



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
DOUTORADO EM SOCIOLOGIA

**A CURA PELA FE:
Crenças, Saberes, Práticas e Poderes no Mundo Rural do
Nordeste Brasileiro**

Maria da Conceição Mariano Cardoso van Oosterhout

RECIFE
2010

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

**A CURA PELA FÉ: Crenças, Saberes, Práticas e Poderes no
Mundo Rural do Nordeste Brasileiro**

Maria da Conceição Mariano Cardoso van Oosterhout

**Tese elaborada por Maria da Conceição
Mariano Cardoso van Oosterhout, sob
orientação da Prof^a Dr^a Josefa Salete Barbosa
Cavalcanti e apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Sociologia da Universidade
Federal de Pernambuco para obtenção do grau
de Doutora em Sociologia.**

Recife, dezembro de 2010

Catálogo na fonte

Bibliotecária, Divonete Tenório Ferraz Gominho, CRB4-985

O58c Oosterhout, Maria da Conceição Mariano Cardoso Van

A cura pela fé : crenças, saberes, práticas e poderes no mundo rural do nordeste brasileiro / Maria da Conceição Mariano Cardoso van Oosterhout. – Recife: O autor, 2010.

281 f. ; 30 cm.

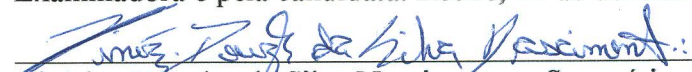
Orientadora: Profa. Dra. Josefa Salete Barbosa Cavalcanti

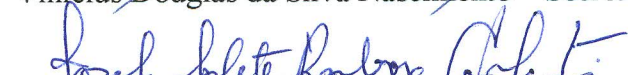
Tese (doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Pós-Graduação em Sociologia, 2010.

Inclui bibliografia.

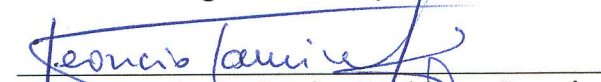
Ata da Sessão de Defesa de Tese de **MARIA DA CONCEIÇÃO MARIANO CARDOSO VON OOSTERHOUT**, do Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco.

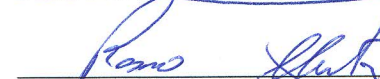
Aos dezesseis dias do mês de dezembro de 2010, reuniram-se na Sala de Seminários do 12º andar do prédio do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, os membros da comissão designada para o Exame da Tese de Doutorado de **MARIA DA CONCEIÇÃO MARIANO CARDOSO VON OOSTERHOUT** sob o título **A CURA PELA FÉ: Crenças, Saberes, Práticas e Poderes no Mundo Rural do Nordeste Brasileiro**. A comissão foi composta pelos professores: **Profa. Dra. Josefa Salete Barbosa Cavalcanti - Presidenta/Orientadora; Prof. Dr. Paulo Henrique Novaes Martins de Albuquerque – Titular Interno (PPGS/UFPE); Prof. Dr. Remo Mutzenberg– Titular Interno (PPGS/UFPE); Profa. Dra. Regina Célia Reyes Novaes – Titular Externa (PPG em Sociologia e Antropologia - IFCS/UFRJ); Prof. Dr. Leôncio Camino Rodriguez Larrain – Titular Externo (Dep. de Psicologia/UFPB)**. Dando início aos trabalhos, a **Profa. Dra. Josefa Salete Barbosa Cavalcanti** explicou aos presentes o objetivo da reunião, dando-lhes ciência da regulamentação pertinente. Em seguida, passou a palavra à autora da Tese para que apresentasse o seu trabalho. Após essa apresentação, cada membro da Comissão fez sua arguição, seguindo-se a defesa da candidata. Ao final da defesa, a Comissão Examinadora retirou-se, para em secreto deliberar sobre o trabalho apresentado. Ao retornarem a **Profa. Dra. Josefa Salete Barbosa Cavalcanti**, presidenta da mesa e orientadora da candidata, solicitou que fosse feita a leitura da presente Ata, com a decisão da Comissão Examinadora **aprovando a Tese por unanimidade, com indicação para publicação**. E nada mais havendo a tratar, foi lavrada a presente Ata, que vai assinada pelos membros da Comissão Examinadora e pela candidata. Recife, 16 de dezembro de 2010.


Vinicius Douglas da Silva Nascimento – Secretário

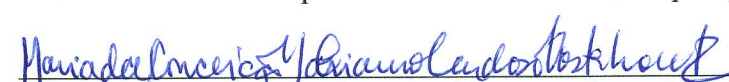

Profa. Dra. Josefa Salete Barbosa Cavalcanti


Profa. Dra. Regina Célia Reyes Novaes


Prof. Dr. Leôncio Camino Rodriguez Larrain


Prof. Dr. Remo Mutzenberg


Prof. Dr. Paulo Henrique Novaes Martins de Albuquerque


Maria da Conceição Mariano Cardoso Von Oosterhout

Dedico este trabalho aos romeiros e romeiras, que tanto me acolheram e me mostraram a força da fé.

À memória do meu pai, José Mariano Cardoso, homem do campo, que me mostrou o céu e a terra.

AGRADECIMENTOS

Muitas foram as pessoas que colaboraram para a produção dessa tese.

Agradeço, especialmente, a Professora Dra. Josefa Salete Cavalcanti por sua valiosa contribuição, marcada por compreensão, estímulo e apoio, fundamentais para a realização desta tese.

Ao Professor Dr. Roberto Motta agradeço as preciosas contribuições na fase inicial desta tese.

Agradeço aos demais professores do PPGS/UFPE pelas discussões, pelo aprendizado compartilhado em sala de aula, e por todas as oportunidades que este programa me ofereceu.

Aos colegas do curso, por tudo que compartilhamos. Pelos momentos agradáveis e por aqueles desafiantes que nos serviram de reflexão e aprendizado coletivo. Particularmente agradeço a sintonia com Tarcísio e Assunção, pelas afinidades da nossa ruralidade.

À Secretaria e demais colaboradores do programa, especialmente a Vinícius e Priscila pela disposição com que nos atenderam.

À CAPES pela bolsa concedida que possibilitou a realização deste trabalho.

