grande significado histórico-cultural; c) Encontros e celebrações de caráter religioso; d) Festas e Comemorações em dias específicos; e) Espetáculos artísticos de cunho religioso; f) Roteiros de Fé. Ressaltando que estes atrativos podem também estar relacionados com práticas culturais, históricas e artísticas.

Deste modo, a caracterização da prática do Turismo Religioso ou do Turismo Cultural é definida pela motivação do turista, uma vez que este patrimônio de cunho religioso também possui um legado artístico e arquitetônico compartilhado por interesses sagrados e profanos. Deste modo, viagens motivadas pelo interesse cultural, seja pela apreciação estética ou pela aquisição de conhecimentos não é caracterizado como Turismo Religioso, mas como Turismo Cultural (Brasil, 2006, p. 17).

O Turismo impacta sociologicamente as sociedades pois é capaz de provocar mudanças no comportamento das pessoas, uma vez que sua prática agrega conhecimento, possibilita a comparação entre culturas difundido novas práticas sociais, contribui para o fortalecimento da identidade grupal e permite a compreensão e aceitação das diferenças culturais (Dias, 2003, p. 11). O contato com artefatos, edificações e práticas religiosas, característicos do turismo cultural, podem induzir a reflexões particulares agregando além de conhecimento, experiências aos indivíduos (Jaluska e Junqueira, 2012, p. 342).

Assim, verifica-se que a prática turística promove a compreensão da cultura dos povos viabilizando o encontro de religiões e indivíduos distintos, permitindo que se tenha um maior conhecimento da diversidade de hábitos e características dos diversos grupos sociais, contribuindo assim para um diálogo cultural que fomenta a paz e a integração dos povos (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 2009, p. 50).

Isso porque a paisagem de um destino apresenta aspectos naturais, mas também culturais, sendo passível de leituras espaciais e temporais resultantes da interação do homem, consubstanciando dimensões tangíveis e intangíveis do patrimônio cultural, que vai sendo aproveitado na estruturação de empreendimentos e serviços turísticos se adequando a um

contexto cenográfico cheio de valores e significados que vão sendo interpretados e reinterpretados por cada visitante (Brasil, 2010, p. 17).

As práticas turísticas que se relacionam ao Turismo Cultural com recorte religioso ocorrem pelo interesse dos turistas em adquirir conhecimento sobre alguma cultura religiosa, e para isso, realizam visitas aos templos, santuários, locais histórico-culturais, chegando em alguns casos a praticar os rituais que ali acontecem ou participando de eventos que são característicos de determinada religião. Com isso, se percebe o Turismo como um facilitador no diálogo inter-religioso (Jaluska e Junqueira, 2012, p. 340).

De fato, o turismo cultural e o turismo religioso estão imbricados e, mesmo que ocorram por motivações distintas, durante a sua prática pode ocorrer uma ressignificação de percepção – aquilo que inicialmente era uma viagem de motivação cultural pode se tornar um turismo religioso em que o turista passa a adotar práticas religiosas ou exercita sua espiritualidade.

Peregrinação, Romaria e Práticas Turísticas

Desde sua origem, as peregrinações estão associadas a visitas aos lugares sagrados no intuito de ver e tocar, percebendo o transcendental como realidade, dirimindo incertezas; também são realizadas práticas de piedade e veneração com o objetivo de redimir seus pecados. Há ainda os pedidos de cura assim como de gratidão pelos benefícios alcançados. Nesse percurso é comum os peregrinos se submeterem a desconfortos, privações e abrigos precários, seguindo rituais como percorrer os locais considerados sagrados, santificar objetos pessoais os colocando em contato com relíquias das entidades de devoção, e, a participação em cerimônias onde se realizam orações diversas (Cordeiro, 2010, p. 63).

O termo romaria também é utilizado enquanto sinônimo de peregrinação, e sua origem vem do latim “romaeu” e surgiu para designar as pessoas que iam a Roma. Portanto, os romeiros têm uma origem cristã, e faz menção a Roma, que foi referência por muitos anos aos seguidores do cristianismo, assim como Jerusalém, sendo atualmente a cidade matriz do catolicismo. As romarias se fundamentam na ideia de que os visitantes que se dirigem a um determinado local considerado santo, receberão benefícios especiais (Pereira *et al.*, 2008, p. 3).

Para Cordeiro (2010) romarias e peregrinações são categorias que possuem uma origem semelhante, chegando a ser interpretadas como sinônimos, no entanto, aqueles que as praticam nem sempre se identificam como iguais, sendo que essa distinção se configura como uma percepção individual carregada de especificidades microssociológicas (p. 74).

Peregrinações são percursos em direção ao divino, tanto no sentido físico, material, por meio de um deslocamento geográfico, como num ponto de vista metafórico em busca de um autoconhecimento, considerando por exemplo que o indivíduo possui uma situação itinerante enquanto viajante de sua própria existência. Em ambos os casos, o praticante está em busca de uma aproximação com o transcendental e acompanha experiências físicas potentes, capazes de produzir essa integração de si com o cosmo (Cordeiro, 2010, p. 60).

As primeiras peregrinações cristãs passam a se desenvolver em locais onde aqueles considerados como santos e mártires estavam enterrados, movimento que foi se ampliando a medida que partes de seus corpos, assim como alguns objetos eram espalhados em outros locais, surgindo santuários que passavam a atrair peregrinos, que além de cumprir os rituais também realizavam doações de bens e dinheiro para sua manutenção (Cordeiro, 2010, p. 64).

Historicamente, as peregrinações envolvem aspectos diversos como a manutenção ou construção de identidades culturais e religiosas; disputas por apropriações de lugares sagrados; discursos sobre o sofrimento físico, o corpo e a cura; condutora da memória na invocação de crenças, tradições e rituais; representação cultural; e, a relação com o Turismo criando contextos de disputas e conflitos com discursos religiosos e seculares (Cordeiro, 2010, p. 59).

Cordeiro (2010) destaca que ainda na Idade Média, a Igreja católica passou a descrever as romarias como práticas descoladas da regulação institucional, misturando hábitos pagãos às aos rituais religiosos. Os excessos no pagamento de promessas e atitudes penitenciais, o envolvimento em espetáculos profanos e outras atividades noturnas que envolviam bebedeiras, sexo e desordem levou a as autoridades eclesiásticas a criar uma distinção entre romaria e peregrinação (p. 77).

Neste sentido, Steil (2003) aponta que romarias e peregrinações são deslocamentos marcados por uma vivência perpassada em atos que imergem no sagrado, no entanto, o autor define que as peregrinações seriam uma vivência do indivíduo almejando uma transformação interior, uma jornada de satisfação guiada por uma busca mística de si. Enquanto romarias são um caminho mais curto e estão relacionadas aos eventos e festas de devoção numa vivência comunitária, sendo inclusive organizadas por instituições religiosas e podendo inclusive contar com a participação político administrativa.

Para um maior esclarecimento se faz necessário estabelecer algumas definições que envolvem esse contexto de peregrinações e romarias. Religião é o conjunto de doutrinas e práticas institucionalizadas que tem entre seus objetivos reaproximar a criatura do criador. Enquanto a religiosidade são manifestações realizadas por práticas não institucionalizadas,

sendo sincréticas e livres, é um atributo humano em busca do sagrado motivada por interesses individuais como a explicação para as ocorrências da vida, negociações de problemas cotidianos, entendimentos com as divindades (Manoel, 2007, p. 107).

A religiosidade é relacionada a uma espécie de compromisso com determinada doutrina religiosa, envolvendo práticas institucionalizadas como orações, cantos e outros ritos que configurem algum engajamento aos dogmas indicados por uma organização religiosa, escolhida pelo indivíduo. É uma crença, prática ou devoção à uma religião específica (Domingues *et al.*, 2020, p. 559).

Além das definições de religião e religiosidade, é relevante refletir sobre o que vem a ser a espiritualidade, uma vez que estes três conceitos se interligam apesar de serem distintos. A espiritualidade está imbricada com um relacionamento com o transcendente, fenômeno de intimidade em que o indivíduo busca uma intimidade diária, voluntária e prazerosa de autoconhecimento e do conhecimento do outro. É uma dimensão que antecede a religião e as práticas religiosas uma vez que não necessariamente precisa incluir uma crença em algum deus, mas um entendimento sobre a vida e seus significados (Domingues *et al.*, 2020, p. 559).

A disponibilidade de tempo para o lazer, assim como o direito a férias tornaram-se demandas do cidadão contemporâneo e passaram a ser associados como necessários à saúde e bem estar. Manifestações religiosas foram associadas ao uso do tempo livre, consequentemente a um novo tipo de lazer que favoreceu o aparecimento de um segmento turístico – o Turismo Religioso (Silveira, 2003; Cordeiro, 2010, p. 83).

Surgiram novos padrões de religiosidade, devido a secularização da cultura, dando às ciências a autonomia de interpretar as religiões como fenômenos sociais, o que possibilitou a ascensão da categoria Turismo religioso. Nesse contexto, as romarias apresentam dimensão religiosas e também turísticas que envolvem relações de lazer e consumo, assim como tensões e contradições vivenciadas pelos agentes envolvidos (Abumanssur, 2003; Cordeiro, 2010, p. 83).

Destarte, temos que as conexões entre Turismo e Religião remetem três abordagens principais – espacial em que turistas e peregrinos ocupam um mesmo espaço; histórica em que é preciso compreender a evolução das práticas turísticas e das formas de viagens religiosas; e, cultural, em que o Turismo passa a ser visto como uma prática moderna de peregrinação (Bremer, 2005; Cordeiro, 2010, p. 84).

Apesar das peregrinações serem constantemente associadas como práticas de Turismo religioso, ela surgiu desde que o homem acreditou na existência de um sagrado, se deslocando

a determinados locais em busca de um encontro transcendental com a divindade a qual desejava se comunicar.

Enquanto o Turismo religioso é um fenômeno moderno, que surge a partir de uma racionalidade administrativa liderada por agentes comerciais que operam qualquer demanda de lazer, que surja pelos mais variados motivos, seja religioso ou não. Agências de viagem e demais empreendimentos do ramo turístico, passam a planejar e investir no Turismo Religioso, a partir do momento que percebem a viabilidade econômica deste segmento (Abumanssur, 2003, p. 56).

O Turismo Religioso, por seu viés mercadológico, se apresenta numa capacidade de atrair pessoas de um poder aquisitivo maior, dispostas a consumir não apenas as vivências religiosas, mas que estas estejam amparadas pela infraestrutura peculiar ao turismo, de lazer e comodidades. Sendo assim, ambos caminham lado a lado, a estrutura turística montada por empresários e poder público, e a estrutura organizacional composta de traços culturais próprios de romarias que remontam a tradição das peregrinações penitenciais (Cordeiro, 2010, p. 88).

O interesse turístico e comercial tem se sobressaído dos aspectos culturais – incluindo o âmbito espiritual ao qual o patrimônio material e imaterial religioso está inserido – sendo transformado em eventos massivos. Criações e reinvenções geradas com o objetivo de atender as demandas de consumo tem redefinido a carga simbólica do patrimônio cultural priorizando o desenvolvimento turístico, com isso banalizando principalmente o patrimônio imaterial das religiões, não priorizando aspectos de conservação e preservação destes (Espeso-Molinero, 2019, p. 1108). Assim como hotéis confortáveis e até mesmo luxuosos, meios de transportes, estradas, restaurantes bem pontuados pela crítica gastronômica têm utilizado estes locais para comercializar seus produtos, além de toda a infraestrutura utilizada também nos demais segmentos do turismo (Rashid, 2018).

Nessa dicotomia entre turistas e romeiros, Cordeiro (2010) destaca algumas diferenças entre os frequentadores dos locais sagrados, baseada na vivência da romaria de Juazeiro do Norte. Entre as categorias encontradas pela autora estão os que ela classificou de romeiros acompanhantes; romeiros moradores; romeiros turistas e romeiros devotos. Para este estudo, foram destacadas as três últimas categorias apontadas no quadro 01.

Quadro 1 – Tipos de romeiros participantes das romarias

Romeiros – turistas	Romeiros – devotos	Romeiros – moradores
- Participantes das romarias que consideram o lugar visitado como uma oportunidade de sair do seu cotidiano; - Possuem maior escolaridade e tem noção exata das práticas de lazer e férias; - Tem atitudes pouco fervorosas em relação às práticas religiosas exercendo uma prática eclética – com visitas às igrejas como uma espécie de tarefa obrigatória e que, depois de cumprida, seguem para as demais atividades de lazer e entretenimento que o destino oferece;	- Participantes tradicionais que estabelecem uma espécie de contrato de retorno anual como expressão de sua relação com a entidade de devoção; - São pessoas de centros urbanos menores e que mantém expressões culturais 'rústicas'; - Estabelecem uma frequência variável das práticas religiosas possuindo uma devoção cotidiana pelo santo protetor; - São adeptos da interpretação da romaria enquanto penitência e possuem um discurso saudosistas sobre práticas romeiras exclusivamente religiosas;	- Moradores que compartilham referências sobre a figura do santo de devoção local e acreditam na sua importância na construção da cidade que é vista como um local de salvação; - Possuem uma assiduidade aos cultos e o atendimento às obrigações religiosas; - Percebem as romarias como narrativas da cidade e como forma de manifestação popular.

Fonte: Elaborada pela autora adaptada de Cordeiro (2010) p. 93.

Dentro dessa lógica apresentada no quadro 01, percebe-se que os chamados romeiros-moradores possuem um entendimento sobre o que é a romaria e que esta prática religiosa está imbricada na história do próprio lugar, desde os rituais religiosos como o mito de devoção. Da mesma forma que os chamados romeiros-devotos já estabelecem uma espécie de calendário de suas vindas havendo uma tradição na prática religiosa – uma repetição que institucionaliza o local como cenário religioso. Estes são aspectos latentes que diferenciam o turismo religioso do que se pode chamar de turismo de romarias.

Formação de destinos turísticos religiosos – aspectos endógenos e mercadológicos

O Turismo Cultural envolve a valorização do patrimônio histórico e cultural que são bens materiais e imateriais que expressam a memória e identidade das populações, abrangendo valores históricos, artísticos, científico e simbólico presentes em arquivos, edificações, ruínas, sítios arqueológicos, e também na gastronomia, música, festas e outras manifestações ou

espaços que se configuram como passíveis de se tornar atrativos turísticos, por motivarem a visitação de turistas interessados em conhecer curiosidades e peculiaridades de determinada comunidade. Assim, a utilização turística destes bens patrimoniais infere sua valorização e também promoção (Brasil, 2005, p. 14).

Devido sua arquitetura repleta de significados, templos religiosos têm sido apontados como atrativos turísticos capazes de motivar viagens de pessoas com interesse cultural e histórico, e assim, lugares que para alguns são considerados sagrados têm sido posicionados no mercado turístico, recebendo visitantes que chegam em alguns casos a superar o número de peregrinos espirituais. Essa movimentação tem ocorrido graças à ampliação da visibilidade desses lugares, estimulada por ações de governos e agências de turismo, que visam o potencial econômico que a atividade turística possui (Cordeiro, 2010, p. 83).

De acordo com dados da Organização Mundial do Turismo (2018), os atrativos turísticos são o principal interesse dos viajantes, principalmente os atrativos tangíveis, que no caso do turismo religioso, incluem os monumentos e templos. Com isso, alguns destinos têm buscado tornar o patrimônio imaterial, ou seja, a religiosidade acompanhada das crenças e rituais como as romarias, atraente para os turistas. Todavia, tornar patrimônios culturais religiosos em atrativos turísticos, sem considerar implicações simbólicas que ali estão imbuídas, podem estimular conflitos entre os agentes envolvidos – igreja, iniciativa privada, poder público, turistas e fiéis seguidores da religião (Espeso-Molinero, 2019, p. 1108).

Esse patrimônio passa a ser considerado pelo Turismo como Patrimônio Turístico formado pelo conjunto de obras e/ou monumentos de valor histórico, artístico, cultural, religioso, etnográfico, etc., de um país, região ou localidade (Domingues, p. 228). Porém, é preciso proteger as identidades nacionais, regionais e sociais para que sejam fortalecidas por meio da produção e consumo de recursos patrimoniais, evitando seu enfraquecimento. Isso exige uma transferência de valores ao visitante que depende das narrativas conduzidas, construindo significados (Timothy, 2018, p. 3).

No entanto, lugares e objetos visitados são resultados de construções sociais e signos pessoais, representando uma narrativa subjetiva, em que a vivência pessoal de cada turista, a partir de seu repertório e circunstâncias individuais, define sua percepção e também motivação, influenciando sua interpretação sobre a experiência cultural vivenciada na prática turística (Durand e Köhler, 2007, p. 188).

Portanto, entre as tendências de turismo cultural e seus vieses como o turismo religioso, estão a materialização do patrimônio imaterial em museus e monumentos, a

revitalização festiva com processos de ressignificação simbólica de festas tradicionais reativando fatos esquecidos e criando novos (Espeso-Molinero, 2019, p. 1108).

Turismo religioso cede a padronização que ocorre nos produtos turísticos oferecidos devido a massificação do Turismo, criando pacotes turísticos que atendam os vários tipos de demandas, mas, principalmente ofertando roteiros mais acessíveis em relação aos custos com a finalidade de alcançar uma maior parcela da população. São oferecidos desde roteiros inteiramente voltados as práticas religiosas, como aquelas que incluem atividades de lazer e entretenimento (Abumanssur, 2018, p. 94)

O Turismo enquanto atividade econômica, é suscetível as influências externas do mercado e às lógicas dominantes que estabelecem diretrizes sobre como é possível desenvolver uma atividade próspera, atraindo um turismo de massa, assim, é comum se encontrar estratégias semelhantes de planejamento turístico entre as cidades, o que induz uma homogeneização de locais turísticos (Pearce, 2001, p. 928).

Steil (2002) chama a atenção sobre implicações sociológicas que estão inseridas na relação Turismo – Religião, pontuando que destinos turísticos tendem a modificar ou criar uma imagem que atenda as expectativas do visitante, forçando em alguns casos um simulacro ou um artifício do real, ao mesmo tempo, o cenário religioso oferece cenários autênticos mas que estão fora do cotidiano de quem os visita, o homem viaja para fugir de sua rotina e encontra na religião uma espécie de álibi que concilia o útil ao agradável, e, por o turismo ser um bem de consumo, a atividade apresenta os destinos religiosos como mercadorias que são expostas e ofertadas aleatoriamente.