Especialmente agradeço ao curador Jacinto e sua família pelo acompanhamento nesta pesquisa, pelas infinitas colaborações, esclarecimentos e a disposição que demonstraram em me atender e acolher, a qualquer dia, em sua casa.

Aos padres amigos que se dispuseram com preciosas reflexões e colaborações escritas.

Às irmãs da Congregação do Amor Divino por tudo que me ensinaram.

Aos meus irmãos que mesmo distantes e sem saber muito do que eu pesquisava, estiveram presentes em oração para que meu trabalho desse certo.

À minha mãe pelas infinitas lições de vida. Foram ela e o meu pai que me motivaram para conhecer melhor a religião e a espiritualidade no campo.

Por fim, agradeço ao meu marido Wouter van Oosterhout e aos meus filhos Jane Janaina e Joel Sebastián, pelo suporte e compreensão da minha luta na priorização desta tese. Wouter, o antropólogo viajante que, quando esteve presente, sempre se dispôs para comentários, sugestões e documentação fotográfica.

A Deus e as demais forças divinas por não faltar comigo neste trabalho.

RESUMO

Esta tese busca analisar a cura religiosa no catolicismo popular e contemporâneo, entre as populações rurais do interior da Paraíba, do Nordeste brasileiro. O estudo investiga a cura ministrada por vários curadores, os tipos de curadores populares, as práticas de devoção pessoal e as experiências em perspectivas holísticas no universo religioso da cura. Constata-se que as ações dos agentes de cura não são excludentes entre si. Elas se associam e até certo ponto se complementam de acordo com a situação e o público atendido, configurando ações em torno de um hibridismo religioso-cultural. Na análise, o trabalho confere especial relevância às expressões simbólicas distintas, à ressignificação de valores culturais e a dádivas e reciprocidades que se constituem no âmbito da cura. Neste sentido, discute a cura em perspectiva que vai além da cura de um mal físico e focaliza os elementos que sugerem a cura psíquica, introduzindo-se assim para os propósitos deste estudo, o conceito denominado de cura social. A cura social se expressa a partir de particularidades culturais, políticas, econômicas e sociais que o processo de cura envolve e revela. Ganham destaque alguns aspectos considerados relevantes nas diferentes trajetórias pessoais dos curadores e suas repercussões na aquisição e no desempenho para com o Dom da cura. A cura religiosa é entendida como algo que ultrapassa classes e categorias sociais; a cura está ao alcance de qualquer indivíduo que nela confira fé. O estudo foi desenvolvido com base em princípios metodológicos etnográficos, apoiados pela observação participante, seguida por entrevistas semi-estruturadas, por conversas informais e por demais contatos com pessoas dos dois segmentos ‘curadores’ e ‘curados’. A pesquisa permitiu revelar de modo abrangente as concepções do público na região pesquisada em relação ao conceito de cura e doença, bem como verificar a relevância social das experiências de cura.

Palavras chave: cura - fé – crenças - dádiva – catolicismo – catolicismo popular – rural – nordeste – Paraíba

ABSTRACT

This thesis investigates religious healing practices in the context of popular and contemporaneous Catholicism, among the rural population of Paraíba, in the Northeast of Brazil. The study focuses on the healing practices of various healers, types of popular healers, personal devotion habits and the experiences related to holistic perspectives in the context of religious healing. It is observed that the actions of religious healers are not exclusive. These actions can be associated to complement each other in accordance with the situation and the public that is being attended, resulting in actions characterized by a religious-cultural hybridism. Specific attention is directed towards distinct symbolic expressions, to the re-signification of cultural values and to exchange and reciprocity that are established in connection with healing practices. Healing is discussed within a perspective that is not limited to the healing of physical defects and focuses on the elements that suggest psychic healing, introducing for the benefit of this study the concept of social healing. Social healing is expressed on the basis of cultural, political, economical and social factors that the healing process involves and reveals. Several relevant aspects of the personal trajectories of healers and their repercussion on the acquisition and performance of the Gift of healing are brought into the spotlight. Religious healing is understood to surpass social categories and classes; any individual that beliefs in religious healing can be healed. The investigation was developed on the basis of ethnographic methodological principles, assisted by participant observation, semi-structured interviews, informal conversations and other contacts both with ‘healers’ as with ‘healed persons’. The study has permitted to reveal the conceptions of the public in the region concerning the concepts of healing and health, as well as to verify the social relevance of healing experiences.

Keywords: healing – belief – popular belief – gift – Catholicism – popular Catholicism – rural – Northeast - Paraíba

RESUME

Cette thèse analyse la guérison religieuse dans le catholicisme populaire contemporain, chez les populations rurales de Paraíba, dans le nord-est brésilien. L'étude examine la guérison dispensé par plusieurs guérisseur, les types de guérisseurs populaires, les pratiques de dévotion personnelle et leurs expériences sous la perspective holistique dans l'univers religieux de la guérison. On constate que les actions des agents guérisseurs ne s'excluent aucunement. Elles sont reliés et dans une certaine mesure elles se complètent suivant la situation et le public visé. Dans le cadre de l'analyse la recherche met en relief les distinctes expressions symboliques, la re-signification des valeurs culturelles et les dons et réciprocités qui se constituent dans le domaine de la guérison. Dans ce sens on aborde le sujet dans une perspective qui va au de-là de la guérison des maux physiques et on le dirige vers des éléments qui suggèrent la guérison psychique en introduisant par ce biais le concept de guérison sociale. Celui-ci s'exprime á partir de certaines particularités culturelles, politiques, économiques et sociales enveloppées et dévoilés par le processus de la guérison . On met en relief certains aspects significatifs dans la trajectoire personnelle des guérisseurs et leurs conséquences dans l'acquisition et la pratique du don de guérir. La guérison religieuse est conçue comme allant au de-là des classes et catégories sociales; elle est à la porté de n'importe quel individu qui y met de la foi. L'étude a été développée sur des principes méthodologiques ethnographiques et appuyée par l'observation participative suivie des entretiens demi structurés, par des conversations informelles et par d'autres contacts avec des personnes des deux segments, guérisseurs et guéris. La recherche a permis de dévoiler de façon étendue les conceptions du public de la région étudié par rapport aux concepts de guérison et maladie, et elle a permis d'élucider le rôle sociale des expériences de guérison.