A construção de monumentos que representam as divindades religiosas se insere numa materialização do patrimônio imaterial visando atender uma necessidade de consumo do turismo, uma vez que a existência do totem, incentiva a criação de romarias e peregrinações as localidades em que estão construídas, fomentando assim o desenvolvimento econômico local.

A criação de cenários artificiais é capaz de ascender o imaginário do visitante, seja turista ou romeiro, provocando o encantamento, produzindo novos significados simbólicos e assim instituindo uma identidade local de que ali agora é um lugar sagrado, possibilitando um aumento no fluxo de visitações (Cordeiro, 2010, p. 85).

No entanto, as especificidades de uma localidade se apresentam como potenciais para seu desenvolvimento turístico, podendo abordar aspectos culturais, históricos, ambientais, entre outros. A partir de um processo que acontece de dentro pra fora, em que se estimula o fortalecimento e qualificação de estruturas internas, com o objetivo de fomentar um potencial

endógeno é possível dinamizar a sociedade criando condições sociais e econômicas para a geração e atração de atividades produtivas (Cruz, 2016, p. 62).

Territórios são locais socialmente organizados permitindo a interação por meio de objetivos semelhantes e do compartilhamento de sua identidade social, cultural e histórica. Esses atores são constituídos dentro da comunidade, e, uma vez que fazem parte daquele espaço são capazes de intervir, construindo sua própria realidade (Santos, 1997). Desse modo, a iniciativa para que ocorra o desenvolvimento endógeno deve partir da ação intencional dos atores, que ao utilizarem os potenciais de seu território permitem o crescimento local.

Considerações finais

O contexto que instigou o estudo se deu com observação empírica dos municípios que compõem o "triangulo cearense" – Crato, Juazeiro do Norte e Barbalha (os municípios de Crato e Barbalha fazem parte da região metropolitana de Juazeiro do Norte). A cidade de Juazeiro do Norte é conhecida pela devoção ao Padre Cícero, figura que carrega o mito religioso de milagreiro. A cidade possui diversos equipamentos turísticos relacionados à devoção ao padre, como museus e um horto onde está localizada uma estátua de 27 metros de altura, local que centraliza as peregrinações.

Recentemente, os municípios de Crato e Barbalha, localizadas em um raio de cerca de 20km de Juazeiro, instalaram em suas mediações, estátuas no mesmo molde da existente em Juazeiro, referenciando devoções populares como Nossa Senhora de Fátima e Santo Antônio respectivamente. Todos os monumentos contam com projetos para uma infraestrutura de apoio ao redor, como barracas para venda de souvenir, lanchonetes, estacionamento, além de locais para celebrações de missas e orações pelos devotos.

A escolha do monumento na cidade de Barbalha foi motivada pela crença já existente na localidade, homenageando seu padroeiro que, desde 1928 (94 anos) realiza a festa do "Pau da bandeira de Santo Antônio de Barbalha". Enquanto a construção do monumento a Nossa Senhora de Fátima, que ocorreu no município de Crato, não teve motivações de crença religiosa coletiva local, partindo da iniciativa particular de um político local que pleiteou sua construção junto ao governo do estado do Ceará. A partir desses fatos, surgiu o questionamento a respeito da criação de atrativos turísticos relacionados ao segmento religioso pontuando a necessidade da existência de uma crença preexistente para se tornar destino turístico religioso, ou se a construção de um monumento acarreta o consumo turístico de caráter religioso.

Apesar de especificar este cenário, a construção de monumentos religiosos tem sido uma prática em diversas cidades, de Norte a Sul do Brasil. Em alguns casos se percebe uma devoção da localidade ao santo homenageado, enquanto alguns está vinculada a devoções de pequenos grupos. Outra situação comum a estes contextos é que há a preocupação em se construir o monumento em homenagem ao santo, mas não se tem um planejamento sobre a continuidade das ações e da implementação da infraestrutura turística que complementará tais atrativos, a exemplo de vias de acesso, banheiros, sinalização turística, e assim por diante.

O patrimônio imaterial tem sido alvo do planejamento turístico, sendo ofertado como produto turístico pelos destinos. Principalmente o patrimônio religioso tem sido tratado de modo otimista por agências de desenvolvimento local e líderes políticos, que, entusiasmados pela geração de emprego e renda que a atividade turística promete, vê este recurso como salvação para viabilizar economicamente suas localidades, com isso, há o perigo de uma banalização destes patrimônios (Espeso-Molinero, 2019, p. 1108).

Devido as romarias serem apontadas como um evento religioso consolidado, instituições públicas e privadas têm buscado atrair cada vez mais turistas, e principalmente, aumentar a permanência e o chamado ‘ticket médio de consumo’ destes visitantes, ofertando novos serviços, atribuindo novos significados aos eventos religiosos. Também tem buscado direcionar suas ações no turista religioso, ou ‘romeiro turista’, que diferente do ‘romeiro devoto’ apresenta a disposição em consumir outros serviços e bens ofertados no destino.

O potencial do turismo religioso tem sido bem compreendido, no entanto, seu planejamento tem focado na possibilidade de benefícios econômicos sem avaliar seus fundamentos e reais possibilidades de desenvolvimento. Planejadores e gestores do turismo têm focado nas expectativas dos viajantes para desenvolver planos de turismo locais, e, baseando-se em destinos já consolidados, criam atrativos turísticos semelhantes, sem considerar aspectos subjacentes aos locais.

Os espaços turísticos construídos devem buscar espaços de fato vividos, principalmente aqueles relacionados à aspectos culturais-religiosos, demonstrando uma inserção dos protagonistas locais.

Referências

ABUMANSSUR, Edin Sued. *Turismo religioso*: ensaios antropológicos sobre religião e turismo, Campinas: Papirus, 2003.

ABUMANSSUR, Edin Sued. *Turismo religioso e identidade nacional*. Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, Belo Horizonte, v.16, n.49, 88-106, 2018.

BARROS LARAIA, *Roque. Cultura*: um conceito antropológico. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2001.

BRASIL. *Segmentação do Turismo*: Marcos Conceituais. Brasília: Ministério do Turismo, 2006.

BRASIL. Turismo *Cultural*: orientações básicas. 3. ed. Brasília: Ministério do Turismo, 2010.

BREMER, Thomas S. Sacred spaces and tourist places. In: TIMOTHY, Dallen J.; OLSEN, Daniel H. *Tourism, religion and spiritual journeys*. New York: Routledge, 2006.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Pastoral do turismo: desafios e perspectivas. 1. ed. Brasília: Edições CNBB, 2009. 254 p.

CORDEIRO, Maria Paula Jacinto. *Entre chegadas e partidas*: dinâmicas das romarias em Juazeiro do Norte. 2010.

CRUZ, Anderson Cougo, *et al. Desenvolvimento endógeno*: uma compreensão da perspectiva dos pesquisadores de uma empresa federal. Revista de Administração da Universidade Federal de Santa Maria, v.9, p. 61-75, 2016.

DE MASI, Domenico; PALIERI, Maria Serena. *O ócio criativo*. Rio de Janeiro: Sextante, 2000. 328 p.

DIAS, Reinaldo. *Sociologia do turismo*. São Paulo: Atlas, 2003. 251 p.

DOMINGUES, Maria Eduarda dos S., *et al. Religião, religiosidade e espiritualidade e sua relação com a saúde mental em contexto de adoecimento*: uma revisão integrativa de 2010 a 2020. Caderno PAIC, v. 21, n., p. 555-576, 2020.

DURAND, José Carlos Garcia & KÖHLER, André Fontan. *Turismo cultural*: conceituação, fontes de crescimento e tendências. Turismo: Visão e Ação, 9, 2, 185-198, 2007.

ESPESO-MOLINERO, Pilar. Tendencias del turismo cultural. PASOS Revista De Turismo Y Patrimonio Cultural, 17(6), p. 1101–1112, 2019. Jaluska, Taciane Terezinha, & Junqueira, Sérgio Rogério Azevedo. A utilização dos espaços sagrados pelo turismo religioso e suas possibilidades como ferramenta auxiliar para o estabelecimento do diálogo entre as nações. *Turismo: Visão e Ação*, v. 14, n. 3, 337-348, 2012.

MANOEL, Ivan Ap. História, religião e religiosidade. *Revista de Cultura teológica*, 2007, 59: 105-128.

NANIOPOULOS, Aristotelis, *et al. Accessibility improvement interventions realised in Byzantine monuments of Thessaloniki, Greece*. Journal of Tourism Futures, 1.3, p. 254-268, 2015.

PEARCE, Douglas. G. *An integrative framework for urban tourism research*. Annals of Tourism Research, v. 28, n 4, p. 926–946, 2001.

PEREIRA, Tatiane Morais; COSTA, Luciane Cunha; SANTOS, José Roberto Araújo & RIBEIRO, Roberto Pazos. *Turismo religioso*: análise e tendências. Seminário da Associação Nacional de Pesquisa de Pós-Graduação em Turismo, v. 5, p. 1-13, 2008.

RICHARDS, Greg. Turismo cultural: padrões e implicações. In: Camargo; Cruz (eds)*Turismo cultural*: estratégias, sustentabilidade e tendências. UESC: Bahia, p. 25-48, 2009.

RINSCHEDE, Gisbert. *Forms of religious tourism. Annals of tourism Research*, v. 19 n. 1, p. 51-67, 1992.

SANTOS, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado*. São Paulo: Hucitec. 1997.

SILBERBERG, Ted. *Cultural tourism and business opportunities for museums and heritage sites. Tourism managemen*t, v. 16, n 5, p. 361-365, 1995.

SILVEIRA, Emerson José Sena da. Turismo e consumo: a religião como lazer em Aparecida. In: ABUMANSSUR, Edin Sued (org.). *Turismo religioso*: ensaios antropológicos sobre religião e turismo. Campinas: Papirus, 2003.

STEIL, C. A. Peregrinações, romarias e turismo religioso: raízes etimológicas e interpretações antropológicas. In: ABMANSSUR, E. S. (org.). *Turismo religioso*: ensaios antropológicos sobre religião e turismo. Campinas: Papirus, 2003. p. 29-52.

STEIL, Carlos Alberto. Romeiros e Turistas no Santuário de Bom Jesus da Lapa. *Revista Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, v. 9, n. 20, out. 2003.

TALÃ, Lavinia Madalina.; PADUREAN, Ana Mihaela. *Dimensions of religious tourism. Amfiteatru Economic*, 10, p. 242–253, 2008.

TIMOTHY, Dallen J. 2018. *Making sense of heritage tourism*: Research trends in a maturing field of study. Tourism Management Perspectives, 25, p. 177-180, 2018.

UNWTO. *Tourism and cultural synergies. Madrid*: UNWTO. Disponível em: http://www2.unwto.org/publication/tourism-and-culture-synergies, 2018.

VARGAS-HERNÁNDEZ, José G. *Sustainable cultural and heritage tourism in regional development of Southern Jalisco. World Journal of Entrepreneurship, Management and Sustainable Development*, v. 8, n. 2/3, p. 146-161, 2012.

WARNIER, Jean-Pierre. *A mundialização da cultura*. Bauru: EDUSC, 2000. 182 p.

CALDEIRÃO DA SANTA CRUZ DO DESERTO: A UTOPIA CRISTÃ NO SERTÃO NORDESTINO

ST 11: ESPAÇOS E REPRESENTAÇÕES NOS SERTÕES

Michel Macedo Marques[68]

Resumo: O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto (1926-1936), em Crato, foi uma Comunidade Intencional criada pelo Beato José Lourenço. A partir dos saberes do Padre Cícero, viveram de modo sustentável e tinham como costumes religiosos um vasto campo de fontes messiânicas: Cristianismo Primitivo, Mito Indígena (Terra Sem Males), catolicismo popular e, principalmente, a obra piedosa do Padre Ibiapina, que arregimentou ajudantes, sob a alcunha de "Beato(a)s", pessoas que se mantinham castas e viviam da caridade, peregrinando, pregando, agrupando seguidores e, eventualmente, fundando Comunidades, uma alternativa ao destino dos pobres em render-se ao sistema e aceitar o trabalho semi-escravagista, de então, ou opor-se e enveredar na marginalidade do Cangaço. Eram moldadas nas Missões Jesuítas, que se seguiram do experimento do *Hospital Pueblo* de Santa Fé, em 1532, no México, do Bispo Espanhol Vasco de Quiroga, inspirado no livro Utopia, que contava sobre uma sociedade perfeita, baseado na República, de Platão, e relatos sobre os povos originários das Américas.

Palavras-chave: Caldeirão. Messianismo. Comunidade. Beato José Lourenço.

Introdução

A variedade e inquietação nas relações do ser humano com o mundo surgem dos desafios que ele próprio enfrenta. Esses desafios levam à busca por respostas que, frequentemente, só podem ser compreendidas dentro de contextos temporais, geográficos, religiosos e outros valores. Essas respostas são diversas e são selecionadas de acordo com a situação do momento, sendo avaliadas pela sua capacidade de ir além da esfera espiritual, como explorado por Erich Kahler (*apud* Freire, 1967, p. 40). O indivíduo está consciente de sua própria finitude e reconhece-se como um ser em progresso, cuja plenitude está intimamente ligada ao seu criador.

Nesse sentido, o ser humano busca não apenas viver, mas existir plenamente. Existir vai além de simplesmente estar no mundo; é estar nele e com ele. Transcender, discernir e dialogar

[68] Mestre em Educação, Universidade Regional do Cariri (URCA). Araripe UNESCO Global Geopark (AUGG). E-mail: michel.macedo@urca.br.

são atributos exclusivos do existir, que, apesar de individual, só se realiza verdadeiramente em relação com outros "existires", como apontado por Karl Jaspers (*apud* Freire).

Isso explica o desejo humano por continuidade e superação em relação ao passado, muitas vezes motivado por um desejo egoísta de deixar um legado e alcançar a imortalidade. Ao contrário dos outros animais, o ser humano tem consciência de sua temporalidade: ele herda o conhecimento do passado para criar e recriar, construindo sua própria história e cultura. No entanto, sempre buscando novos horizontes, o ser humano parece nunca estar plenamente satisfeito e, assim, busca incessantemente um estado de perfeição, satisfação e felicidade.

Muitas sociedades preservam mitos de um passado idealizado, marcado por harmonia, felicidade e ausência de opressão. Esses lugares simbólicos, como os Campos Elísios, Valhalla, Aruanda e o paraíso cristão, representam recompensas pós-morte e refletem os desejos e valores de cada época, oferecendo imagens de plenitude espiritual, imortalidade, inocência, comunhão com a natureza e fartura sem trabalho.

Com a Queda, o trabalho, o medo e a morte passaram a ser o destino da humanidade, perdendo-se a união com Deus e a inocência sendo substituída pela culpa. Por isso, na utopia clássica encontramos o desejo de superar o pecado original e retornar ao Éden, como observa Sargent (2008, p. 103).

Segundo Vieira (*apud* Claeys, 2010, p. 3-4), a palavra "utopia" foi cunhada por Thomas More em 1516 para nomear o lugar imaginário de seu livro homônimo. More combinou duas palavras gregas: *ouk* (que significa "não", reduzido a "u") e *topos* (lugar), acrescentando o sufixo "ia". Etimologicamente, "utopia" representa um lugar que é um não-lugar, um neologismo que simultaneamente afirma e nega, rompendo limites lexicais e semânticos. Esta palavra tornou-se raiz para a formação de novos termos como eutopia, distopia, anti-utopia, alotopia, eucronia, heterotopia, ecotopia e hiperutopia. Esse conjunto de termos permite uma conceituação mais precisa do conceito de "utopia".

A criação de Thomas More originou um novo gênero literário que se baseia nas convenções da literatura de viagem, posteriormente influenciado por outros gêneros como o romance, o diário e a ficção científica. De acordo com Claeys (2010, p. 7) caracteriza-se pela observação da realidade contemporânea, pela análise dos problemas que devem ser enfrentados e pela criação de um lugar onde esses problemas foram resolvidos.

Inicialmente, esses lugares representavam soluções para os problemas do presente, mas eram estáticos e destinados a se tornarem obsoletos com o tempo. Somente a partir do século XVIII é que as utopias começaram a incorporar um olhar para o futuro, explorando o que Ernst

Bloch, filósofo marxista, considerava a principal energia da utopia: a imaginação de alternativas possíveis e a esperança (Claeys, p. 6-9).

As utopias são construções de um mundo melhor utilizando os materiais e recursos disponíveis. Elas retratam pessoas como nós, em um ambiente semelhante ao nosso, criando formas de sociedade ideal ou, pelo menos, melhores do que a nossa. A descrição dessas sociedades implica a possibilidade real de existência, fundamentada em uma natureza humana que não é totalmente estranha às nossas habilidades e capacidades. Para Clark (2007, p. 18), as utopias são intervenções tipicamente políticas, destinadas não apenas a criticar o presente, mas também a afirmar e defender a viabilidade de alternativas melhores para o presente.

Karl Mannheim (1954, p. 220) define a utopia como uma mentalidade de grupo que transcende a realidade socio-historicamente construída pelo grupo dominante (ideologia). A utopia, configurada pela ação, transforma-se em conduta e desafia a ordem estabelecida da época em questão. Compreender a análise situacional desse período é crucial para entender o conceito de utopia, pois em qualquer momento histórico e lugar, sempre existe um grupo dominante cujas visões dos grupos opositores são consideradas ideológicas ou utópicas. Subverter a ordem social é um elemento constante na utopia, e é visto como irrealizável apenas a partir da perspectiva da ordem social vigente.

Para Peterson (2005, p. 127), a utopia representa um ambiente coletivo que proporciona o cenário social ideal para que as pessoas alcancem seu máximo potencial. Para realizar esse potencial, é essencial satisfazer as necessidades materiais, assegurando que nenhum membro da sociedade sofra com fome, pobreza, falta de moradia, falta de acesso à educação ou problemas de saúde. As utopias não apenas apresentam visões novas e desejáveis, mas também oferecem uma perspectiva a partir da qual as pessoas podem avaliar sua própria sociedade, identificando áreas que precisam de mudanças.

Os grupos que são considerados oprimidos e estão em ascensão, frequentemente, cultivam uma mentalidade utópica, conectando sua visão de mundo à ação prática e vislumbrando a possibilidade de romper com a ordem social que os submete. Segundo Mannheim (apud Freund, 1980, p. 99), “a utopia é uma coleção de pensamentos que fazem exceção à realidade e buscam modificá-la através da ação”. Um exemplo disso são as ascensões da burguesia e, posteriormente, do proletariado.