Mots-clé: guérison, foi, croyance, don, catholicisme, catholicisme populaire

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	13
i	Universo e objetivos da pesquisa.	13
ii	O perfil dos entrevistados.	17
iii	Recorte da pesquisa, a capela e os pontos de devoção.	19
I	PERSPECTIVAS METODOLÓGICAS E DELIMITAÇÃO DOS CAMINHOS DA PESQUISA	24
1.1	Especificidades metodológicas.	24
1.2	Aspectos relevantes da prática metodológica: uma incursão pelos passos dos romeiros.	32
1.3	Aprendendo com a pesquisa: as lições oferecidas pela prática de campo.	45
II	O CAMPO RELIGIOSO: FACES DO CATOLICISMO NO BRASIL E NA REGIÃO NORDESTE	50
2.1	História do catolicismo na região.	60
2.1.1	Idas e vindas entre espiritualidade e ação: o trabalho das Pastorais e das Comunidades Eclesiais de Base.	63
2.2	Os Santuários religiosos como espaços de vivência da cura e da Fé.	68
2.3	O Centro Alternativo de Cura “Bom Samaritano”.	76
2.4	A capela do Sítio Olho d’Água.	76
2.5	Rústico ou Renovado: o Catolicismo como referência.	80
III	CONCEPÇÕES E PRÁTICAS DE CURA: DO SOFRIMENTO À RESISTÊNCIA NO COTIDIANO	84
3.1	Problemas, doenças e soluções nos altares de cura.	91
3.2	Vozes das mulheres do passado ao presente: entre angústias, perdas e formas de resistência.	94
3.3	Do cuidado com os filhos: a dança dos obstáculos e a força da fé.	111
3.4	Os casos espirituais.	114
3.5	As práticas de cura e a recomposição do cotidiano.	116

IV	AGENTES DE CURA: TRAJETÓRIAS E HISTÓRIAS DE VIDA DE CURADORES E BENZEDORES	118
4.1	Do antigo curador: a topografia espiritual e a veneração à natureza.	120
4.2	Tabus, permissões, regras, lugares - o Sítio Olho d'Água como um terreno do sagrado.	126
4.3	Ações de reciprocidade para além da cura religiosa: a “bodega” nos rumos de uma experiência de fundo rotativo.	128
4.4	A metáfora da passagem para outra vida.	130
4.5	Os rezadores e benzedores.	135
4.6	As irmãs curadoras.	140
4.7	Os Curadores Consagrados ou Almas Santas: Padre Ibiapina, Frei Damião e o Padre Cícero.	142
4.7.1	Padre Ibiapina, o “Apóstolo da Caridade”.	142
4.7.2	O Padre Cícero.	147
4.7.3	Frei Damião: “um pregador itinerante da palavra de Deus”.	153
V	A AQUISIÇÃO DO DOM DA CURA: O DOM VEM DE DEUS	158
5.1	O sofrimento como passaporte para alcance e plenitude do Dom.	161
5.2	O Dom em três faculdades: a vidência, a escuta e a linguagem.	172
5.3	“Penitência” e “renúncia” na esfera do Dom.	176
5.4	Devoção e Pregação expressando capacidades no Dom.	179
5.5	Transferência ou continuidade do dom?	181
VI	O PROCESSO DE CURA: DAS GRAÇAS ALCANÇADAS E DO MERECIMENTO	188
6.1	Promessas, devoções e a intervenção dos Ícones religiosos: Padre Ibiapina, Padre Cícero, Frei Damião e os Santos de Proteção.	192
6.2	Os curadores e suas formas de atendimento.	202
6.3	Dos curadores aos médicos: caminhos de mãos duplas.	210
6.4	A eficácia simbólica da cura.	214
	CONCLUSÃO	229
	BIBLIOGRAFIA	237

ANEXOS

- I Mapa da região da pesquisa
- II Ensaio fotográfico
- III Perfil dos Entrevistados

INTRODUÇÃO

A compreensão do fenômeno da cura através da fé constitui a principal finalidade desta tese.

Estudar as experiências de cura no âmbito da religião implica em dar atenção à re-significação das crenças religiosas e suas expressões. Particularmente, procuramos identificar a configuração de reciprocidades e múltiplas dádivas características de “trocas simbólicas” nas relações entre pessoas, divindades, Santos, Almas Santas e os “agentes de cura”.¹ Com essas delimitações iniciais, a nossa agenda empírica e teórica foi acolhida pelo Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE.

Desde cedo tivemos a oportunidade de nos envolver com trabalhos sociais na área da pesquisa atual. Ainda, enquanto estudante universitária, participamos de trabalhos voltados aos Movimentos Sociais Populares que inicialmente surgiram vinculados à Igreja Católica da Paraíba. Trabalhamos com ONGs, começando pelo Projeto Educativo do Menor (PEM) numa experiência de educação popular na alfabetização de crianças e adultos. Posteriormente, no Serviço de Educação Popular (SEDUP), trabalhamos na “formação” de trabalhadores rurais e em atividades de assessoria junto aos Movimentos e Pastorais Populares, em dois momentos: primeiro por dentro da Igreja Católica, quando ela criou esses organismos chamados “Serviços”; depois em interface com essa mesma Igreja quando os Serviços se tornaram autônomos, na década de 90. Nessa região desenvolvemos também a pesquisa para minha dissertação de mestrado, na área de sociologia rural.² Mais recentemente, já como professora universitária, pudemos contribuir à pesquisa e extensão na região, o que nos inspirou para formular a proposta que hoje culmina na nossa tese.

i Universo e objetivos da pesquisa

Inicialmente quisemos visualizar, amplamente, a paisagem religiosa na região pesquisada, situada dentro do Brejo e Curimataú paraibano. Os Santuários religiosos chamaram nossa atenção, pela “novidade” que traziam com a atração dos fiéis às romarias.

¹ O termo “almas santas” nesta pesquisa se refere a pessoas que em vida demonstraram ações religiosas importantes no catolicismo e que após suas mortes continuam de alguma forma dando assistência, conforme se acredita no âmbito da religiosidade popular. Nesse sentido, introduzimos no decorrer do trabalho, os padres Ibiapina, Cícero e Frei Damião; também incluímos nesta classificação um dos curadores falecidos que ainda tem significado especial na sua localidade de origem.