A partir da análise dos momentos históricos e suas relações com as concepções de mundo, Karl Mannheim (1954) identificou quatro tipos principais de mentalidades utópicas: o quiliasma orgiástico, a ideia liberal-humanitária, a ideia conservadora e a utopia socialista-

comunista. Sargent (2008, p. 39), ao examinar essas ideias, percebe que existem diversas outras utopias, como socialistas, capitalistas, monárquicas, democráticas, anarquistas, ecológicas, feministas, patriarcais, igualitárias, hierárquicas, racistas, de esquerda, de direita, reformistas, do amor livre, da família nuclear, da família extensa, gay, entre muitas outras.

Para Sargisson (2015, p. 3), controvérsias em torno do termo "utopia" nos estudos utópicos surgem de sua abordagem em diversas disciplinas. Alguns estudiosos definem utopias estritamente como textos literários, enquanto outros adotam uma definição mais ampla, que inclui teoria política e experiências vividas. Sargent propôs uma abordagem abrangente em seu ensaio "As Três Faces do Utopianismo" (1994), sugerindo que o utopismo está presente na ficção, na teoria política e nos experimentos comunitários.

Há também debates contínuos sobre o conteúdo e a função das utopias. Alguns acreditam que elas representam visões de um mundo perfeito e servem como projetos ou mapas para alcançar esse ideal. Outros argumentam que as utopias têm funções diferentes. É amplamente aceito que o utopismo está relacionado ao "sonho social", e que o termo "utopia" pode ser usado tanto para eutopias (lugares bons) quanto para distopias (lugares ruins). Todos concordam que as utopias surgem da insatisfação com o presente e do desejo por um futuro melhor, delineando possíveis caminhos para alcançá-lo. No entanto, não há consenso sobre se as utopias retratam e buscam a perfeição ou se desempenham outras funções além disso.

Existem comunidades que se preocupam com um mundo melhor com abordagens diversas, incluindo questões como a ecologia, buscando uma vida sustentável e saudável, e trabalhando em harmonia com a natureza. Segundo Sargisson (2015, p. 4), outras comunidades visam influenciar as mentes e os comportamentos das pessoas, enquanto algumas procuram uma transformação interior profunda do eu. Embora haja muitas diferenças entre essas abordagens, todas buscam alternativas positivas para o mundo em que vivemos, mesmo com suas imperfeições, e contribuem com pensamentos e ações utópicas que podem se tornar modelos a serem seguidos com base nos objetivos alcançados.

De acordo com Sargent (2008, p. 52), as várias definições destas, agora denominadas de Comunidade Intencional, apesar de suas diferenças e divergências, convergem na descrição de um grupo de cinco ou mais adultos, às vezes acompanhados por crianças de diferentes núcleos familiares, unidos pelo desejo de viver uma vida fundamentada em "valores compartilhados" ou "um propósito mutuamente acordado". Esses propósitos podem variar desde a espera pela segunda vinda de Cristo até a defesa de práticas sexuais ou alimentares específicas, distinções de gênero ou divisões de trabalho físico e mental, entre outros.

Para Sargisson (2015, p. 2), a ideia de que as comunidades intencionais são utopias carrega duas interpretações comuns: a primeira, negativa, vê essas comunidades como irreais, irrealizáveis e excessivamente positivistas. A segunda interpretação é perfeccionista, considerando essas comunidades como diagramas que mapeiam o caminho para uma vida boa. No entanto, ambas as visões são modos principais pelos quais esses grupos desempenham funções utópicas essenciais, sugerindo que de fato são utópicos, embora seu utopismo seja profundamente imperfeito e pragmático, enraizado nas preocupações e limitações materiais reais de seu tempo.

Para Brown (2002, p. 2), as comunidades intencionais são formadas em torno de um idealismo compartilhado, uma visão de alcançar uma vida melhor e oferecer uma alternativa ideal para grupos marginalizados pela sociedade moderna ou que se percebem como distintos em algum aspecto da sociedade mais ampla em que estão inseridos. A liminaridade frequentemente serve como combustível para esse idealismo compartilhado; de acordo com Lucy Jayne Kamau (*apud* Brown, 2002, p. 9), isso é um traço comum das comunidades intencionais, pois vivem em um estado de "exterioridade", muitas vezes rejeitando a vida econômica convencional na tentativa de estabelecer igualdade e identidade comum através do uso de símbolos e rituais.

Victor Turner, em seu livro *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (1969), oferece uma base teórica sólida para explorar os processos de construção de comunidades. Em seu modelo, Turner ilustra os dois modos opostos e interdependentes das relações sociais, descrevendo a vida social como um processo dialético que oscila entre estados de "estrutura" e transições de "anti-estrutura", também conhecido como "comunitas".

O antropólogo inglês Victor Turner (*apud* Brown, 2002, p. 15-48) considera a "estrutura", neste contexto, refere-se aos arranjos padronizados de papéis e status conscientemente reconhecidos, intimamente ligados a normas e sanções legais e políticas. A estrutura é estática, hierárquica e instrumental. Por outro lado, a "comunitas" é espontânea em oposição às normativas, afetiva em vez de pragmática, igualitária e indiferenciada em vez de hierárquica e segmentada por status e papéis. Em contraste com uma imagem refletida da estrutura, a "comunitas" é uma fase intermediária entre estruturas, atuando como uma liberação das restrições normativas ao aliviar as contradições inerentes e estimular os indivíduos a refletirem sobre suas experiências culturais. Esse processo provoca uma "reclassificação periódica da realidade e da relação do homem com a sociedade, a natureza e a cultura".

Utopias: das américas ao sertão caririense

Nas Américas, a experiência utópica iniciou-se quando Vasco de Quiroga chegou ao México vindo da Espanha em 1530, provavelmente aos 53 anos, como Ouvidor da Segunda Audiência de Nova Espanha. Quiroga defendia uma colonização pacífica baseada na evangelização. Como humanista, ele via o cristianismo como o ideal mais nobre para a humanidade. Embora reprovasse muitos comportamentos dos nativos, como a poligamia, a embriaguez e a idolatria, Quiroga reconhecia neles virtudes cristãs naturais, como humildade, docilidade, obediência, pobreza e desapego material, características que os europeus já não possuíam há muito tempo.

Segundo Verástique (200, p. 88), Quiroga era um admirador da obra de Thomas More e via os nativos como potenciais candidatos a um experimento utópico. Inspirado pela Idade de Ouro descrita por Luciano de Samósata e pelo Cristianismo Primitivo, o religioso acreditava que os nativos já praticavam, de certa forma, o cristianismo mesmo sem saber. Ele fundou os *Pueblos-hospitales* às suas próprias custas, uma iniciativa vista com desconfiança pela Espanha, mas que visava criar um modelo de comunidade baseado na justiça e no bem-estar dos nativos.

Vasco de Quiroga estabeleceu o experimento dos *Pueblos-hospitales* em Santa Fé, um projeto que ocupava cerca de 20 a 25 hectares e funcionava como uma instituição de caridade dedicada à proteção, cultura, saúde, educação e religião dos nativos. Este modelo de comunidade era baseado na propriedade comum, onde todas as terras pertenciam coletivamente. A arquitetura das aldeias era organizada em torno de uma igreja, com um conjunto de edifícios agrupados ao seu redor.

Cada *Pueblo-hospital* oferecia uma gama de serviços essenciais, incluindo uma cozinha comunitária, enfermarias, berçários, escola, alojamento para viajantes e habitações para cerca de 200 famílias, totalizando aproximadamente 6.000 famílias e 60.000 adultos. Inspirado na leitura de “Utopia” de Thomas More, Quiroga modelou a vida comunitária conforme os princípios descritos por Rafael Hitlodeu, um personagem ficcional do livro, promovendo a integração de famílias numerosas, a alternância sistemática entre vida urbana e rural, jornadas de trabalho de seis horas, participação das mulheres no trabalho, distribuição equitativa dos frutos do trabalho de acordo com as necessidades de cada um e eleições democráticas para líderes.

Quiroga acreditava que seu projeto só seria viável se conseguisse proteger os nativos da influência corruptora dos europeus, que ele considerava já estar corrompidos tanto fisicamente

quanto espiritualmente. A estrutura social dos *Pueblo-hospitales* era hierárquica, com um sistema de jurados supervisores para grupos de 30 famílias, regidores para grupos de 4 jurados, além de alcaides ordinários e um *tacatecle* (equivalente a um líder utópico), todos ocupados por nativos e subordinados a um espanhol nomeado pela coroa ou audiência, que atuava como corregedor.

Para Pérez (2005, p. 1-4), o experimento de Quiroga foi um verdadeiro exemplo literal e figurado do humanismo utópico, caracterizado no século XVI. Para tanto, escreveu um documento chamado *Reglas y Ordenanzas*, que continha o conjunto de normas sociais que regulavam a vida dos nativos na comunidade, no intuito de constituir a possibilidade de criar uma sociedade completa, ideal, justa e desenvolvida com liberdade e integração.

Para Verástique (2000, p. 135), Vasco de Quiroga obteve sucesso em Michoacán devido à sua devoção pessoal, habilidade persuasiva e disposição para explorar as formas tradicionais de organização social indígena. As sociedades comunais frequentemente são lideradas por líderes carismáticos, especialmente devido ao seu aspecto religioso e místico. Esses líderes carismáticos são geralmente apoiados por tenentes próximos, enquanto a maioria dos membros da comunidade é subserviente ao líder e é considerada igual em relacionamentos que se assemelham aos descritos por Turner para estados liminares, onde há neófitos e adeptos.

Dando continuidade, a experiência das Missões ou Reduções, lideradas pelos Jesuítas na América Latina, foi uma tentativa de integrar e converter as populações nativas de maneira organizada e sob princípios cristãos. As Missões eram cidades ao estilo ocidental, mas geridas pelos próprios nativos, com um conselho de líderes eleitos anualmente e um prefeito local que respondia às autoridades europeias. O traçado urbano era padrão, com uma praça central que reunia igreja, cemitério, escola e hospital, enquanto as casas eram agrupadas em torno dessa praça.

No livro *O cristianismo feliz*, cujo primeiro volume foi publicado em 1743, o padre Ludovico A. Muratori apresenta uma visão elogiosa das Missões Jesuíticas. Ele destaca que o sucesso dessas missões se deve ao fato de que os nativos convertidos eram caracterizados como “bons cristãos”, que não compartilhavam da mesma inquietude europeia em relação aos bens materiais e à ganância por acumulá-los. Segundo Muratori, esses nativos não viam necessidade no uso de dinheiro, preferindo realizar trocas diretas para suprir suas necessidades.

Essa abordagem reflete uma visão idealizada das Missões Jesuíticas como um modelo de sociedade que estava supostamente livre dos vícios e preocupações materiais que eram prevalentes na sociedade europeia da época. Muratori provavelmente enxergava nas Missões

um exemplo de comunidade onde valores cristãos eram vividos de maneira mais pura e desprendida. Essa perspectiva de Muratori, como muitos outros pensadores da época, contribuiu para a visão das Missões como uma espécie de utopia religiosa, onde a religião, política e civilização se harmonizavam para criar uma sociedade idealizada e justa.

Acerca das regulamentações próprias de uma sociedade utópica, Chauí (2008, p. 8) considera que a utopia é uma concepção idealista que se apresenta de três maneiras principais. Primeiramente, ela é normativa, delineando um mundo ideal que contrasta com a realidade atual. Em segundo lugar, é totalizante e crítica, pois apenas existe quando propõe uma sociedade alternativa que contesta todos os aspectos da sociedade existente: desde instituições até valores éticos e estéticos, formas de poder, propriedade, leis, e estruturas familiares e sociais. A utopia, assim, imagina um mundo completo e alternativo. Por fim, a utopia é uma visão do presente permeada pela angústia, crise, injustiça, mal, corrupção, pobreza, fome e desigualdade. Ela percebe o presente como um período de violência e carências profundas, destacando a urgência de mudanças radicais para alcançar um estado ideal.

Essas características essenciais ajudam a definir o conceito de utopia como uma construção que visa não apenas idealizar um mundo melhor, mas também criticar e oferecer alternativas ao estado presente das coisas.

A Comunidade Intencional do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto pode ser compreendida como uma utopia inserida em diversas representações e simbologias. Apesar de seus membros serem iletrados e não conhecerem diretamente a obra *Utopia*, de Thomas More, seguiram um modelo já presente nas Américas desde Vasco de Quiroga, que se inspirava nesse livro. Esse modelo foi difundido pelos Jesuítas, chegou ao Nordeste com o Padre Ibiapina e foi transmitido ao Beato José Lourenço por meio do Padre Cícero.

A comunidade tinha características messiânica, ecológica, socialista e anarquista. Teve lugar no Crato, na região do Cariri, sul do Estado do Ceará, região Nordeste do Brasil, durante os anos de 1926 a 1936, e abrigou cerca de duas mil pessoas, entre peregrinos, excluídos, refugiados da seca, fugitivos de campos de concentração e da marginalidade.

Quanto à forma arquitetônica, a composição do Caldeirão seguia o modelo da *Polis*, proposto por Quiroga em Santa Fé, segundo Cordeiro (2008, p. 5), com moradias construídas em forma de semicírculos voltados para uma área central que incluía uma igreja e um grande pátio à frente.

A organização social no Caldeirão era baseada no Cristianismo Primitivo, com ênfase na conduta jesuíta, tendo adotado Santo Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus,

como padroeiro da comunidade. Cerca de 1500 a 2000 pessoas (alguns autores mencionam até 5 mil ou mais) viveram na comunidade ao longo dos 10 anos de sua existência, sob um regime de autogestão e trabalho comunitário, sem posses ou propriedades individuais, o que representava uma verdadeira utopia em relação ao sistema social semifeudal da época, uma espécie de Éden rural em vida.

Martins & Vasconcelos (2007, p. 3), consideram que, de acordo com a definição de Sustentabilidade Social de Sachs (1993), o Caldeirão empiricamente apresentava essa característica, pois não havia relações subordinadas à lei do capital, não havia busca pelo lucro e, segundo Ramos (2011, p. 68), nem competição por posses ou méritos. Toda a produção era dividida de acordo com as necessidades de cada família.

Zavala (1955, p19) considera que, similar à sociedade criada por Vasco de Quiroga, que estabeleceu a propriedade comum dos bens e integrou famílias numerosas, o Caldeirão também adotou princípios de trabalho para homens e mulheres, divisão dos produtos de acordo com as necessidades de cada um e ausência de luxo excessivo.

Enquanto Quiroga e os Jesuítas tinham o objetivo de proteger os povos originários do contato com os colonizadores e do extermínio resultante, como afirma Verástique (2000, p. 96), o Padre Ibiapina e, posteriormente, o Padre Cícero agiram para proteger a população pobre e iletrada do sertão de ser cooptada pelo banditismo da região (cangaço), buscando estabelecer uma ordem política e social estável para dada época.

Em meio a tantas injustiças sociais, disparidades e falta de oportunidades, surgiram iniciativas para melhorar a vida dos pobres sertanejos que eram frequentemente negligenciados pelo sistema. Liderados por Beatos e motivados pelo Messianismo, esses esforços se concretizaram na organização de comunidades, vistas como cidades santas de refúgio para o fim do mundo.

Cada comunidade liderada por beatos buscava a “terra prometida”, simbolizando a busca arquetípica do ser humano por si mesmo, na esperança de superar a angústia da existência e alcançar a condição primordial desejada pelas religiões: a conquista da “terra sem mal”. Esse ideal ecoa o mito indígena brasileiro da terra sagrada, um lugar de abundância, alegria e paz.

Segundo uma perspectiva weberiana, esses Beatos podem ser considerados exemplos de liderança carismática devido às suas qualidades pessoais extraordinárias e ao fato de serem vistos como enviados por Deus, líderes excepcionais. Essas características são claramente identificadas nos relatos dos sobreviventes do Caldeirão e nas obras sobre Canudos, em relação a esses líderes (Weber, 2004, p. 158-159).

Para Cordeiro (2013, p. 92), José Lourenço, assim como outros beatos, como Antônio Conselheiro, de Canudos, e o Monge José Maria, do Contestado, Comunidades anteriores ao Caldeirão, conseguiram reunir seguidores fiéis, criando seus próprios objetos de adoração e estabelecendo rituais de celebração distintos. Suas práticas muitas vezes divergiam das impostas pela hierarquia religiosa dominante e, em vários momentos da história, desafiaram as estruturas de poder, subvertendo a reprodução dos contextos sociais vigentes e transformando a religiosidade aparentemente irracional dos fiéis em um movimento de libertação contra formas de opressão e exploração.

Considerações finais

A partir dessa compreensão, as memórias relatadas sobre as comunidades lideradas pelo Beato José Lourenço remetem às "alternativas sociais de superação" (Cordeiro, p. 28). Essas alternativas incluíam não apenas a resistência à seca, oferecendo abrigo aos flagelados e armazenando produtos agrícolas e alimentos, mas também proporcionando outras formas de organização social, como oportunidades de trabalho, divisão equitativa de bens e alimentos. Isso representava uma verdadeira Utopia Cristã na terra, criando um modelo de sobrevivência e convivência baseado na equidade, em contraste com a normalidade do sistema vigente, que beneficiava apenas os poderosos e os proprietários de terras.

A Utopia se materializava no sentimento de abundância. Em uma realidade onde a fome era uma ameaça constante, ter acesso a comida suficiente e em quantidade representava o ápice da felicidade. Essa abundância não era ostentada individualmente, mas sim compartilhada por todos. Desde os produtores até qualquer pessoa convidada ou necessitada, todos deveriam partilhar da mesa farta que simbolizava não apenas a fartura material, mas também os ideais de solidariedade e justiça social defendidos por essas comunidades.

Referências

BROWN, Susan Love (editor). *Community: na anthropological perspective*. New York: State University of New York Press, 2002.

CHAUÍ, M. *Notas sobre utopia*. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v60nspe1/a0360ns1.pdf, acesso em 22 de abril de 2024.

CHORDAS, Nina. *Forms in Early Modern Utopia: The Ethnography of Perfection*. England:

Ashgate Publishing Limited, 2010.

CLAEYS, Gregory. *The Cambridge Companion to Utopian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

CLARK, Samuel. *Living without domination: the possibility of an anarchist utopia*. England: Aschgate Publishing Limited. 2007.

CORDEIRO, Domingos Sávio Almeida. *Um beato líder: narrativas memoráveis do Caldeirão*. Fortaleza-CE, Brasil, Imprensa Universitária Universidade Federal do Ceará, 2004.