² Que se dedicou ao estudo da “formação das lideranças” de trabalhadores rurais naquela localidade.

Romeiros vindos de muitos lugares, sítios, cidades, povoados e mesmo outros estados trazem elementos novos ao campo religioso na Diocese de Guarabira.³

Percebemos que experiências consideradas “tradicionais”, associadas ao “catolicismo popular” ou “catolicismo rústico”, estavam entrando em cena com expressões diversas e ampla aceitação por parte da população católica. Preocupamo-nos em entender o significado desse acontecimento. O que estava realmente acontecendo naquele chão tão marcado pelo trabalho pastoral social, onde num passado próximo eu estive muito presente? Aparentemente a Igreja Católica enquanto instituição estava investindo na retomada dos cultos aos antigos santuários e na implantação de novos. Entretanto, a instituição entendia essa retomada e investimento como algo relacionado não apenas à vivência religiosa, mas também como uma continuidade do trabalho social, do qual falaremos adiante.

Vimo-nos atraídas pela “novidade”. Inicialmente optamos por aprofundar a aparente influência da religião nos processos de recuperação da saúde das pessoas. Direccionamos nossa atenção para o público rural; com o qual compartilhamos nossas origens e que têm influenciado nossa sensibilidade prática e profissional. Direccionamos nosso olhar também para outros lugares e experiências de destaque na região. Priorizamos as mais localizadas, onde a vivência da religiosidade dialogava com minha intenção de entender o significado social implícito nas práticas religiosas através da cura. Com esse propósito, entramos no estudo pela porta da Capela São Pedro do Sítio Olho d’Água no município de Tacima/PB, pelo Centro Bom Samaritano em Pirpirituba/PB e pelo acompanhamento a alguns Santuários, citados nas primeiras entrevistas que foram realizadas.

A partir desse percurso na região, procedemos neste estudo, guiadas por alguns questionamentos: Por que as pessoas recorrem à cura religiosa? Tem relação com assistência médica insatisfatória na rede pública? Como é que locais aparentemente sem destaque ganham visibilidade e se tornam referência para cura na vida das pessoas? Quem “recorre” e quem “ministra” a cura e em que procedimentos ela se firma? Quais as repercussões das práticas de cura, considerando o bem-estar físico, social e até simbólico? Como ocorre a reintegração das pessoas ou fortalecimento social pelas práticas de cura, e como isso repercute na sobrevivência e resiliência das pessoas e das comunidades envolvidas? Entender como circulam os saberes atuantes como “reguladores” entre curadores e curados nas relações entre a pessoa, seus parentes e a comunidade, Deus e seus enviados, mortos e vivos, se tornou um tema transversal.

³ A Diocese de Guarabira situa-se na região do Agreste paraibano, a 98 quilômetros da Capital do Estado. Reúne 32 municípios, somando um total de 410 mil habitantes. Os dados provêm do acervo da secretaria diocesana.

Agrupamos essas questões ancoradas em três vertentes de investigação. A primeira vertente diz respeito à existência e função dos curadores e rezadeiras⁴, ao resgate de suas trajetórias e à origem ou forma de aquisição e/ou transmissão do dom de cura; a segunda vertente se refere à existência da cura pela devoção, à relação da pessoa devota a um Santo Protetor ou às “Almas Santas”, como nos casos do Padre Ibiapina, Frei Damião e o Padre Cícero; a terceira vertente diz respeito a entender a cura numa perspectiva holística religiosa, incluindo o exemplo de um grupo de Irmãs católicas.

Os curadores, geralmente, não se autodenominam como tal. “Quem cura é Deus”. Eles são intermediadores ou mediadores da ação divina. Eles emprestam seus corpos e suas disponibilidades, seu tempo à causa. São “agentes de cura”. Essa perspectiva serve para todas as denominações de cura trazidas pela pesquisa.

Analizamos duas gerações de curadores de uma mesma família, avô e neto. Entrelaçam-se ciclos de vida distintos, épocas históricas diferenciadas, bem como formas de aquisição e transmissão de *dons* específicos, abordando desde os anos 1950 até a atualidade, porém com grandes semelhanças entre uma história e outra.

A *devoção* surge como modalidade importante entre “agentes” e “pacientes” no processo de cura.⁵ Conforme veremos no decorrer deste trabalho, na devoção não figura “uma pessoa física de um ser curador”, mas a “pessoa espiritual”: o Santo, ou a Alma Santa. Para os fiéis, o *merecimento* define tanto a necessidade a qual o ato da oração se destina, como a *graça* alcançada. É a relação da pessoa com o Santo ou com a Alma Santa que vai atuar na cura. O *merecimento* é visto de forma diferenciada entre o conjunto dos informantes. Ele pode ou não determinar a cura, pois, a princípio, Deus atende a todos que a ele recorrem.

A perspectiva “holístico-religiosa” focaliza a cura “na totalidade da pessoa em tratamento”. Partindo da fé, como nas demais vertentes, as irmãs trabalham com orientações alimentares e terapias especiais. Csordas (2008:33) entende a perspectiva “totalizante” da cura

⁴ Utilizamos os termos *curadores* e *rezadores* de forma diferenciada. Ambos podem compartilhar saberes, “dons” e práticas. No entanto, apresentam diferentes abordagens nos procedimentos de cura e na aquisição e mesmo na transmissão do conhecimento. Muitas vezes o rezador é apenas um “benzedor”, como se atendessem aos “primeiros socorros” da cura. O termo *curador* é também utilizado para diferenciar de “curandeiro”, para evitar que seja confundido com o “curandeirismo”, no sentido negativo da palavra. “O curandeirismo também tem uma origem mágico-fetichista”. Segundo Artur Ramos (1940), citado por Araújo (2004), a medicina nasceu do empirismo sacerdotal. O feiticeiro também é um “medicine-man”, o homem-medicina do grupo social primitivo. Estas funções se separam, no Brasil. O medicine-man virou curandeiro. “Todas as práticas de medicina e de feitiçaria obedecem às leis de Frazer, da magia imitativa e da magia simpática” (ARAÚJO 2004:186).

⁵ Usamos o termo devoto/a é aqui para designar aquele/a que tem devoção, que segue um ritmo diário nas suas práticas religiosas. Para estudiosos do catolicismo, o termo se refere a uma categoria religiosa que através de práticas devocionais é capaz de atrair poderes para si e para o grupo social e podem até alterar a ordem natural das coisas, lugares, objetos, pessoas, símbolos, e ritos considerados sagrados.

enquanto um “compósito tripartite” que situa o processo de cura em três dimensões: o corpo, a mente e o espírito. Procuramos entender a cura religiosa para além da cura de um mal de natureza física. Ela é principalmente uma cura psíquica e com isso, torna-se também uma cura social. “A cura não apenas tenta recompor a saúde física e mental, mas serve para recuperar a segurança, o prestígio, a honra, contribuindo, assim, para reorganizar o caos” (CSORDAS, 2008).

Thomas Csordas é um dos autores que muito tem contribuído à interpretação da cura religiosa no país.⁶ Com sua pesquisa *Corpo, Significado, e Cura*, Csordas (2008) aborda diretamente a questão da cura religiosa e explora as implicações teóricas e metodológicas que visam dar conta da experiência de quem passa pela cura. A preocupação fundamental desse autor é a configuração de um paradigma para a interpretação dos sentidos do “ser humano”, um paradigma que seja capaz de dar conta tanto do vivido e de suas transformações quanto do culturalmente estabelecido, do compartilhado e dos significados já sedimentados. Dentre outros grupos estudados, Thomas Csordas pesquisou os rituais de cura entre Católicos Carismáticos atentando para questões transculturais de procedimentos envolvidos no adoecer, no curar e nas relações com o sagrado.

Nesta tese, analisamos dimensões conceituais de cura bem como de doença que abrangem as esferas do pessoal, do familiar e do social. Tais esferas correspondem a casos em que uma pessoa ou sua família está à procura de cura. Porém, não podemos desconsiderar que mesmo quando procurada por indivíduos, a repercussão da cura é também coletiva e tem um efeito social mais amplo, como atestam casos de reintegração da pessoa na comunidade, de mudança de comportamento e de solução de problemas relacionados à relação conjugal e familiar, ao desemprego, à depressão, a vícios e a algumas doenças físicas e mentais.

Realizamos o estudo no interior da Paraíba nas micro-regiões do Brejo, Curimataú e Agreste.⁷ Parte dessas micro-regiões localiza-se no semiárido. O estudo compreendeu áreas da Diocese de Guarabira abrangendo cerca de cinco municípios⁸, delimitados a partir da referência relevante às atividades de cura. A região do Curimataú caracteriza-se pelos impactos negativos causados pelas secas, que geram frágeis condições do solo para o trabalho na terra. A situação atual do Sítio Olho d'Água está em pleno contraste com o passado, quando o local era conhecido por sua vegetação abundante.

⁶ Csordas tem influenciado os estudos mais destacados no campo da cura no Brasil como os trabalhos de Negrão (1997); Minayo (1994); Maués (2000; 2002); Rabelo (1994; 1993); Monteiro (1985) dentre outros.

⁷ Essas regiões se diferenciam por clima, relevo e vegetação, no entanto, de acordo com a linguagem comum da diocese, em função de sua área de atuação, costumeiramente denomina-se em geral, “região do Brejo”.

⁸ Os municípios Tacima, Pirpirituba, Bananeiras, Solânea e Guarabira.

Os sujeitos da pesquisa têm em sua maioria origem camponesa. Vale salientar que, em virtude de suas características sócio-políticas particulares e experiência de carência econômica, esses indivíduos combinam, ao longo de suas histórias, o trabalho na agricultura com outras atividades.⁹ No entanto, como assinalam Cavalcanti (1984) e Garcia Jr. (1990), a migração temporária para os grandes centros do país, especialmente para o sudeste, constituía uma estratégia de sobrevivência importante. Nas últimas décadas, problemas conseqüentes da seca, violência e assaltos, dos quais os idosos e aposentados são vítimas preferenciais, provocaram a migração definitiva para as cidades do interior. Esses problemas interferem no livre “trânsito” das pessoas, inclusive na sua ida aos locais religiosos.

ii O perfil dos entrevistados

Foram entrevistadas 50 pessoas. Dadas as condições de realização da pesquisa, com as 50 entrevistas reunimos um total de 61 informantes (37 mulheres e 24 homens). Isso ocorreu devido à forma como procederam as entrevistas. Frequentemente, a pessoa entrevistada esteve acompanhada do cônjuge, do filho ou da filha. Em alguns momentos pessoas interessadas se juntaram ao grupo, fazendo com que tivéssemos de adotar uma abordagem adequada para um tipo de “grupo focal”. Das pessoas que “entraram” nas entrevistas ao lado de um narrador principal, não foram registrados dados específicos. Das 50 pessoas entrevistadas, 7 pertencem ao grupo dos curadores.

Sexo, estado civil, composição da família

Do grupo dos cinquenta entrevistados 24 são homens e 37 mulheres. Destes, 12 se descrevem como solteiros, incluindo algumas pessoas acima de 80 anos. Outras 12 pessoas não informaram o estado civil. Alguns se definem como “moça” ou “rapaz” e com isto sugerem ser celibatários. O número de filhos entre os entrevistados variou de 1 a 22 descendentes por família.

⁹ Destaca-se o trabalho artesanal, a criação de animais para o corte e o serviço público, basicamente na qualidade de professores municipais. São exemplos de estratégias para a vida rural, entendendo que prevalece o auto-reconhecimento como agricultor.

Faixas Etárias

Quinze pessoas entrevistadas têm idade entre 21 e 50 anos, vinte pessoas entre 51 e 70 anos e 15 entre 71 e 90 anos de vida. Os outros 11 ‘informantes agregados’ não informaram a idade.

Origem

Do meio rural procedem a 44 entrevistados. Outros 4 provêm da cidade; 3 pessoas não informaram sua origem. Entretanto, mesmo constatando uma maioria de origem rural, a maior parte do público entrevistado hoje reside na cidade: são 42 que residem nas cidades e povoados e 19 no campo; 5 pessoas não informaram sua procedência. Parte das pessoas que hoje reside na cidade continua trabalhando no campo.