CORDEIRO, Domingos Sávio Almeida. *Caldeirão da Santa Cruz: memórias de uma utopia comunista no nordeste brasileiro*. VI Congresso Português de Sociologia, 2(1)32-41, 2008.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

FREUND, Julien. *A Sociologia Alemã à Época de Max Weber*. In: BOTTOMORE, Tom & NISBET, Robert (Orgs.). *História da Análise Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

MANNHEIM, Karl. *Ideology and Utopia: an introduction to the Sociology of Knowledge*. New York: Harcout, Brace & Co. Inc., 1954.

MARTINS, P. H., & VASCONCELOS, G. L. A. O Caldeirão do Beato José Lourenço: Fé, Trabalho e Luta Social. *Colóquio de História da Universidade Federal Rural de Pernambuco*, Recife, Pernambuco, Brasil, 1, 2007.

MORAIS, Regina Célia de Melo. *L. A. Muratori e o Cristianismo Feliz na Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Paraguai*. Dissertação de Mestrado. Niterói, PPGH-UFF, 2006.

PÉREZ, Adriano Jacobo Abarca. *Hospital-Pueblo: Expression Concreta del Utopismo Quiroguiano*. Artigo. Instituto Superior de Estudos Eclesiásticos, 2005. https://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/uploads/memoxviii/05_art_62.pdf

PETERSON, Anna L. *Seeds of the kingdom: utopian communities in the Americas*. New York: Oxford University Press, 2005.

RAMOS, Francisco Regis Lopes. *Caldeirão: Estudo histórico sobre o Beato José Lourenço e suas comunidades*. Fortaleza, CE, Instituto Frei Tito de Alencar, 2ª ed. 2011.

SARGENT, Lyman Tower. *Em defesa da Utopia*. Trad. Irene Enes. Via Panorâmica: Revista Electrónica de Estudos Anglo-Americanos/An Anglo-American Studies Journal 2.ª ser. 1 (2008): 3-13. Web. <http://ler.letras.up.pt>, acesso em 17 de julho de 2024.

SARGISSON, Lucy. "Imperfect Utopias" *In* Utopias, Ecotopias and Green Communities: Exploring the Activism, Settlements and Living Patterns of Green Idealists. Published online: 08 Mar 2015; 1-25. Permanent link to this document: http://dx.doi.org/10.1108/S2041-806X(2007)0000001003, acesso em 17 de julho de 2024.

VERÁSTIQUE, Bernardino. *Michoacán and Eden: Vasco de Quiroga and the evangelization of western Mexico*. Austin, University of Texas Press, 2000.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*: tradução José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZAVALA, Silvio, *Thomas More in New Spain: A Utopian Adventure of the Renaissance.* London: The Hispanic and Luso-Brazilian Councils, 1955.

TRADICIONALISMO CATÓLICO NO NORTE FLUMINENSE: CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS, APROXIMAÇÕES E BASES IDEOLÓGICAS DE DOM ANTÔNIO DE CASTRO MAYER

ST 2: SIMBOLISMO E IMAGINÁRIO DA RELIGIOSIDADE

Paulo Jonas dos Santos Júnior[69]

Resumo: Este trabalho tem por objetivo analisar as bases que sustentam o pensamento tradicionalista católico no norte fluminense. Esse assunto é de suma importância, uma vez que em período pandêmico o embate entre o pensamento progressista e o tradicionalista, aflorou. O tradicionalismo católico em Campos dos Goytacazes, em muitos aspectos se assemelha com a base teológica que oferece apoio popular ao atual governo do Presidente Jair Messias Bolsonaro. Para a discussão teórica, o trabalho se ancorou nos postulados de Rifan (2014), Mayer (1971), Sölle (1970), Py (2020), dentre outros. Essa análise demonstrou que o discurso e a prática dos grupos tradicionalistas de Campos dos Goytacazes pode aproximar-se dos ideais propagados por grupos católicos ultraconservadores. Igualmente, o artigo realizou análises da história e do pensamento de Dom Antônio de Castro Mayer, um importante bispo tradicionalista que liderou o catolicismo campista no período entre 1941 e 1981.

Palavras-chave: Tradicionalismo. Igreja Católica. Norte Fluminense. Dom Antônio de Castro Mayer.

Introdução

Em sua atuação, Dom Antônio de Castro Mayer sempre se demonstrou conservador e resistente às mudanças da sociedade. Quando bispo diocesano de Campos dos Goytacazes, Dom Antônio se destacou como um líder de duros posicionamentos em questões relacionadas ao comportamento humano, ao sistema capitalista e também aos aspectos principais da religião católica (Mayer, 1971).

Desta forma, Mayer tomou para si e para a comunidade católica local uma figura de influência, sendo presente nas paróquias e sempre em comunicação com os padres e leigos através de cartas pastorais (Mayer, 1988). Este poder de influência e um incrível talento para liderança trouxe notoriedade para o Bispo, onde ainda se vê suas ideias pairando no discurso dos religiosos que tiveram contato com sua escrita ou até mesmo com seus sermões. Desta

[69] Pós-Doutor pela Universidade Estadual Paulista – UNESP; Doutor em Planejamento Regional e Gestão da Cidade pela Universidade Cândido Mendes (UCAM-Campos); Doutorando em Ciências da Religião pela PUC-Minas; Bolsista CAPES. E-mail: paulojsjunior@hotmail.com.

forma, culturalmente, o perfil tradicionalista católico no norte e noroeste fluminense passa ainda pelos ideais de Dom Antônio de Castro Mayer (Rifan, 2014).

Dom Mayer se demonstrou um católico fervoroso, a favor das medidas da contrarreforma, monarquista e crítico ao estado laico. O Bispo afirmava que o sistema capitalista era melhor para a sociedade, pois segundo ele, correspondia com a vontade divina e as liberdades humanas cerceadas pela ótica da fé católica (Mayer, 1971).

Em um justo paralelo, o ideal tradicionalista defendido por Mayer monta e se alinha ao discurso conservador difundido no Brasil durante a política atual, visto suas proximidades comportamentais sobre os costumes e o funcionamento da sociedade. Deste modo, o ultraconservadorismo pode se estabelecer no discurso religioso sem diálogo com as visões plurais das diferentes formas culturais. Dessa forma, este artigo irá contribuir em uma correlação fundamentada na ótica tradicionalista de Dom Antônio de Castro Mayer.

O tradicionalismo católico no norte fluminense

Durante o Concílio Vaticano II[70], o pensamento do Bispo Dom Antônio Castro Mayer caminhou na contramão daquele defendido pela maioria dos bispos e cardeais católicos. Desta forma, após o Concílio, Dom Antônio passou a propagar uma visão que originou uma divisão na Igreja Católica da Diocese de Campos dos Goytacazes. O Bispo, assim, deixou uma profunda contribuição para o tradicionalismo, que foi desde as bases intelectuais do catolicismo tradicional no norte fluminense até a criação da União Sacerdotal São João Maria Vianney (Santos Júnior; Figueira; Pires, 2020).

A União Sacerdotal São João Maria Vianney, organizada por Dom Antônio de Castro Mayer para congregar a militância tradicionalista em Campos dos Goytacazes após o Concílio Vaticano II, teve uma importante contribuição na estruturação do pensamento católico conservador na região, pois, dessa forma, as cartas pastorais e circulares de Castro Mayer se tornaram de fácil acesso para os fieis. Nelas, encontrava-se desde orientações de resistência ao progressismo católico no Vaticano II, até mesmo orientações e críticas políticas da época (Mayer, 1988).

Em diversos momentos, entretanto, análises teóricas correlacionam o discurso ultraconservador tradicionalista com os princípios postulados pelo Cristofascismo. Esse termo

[70] Concílio Ecumênico que propôs a atualização da Igreja Católica.

foi utilizado pela teóloga alemã Sölle (1970) para analisar a cristologia e os ideais do governo nazista da Alemanha. Dessa forma, PY (2020) esclarece:

> Lembro que o termo "cristofascismo brasileiro" se baseia na reflexão da teóloga alemã Dorothee Sölle (1970), que criou a expressão diante do nazismo alemão. Ao cunhar o termo, Sölle (1970) se preocupou em analisar as relações de integrantes do partido nazi com as igrejas cristãs no desenvolvimento do estado de exceção alemão, quando o governo nazista se utilizou das relações e das terminologias cristãs para sua composição, assim como se reconhece hoje no bolsonarismo. Hitler utilizava jargões cristãos como chaves de seus discursos como o próprio "*Conheceis a verdade e a verdade vos libertará*" (João 8,32), e "*criou Deus, o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; homem e mulher criou*" – para defender a família tradicional cristã alemã. Hitler fez conferências em reuniões cristãs (luteranas, católicas e confessantes), se relacionou com pastores e padres, entre os luteranos se destacam os pastores Walter Hoff, Rudolf Kittel, Prospt Ernst Szymanowski desenvolvedores do que o regime imperial chamava de "cristianismo positivo".

Assim, Py (2020) defende que existem diversas características do cristofascismo que pode ser encontrada nos ideais tradicionalistas de Mayer, como por exemplo, a utilização da religiosidade cristã como ponte para os discursos políticos-ideológicos. Utilizando-se destes aspectos fundamentais, a religiosidade tradicionalista católica se apoia, em certos momentos, nos ideários católicos pré-Vaticano II, o que dificulta ainda mais a conturbada relação entre os católicos conservadores e os posicionamentos dos religiosos progressistas (Figueira; Santos Júnior, 2017)

O termo "cristofascista" fundamenta-se dentro do sistema capitalista, com a lógica e ótica burguesa que orienta os rumos e passos do capital, da relação entre os donos dos meios de produção e a classe proletária. Deste modo, PY, Fábio (2020) esclarece:

> Voltando ao termo cristofascismo, ele se liga ao que Walter Benjamin (1940) descreve como *fascismo*. Para Benjamim, a barbárie fascista não representa um estágio de 'regressão civilizacional', mas está contida nas próprias condições de reprodução da civilização liberal-burguesa. Para o autor, a ação fascista se beneficia das concepções conservadoras sobre a moral, a família e o progresso, transformando o todo nacional em um "*estado de exceção efetivo*". Assim, o dispositivo autoritário do bolsonarismo se projeta, a partir da associação ao religioso, para defender uma concepção simplificada de família para a eliminação de seus adversários, bem como os indesejáveis, neste caso, aqueles que não se adéquam ao projeto moral de nação estabelecido.

Em diversas oportunidades, viu-se a aproximação dos setores mais conservadores da comunidade católica com os ideais do atual governo que rege o Brasil. Ao alocar-se ao discurso, a comunidade tradicionalista católica brasileira se mostra inclinada a oferecer apoio ao ideário bolsonarista (Py, 2020). No ano de 2019 houve um evento em Brasília-DF, onde a

Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianney demonstrou apoio ao atual Governo:

> O presidente Jair Bolsonaro participou, nesta terça-feira (21/5), no Palácio do Planalto, do ato de Consagração do Brasil ao Imaculado Coração de Maria, nesta terça-feira (21/5). O evento ocorreu no Palácio do Planalto, às 14h.
> A cerimônia foi idealizada pelo deputado Eros Biondini (PROS-MG), com participação da Congregação Mariana e outros grupos católicos. Na assinatura, estava presente lideranças da Igreja, como o bispo da Administração Apostólica São João Maria Vianney, Dom Fernando Rifan (Tunes, 2019).

Dom Fernando Rifan, atual líder da Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianney, ainda padre foi aluno de Dom Antônio, então bispo Diocesano de Campos dos Goytacazes. Assim, desde cedo, Rifan demonstrou um profundo alinhamento com o ideal político e a ótica conservadora de Dom Antônio. Sobre isso, Rifan (2014, p. 11) esclarece:

> Tendo cursado o Seminário menor e maior (Filosofia e Teologia), foi ordenado sacerdote aos 24 anos de idade, em 08 de dezembro de 1974, na Cadetral-Basílica do SSmo. Salvador em Campos, RJ, por sua Exa. Revma. Dom Antônio de Castro Mayer, então Bispo Diocesano de Campos.

Sendo fiel seguidor de Dom Antônio de Castro Mayer, Dom Fernando Areas Rifan também comunga de posicionamentos similares, típico do tradicionalismo que oferece ao Presidente da República, base de sustentação no ideal cristofascista (Py, 2020). Na vivência com Dom Mayer, Dom Rifan não foi somente aluno, mas também ocupou cargos importantes quando Dom Antônio ainda era bispo Diocesano de Campos dos Goytacazes (Rifan, 2014).

> Além de secretário particular do Bispo Diocesano, foi Diretor Diocesano do Ensino Religioso, quando impulsionou a catequese em toda a Diocese, professor de Filosofia no Seminário, função que já exercia desde o 3° ano de Teologia, membro do Colégio dos Consultores Diocesanos e do Conselho Presbiteral e Pároco da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário, na cidade de Campos (Rifan, 2014, p. 11).

No período em que os Padre de Campos não eram reconhecidos por Roma[71], Dom Antônio fundou a União Sacerdotal, um grupo de padres que aderiram e concordaram com o ato cismático de Dom Marcel Lefebvre. Dom Fernando Rifan sempre esteve neste grupo de religiosos (Rifan, 2014). As bases do tradicionalismo católico de Campos dos Goytacazes vão ao encontro com o ideário e ótica política/social do bolsonarismo. Desta forma, a proximidade

[71] Em 1988, o Bispo D. Marcel Lefevbre e D. Antônio de Castro Mayer sagraram 4 bispos sem a autorização do Papa. Vaticano compreendeu que a sagração se tratava de um ato cismático e entrou com o processo de excomunhão de D. Marcel e D. Antônio (Figueira; Santos Júnior, 2017).

de ideias, de discurso e também da prática, dão sustentação e vão além dos interesses econômicos (Py, 2020).

Tradicionalismo moral e religioso em Dom Antônio de Castro Mayer

Dom Antônio de Castro Mayer foi bispo diocesano de Campos dos Goytacazes de 1948 a 1981, e virou uma figura importante do tradicionalismo católico durante o Concílio Vaticano II, compondo o *Coetus Internationalis Patrum*[72], um grupo de bispos e cardeais católicos conservadores que tentavam frear os avanços do progressismo católico nos documentos conciliares (Lysencourt, 2015). Nesse contexto, é importante esclarecer:

> Em 1948, foi nomeado bispo de Campos, Dom Antônio de Castro Mayer, professor, doutor em Teologia, formado pela Universidade Gregoriana de Roma, muito fiel ao Magistério da Igreja. Dom Antônio, através dos seus sermões, artigos e Cartas Pastorais, alertava continuamente seus padres e diocesanos contra erros atuais, já condenados pela Igreja, que se infiltravam por toda a parte (Rifan, 2014, p. 21).

De forma esporádica, Dom Antônio enviava cartas pastorais para os padres diocesanos, confirmando sua militância contra muitas decisões do Concílio Vaticano II. O conteúdo destas cartas continha fortes críticas e ataques à base das decisões e documentos do Concílio Vaticano II (Mayer, 1988). Dom Antônio de Castro Mayer criticava sem distinção os direitos fundamentais do ser humano que é trabalhado na declaração "*Dignitatis humanae*[73]":

> A declaração "*Dignitatis humanae*" do Concílio Vaticano II afirma a existência de um falso direito natural do homem em matéria religiosa, que se opõe aos ensinamentos pontifícios, que negam formalmente semelhante blasfêmia.
> Assim Pio IX na sua Encíclica "Quanta cura" e o *Syllabus*, Leão XIII e suas Encíclicas "*Libertas praestantissimum*" e "*Immortale Dei*", Pio XII na sua alocução: "*Ci riesce*" aos juristas católicos italianos, negam que a razão e a revelação fundamentam semelhante direito.
> O Vaticano II crê e professa, de modo universal, que "a Verdade não pode impor-se senão pela força da própria Verdade", esquecendo-se de que a Verdade pode impor-se também, normal e racionalmente, pela autoridade, pela autoridade de Deus revelante. O Concílio chega ao absurdo de afirmar o direito de não aderir e de não seguir a verdade, de obrigar os governos civis a não mais fazer discriminações por motivos religiosos, estabelecendo a igualdade jurídica entre as falsas e a Verdadeira Religião (Mayer, 1988, p. 56)

[72] Ou Grupo Internacional dos Padres, representou e teve como principal trabalho, frear os avanços progressistas no Concílio Vaticano II.
[73] Dignidade Humana foi uma declaração documental do Concílio Vaticano II que professa a importância da liberdade religiosa.

Fica nítido nas revelações de descontentamento do setor mais tradicionalista da Igreja Católica frente ao Concílio Vaticano II e aos documentos conciliares, que propunham muitas modificações, desde a participação do fiel na missa até as reformas litúrgicas[74] (Mayer, 1988). Castro Mayer em diversas vezes se pronunciou contra o Estado Laico[75], uma vez que segundo ele "A neutralidade dos Estados em matéria religiosa é injuriosa a Nosso Senhor e à sua Igreja, quando se trata de Estados com maioria católica" (Mayer, 1988, p. 56). Para o próprio Bispo Diocesano, a lógica da laicidade não era justa, pondo-se que a maioria do povo era Cristão Católico, portanto, o Estado deveria se declarar um Estado literalmente católico menosprezando assim a imensa pluralidade religiosa no Brasil (Mayer, 1988). Dentre suas principais críticas e mais duros posicionamentos, era explícito no discurso e escritos de Dom Antônio de Castro Mayer o repúdio ao pensamento progressista. Esse não se dava apenas no âmbito do catolicismo, mas também no espectro político, uma vez que Dom Antônio era enfático na crítica incisiva ao ideário comunista (Mayer, 1971).

Dom Antônio viveu o período da Guerra Fria, dos movimentos revolucionários latino americano[76], e enxergava neste contexto os movimentos populares de esquerda como uma afronta ao poder vigente. Confirmando sua mentalidade, muita das vezes reacionária[77], Castro Mayer se debruça à militância no interior do estado, mais precisamente no norte e noroeste fluminense (Mayer, 1988). O pensamento conservador católico presente nesta região deu um profundo embate entre os religiosos que concordavam com o Concílio Vaticano II e com os mais tradicionalistas que se alinhavam ao pensamento de Dom Marcel Lefebvre[78] e Dom Antônio de Castro Mayer (Figueira & Santos Júnior, 2017).

Os conservadores chamavam o movimento progressistas de "modernista" ou "neomodernista". Nessa perspectiva, o bispo Castro Mayer enxergava o movimento progressista com críticas contundentes:

> Dizemos "insidias", porque os artifícios do inimigo de nossa salvação lançados como redes ou laços no meio do povo cristão, são mais perigosos do que o erro aberto, o pecado às escancaras, com que o demônio arvora cinicamente sua rebelião contra a ordem estabelecida pela Providência. A doutrina claramente contraria ao dogma revelado e os modos de proceder frontalmente repugnantes ao espírito de Jesus Cristo são as armas com que o demônio mantém sob seu cativeiro muitas almas e com que sustenta no mundo o ambiente propício ao pecado e à infidelidade. São coisas que

[74] Constituição *Sacrosanctum Concilium* elaborou uma série de reformas litúrgicas no culto católico.
[75] O poder estatal é imparcial quanto as manifestações religiosas de diferentes formas.
[76] Neste contexto, temos a Revolução Cubana como principal fato histórico.
[77] Visão política que concordar com o sistema vigente ou obtém saudosismo dos poderes maioritários.
[78] Arcebispo Francês que acompanhou D. Antônio de Castro Mayer durante o *Coetus Internationalis Patrum*.

> devemos reprovar vivamente, e cujo desaparecimento cumpre-nos não só anelar, como por ele trabalhar empregando todos os meios ao nosso alcance (Mayer, 1965, p. 43).

O modernismo era enquadrado como um movimento tipicamente progressista, onde segue muitas das vezes o ideário científico das humanidades, porém, para Dom Antônio de Castro Mayer, se tratava de deturpações e tentativas de acabar com a Igreja Católica como instituição. Em suas falas, o Bispo argumenta que esse movimento:

> faculta ao demônio infiltrar entre os fiéis as meias verdades e as meias virtudes, com que os faz crer que a conversão dos maus se torna mais fácil. E com isso consegue Lúcifer o que deseja, isto é, o afrouxamento da fé e o relaxamento dos costumes. Por esse declive ele leva as almas ao naturalismo e laicismo visceralmente contrários à Religião sobrenatural (Mayer, 1965, p. 43).

Conceitualmente, em seus posicionamentos Dom Antônio sempre se posicionava de acordos com os documentos eclesiais presentes antes do Concílio Vaticano II. De fato, para ele os documentos oficiais do concílio soavam como progressista, pois, o *Coetus Internationalis Patrum* não conseguiu agir de forma efetiva e pragmática nos documentos finais do Concílio Vaticano II (Lysencourt, 2015). Sendo assim, o grupo entendeu que a militância conservadora precisaria aflorar em suas comunidades, ou seja, nos locais de trabalho dos bispos e padres que faziam parte do grupo. Neste ambiente acirrado, Dom Mayer radicalizou seu discurso e se dedicou a formar padres e fiéis conservadores na Diocese de Campos dos Goytacazes (Figueira & Santos Júnior, 2017).

Enfatizando a influência do pensamento progressista no século XX, o bispo Mayer entendia como neomodernismo os novos pensamentos filosóficos, sociológicos e os avanços das ciências humanas:

> Nos nossos dias, dificilmente se encontrará entre os fiéis quem professe abertamente os princípios modernistas, o agnosticismo, o imanentismo, o evolucionismo condenado por São Pio X. Os modernistas foram sempre muito astutos, de maneira que, uma vez condenados, deixaram de se manifestar em plena luz do dia. Todavia não desarmaram. Persistem em permanecer no seio da Igreja – pois fora de seu grêmio seria impossível levar adiante sua obra de sabotagem – e refugiam-se em sociedade secreta (Mayer, 1965, p. 43).

Ainda neste raciocínio, é possível verificar que havia no discurso do Bispo um ideal anticomunista, e o mesmo, também, se estabeleceu no pensamento do atual bispo pessoal da Administração Apostólica São João Maria Vianney, Dom Fernando Arêas Rifan (Rifan, 2014). Em profunda influência em seus escritos, já na segunda metade do século XX, Castro Mayer

faz interpretações sobre o que é esquerda, em sua carta “Sensualismo e esquerdismo”, na mesma face do cristofascismo bolsonarista:

> Por dois títulos são os modernistas favoráveis à sensualidade. Primeiro porque domina no mundo de hoje o desejo desenfreado do prazer, e os modernistas acham que a Igreja deve conformar-se com as tendencias do tempo. Depois, porque “excluída a inteligência – como a excluem os modernistas pelo agnosticismo – seguirá o homem mais arrebatadamente os sentidos” (Enc. “Pascendi”). O espírito modernista é alimentado pela atitude, em meios católicos, de singular ignorância das reservas e censuras da Santa Sé relativas aos divertimentos sensuais e à maneira procaz de vestir-se (Mayer, 1965, p. 56).

O tradicionalismo católico da região de Campos atualmente é representado, principalmente pela Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianney, tendo como líder, Dom Fernando Arêas Rifan, um fiel seguidor de Dom Antônio de Castro Mayer, o qual em seus escritos permeiam até os dias atuais uma profunda influência e ideia de resistência ao progressismo religioso, político, social e científico (Santos Júnior; Figueira; Pires, 2020).

Considerações finais

Este estudo buscou analisar o pensamento tradicionalista na região norte fluminense a partir dos ensinamentos de Dom Antônio de Castro Mayer. Ao longo do texto foi investigado os pontos de convergência entre as concepções do Bispo, os postulados ultraconservadores e a ideia cristofascista. Nessa perspectiva, ressalta-se que questões relacionadas ao anticomunismo, o repúdio às mudanças dos padrões comportamentais, o posicionamento contrário ao Estado Laico e a negação das evoluções científicas, demonstram uma forte presença também no tradicionalismo católico da região norte e noroeste fluminense.

Neste mesmo âmbito, viu-se no tradicionalismo um repúdio ao pensamento no espectro político divergente. Igualmente, os tradicionais se ancoram em uma ideia de confronto a grupos que defendem ações que denunciam as desigualdades sociais e o preconceito religioso. Desta forma, o pensamento conservador católico campista se mostra como um motor importante para a base de apoio do governo federal na região norte e noroeste fluminense. A partir deste contexto torna-se possível compreender que existe um alinhamento político entre os tradicionalistas da região norte fluminense com o atual governo presidencial, principalmente na questão econômica e social.

Referências

FIGUEIRA, Pedro H. C.; SANTOS JÚNIOR, Paulo J. *O Concílio Vaticano II e seus desdobramentos na região norte e noroeste do Estado do Rio de Janeiro*. Revista Transformar. Itaperuna, v. 1, n. 11, p. 77-86, jun. 2017. Disponível em: http://www.fsj.edu.br/transformar/index.php/transformar/article/view/107. Acesso em: 29 set. 2021.

LYSENCOURT, Philippe Roy. *O Coetus Internationalis Patrum no Concílio Vaticano II: apresentação e resultados de uma pesquisa*. Horizonte, Belo Horizonte, v.13, n.38, p. 1051-1979, abr/jun de 2015.

MAYER, Dom Antônio de Castro. *Por um Cristianismo Autêntico*. São Paulo. Vera Cruz. 1971.

MAYER, Dom Antônio de Castro. *Quarenta anos de Episcopado***.** Campos dos Goytacazes. [s.n.]. 1988.

MAYER, Dom Antônio de Castro. *Instrução pastoral sobre a Igreja***.** São Paulo. Vera Cruz. 1965.

PY, Fábio. Cristofascismo: teologia política de Bolsonaro na Páscoa de 2020. Mídia Ninja. 19/09/2020. Disponível em: https://midianinja.org/fabiopy/cristofascismo-teologia-politica-de-bolsonaro-na-pascoa-de-2020/. Acesso em: 29 set 2021.

RIFAN, Dom Fernando Arêas. *Sementes. Homenagem de gratidão a de Dom Fernando Arêas Rifan pelo seu 40° aniversário de Ordenação Sacerdotal*. Campos dos Goytacazes. 2014.

SANTOS JÚNIOR, Paulo Jonas dos; FIGUEIRA, Pedro Henrique Caetano; PIRES, João Pedro Dutra. Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianney: uma Reflexão Histórica. *Revista Encontros Teológicos*. Florianópolis, v.35, n.1, p. 191-209, Jan. 2020. Disponível em: https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1590. Acesso em: 29 set 2021.

TUNES, Gabriela. Bolsonaro participa de ato de consagração do Brasil ao Coração de Maria**.** *Correio Braziliense*. Brasília-DF. 21/05/2019. Disponível em: https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2019/05/21/interna_politica,756186/bolsonaro-consagra-o-brasil-ao-imaculado-coracao-de-maria.shtml. Acesso em: 29 set 2021.

A DICOTOMIA ENTRE O ESTADO E PRINCÍPIOS MORAIS PARA APROXIMAÇÃO DA PAZ EM TOLSTOI

ST 1: OUTROS LUGARES DE MEMÓRIA: TERRITÓRIOS, TRADIÇÕES, RELIGIOSIDADE E SABERES DOS DEVOTOS DE PADRE CÍCERO

Rafael Caran Seibel Reganati[79]

Resumo: O presente trabalho tem como tema central a crítica de Liev Tolstói à guerra e ao uso da religião como instrumento de legitimação da violência estatal, destacando a dicotomia entre o Estado e a palavra de Cristo. O objeto da pesquisa é a análise do texto "Comunicação ao Congresso da Paz de Estocolmo" (1909), no qual Tolstói sintetiza sua visão teológica e pacifista, construída a partir de suas experiências como soldado na Guerra da Crimeia e aprofundada ao longo de sua vida literária e religiosa. A pesquisa parte da problemática da recorrência dos conflitos armados e da ausência de uma paz duradoura, especialmente na Europa e no Oriente Médio, refletindo a atualidade do pensamento de Tolstói. A hipótese de solução proposta pelo autor é a substituição da lógica institucionalizada da religião e da guerra por uma ética cristã baseada exclusivamente nos ensinamentos do Novo Testamento, particularmente no Sermão da Montanha. Segundo Tolstói, o seguimento autêntico da palavra de Cristo, sem os ritos complexos e distorções promovidas por instituições religiosas e políticas, pode romper com o ciclo de violência e possibilitar um estado de paz verdadeiro. Metodologicamente, o trabalho adota o método hipotético-dedutivo de Karl Popper. A hipótese proposta de que a revogação da moral violenta do Velho Testamento por Jesus Cristo e a adoção de uma vivência cristã desinstitucionalizada pode contribuir para a paz duradoura será confrontada com possíveis falseamentos, a fim de testar sua resistência crítica. Tolstói denuncia o uso da religião para justificar homicídios cometidos por soldados em nome do Estado e propõe que o cristianismo verdadeiro é incompatível com a guerra. Ele defende uma teologia simplificada e ética, que dispense milagres e rituais e se baseie apenas em mandamentos morais evidentes e acessíveis, como o "não matarás" e "amar ao próximo". Sua proposta não é a criação de um Estado teocrático, mas o resgate da mensagem original de Cristo, livre de manipulações políticas. Conclui-se que, para Tolstói, a superação da violência passa por uma reforma ética do cristianismo e uma separação entre Estado e religião institucionalizada, favorecendo uma vivência espiritual que promova a paz por meio do amor e da não-violência.

Palavras-chave: Teologia; Tolstoi; Estado.

[79] Possui graduação em Direito (2024) pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Atualmente, é mestrando no Programa de Pós-Graduação em Direito pela mesma universidade. E-mail: rafaregenati@hotmail.com.

Introdução

A ampliação dos conflitos mundiais nos últimos séculos e ausência de manutenção de um estado de paz duradouro, especialmente no continente Europeu e no Oriente Médio é um problema que acaba por refletir no mundo todo, especialmente com a possibilidade da "guerra total" e destruição em massa que as grandes potências como Estados Unidos são capazes de causar. Ademais, temos que o autor a ser estudado neste trabalho, possui como principal influência para sua teologia seu contexto[80] de vida como soldado que atuou na Região da Crimeia, onde atualmente, ainda ocorrem conflitos a mais de uma década.

Além disso, tal questão já vem sendo dada grande relevância desde o século XVIII quando o filósofo iluminista, Immanuel Kant, em seu livro considerado seu *magnum opus* do direito internacional e do assunto sobre paz mundial *A paz perpétua*, menciona a necessidade de mitigação dos danos da guerra e criação de uma organização capaz de garantir a paz mundial. Com base nas ideias de Liev Tolstoi, muito dos conflitos ocorrem por questões religiosas, em autêntico afastamento da palavra de cristo, isso para justificativa de intervenções bélicas, como também ocorrido no próprio conflito que o literato participou como soldado[81].

A dicotomia entre o Estado e princípios morais para aproximação da paz em Tolstoi

Partindo do problema apresentado, o presente trabalho tem como objetivo uma investigação acerca da problemática apresentada por Liev Tolstoi em seus últimos anos de vida em um texto intitulado de: "*Comunicação ao Congresso da Paz de Estocolmo*". Tal texto publicado pelo autor no ano de 1909 tem como objetivo comunicar aos interlocutores os males da guerra e a necessidade de mitigá-los. Esse texto é uma síntese do que dissertou sobre ciências

[80] Sobre sua participação como soldado, foi destacado pelo exército do Império Russo em 1854 no maior conflito armado antes da primeira guerra mundial, que deixou ao menos 127.583 homens mortos (Figes, 2020b, p. 13-15 e p. 188), o literato é colocado como uma das principais vozes do período pedindo por reformas na estrutura estatal: "Uma das vozes pedindo reformas pertencia a Tolstoi, cujo Contos de Sebastopol o capultou para a fama literária. A experiência de Tolstoi na Guerra da Crimeia moldou suas ideias sobre vida e literatura. Ele testemunha em primeira mão a incompetência e a corrupção de muitos oficiais, e o tratamento com frequência brutal que dispensavam aos soldados e marinheiros comuns, cuja coragem e resistência haviam inspirado. Foi em seu diário de campanha que ele pela primeira vez desenvolveu suas ideias de reforma radical e jurou combater a injustiça com sua pena" (Figes, 2022b, p. 462)

[81] Um dos principais pretextos para o conflito que Tolstoi participou fui devido a um desentendimento entre católicos e ortodoxos no Santo Sepulcro que resultou no assassinato de mais de 40 monges 7 anos antes das primeiras declarações de guerra" (Montefiore, 2016, p. 400-480).

da religião e teologia durante sua vida em suas mais célebres obras do assunto, principalmente tendo em vista o fato de ter participado de conflitos no Cáucaso.

Portanto, o nosso tema é a dicotomia entre estado e a palavra de Cristo colocada por Tolstoi, sendo que nosso objetivo geral é a busca por uma coesa interpretação da hipótese de solução para questão apresentada por Tolstoi e especificamente, buscamos apresentar uma hipótese de solução para a problemática, com a visão de que é possível sanar o problema com base na teologia proposta por Tolstoi e possivelmente solucionar a dicotomia colocada.

Metodologicamente, buscando apresentar nossa hipótese de solução, utilizamos o método hipotético dedutivo de Karl Popper, ou seja, vamos lançar nossa hipótese e demonstrar que resiste aos falseamentos. Em outras palavras, tentaremos demonstrar que a ideia de revogação do velho testamento por jesus cristo e a cultivação da palavra de Cristo de modo desinstitucionalizado pode corroborar para a não perpetuação de conflitos e uma paz duradoura.

No início da comunicação produzida pelo autor, o literato russo possui como objetivo a expressão das atrocidades que os conflitos armados geram e o como tais práticas afastaram os homens dos ensinamentos de Jesus Cristo. Sendo assim, Tolstoi faz um alerta para o homicídio legitimado pelo estado por meio de seus soldados, comparando, inclusive, estas forças militares a assassinos. Tal crítica é de extrema relevância e revela um pensamento tardio do autor, visto que em anos que era mais jovem, serviu ao exército russo na guerra da Crimeia do século XIX e denunciou até mesmo a forma como os soldados eram tratados, que aqui, poderíamos dizer que como meros "peões" para uma finalidade estatal vil[82].

Para o literato russo, a ocorrência de guerras e serviço militar violam o princípio proposto por Jesus Cristo do mandamento contra o assassinato no Novo Testamento[83], não sendo admitido exceções a tal lei de Cristo, sendo necessário seu cumprimento para promoção e manutenção de um estado de paz pelo princípio da não violência. O autor evidencia o quanto os governos pervertem a doutrina cristã em vista da manutenção do Estado e problematiza isto ao citar que:

> Dizer que o cristianismo proíbe o homicídio, e não haverá tropas, não haverá governo. Dizer que nós, os governantes, reconhecemos a legalidade do homicídio e recusamos o cristianismo, ninguém quererá submeter-se a um governo desses, que baseia seu poder no homicídio. E, além disso, se homicídio é permitido na guerra, mais permitido deve ser para o povo que procura revolução de seus direitos. E por isso, os governos,

[82] "Tolstoi condenou fortemente o tratamento duro dispensado aos soldados servos. Em uma primeira versão de suas propostas ele chegou mesmo ao ponto de sustentar que 'em todo soldado espancado' havia um 'sentimento de vingança'" (Figes, 2022b, p. 463) Também, além das críticas, chega até mesmo a fazer uma relação ao desempenho do Império Russo na guerra devido as agressões que os soldados sofriam (Figes, 2022b, p. 463).
[83] "Não matarás".

> tem a possibilidade de dizerem uma coisa nem a outra, só procuram esconder dos seus súditos a impossibilidade de solução do dilema (Tolstoi, 2018, p. 237-238).

Nesse sentido, fica expressa a dicotomia do presente trabalho com base do que desenvolvido por Tolstoi em análise do que expresso acima, de que dizer que não deverá cometer assassinato (não desvirtuando a palavra de cristo), não haverá tropas e por consequência não há estado, mas anarquismo. Nesse sentido, visando sua preservação, os estados e interessados, omitem a necessidade do cumprimento da palavra de Cristo[84], o que gera a dicotomia entre o estado e princípios morais para a paz na teoria do autor.

Uma ética cristã baseada nos ensinamentos de Cristo como mandamentos morais a serem seguidos corrobora com a visão hermenêutica bíblica proposta pelo autor, o que se demonstra necessário para análise da problemática da guerra. O literato russo menciona que o cristianismo deve buscar uma perfeição interna por intermédio de Cristo, sendo este um modelo de verdade e à perfeição externa pela efetivação do reino de deus:

> O preceito: 'Não faças aos outros o que não queres que te seja feito' não precisa ser demonstrado com a ajuda de milagres e não exige um ato de fé, porque é convincente por si mesmo e satisfaz simultaneamente a inteligência e o instinto humanos, enquanto a divindade de cristo precisava ser provada com milagres absolutamente incompreensíveis. Quanto mais obscura era a noção da doutrina de cristo, mais elementos milagrosos eram nela infiltrados; quanto mais nela se infiltrava o maravilhoso, tanto mais ela se afastava de seu sentido e se tornava obscura; quanto mais precisava afirmar com força sua infalibilidade, mais se tornava incompreensível (Tolstoi, 2020, p. 59-60).