Ocupação principal e secundária

Os entrevistados se ocupam na agricultura, comércio e serviço público municipal; incluindo auxiliares de serviços gerais, vigilantes e um motorista. Os aposentados somam 28 do total. Alguns destes aposentados, mesmo vivendo nas cidades, ainda trabalham no campo. As ocupações não são excludentes: as pessoas diversificam quando possível e conveniente. A maioria dos aposentados rurais ainda trabalha em atividades agrícolas.

Orientação religiosa

Os entrevistados são de origem católica e enfatizam seu catolicismo, exceto um deles que frequenta a Igreja Universal do Reino de Deus. Este explicou que, mesmo sendo evangélico, gosta de participar de tudo que representa coisa de Deus. Por isso estava presente no Santuário de Ibiapina. Os religiosos consagrados que foram entrevistados somam 05 homens (três padres, um bispo e um missionário) e três freiras. Alguns outros religiosos forneceram informações por via escrita.

Problemas citados

Identificamos um total de cinquenta e dois casos caracterizando: dificuldades relacionadas a deficiências físicas; consultas a respeito de “negócios”, venda de imóveis, por exemplo; representação comercial; relações familiares; atendimento com filhos deficientes que se perdem na capital do Estado; livrar-se de sujeição a patrões; documentos perdidos; aposentadorias atrapalhadas; previsões para o enfrentamento de situações difíceis; problemas

graves de saúde como doenças cardíacas; parto, pós-parto e aborto; e até casos de objetos perdidos.

Somam-se aos 52 casos mais 45 sobre conselhos, previsões, orientações e doenças referentes a parentes e outras pessoas ligados aos entrevistados. Desse modo, o total de casos no âmbito da cura religiosa, dentro do escopo da pesquisa, chega perto de 100 casos, a maioria destes registrada na Capela dos Avelinos.

iii O campo da pesquisa, a capela e os pontos de devoção

Realizamos um mapeamento preliminar das experiências de cura na região e identifiquei experiências e campos distintos da cura. O recorte para a investigação foi orientado pela maior expressividade das experiências relacionadas à cura. Dentro dos municípios mencionados centralizamos a investigação em três espaços, considerando as três vertentes de análise, e abrangendo cinco locais conhecidos e considerados como espaço-foco de cura religiosa: a Igreja do Sítio Olho d'Água, conhecida como a Capela dos Avelinos, o Santuário de Padre Ibiapina, o Santuário de Frei Damião e o Santuário de Roma, e o Centro Bom Samaritano em Pirpirituba. Desse modo, o estudo reúne pessoas e experiências dos municípios Guarabira, Pirpirituba, Tacima, Bananeiras e Solânea, incluindo nesses municípios povoados circunvizinhos: o povoado Bola e o povoado de Cachoeirinha.

De acordo com os eixos analíticos pré-estabelecidos, iniciamos o estudo através da Capela dos Avelinos por considerá-la favorável para uma interpretação nos rumos e princípios de uma investigação etnográfica. A Capela tornou-se o nosso “laboratório” básico para o entendimento e “acompanhamento” de uma série de ações que um processo de cura religiosa possa conter. A partir da presença neste local e, principalmente, do acompanhamento dos fiéis dessa Capela tentamos entender aspectos da circulação dos romeiros, em sua devoção e busca de graças, nos caminhos que os levam tanto aos Santuários como ao Centro Bom Samaritano. Embora separados fisicamente, esses locais complementam um ao outro, numa espécie de sintonia que se amplia dos espaços físicos aos seres protetores, sejam eles Deus, Jesus, as Entidades Santas, as Almas Santas: Padre Ibiapina, Padre Cícero, Frei Damião e os agentes de cura.

O público que frequenta a Capela dos Avelinos tem uma devoção especial a Frei Damião, em função da história desse Frade com a Capela. Há também a articulação dos romeiros da Capela com o Centro Bom Samaritano e vice-versa. Encontramos romeiros do

Padre Ibiapina que conheciam não apenas a Capela, mas estavam em tratamento lá. Esses exemplos revelam a importância desses locais na vida dos romeiros. No âmbito desse catolicismo, o romeiro faz seu próprio caminho, até certo ponto com total autonomia.

Considerando aspectos particulares dos romeiros e tentando compreender a diversidade que esses romeiros representam no estabelecer do contato com os diferentes “locais de cura”, reunimos informações mais precisas referentes às relações estabelecidas entre romeiros e esses ícones religiosos e atentamos para a interferência desses últimos no processo de cura. Estendemos a investigação ao âmbito de ação de algumas lideranças religiosas citadas no decorrer da pesquisa, como por exemplo, padres e o bispo na região.

Observamos que cada local possui suas especificidades e modalidades de atendimento que dependem das disposições locais dos santuários, calendários de atividades dentre outros. O romeiro estabelece sua devoção com um ou mais santuários, em momentos singulares ou mesmo num ciclo de romarias passando pelo menos por dois Santuários. Este tipo de circuito ocorre principalmente nos finais do ano - a partir de outubro - e culmina num dos locais onde esteja acontecendo uma missa ou atividade maior do calendário religioso.

Considerando aspectos da história dos “focos de cura” na região, a Capela dos Avelinos constitui um caso pouco comum. Embora esteja inserida entre os demais, ela se mantém particular e até certo ponto meio reservada. A Capela dos Avelinos faz parte da simbólica “rede de cura” constituída na região, mas com uma experiência impar. É conhecida pelos romeiros locais desde o período de 1955 e está em plena rede de sintonia entre romeiros e outros curadores da região. Por sua história particular e considerando o período de criação, essa Capela tem vivenciado distintas épocas e paradigmas do catolicismo na região. Data da década de 50 seu conhecimento que é restrito aos fiéis romeiros e pouco notado pelos religiosos da Diocese. Não há uma divulgação por parte do atual “agente de cura” local, nem pelo pároco que às vezes celebra no local. Os próprios fiéis estabelecem a divulgação e qualquer elo entre a Capela e a comunidade local.

As terapias religiosas curam ao impor ordem sobre a experiência caótica do sofredor e daqueles diretamente responsáveis por ele. No processo terapêutico religioso não apenas a devoção, base da fé, mas também os símbolos religiosos funcionam de modo tal que produzam a cura. É preciso que sejam compartilhados pelo agente curador, o doente e sua comunidade de referência; o espaço propício em que os religiosos entram em cena para expressar sua fé está na comunidade de referência. Esta relação com a comunidade se torna pressuposto básico onde símbolos e significados interagem no processo de cura. Neste estudo

veremos também alguns exemplos em que no caso da cura realizada através da relação do fiel com um santo, via promessa ou devoção, torna-se elemento comum após a cura o devoto oferecer um símbolo, representando um órgão, cabeça, braço, pé, perna, seios, fotos, objetos, casa, moldura de animais. São os conhecidos casos dos ex-votos.

Clifford Geertz (1989:104-105) definiu a religião como um sistema de símbolos agindo para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens, através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral, e vestindo essas concepções com tal áurea de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

Eliade (2002) tratando do simbolismo e a psicanálise entende que, o pensamento simbólico não é uma área exclusiva da criança, do poeta ou do desequilibrado: o pensamento simbólico é consubstancial do ser humano, da linguagem e da razão discursiva. O símbolo revela aspectos da realidade, os mais profundos, que desafiam qualquer outro meio de conhecimento. As imagens, os símbolos e os mitos não são criações irresponsáveis da psique, mas respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser. É nessa linha de raciocínio que situamos a compreensão do simbolismo no catolicismo popular. No catolicismo popular tanto a expressão simbólica como as concepções temáticas envolventes do sentido dado à vida e à morte são aspectos profundos das realidades enfrentadas pelas diferentes pessoas envolvidas. Eliade reconhece a abrangência e importância que o símbolo representa numa cultura. Neste estudo, quisemos observar o alcance e significado dos símbolos quando relacionados à fé no processo de cura.

Os casos de cura investigados com este trabalho são ligados ao universo católico. No entanto, a cura reúne características que são pertencentes a outros credos e a outras religiões. Embora o catolicismo popular já seja algo diverso em si, as experiências apontam para outras crenças, principalmente criações indígenas e afro-brasileiras. Essa constatação levou a introduzir o debate acerca do sincretismo religioso¹⁰, numa abordagem enquanto “hibridação intercultural”, usando este termo emprestado de Canclini (1997).¹¹ Sanchis (1997) entende o campo religioso a partir da perspectiva de sincronia/diacronia e sugere, assim, uma condição

¹⁰ O termo *sincretismo religioso* tem uma longa tradição no âmbito das ciências sociais e dos estudos da religião em geral. Bastide (1978) se destacou com a compreensão de “representação coletiva”. A explicação sociológica aponta para uma situação em que os africanos tiveram que “mascarar” suas crenças sob um catolicismo emprestado, resultando numa fusão de orixás com os santos católicos.

¹¹ Canclini (1997) não tratou especialmente da nossa temática, pois suas investigações foram centralizadas nas culturas urbanas. Entretanto, sua análise acerca das práticas culturais enquanto campos híbridos são relevantes para a nossa compreensão.

dialógica na compreensão do passado e presente, em que há lugar para percepções e elaborações próprias de cada grupo envolvido.

No decorrer deste trabalho, dialogamos com diferentes estudiosos da religião e da cura religiosa. O marco teórico da tese prioriza Marcel Mauss, Thomas Csordas e Emile Durkheim por suas contribuições teóricas. Seus conceitos de dom, dádiva, religião e a própria compreensão do sagrado em sua relação com o real são pertinentes para este trabalho.

Esta tese não visa questionar descobertas realizadas no campo da medicina, nem fazer apologia a poderes supremos. Nós pretendemos trazer à luz algumas explicações para melhor compreender as práticas populares significativas, mas relegadas a um lugar marginal na sociedade. Reconhecemos que no dia-a-dia as pessoas transitam entre as diferentes especialistas da saúde como também procuram os especialistas e locais religiosos em busca de assistência. Elas circulam entre as soluções possíveis e acessíveis, de acordo com suas carências e/ou as ofertas predominantes no local.¹²

Diferente das explicações por vezes reducionistas da medicina, os sistemas religiosos de cura oferecem uma explicação para a doença que se insere no contexto sócio-cultural mais amplo do sofredor.¹³ Ou ainda, “mais do que atribuir a estados confusos e desordenados, a interpretação religiosa organiza tais estados em um todo coerente” (LÉVI-STRAUSS, 1967). “Enquanto o tratamento médico despersonaliza o doente, o tratamento religioso visa agir sobre o indivíduo, como um todo, reinserindo-lhe como sujeito em um contexto de relacionamentos” (TAUSSIG, 1980). A passagem da doença à saúde pode ser vista como reorientação mais completa do comportamento do doente, na medida em que transforma a perspectiva pela qual este percebe seu mundo e se relaciona com os outros.

A tese está organizada em seis capítulos e a conclusão. No primeiro capítulo registramos o processo metodológico da pesquisa, com ênfase na dimensão etnográfica. No segundo capítulo contextualizamos o campo religioso no Brasil e na região da pesquisa, trazendo o debate acerca da constituição do catolicismo contemporâneo e sua relação com o catolicismo tradicional voltado para a cura religiosa. O terceiro capítulo analisa a percepção

¹² Esse fenômeno bastante recorrente na pesquisa e na literatura afim tem adquirido denominações diferenciadas que variam da terminologia de sincretismo ao transito ou mercado religioso. (BASTIDE, 1973; VALENTE, 1976; SANCHIS, 2001). Também tem sido denominado por Heelas (1994) de práticas dos “sem religião” (HEELAS, 1994). No catolicismo popular o transito religioso existe e apresenta uma característica bastante peculiar na junção de diferentes elementos num processo de cura. Por exemplo, a combinação da oração com os medicamentos fitoterápicos e muitas vezes a alimentação. Por esta razão daremos prioridade ao termo *hibridismo cultural religioso* em substituição do termo ‘sincretismo’.