Tornar mais complexo o ensinamento de Jesus Cristo por meio de ritos complexos afastados da simplicidade direta de imperativos básicos que podem ser facilmente alcançados desvirtua a palavra de cristo[85]. O autor considera desnecessário o rito complexo da igreja, isso só dificulta uma aproximação da palavra de Jesus Cristo. Esse posicionamento com características místicas das igrejas para afirmar suas posições como as corretas perante as demais não é condizente com o Cristianismo, mas com o de uma sociedade contrária ao cristianismo, gera um efeito reverso.

Nesse contexto, começamos a observar que o Cristianismo pode ser compreendido como sinônimo que o fiel siga apenas o Novo Testamento, a adoção de uma hermenêutica bíblica, para o literato, levando em consideração passagens do velho testamento, as quais

[84] Vale ressaltar que no contexto de Tolstoi, devemos nos atentar ao fato de que o estado possui uma religião oficial e assim como em alguns contextos atuais, a igreja possuía grande influência nas decisões estatais.
[85] As igrejas enquanto igrejas não são instituições que têm por base o princípio cristão ainda que um tanto desviado do caminho certo, como pensa muitas pessoas. As Igrejas enquanto Igrejas, como sociedades afirmadoras de sua infalibilidade, são instituições anticristãs (Tolstoi, 2020, p. 72).

contém guerra, mortes e outros atos violentos, tornariam a doutrina cristã complexa, contraditória e dificultariam a compreensão aos mandamentos de Cristo constantes no Sermão da Montanha[86]. O que o autor busca é uma hermenêutica bíblica que seja coerente com o que ensinado por Jesus Cristo, o que poderia se tornar mais complexo com uma compreensão diversa da que propõe, sobre uma revogação do velho testamento por Jesus Cristo no Sermão da Montanha[87].

Em breve síntese, ao compreendermos a teologia proposta por Tolstoi em seu sistema, devemos observá-la como uma ótica do autor russo seletiva com uma definição própria da concepção de cristianismo, a qual aqui, podemos observar que é simplista e de mais fácil alcance dos fiéis. Trata-se de uma teologia sem ritos rebuscados e abstratos para tentar validar a hermenêutica bíblica de determinado grupo de vertente cristã, o que acabaria gerando um distanciamento da palavra de Jesus Cristo e como consequência haver guerras como a que participou[8889].

Neste ponto, importante salientar que o autor Russo não propõe a constituição de um estado teocrático, mas apenas a não distorção da palavra de Cristo como instrumento de poder e influência utilizado pelo estado e igreja para justificar guerras e ações violentas, o que, como já foi visto, foi amplamente feito no período que Tolstoi foi soldado[90]. Em verdade, assim como é possível constatar no contexto vivido pela população mundial entre 2020 e 2025, guerras feitas em nome do Cristianismo e também em prol de uma suposta terra prometida são o inverso do que Cristo pregou e os que se dizem cristãos deveriam seguir, existe uma perversão da

[86] Ele se detém no Novo Testamento, especificamente nos sermões de Jesus, para daí desenvolver sua teologia. Porém, se a Bíblia for tomada em sua totalidade, como ela o é na maior parte do Cristianismo, textos do Antigo Testamento, onde encontram-se narrativas de guerras, execuções, violências e outras manifestações militares, dentro do contexto da ordem divina, farão brotar dificuldades para uma teologia simplista a respeito da não violência (Castro, Souza, 2021, p. 482-483).

[87] Essa revogação, ocorre, principalmente ao analisarmos a seguinte passagem: "Vocês ouviram o que foi dito: 'Olho por olho e dente por dente!' Eu, porém, lhes digo: não se vinguem de quem faz mal a vocês. Pelo contrário: se alguém lhe dá um tapa na face direita, ofereça também a esquerda!" (Mt 5-6).

[88] O ponto principal a ser destacado aqui é que o termo cristianismo, dentro da visão de Tolstói, deve ser compreendido a partir de um olhar seletivo do autor. Ele dá sua própria definição para o termo ao fatiar as porções que lhe interessam, para a partir destes pedaços, construir sua teologia (Castro, Souza, 2021, p. 483).

[89] "A doutrina da igreja, qualquer que seja, com suas expiações e com seus sacramentos, exclui a doutrina de Cristo (sobretudo a igreja ortodoxa com sua idolatria)" (Tolstoi, 2020, p. 79).

[90] Tolstói não está propondo a construção de estados teocráticos cristãos, mas uma transformação dos sujeitos que se autodefinem como cristãos, para que compreendam o evangelho como trazendo a não violência e que os conceitos cristãos não seriam teorias abstratas, mas algo que deveria ser vivido na prática (Castro, Souza, 2021, p. 481).

palavra de Cristo e, até mesmo, o uso da religiosidade, como um todo, para justificar as mais variadas formas de violência pelo estado[91].

Considerações finais

Sintetizando o que exposto, podemos concluir que o problema da guerra, estado e igreja, são questões que não estão isoladas no pensamento de Tolstói. Já pode ser observado que suas obras são repletas de conteúdos autobiográficos e sua experiência de vida o trouxe a problematizar tais questões entre as relações do estado, com a igreja e a violência que acompanha a guerra. O principal ponto de partida para pensar a relação entre o estado, religião e sua permanência encontra-se, para Tolstoi, no próprio uso da palavra e da religiosidade para legitimar ações variadas que atentam contra o ser humano.

Finalmente, consideramos que uma possível hipótese de solução para o problema apresentado pelo autor esteja dentro de seu próprio sistema, que entende pela necessidade de combate a violência e à guerra por meio de uma hermenêutica bíblica com ênfase no novo testamento, desapegada por ritos religiosas e mais simplificada e direta, de modo que, "ser cristão" pode simplesmente ser resumido pelo ato de seguir ensinamentos morais básicos. O combate da violência, como proposto por Tolstoi, é o mesmo que de Jesus Cristo, no rompimento do ciclo violento, como também já analisado pela própria hermenêutica bíblica atual com relação ao Sermão da Montanha[92].

Referências

BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY R. E. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo, Novo Testamento e Artigos Sistemáticos*, Academia Cristã, Santo André, SP. São Paulo: Paulus, 2011.

[91] Mas será essa a lição que devemos tirar da violência homicida das multidões, dos saques e incêndios promovidos em nome da religião? Por muito tempo nos foi dito que, sem religião, seríamos simples animais egoístas lutando cada um pelo que é seu, não teríamos outra moral senão a de uma alcateia que só a religião poderia nos elevar a um nível espiritual superior. Hoje, enquanto a religião emerge como principal fonte de violência assassina neste mundo, começamos a nos cansar de ouvir constantemente afirmações de que os fundamentalistas cristãos, muçulmanos ou hindus nada fazem do que distorcer e perverter a nobre mensagem espiritual de suas crenças; (Zizek, 2014, p. 90).

[92] "A postura heroica do mártir dá ao perseguidor uma má imagem, e é difícil para os governos controlá-la. Os primeiros mártires cristãos criaram uma má consciência na antiguidade tardia. O cristianismo não é uma agressão introvertida, mas agressão transformada em uma estratégia para vencer através da sabedoria e do amor" (Brown, Fitzmyer, Murphy, 2011, p. 157).

CASTRO W. SOUZA M. C. Não violência, cristianismo e sociedade em *O reino de Deus está em vós*, de Tolstói, São Paulo, *Teoliterária*, V. 11, n. 24, p. 475-500, 2021.

FIGES. Orlando. *Uma história cultural da Rússia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2022a.

FIGES, Orlando, *Crimeia*: A história da guerra que redesenhou o mapa da Europa no século XIX. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2022b.

GATTO, Etore lo, *História ilustrada das grandes literaturas, V. Literatura Russa*. Lisboa Estúdios Cor, 1958.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua***.** Petrópolis: Vozes, 2020.

MONTEFIORE, Sebag Simon. *Os Romanov, 1613-1916*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

TOLSTOI, Leão. *Obra Completa: Volume III*. Tradução de Milton Amado e Oscar Mendes. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1962.

TOLSTOI, Liev, *O reino de deus está entre vós*. 7. ed. Rio de Janeiro: Aguiar, 2020.

TOLSTOI, Liev. *Os últimos escritos***.** Tradução de António Pescada. Lisboa: Relógio D'Água, 2018.

ZIZEK, Slavoj. *Violência, seis reflexões laterais*. São Paulo: Boitempo, 2014.

CURAR, VERBO FEMININO: PRÁTICAS E SABERES DAS REZADEIRAS NO CARIRI CEARENSE

ST 15: BENZEDEIRAS E MEIZINHEIRAS, REZAS E CURAS: MANIFESTAÇÕES DE NATUREZA ESPIRITUAL E ECOLÓGICA

Tereza Davila Sindor Pereira[93]

Resumo: Este artigo analisa as práticas das rezadeiras do Cariri cearense como expressão de um saber ancestral, feminino e híbrido, articulando elementos do catolicismo, das religiões afro-brasileiras e dos rituais indígenas. Nesse sentido, investiga-se como esses saberes e rituais de cura, transmitidos oralmente por gerações, constituem formas de resistência cultural e espiritual diante da negligência do Estado, sobretudo nas comunidades mais vulneráveis. Assim, ao destacar a centralidade das mulheres e das plantas medicinais nesses processos, o estudo visa trazer aspectos da religiosidade popular como forma legítima de cuidado, fé e identidade.

Palavras-chave: Curar. Benzedeiras. Tradição.

Introdução

Em um país desigual como o Brasil, onde poucos têm acesso à saúde digna e de qualidade, as benzedeiras ocupam um lugar especial na sociedade, afinal, para aqueles com quem o Estado falha, não resta muito a fazer a não ser apelar para a fé e os saberes de seus ancestrais sobre as curas dos males de corpo e da alma que os acometem.

Nesse sentido, ao pensar o Cariri como um lugar de diversidade, notei a importância de analisar as mulheres que dedicam sua vida à arte de benzer, de prestar serviço aqueles que mais precisam dos seus saberes e que estendem as mãos sob as cabeças em forma de benzimento, enquanto o Estado fecha os olhos para os que mais necessitam da sua ajuda.

Entretanto, essas mulheres, apesar de cada vez mais marginalizadas nas sociedades contemporâneas, sustentam na sua existência o protagonismo na história de muitos indivíduos, tal como o dito pelo memorialista e jornalista Eduardo Campos, em sua obra "Medicina Popular do Nordeste", quando relata que elas enxergam as práticas da arte de benzer como sendo parte do seu viver. Ainda de acordo com o mesmo, a respeito das práticas de benzer no Ceará: "Do Nordeste o curandeiro obedece simplesmente ao seu próprio instinto: de ser na velhice um

[93] Graduanda do curso de História. Universidade Regional do Cariri – URCA. E-mail: erezadavila.sindor@urca.br.

feiticeiro de poderes mágicos, porque desde a infância lhe assiste à vocação irresistível de curar os que precisam de seu auxílio" (Campos, 1955, p. 129).

Nesse quesito, é possível notar o fato de que a arte de benzer, na vida das rezadeiras, ultrapassa os ritos, que se apresentam como porto dos que delas precisam. Como sujeito da História, no que se refere ao andamento das práticas de cura, por muitas décadas essas foram a única forma daqueles que delas necessitavam para aliviar as doenças que lhes acometiam.

Assim, apresentar as práticas e as relações sociais protagonizadas pelas rezadeiras é se debruçar sobre uma parte importante dos saberes, resistências e vivências da sociedade caririense. O presente artigo busca envolver toda a mistura contida dentro de cada rito, do misticismo exposto em cada altar e do hibridismo cultural que o conjunto de suas práticas formam. Objetiva-se, portanto, analisar o modo com que as rezadeiras, mulheres que se consideram, acima de tudo, católicas, articulam elementos de religiões afro-brasileiras e rituais indígenas, dentro de seu universo de crenças e fé.

Justifica-se a presente pesquisa por meio do histórico da pesquisadora, que ao nascer em uma família fundamentalmente católica, comumente frequentava e convivia com senhoras que praticavam o ofício de benzer. Cabe ainda salientar, que ao longo de suas vivências, se fazia notável a presença de diversas figuras que transitavam desde entidades de matriz africana, conhecimentos de origem indígena e tradições católicas.

O desenvolvimento de desse projeto de cunho acadêmico que envolva o hibridismo cultural presente nas práticas dessas mulheres se faz de grande importância, uma vez que se trata do nascimento de uma nova cultura resultante da união de elementos de outras mais antigas.

Assim, a forma como a academia se debruça sobre protagonistas anônimos do cotidiano é uma maneira de se aproximar das comunidades ou das camadas sociais que ficam à margem dos saberes científicos, no entanto, ainda que não sejam detentoras de um saber científico, as rezadeiras ocupam um lugar especial na sociedade caririense, sendo uma extensão das famílias em uma relação de afeto, fé, cumplicidade e respeito. Estudar as rezadeiras é, portanto, uma forma de aproximar os saberes científicos representados pela universidade aos saberes milenares da religiosidade popular representados pelas relações das rezadeiras com aqueles que procuram seus préstimos.

Objetivo Geral

- Analisar as práticas das rezadeiras e a relação dos seus saberes com as crenças populares.

Objetivos Específicos

- Compreender a percepção das rezadeiras a respeito do papel de benzer;
- Discutir acerca do misticismo e hibridismo cultural regional que se mostra evidente nas práticas das rezadeiras;
- Investigar como o conjunto de práticas desenvolvido por essas figuras femininas formam um tipo de metamorfose da cultura católica, indígena e afro-brasileira em seus processos de cura.

Metodologia

O desenvolvimento do presente artigo foi feito sobre o alicerce da metodologia da pesquisa bibliográfica, de cunho exploratório e descritivo, com base em uma abordagem qualitativa. Desse modo, foram pesquisados artigos, teses, livros e demais tipos de pesquisas e publicações de natureza científica, disponíveis em plataformas, bem como bases de dados e repositórios acadêmicos.

De Souza, De Oliveira e Alves (2021) refletem que a pesquisa bibliográfica está fortemente presente no mundo acadêmico, objetivando sobretudo o aprimoramento e atualização de conhecimentos, por meio de uma análise científica de obras já publicadas:

> A pesquisa científica é iniciada por meio da pesquisa bibliográfica, em que o pesquisador busca obras já publicadas relevantes para conhecer e analisar o tema problema da pesquisa a ser realizada. Ela nos auxilia desde o início, pois é feita com o intuito de identificar se já existe um trabalho científico sobre o assunto da pesquisa a ser realizada, colaborando na escolha do problema e de um método adequado, tudo isso é possível baseando-se nos trabalhos já publicados (De Souza; De Oliveira e Alves, 2021, p. 65).

Nesse sentido, Gil reforça que:

> [...] a principal vantagem da pesquisa bibliográfica reside no fato de permitir ao investigador a cobertura de uma gama de fenômenos muito mais ampla do que aquela que poderia pesquisar diretamente. Essa vantagem torna-se particularmente importante quando o problema de pesquisa requer dados muito dispersos pelo espaço

> [...] A pesquisa bibliográfica também é indispensável nos estudos históricos. Em muitas situações, não há outra maneira de conhecer os fatos passados se não com base em dados bibliográficos (2002, p. 3).

Já no que diz respeito a natureza da pesquisa, por tratar de um tema que não pode ser quantificável, uma vez que envolve o contexto humano, bem como todas as suas implicações. Devido à ampla gama de subjetividade, a quantificação na pesquisa torna-se insuficiente para analisar e explicar os fenômenos em discussão. Desse modo, a pesquisa qualitativa se mostra como meio mais apropriado para tal. Ela trata, em outras palavras, de expressões e atividades humanas em determinados contextos geográficos e temporais (Da Silva; de Oliveira e da Silva, 2021).

Saberes multifacetados: o hibridrismo cultural presente na prática das rezadeiras

É de grande notoriedade a expressão da religiosidade popular, sobretudo direcionada ao catolicismo, na região caririense. Dentre as práticas mais comuns no cenário da religiosidade é o exercício das rezadeiras, mulheres que fundamentalmente têm amplo conhecimento acerca de folhas e ervas, das quais se armam para realizarem orações e gestos curativos por meio de sua fé. Por serem um meio gratuito a uma espécie de serviço médico, são muito comuns em centros urbanos menores, assim como em comunidades carentes e rurais (De Sousa *et al*., 2021).

Mary Del Priore, ao tratar do Brasil colônia no livro "História das mulheres no Brasil", no artigo que a refere "Magia e medicina na colônia: o corpo feminino", nos mostra que a figura da benzedeira já presente na sociedade, sendo na maioria das vezes a única opção diante da total falta de médicos:

> Esse saber informal, transmitido de mãe para filha, era necessário para a sobrevivência dos costumes e das tradições femininas. Conjurando os espíritos, curandeiras e benzedeiras, com suas palavras e ervas mágicas, suas orações e adivinhações para afastar entidades malévolas, substituam a falta de médicos e cirurgiões (Del Priore, 2007, p. 81).

Além de ser indicativo de resistência no que se refere a manutenção dos saberes ancestrais, essas mulheres deixavam claro a ligação entre doença e sobrenatural presente na

mentalidade cristã católica, que prevaleceu no Brasil até fins do século XX[94]. Sobre isso Del Priore (2007, p. 81) afirma:

> Era também a crença na origem sobrenatural da doença que levava tais mulheres a recorrer a expedientes sobrenaturais; mas essa atitude acabou deixando-as na mira da igreja, que as via como feiticeiras capazes de detectar e debelar as manifestações de satã nos corpos adoentados. Isso mesmo quando elas estavam apenas substituindo os médicos que não alcançavam os longínquos rincões da colônia (Del Priore, 2007, p. 81).

A posição da Igreja católica com relação a essas mulheres não mudou muito, no entanto, isso nunca impediu que a população as procurasse em momentos de aflição.

Esse universo místico é fundamentado por uma tendência popular, que além de atuar como meio parar disseminação de saberes populares, alimenta a identidade cultural de um grupo ou indivíduo. Assim, "ao produzirem um vasto repertório de curas, reproduziam a sua vivência religiosa, já que na cultura popular, corpo e espírito não se separam em nenhum momento. Tampouco se desliga o homem do cosmos, nem a vida da religião". Do Nascimento (2014, p. 2) ainda acrescenta que:

> A benzeção aparece como uma aglutinação de todos estes saberes populares advindos dos curandeiros, ervateiros e raizeiros, pois ela traz consigo uma forte ligação com a religião católica por meio das orações oficiais, da devoção aos santos, jejuns, preces; e com o meio rural, através dos chás, receitas familiares para afastar os males, óleos, fórmulas de curas secretas, ramos de plantas sagrados entre outros.

Ao refletir acerca dessa mistura de saberes, pode-se referenciar o hibridismo cultural. Para que seja possível compreender seu contexto, a historiadora Maria Regina Celestino de Almeida, introduz acerca do termo chamado Metamorfose, o qual se refere ao que aconteceu no Brasil no que se refere ao choque entre a cultura europeia, indígena e africana, dentre outras que ajudaram a formar o país que conhecemos hoje, suas crenças, sua etnografia, seus preceitos, enfim, sua identidade. Com base nisso, explicar como isso se acentuou, na região do Cariri, contribui para com a compreensão de uma região repleta de crenças e culturas distintas (Almeida, 2013).

Para que seja possível analisar como a importância do hibridismo existente nos saberes das rezadeiras e benzedeiras se relaciona às crenças populares, usarei o conceito de "Hibridismo Cultural" do antropólogo argentino contemporâneo, reconhecido como um dos maiores

[94] Embora ainda seja um país de grande contingente católico, o Brasil do século XXI vê seus cristãos hoje divididos entre igrejas cristãs protestantes, pentecostais e neopentecostais.

estudiosos em comunicação, cultura e sociedade na américa latina, Néstor García Canclini, o qual defende a existência de um novo tipo de cultura a partir de traços presentes em elementos consistentes em outras mais antigas (Barbosa; Gaglietti, 2007).

Frisando isto na sua obra "Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade", o autor caracteriza hibridismo cultural como sendo um processo em que duas culturas antes distintas se mesclam abrangendo aspectos culturais, econômicos e políticos. De forma que, afirma que isso afeta a forma como se produz e reproduz bens simbólicos, o que gera uma nova configuração cultural. Um exemplo desse hibridismo cultural dentro da religiosidade é as já bem estudadas (Vainfas, 1995) em santidades do Jaguaripe, onde indígenas aldeados retomam suas crenças ancestrais agregando a elas uma leitura própria do catolicismo e posteriormente de elementos afros (Canclini, 2007).

> Seu líder Antônio, discípulo dos jesuítas, absorveu seus ensinamentos evangélicos para vir a fazer uso deles da forma que lhe foi mais apropriada: retomou o mito e a religião de seus antepassados, aos quais incorporou elementos do catolicismo aprendidos com os padres e assimilado por ele sabe se lá como (Almeida, 2015, p. 463).

Entretanto, o objetivo de Canclini não é verificar se determinada cultura é híbrida ou não, mas sim, entender como ocorrem os processos de hibridização cultural e como a sociedade se apropria e se utiliza disso. O autor ainda afirma que em tal processo pode haver limitações, pois existem culturas que não se deixam, não querem, ou não podem ser híbridas (Canclini, 2007, p. 40).

Assim, o conceito de Hibridismo cultural se torna necessário à construção desta pesquisa, uma vez que possibilitará a análise da metamorfose existente nos processos de benzedura, rezas e de medicina popular presentes no ofício de ser rezadeira.

Outro conceito que pode ser utilizado para a construção da pesquisa é o de "Gênero" da historiadora norte-americana Joan Scott, que diz que: "o termo "gênero" torna-se uma forma de indicar "construções culturais" – a criação inteiramente social de ideias sobre os papéis adequados aos homens e às mulheres". Trata-se de uma forma de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas de homens e de mulheres. "Gênero" é, segundo esta definição, uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado (Scott, 1995, p. 75).

Dessa maneira, o presente conceito possibilita a compreensão do papel de gênero contido na figura da mulher rezadeira, no papel social que esta ocupa na sua comunidade e na contribuição que ela produz no ambiente social em que está inserida.

A incorporação dos saberes e práticas com plantas medicinais

Desde a antiguidade, diversos tipos de comunidades humanas, como é o caso dos quilombolas e indígenas fazem uso das plantas em favor de seus rituais religiosos, desde banhos, até rezas e eventos cerimoniais. Mundialmente, as plantas têm papel essencial em diversos aspectos, incluindo no quesito da saúde e nos aspectos místicos. Apresentam ainda importância simbólica para muitos grupos familiares, uma vez que o conhecimento, na maioria dos casos, é herdado ao longo das gerações, de modo que a espiritualidade e as plantas tem relação direta (Coutinho, 2018).

As plantas possuem, além de uma relação direta com os ritos das benzedeiras, um papel essencial ao seu exercício. Isso porque, além de serem espécies de meios de comprovação das curas alcançadas, elas ainda são utilizadas como ferramentas ao longo do processo de benzer, bem como utilizadas como remédios para determinadas chagas. De acordo com a crença popular, todos os males que até então estavam em determinada pessoa, são direcionados para a planta que está sendo utilizada, motivo pelo qual o ramo da planta murcha. Assim, elas atuam como mecanismos de proteção, não só para o benzido, mas também para as próprias benzedeiras, ao evitarem que os males sejam direcionados a elas (Carvalho, 2021).

Rocha (2015, p. 56), acerca da origem do uso de mecanismos terapêuticos e medicinais populares, ressalta que “No Brasil, a presença de uma diversidade biológica, socioeconômica, étnica e cultural, favoreceu a criação de sistemas de conhecimento terapêuticos únicos, cuja aceitabilidade pela população é alta, tanto nos ambientes rurais, quanto nos urbanos”. Isso porque, por serem uma alternativa gratuita e de fácil acesso a uma espécie de serviço médico, a procura pelas benzedeiras e suas atividades medicinais é muito comum em centros urbanos menores, assim como em comunidades carentes e rurais.

Por muito tempo, aos integrantes de uma comunidade onde residia uma rezadeira, era comum recorrer ao conhecimento e suporte dessas mulheres, que atuavam como curandeiras e parteiras, cujas orações feitas com auxílio e domínio das ervas para a fabricação de remédios, resgatavam a saúde daqueles que necessitavam (Carvalho, 2021).

Rangel (2020, p. 15) ainda acrescenta que as rezadoras, por deterem tais saberes sobre plantas e ritos curativos, logo ficavam conhecidas, “prática esta que perdura nos dias atuais, mesmo que de forma escassa”.

> A reza é chamada de medicina religiosa e o manuseio das plantas medicinais é chamada de medicina popular, essas duas práticas podem se complementam ajudando na cura das enfermidades. O complemento dessas duas práticas ajuda muito no tratamento dos rezadores, por agirem juntas elas podem ter mais eficácias na cura das enfermidades, os chás e garrafadas curam as doenças físicas agindo por dentro dos enfermos, a reza ela tem o poder de curar as doenças espirituais agindo por fora do corpo, ou seja, afastando e protegendo o enfermo das energias negativas que podem vim como doenças espiritual (Alves, 2021, p. 41).

Assim, por meio dos saberes das benzedeiras, que são passados por diversas gerações e ao longo delas adaptados, são desenvolvidas fórmulas e práticas curativas. Nessa relação envolvem-se, sobretudo, os processos que permeiam o mundo das plantas, envolvendo desde os meios de sua extração até a produção e prescrição de medicamentos e fórmulas curativas. Associado a isso, tem-se as diversas orações e rituais, oriundos de uma grande amplitude de fontes. Com base nisso, pode-se analisar que o exercício dos conhecimentos das rezadeiras é multifacetado (Dias; Caetano, 2022).

Os territórios onde são desenvolvidos os rituais de benzimento, portanto, são ambientes que preservam, não só a diversidade das plantas medicinais, mas também os conhecimentos tradicionais e populares ali firmados. Pode-se refletir acerca da existência do uso coletivo dessas plantas medicinais em tais territórios, uma vez que as benzedeiras se propõem e disponibilizam as mesmas para qualquer pessoa que venha a necessitar do seu uso. Ademais, com os processos avançados de privatização e cercamentos, bem como a consequente redução de espaços fáceis para o acesso a tais espécies, tornou-se papel das benzedeiras o plantio e manutenção dessas espécies em seus quintais ou terreiros (Carvalho, 2021).

Considerações finais

Considerando todos os pontos que aqui foram expostos, foi possível destacar a importância histórica, social, cultural e espiritual exercida pelas rezadeiras. É evidente o destaque feminino nesse cenário de um tão potente hibridismo cultural, que desenvolvem seu exercício com base na cura pela fé, se munindo dos seus saberes místicos, espirituais e medicinais.

No passado, as rezadeiras, em muitos dos casos, eram as únicas possibilidades que determinadas comunidades possuíam para ter acesso à serviços de saúde. Apesar de todas as transformações sociais que ocorreram, o exercício das rezadeiras ainda se mantém, ainda que com maior dificuldade de ser encontrado em alguns locais.

Cabe elencar ainda o papel das plantas medicinais nesse contexto ritualístico. Tais conhecimentos, assim como o dom de rezar e benzer, são repassados por gerações e cuidadosamente mantidos em favor da comunidade, sem quaisquer interesses financeiros e políticos.

Referências

ALMEIDA, M. R. C. "Catequese, Aldeamentos e missionação". In: FRAGOSO, J.; GOUVÊA, M. F. (orgs.) *O Brasil colonial*, v.1, p. 435-478. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

ALVES, G. B. *As práticas de cura de rezadores e rezadeiras no Município de Tonantins – AM***.** 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Antropologia) – Universidade Federal do Amazonas, 2021.

BARBOSA, M. H. S.; GAGLIETTI, M. A questão da hibridação cultural em Néstor García Canclini. In: *VIII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sul.* Passo Fundo. 2007.

CAMPOS, E. *Medicina popular do Nordeste:* Supertições, Crendices e Meizinhas. 3. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: O cruzeiro, 1955.

CANCLINI, N. G. *Culturas híbridas*: estratégias para entrar e sair da modernidade. 4o ed, São Paulo: EDUSP, 2007.

CARVALHO, G. M. *Mulheres benzedeiras e a R-existência de práticas e saberes através de rezas e plantas que curam***.** 2022. Dissertação (Mestrado em Estudos de Cultura e Território) – Universidade Federal do Tocantins, 2021.

COUTINHO, A. L. *et al. Conhecimento e utilização de plantas mágico-religiosas por rezadeiras do semiárido paraibano.* 2018. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente) – Universidade Federal da Paraíba, 2018.

DA SILVA, M. M.; DE OLIVEIRA, G. S.; DA SILVA, G. O. A pesquisa bibliográfica nos estudos científicos de natureza qualitativos. *Revista Prisma*, v. 2, n. 1, p. 91-103, 2021.

DE SOUSA, M. C. *et al.* Cura pela Fé: As Benzedeiras do Cariri Cearense/Healing by Faith: The Benzedeiras of Cariri Cearense. ID on line. *Revista de psicologia*, v. 15, n. 54, p. 323-332, 2021.

DIAS, L. C.; CAETANO, E. Valorização e salvaguarda dos saberes ancestrais de cura e cuidado no quilombo de Mata Cavalo. *Revista Habitus-Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia***,** v. 20, n. 1, p. 45-54, 2022.

DE ALMEIDA, M. R. C. *Metamorfoses indígenas*: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. 2. Ed. Rio de Janeiro: FGV, 2013.

DEL PRIORE, M. “Magia e Medicina na Colônia: O corpo feminino. In: DEL PRIORE, Mary (org.). *História das Mulheres no Brasil***.** 5. ed. São Paulo: Contexto, UNESP, 2001. Págs. 78 a 114.

DE SOUSA, A. S.; DE OLIVEIRA, G. S.; ALVES, L. H. A pesquisa bibliográfica: princípios e fundamentos. *Cadernos da FUCAMP*, v. 20, n. 43, 2021.

DO NASCIMENTO, R. F. A. A benzeção juazeirense: o sentido da doença num revelar mágico-religioso de cura. 2014. *29º Reunião Brasileira de Antropologia*, Natal, 2014.

GIL, A. C. *Como elaborar projetos de pesquisa*. São Paulo: Atlas, 2002.

OLIVEIRA, E. R. *O que é Medicina Popular*. Col. Primeiros Passos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

PORTELLI, A. História Oral e Poder. Conferência no XXV Simpósio Nacional da ANPUH, Fortaleza, 2009. *Mnemosine*, v. 6, n. 2, p. 2-13, 2010.

RANGEL, J. M. L. *Rituais e curas*: o uso de plantas por rezadores do cariri cearense – Nordeste do Brasil. 2020. Dissertação (Mestrado em Etnobiologia) – Programa De Pós-Graduação Em Etnobiologia E Conservação Da Natureza, 2020.

ROCHA, F. A. G. *et al.* O uso terapêutico da flora na história mundial. *Holos*, v. 1, p. 49-61, 2015.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

SOUZA, L. M. *A feitiçaria na Europa Moderna*. Série Princípios. São Paulo: Ática, 1987.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios:* catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

UM ORATÓRIO POPULAR: REISADOS DO CARIRI

ST 1: RECONFIGURAÇÃO DO SAGRADO

Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz[95]

Resumo: Este artigo analisa os reisados do Cariri como expressões da religiosidade popular que se constituíram a partir da convivência entre o catolicismo santeiro e as cosmovisões indígenas e africanas. Tendo como foco o grupo "Discípulos de Mestre Pedro", de Juazeiro do Norte/CE, a autora investiga como essas práticas devocionais se mantêm vivas por meio da transmissão intergeracional e da ressignificação simbólica dos rituais. A partir de um diálogo entre a etnografia, a história e a antropologia da religião, a pesquisa destaca o papel de Padre Cícero como figura central na legitimação desses fazeres e analisa o sincretismo como dimensão estrutural da fé vivida pelos devotos. A festa, nesse contexto, é compreendida como espaço de resistência, sociabilidade e transcendência.

Palavras-chave: Religiosidade popular. Reisados. Milagres. Sociabilidades.

Introdução

O mito fundante dos reisados na região do Cariri compreende a mesma lógica do catolicismo santeiro medieval, que inaugurou um Brasil católico no século XVI. No entanto, ao longo do tempo, esse catolicismo assumiu novos contornos ao entrar em contato com outras visões de mundo, principalmente as cosmovisões dos povos originários e, mais tarde, dos negros africanos trazidos pela diáspora escravagista. São religiosidades construídas ao longo de uma história que, cada vez mais, precisa ser recontada.

Neste sentido, este trabalho propõe um recorte que analisa como, em outro momento dessa história, se deu a contribuição de Padre Cícero – o santo homem de Juazeiro do Norte – para um universo em que cultura e religiosidade popular se imbricam. Nesse contexto, os reisados são compreendidos não apenas como folguedos, mas como expressões religiosas que

[95] Mestre em Ciência da Arte, UFF; doutoranda em Ciências da Religião, UNICAP; Pedagoga; pesquisadora das artes e das religiosidades populares fluminense; autora do livro Folias de Reis em São Gonçalo: irmandade e patrimônio. E-mail: inaciola.cederj@gmail.com.

se reinventam no fluxo da cultura, mantendo viva a fé em seu mito fundante: a narrativa evangélica de Mateus 2, sobre a visita dos Magos ao menino Jesus.

Vamos reconhecer em Padre Cícero um grande incentivador desses fazeres populares, que mantiveram viva a chama do catolicismo, ainda que excluídos das liturgias oficiais pelo processo de romanização. Essas práticas já revelavam um modo sincrético de crer, cuja complexidade não buscamos romantizar, mas compreender em seus conflitos. Tal sincretismo se torna fundamental para a expressão da religiosidade popular, funcionando como chancela da fé encenada nesses autos devocionais, atravessando ameaças e discriminações.

Ao navegar pela historicidade que marca a importância desses fazeres, observamos como mestres de reisado transmitem às novas gerações não apenas os gestos rituais, mas também valores e sociabilidades. Estas são mediadas por práticas de troca e reciprocidade, como nos aponta Mauss (2013), em que os valores simbólico e econômico se entrelaçam. A fé, aqui, se sustenta por narrativas milagrosas e vivências que atravessam os séculos.

Em Juazeiro do Norte – assim como em outras regiões do Brasil – os grupos de reisado protagonizam, em praça pública, cantos festivos, bailados e performances que expressam resistência e ancestralidade. O Reisado “Discípulos de Mestre Pedro”, liderado por Mestre Antônio, é um exemplo marcante dessa continuidade. Esses grupos, ainda que com diferentes níveis de africanidade, celebram o nascimento de Jesus, unindo céu e terra em uma festividade que abole a fronteira entre sagrado e profano, como destaca Cox (1974).

A importância dessas festas para o fortalecimento da fé se manifesta no campo das representações simbólicas. Para Geertz (1978), esses rituais não apenas refletem, mas encarnam o modo de ser de um povo, funcionando como metáforas inscritas na cultura. Este trabalho, portanto, propõe-se a dialogar com as práticas empíricas e com conceitos teóricos que permitam compreender como, mesmo atravessadas por sincretismos e transformações, essas práticas mantêm o catolicismo popular como fundamento existencial de seus devotos.

Reisados: uma trajetória de fé e resistência

A plasticidade transmitida na musicalidade, na dança, na indumentária e em todo gesto ritual dos reisados brasileiros na contemporaneidade, nos sinaliza a natureza espontânea de uma fé que os eterniza em seu sagrado. Mesmo com a perda de sua legitimidade pela igreja católica que o entronizou, através da pedagogia catequética dos padres jesuítas e que com o advento da

romanização sofreu as discriminações inerentes as normas eclesiásticas romanas, provocando o seu afastamento. Aquele catolicismo brasileiro que aqui se fundou na Colônia e no Império, em que indígenas , negros e brancos que segundo Brandão(2010), cantavam e dançavam dentro dos templos, com os interditos, ganharam as ruas e as praças, em "mãos de agentes populares da religião", Brandão (2010, p. 41), são mestres rituais que conduzem a devoção, em uma viagem simbólica, na representação do caminho feito pelos Reis Magos, promovendo as trocas solidárias, que não deixaram a memória camponesa morrer.

Os reisados, ou folia de reis, (como é chamado esse auto no Rio de Janeiro),assim como outras práticas desse universo popular, repercutem em seus festejos, o que compreende o ciclo natalino, seu ritual religioso praticamente autônomo, fundamentado em suas origens, "a adoração ao menino Jesus" feita pelos Magos, conforme descrito no evangelho de Mateus 2. Agora em um espaço simbólico, recriando então esse corpus religioso, legitimado por esses devotos dos Santos Reis do Oriente.

Não se trata, portanto de um bando errante que sai às ruas tocando suas caixas e cantando, apenas com a intenção de se divertir, alerta Brandão (2010), o grupo está imbuído em um trabalho religioso, cumprindo sua função social na conservação de valores que compreendem as expressões autênticas da vida em relação ao sagrado. Assim como exemplifica Geertz (2008 p. 144), sobre ser "esses valores que o povo conserva, um elemento essencial em todas as religiões".

> Cerimonias como as folias e folgas tenderam a reorganizar-se através de pequenas confrarias estáveis de praticantes; acrescentaram e depois tornaram fundamentais ritos de peditórios de esmolas, pagamentos de promessas e trocas solidárias de bens, serviços e símbolos. Migrando de um sistema religioso hierarquizado e erudito, para um sistema comunitário e popular de devoção católica, as danças de folia dos autos da igreja, tornaram-se longas viagens de Folia sem folias (Brandão, 2010, p. 41).

A análise do autor levanta a questão da perda da pedagogia catequética que permeava a intenção em promover esses autos com a finalidade de propagar o cristianismo. Mencionando que agora, "ela é um auto sem drama, diferente da forma como eram nos autos piedosos de Gil Vicente e Anchieta", Brandão (2010, p. 41).

Outro aspecto muito importante para entendermos a continuidade dos reisados é encontrado nas devoções populares, que segundo Maldonado (1979), o apego aos santos pela devoção e às suas relíquias foram essenciais para o crescimento e o avanço da cristandade medieval. Esse catolicismo que chega no Brasil no século XVI, se apresenta, totalmente imbuído desse espírito devocional.

> Uma quase-hegemonia, que carrega o calendário deste período é um fato da massa que deixou marcas profundas na alma do povo. O fenômeno da devoção aos santos é o resultado de diversas causas e motivações, alguns negativos e positivos, algumas situações históricas foram específicas e outras eram universais. De qualquer maneira, é verdade que, em muitos casos, os Santos preenchem esse vazio (Maldonado, 1979, p. 63).

Dentro da perspectiva histórica do catolicismo que adentra o Brasil no século XVI, trazido pelos conquistadores portugueses, podemos interpretar que o catolicismo popular, aquele, não dos proprietários das terras, como nos sinalizou Hoonaert (1974, p. 104), mas os dos moradores das terras alheias, adquiriu formatos bem peculiares por aqui, causados pelo encontro de culturas diferentes.

O Juazeiro de Padim Ciço e a ambivalência religiosa dos reisados

Neste sentido, podemos então adentrar no contexto desse auto devocional em Juazeiro do Norte/CE, na Região do Cariri e reconhecermos a importância das ações do Padre Cícero para a continuidade da cultura popular, ou melhor dizendo, das devoções populares que deram origem a essas práticas culturais.

Nesse ainda chamado, como ressalva Della Cava (2014), de Joaseiro, a trajetória religiosa de padre Cícero sempre esteve permeada pelas preocupações sociais, o autor relata muitas ações que ele sempre articulava em alívio às dores humanas, do povo da região, como fome, falta de abrigo entre outras mazelas que assolavam os desassistidos pelo poder público. Embora ainda não lhe atribuíssem o dom da oratória e sem liderança entre os penitentes, o povo sempre lhe atribuiu dons “sobrenaturais”, em que as suas inspirações sempre vinham em socorro as suas dores. Um desses episódios foi:

> [...] quando em 1877, mandou para as terras devolutas do alto do Araripe muitas vítimas da seca , que haviam fugido do sertão em busca do vale, obrigando-as a plantar mandioca para aliviar a fome, os sobreviventes agradecidos, mais tarde, atribuíram sua salvação ao padre, a quem consideravam santo (Della Cava, 2014, p. 83).

Foram vários outros episódios tidos como miraculosos, relacionados principalmente a seca, que após os clamores de padre Cícero, o santo já considerado pela gente do Cariri, que confirmava a convicção em sua santidade. Sobre esses sentimentos que perpassam o imaginário do crente , onde a metáfora do sagrado habita , buscamos uma relação com as pesquisas de Steil (1996, p. 15), onde ele relata a visão de mundo dos romeiros do Santuário de Bom Jesus da Lapa na Bahia, na verdade sobre o que os leva a essa peregrinação, se não a necessidade da

materialização desse encontro com o sagrado que aponta uma cultura bíblico-católica no contexto popular brasileiro, trabalhando com a hipótese de que “a romaria poderia ser o meio pelo qual os romeiros entram em contato com o núcleo da sua cultura, se apropriam de novos valores e reinventam a tradição”.

Quanto a participação de padre Cícero nessas práticas, não encontramos nenhum relato histórico ou narrativas dos próprios brincantes sobre essa possibilidade, porém o que podemos de certa maneira entender é o momento de transição por ele vivido e presenciado, do catolicismo ibérico para o romanizado, quando essas práticas passam a ser excluídas da liturgia da igreja. O que fica mais evidente na sua participação quanto a essas concessões ou quiçá, envolvimento, de certa maneira, o que se pode afirmar é a capacidade do padre Cícero em trazer para a igreja os “desordeiros”, Della Cava (2014, p. 79), não que não fosse “contrário a punição pública de pecadores”, mas a inclusão que fazia dessas pessoas nas festividades da Semana Santa e nos Autos de Natal neste período, retrata toda sua capacidade de entendimento dessas manifestações de culturas distintas, principalmente por serem a maioria dessas pessoas, afrodescendentes.

Nesse contexto de devoção popular é que mediamos os rituais dos reisados, com o exemplo do grupo de “Reisado Discípulos de Mestre Pedro”, que mantém há décadas as tradições dessa Folia de Reis em Juazeiro do Norte/ CE. Antes de fazermos algumas considerações sobre o grupo é importante compreendermos que os seus rituais, assim como os dos outros grupos existentes, não estão engessados em relação a manutenção das tradições.

Reisado Discípulos de Mestre Pedro (Reisado dos Irmãos)

Acervo site Banco do Nordeste

O Reisado dos Irmãos – discípulos do Mestre Pedro, tem a frente como responsáveis na sua organização os irmãos Antônio Ferreira Evangelista e Raimundo Ferreira Evangelista e sua esposa, Maria Auxiliadora Evangelista. Com aproximadamente 20 integrantes, esse grupo, assim como outros na região, mantém viva a tradição dos reisados na cidade de Juazeiro do Norte/CE e em todo Nordeste.

É importante ressaltarmos que as práticas rituais desses grupos se baseiam nas representações das tradições do Congo, simulando um cortejo de guerreiros que se empenham em uma "guerra santa". Segundo Farias (2011, p. 1-2), desde 1996 o grupo vem mantendo uma regularidade nas apresentações nas festas do Sagrado Coração de Jesus e Quilombos, além de se apresentarem em eventos públicos." Fazendo um adendo ao que se refere esses festejos.

> As festas de Renovação do Sagrado Coração de Jesus são realizadas na cidade de Juazeiro do Norte, por moradores e moradoras que contratam grupos de Reisado ou Bandas Cabaçais para abençoarem a residência e os familiares por mais um ano que se passou. Cada casa tem a sua própria data de comemoração e é o(a) dono(a) da casa o responsável por organizar a festa e contratar o grupo. O Quilombo ou Quilombada, segundo Oswald Barroso (1996), é uma espécie de apresentação especial dos Reisados de Congos, realizada somente no período das festas de fim de ano e reúne, normalmente, diferentes grupos de Reisado que durante o dia inteiro percorrem, em cortejo, as ruas da cidade, travando batalhas, anteriormente combinadas ou não, com outros Reisados que encontrem no caminho. Representando o partido dos negros e o partido dos caboclos, os grupos duelam em defesa de seu trono e de sua Rainha (Farias, 2011, p. 2).

Presenciamos nas considerações do autor que as práticas rituais desses grupos, embora estejam atravessadas pelas tradições do Congo, visivelmente permeadas por uma africanidade, e ainda uma forte representação indígena na figura dos caboclos, elas não se distanciaram da catolicidade, onde embora sem a coordenação da igreja, mas com a legitimidade conferida pelos moradores, devotos do sagrado Coração de Jesus. A própria "guerra santa" por eles representada, repercuti a luta pela libertação de Ruanda, onde os rebeldes, líderes das milícias são extremamente católicos.

Embora essas práticas estejam pautadas por uma tradição que vem de longe, vamos encontrar novas configurações (artísticas) em suas performances. Para entendermos suas lógicas na contemporaneidade, precisamos reconhecer que essas tradições se reconfiguram de acordo com os fluxos da cultura e que a utilização de elementos antigos, na elaboração de novas tradições inventadas, encontram plausibilidade para fins bastantes originais. Segundo Hobsbawm & Ranger (2018, p. 13), "sempre se pode encontrar no passado de qualquer

sociedade, um amplo repertório destes elementos; e sempre uma linguagem elaborada, composta de práticas e comunicações simbólicas". Essa conceituação de reinvenções das tradições é ampliada às outras devoções pertencentes a religiosidade popular também, pois os espaços para as mudanças fazem parte do fluxo social, é um fenômeno cultural do qual não temos como negar, pois, as mudanças são inerentes ao ser humano, único animal capaz de transformar o seu habitat.

Essas conceituações nos aproximam do entendimento de serem esses grupos devocionais herança de um passado em que o mito fundante[96] continua permeando a lógica de sua existência na contemporaneidade. No entanto é fundamental que reconheçamos neles uma africanidade muito presente em suas performances rituais, pois os afrodescendentes trouxeram para o auto as celebrações aos Reis de Congo[97]. Segundo Sousa (2006, p. 75), "no século XVIII, a grande maioria dos escravos[98] presentes à Irmandade do Rosário de Sobral era da região Congo-angolana, o que possibilita a vivência de práticas culturais marcadas por um forte sentido de africanidade". Nos reisados do nordeste esta africanidade está muito bem retratada no Palhaço Mateu, conforme podemos conferir na figura abaixo:

Mateu – Reisado dos Irmãos

Foto: Instituto TEAR.

[96] Chamamos de mito fundante dos reisados a passagem do evangelho segundo Mateus 2, onde os magos visitaram o menino Jesus.
[97] Reis de Congo: reminiscências trazidas da África, na região do Congo, onde os reinados eram reais, não eram representações. Os festejos e a coroação de reis eram para os escravizados momentos de alegria e de prazer, de construção de relações solidárias, dando-lhe forças para resistir à condição a qual estavam submetidos.
[98] Esse vocábulo caiu em desuso, o correto hoje é se referir aos africanos que sofreram a diáspora, de "escravizados".

Ressaltamos, portanto, que essa influência africana nos reisados no centro sul do país não se encontra na personagem Mateus. Os grupos de folias de reis em sua maioria tem na representatividade feita por seus palhaços, a figura de Herodes, o que segundo o Evangelho de Mateus, mandou perseguir para matar todas as crianças que haviam nascido nas redondezas, mas ainda vamos encontrar nesse arquétipo uma similitude com a figura do orixá Exu, e isso se deve as suas performances zombeteiras e guardiã, daquele que abre caminho e que guarda, embora exista uma forte narrativa sobre a conversão dos soldados de Herodes.

Desta forma, o que podemos perceber nessa constatação, recai sobre os interditos da própria igreja que as introduziu, às práticas culturais e religiosas dos escravizados e dos povos originários que eram permeadas de danças e rituais festivos, porém as crenças africanas nos orixás e o contexto afro-brasileiro de caboclos e pretos velhos estão presentes no repertório das crenças desses foliões devotos.

A partir desses pressupostos , em que os reisados estão permeados por um sincretismo religioso, fenômeno muito comum no encontro de culturas e crenças distintas, é que podemos reconhecer no Reisado dos Irmãos, não apenas um grupo tradicional de reisado, mas uma cooperativa de artistas populares em que cada um dos atores ocupa o seu papel dentro do grupo, Brandão (2010).

Há uma grande variedade de cantos e passos utilizados para a encenação de temas como amor, guerra, devoção, ente outros. Mestre Antônio relata em entrevista ao site “Noticiário no Campus” da UFCA em 13 de setembro de 2021, que o reconhecimento da população de Juazeiro é muito importante para eles – “O nosso grupo é bem visto dentro, não só no João Cabral, mas como em todos os outros bairros dentro das ruas de Juazeiro. A população chega a cobrar a gente quando o grupo não sai na rua no dia de Reis, são muitas pessoas, pra mais de 3 mil” (Mestre Antônio, 2021).

A resistência desses atores, que não se distanciaram da devoção que garantem a continuidade dessa tradição em Juazeiro do norte, e em todo o Brasil, é claro, mesmo com toda a ressignificação urbana a ela atribuída, nos sinaliza a importância dessas práticas para o entendimento das raízes que fundamentaram a nossa cultura.

No sincretismo que os reisados expressam, embora todos os devotos dos Santos Reis, mesmo quando são praticantes da umbanda (no Rio de Janeiro), revelem em unanimidade, ser o ritual das folias de reis, uma prática católica. Neste sentido não podemos descartar as fronteiras simbólicas não delimitadas, que se revelem nas subjetividades de suas crenças.

Considerações finais

Tratamos aqui da ambivalência das crenças desses mestres e brincantes reiseiros, representados pelo "Grupo dos Irmãos" de Juazeiro do Norte, que embora com algumas diferenciações regionais em seus gestos rituais, estão permeados pelos mesmos códigos sagrados e profanos dos outros reisados no Brasil, não delimitam fronteiras entre o profano e o sagrado.

É importante percebermos que embora apresentando um repertório ambivalente onde o sagrado não exclui o profano esses autos estão legitimados pela devoção popular que manteve acesa a chama de um catolicismo que historicamente se colocou em lugar de hegemonia diante das outras crenças com as quais tiveram contato. Segundo Hoonaert (1974, p. 118), é preciso lembrar-se que o catolicismo propagou-se no Brasil, principalmente pelos leigos, pessoas que não eram ligadas à instituição eclesiástica. Os bispos, sacerdotes do "hábito de São Pedro", monges e frades, ficaram às mais das vezes no litoral, nos conventos, seminários, colégios, mosteiros e palácios, só fazendo viagens pelo interior raríssimas vezes.

Sobre essa força que a religião é capaz de desempenhar na visão de mundo de uma sociedade, Aragão (2002, p. 48), explana o pensamento de que a religião é uma dimensão central da cultura, "pois, se a cultura acaba oferecendo uma rede de significados, uma visão global e coerente do mundo e da realidade socialmente construída, a religião propõe aquilo que declara ser mais importante, decisivo e definitivo para a vida das pessoas e da sociedade". Nesse contexto de sincretismo, aproximamos o nosso objeto desse sentido religioso de ser, embora seja visto por alguns estudos contemporâneos como apenas uma prática cultural, sem nenhuma ligação com o sistema de crenças que o envolve. Desta forma reconhecemos nesses fazeres da devoção popular, traduzida em autos, folguedos danças e cantos, fortes aliados na manutenção da cultura e da religiosidade de um povo.

Especificamente, não encontramos um relato ou um fato histórico que mostrasse a relação direta do Padre Cícero com esses grupos de reisados, porém, sendo ele um propagador da fé cristã, antes mesmo da romanização, pois chega em Juazeiro do no ano de 1872, ainda no século XIX, quando o regime de padroado ainda estava vigente no Brasil, o que nos leva a pressupor que propagava a fé cristã nos modelos operados por toda a manifestação aos cultos aos santos, conforme entronizado na Colônia, obedecendo aos interditos que chegaram com a romanização às práticas culturais e religiosas dos escravizados e dos povos originários que eram permeadas de danças e rituais festivos, embora mantendo ainda algumas resistências as normas

eclesiásticas. O que podemos destacar com certeza em Padre Cícero, é o fato do seu potencial agregador aos fazeres populares e as necessidades materiais da gente do Cariri.

Caminhamos nesse breve artigo com a conceituação de que os reisados estão permeados por um sincretismo religioso, fenômeno muito comum no encontro de culturas e crenças distintas, reconhecendo no Reisado dos Irmãos, esse modelo. Não se tratando apenas de um grupo tradicional de reisado, mas uma cooperativa de artistas populares em que cada um dos atores ocupa o seu papel dentro do grupo, assim como sinalizou Brandão (2010) ao se reportar as atribuições distintas dos foliões.

Embora possa parecer que essas representações feitas pelos grupos, são apenas rituais festivos, o que precisamos entender é que eles não demarcam fronteiras entre o sagrado e o profano. O rito é marcado por uma religiosidade que em nenhum momento rompe com o caráter festivo e o seu sistema de crenças codifica suas regras diferentemente da instituição religiosa que a originou. O importante mesmo é que esses devotos foliões não encontrem interditos para o sagrado se manifestar.

Referências

ARAGÃO, Gilbraz. S. A Religiosidade Popular e a Fé Cristã. *Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP*. Ano 1, p. 38-64, 2002.

BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura.* Belo Horizonte: UFMG, 2001.

BOFF, Leonardo. *Igreja: Carisma e Poder. Ensaios de eclesiologia militante*. Petrópolis: Vozes, 1981.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Prece e Folia, Festa e Romaria.* São Paulo: Ideias & Letras, 2010.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Memória do Sagrado: estudos de religião e ritual.* São Paulo: Paulinas, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Sacerdotes de Viola.* Petrópolis: Vozes, 1980.

COX, Harvey. *A Festa dos Foliões*. Petrópolis: Vozes, 1974.

CRUZ, Verônica Inaciola C.F da. *Folias de Reis em São Gonçalo: irmandade e patrimônio.* Rio de Janeiro: Autografia, 2018.

DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joaseiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014

FARIAS, Rafael Rolim. *O corpo brincador no Reisado Discípulos de Mestre Pedro*. VI: Porto Alegre, Reunião Científica da ABRACE, 2011.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas.* Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HOBSBAWM; Eric, RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições.* Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2018.

HOORNAERT, Eduardo. *A Formação do Catolicismo Brasileiro, 1550-1800*. Petrópolis: Vozes, 1974.

SITES consultados: https://institutotear.org.br/reisado-dos-irmaos/ ; https://www.bnb.gov.br/web/guest/cultura/agenda/; https://noticianocampus.ufca.edu.br/.

SOUSA, Simone Maria Dantas. *História, memória e cultura numa epistemologia*. Dissertação de Mestrado. Fortaleza: UFC- Programa de pós-graduação em Educação Brasileira, 2006.

SOUZA, Luiz Gustavo Mendel. *Giros Urbanos:* Uma etnografia da festa do arremate da folia de Reis no estado do Rio de Janeiro. Belo Horizonte: Ancestre, 2020.

STEIL, Carlos A. *O sertão das romarias:* Um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa. Petrópolis: Vozes, 1996.

TURNER, Víctor. *Dramas, campos e metáforas. Ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: Eduff, 2008.

VALENTE, Waldemar. Sincretismo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Nacional, 1976.