¹³ Este é uma opinião que muitos estudiosos da cura religiosa compartilham; tanto a partir os analistas clássicos da teoria, a exemplo de Csordas (2008) e Taussig (1980), como entre os especialistas em estudos de caráter mais local como Rabelo (1993; 1994), Minayo (1994), Vasconcelos (2006) e Maués (2002).

do publico informante acerca do sofrimento, da doença e da cura, contextualizada pelas ponderações teóricas atuais. No quarto capítulo tratamos das trajetórias de vida e características de alguns curadores, identificando fatores relacionados ao dom de cura. No quinto capítulo tratamos da aquisição do *dom* de cura em suas diversas modalidades e relacionado a “exigências” e “reciprocidades” estabelecidas. No sexto capítulo ponderamos os processos de cura relacionados à percepção da “eficácia” dos procedimentos, com destaque para a *oração* e a *fé*. Na conclusão retomamos alguns aspectos referentes às concepções de cura e dos procedimentos utilizados. Incluímos informações referentes à posição da hierarquia religiosa a respeito da cura, abordamos o tema da relevância social da cura religiosa e propomos algumas questões para investigação futura.

As “totalidades” - “práticas” e “simbólicas” - no campo religioso, no contexto dos saberes do passado e do presente, são “âncoras” na vida das pessoas. Na cura religiosa, uma cadeia de solidariedades e reciprocidades se faz presente nas dádivas construídas a partir da religião. Dádivas que são re/criadas no universo dos curadores e curados; que envolvem pessoas, gerações e épocas históricas, e Deus, Santos, Almas Santas e os agentes intermediadores no âmbito da fé e da cura.

CAPÍTULO I

PERSPECTIVAS METODOLÓGICAS E DELIMITAÇÃO DOS CAMINHOS DA PESQUISA

1.1 Especificidades metodológicas

Os caminhos percorridos com esta pesquisa foram diversos, surpreendentes e bastante sugestivos. Em meio a desafios constituíram momentos reflexivos da própria prática metodológica. Navegamos por águas claras e obscuras, mas sempre instigantes, seja pelas questões e possibilidades que foram surgindo, seja pelas interferências que foram traçando o desenvolvimento do caminho a ser seguido.

Cada passo que nos levou a um novo informante somava complementações que não estavam previstas no roteiro metodológico pré-elaborado. O diálogo estabelecido com as pessoas idosas deu acesso a informações abrangentes de diferentes ciclos de vida dos pesquisados e ao resgate de distintas formas de experiências com o sagrado. Experiências que, conservadas ou ressignificadas em suas formas de expressão na contemporaneidade, possibilitaram o acesso a um quadro explicativo mais completo acerca da espiritualidade e da sintonia estabelecidas entre as pessoas e delas com Deus. Deparamo-nos com variados conhecimentos, exemplos de aglutinações de crenças, percepção de saberes e forças consideradas âncoras para o enfrentamento de épocas difíceis, segundo a linguagem e a observação dos comportamentos comunicados, na medida do possível.

Neste sentido, pudemos registrar experiências e as estratégias de sobrevivência utilizadas por estas pessoas para enfrentar as dificuldades em épocas de fortes carências, na maioria dos casos, referentes a tempos de secas. Distantes e carentes de políticas públicas e do acompanhamento dos movimentos sociais, que ainda não se destacavam na região, os agricultores foram levados a buscar estratégias de autoajuda para garantir a sobrevivência.¹⁴

A cura e as modalidades da cura que tratam primordialmente do corpo ou do espírito abrangem outros campos da vida humana e das relações sociais. O somatório de estratégias e

¹⁴ No decorrer do trabalho colocaremos exemplos. Em destaque, o caso de um dos curadores que através de um pequeno “barraco” colocava alimentos básicos em circulação e as pessoas iam pagando quando podiam, de modo que os mais carentes não passavam necessidade.

modalidades de cura vai sendo modelado, segundo as regras de um campo que denominamos neste trabalho de cura social.¹⁵

Por alguns momentos, questionamo-nos acerca de nossas reais competências para levar um estudo dessa natureza à frente. O questionamento surge não por duvidar de nossas capacidades teórico-metodológicas para com a pesquisa, mas por reconhecer-nos inseridos em um meio marcado por uma vivência espiritual tão profunda, cujo processo de apreensão e explicação exigiria algo mais que nosso conhecimento acadêmico e até algo mais de nossa própria vivência religiosa, somados ao trânsito e demais experiências e/ou conhecimentos que reunimos em torno do catolicismo naquela região.

Adentrar na esfera de um universo religioso e poder entender as experiências pessoais e coletivas com o sagrado, tão reais nas vidas práticas dos fiéis, não se trata apenas de ter familiaridade com o tema. Essa tarefa exige do pesquisador uma capacidade impar de constituir sua própria sensibilidade, sem perder cada detalhe de uma experiência que lhe é apresentada, sem envolver-se emocionalmente com o assunto. Assim pudemos observar que cada relato de uma experiência religiosa se constituía único e atuante em conjunto, complementando-se e explicando outros fenômenos como a própria abrangência e “materialização” da religião, que por mais abstrata que pareça é prática; as experiências são também formas de interferência e junção em diferentes universos - religioso, psicológico, econômico, cultural - que estabelecem suas conexões com o divino ou vice e versa.

Pois, embora se denomine popular, o universo religioso das pessoas devotas do catolicismo popular e principalmente das residentes no mundo rural, ao primeiro olhar, é um universo impenetrável, algo fora do comum, para quem é de fora. Um coletivo, mas que é extremamente particular repleto de modos próprios, envolventes de mistérios e sentidos próprios. Coisas vividas que nem sempre são coisas ditas. Conscientes dessa inteireza da cura no catolicismo prosseguimos com a certeza de estarmos inseridos em um campo muito instigante. Ao lado dos nossos propósitos e do nosso planejamento inicial, deixamo-nos guiar também pelas possibilidades surgidas, em torno de quem entrevistar e que passo dar; de certa forma, seguimos o ritmo de como essas possibilidades surgiram; constituindo assim, o próprio percurso da pesquisa.

¹⁵ Cura social é um termo que perpassa o conjunto deste trabalho. Mas, sua função é destacar que no contexto desta pesquisa a cura realizada abrange distintas dimensões na vida das pessoas. Os males que aparentemente são físicos quando sanados interferem fortemente nas relações sociais. A exemplo: o acompanhamento psicológico que o curador desenvolve em suas ações ao atender uma mulher cujo relacionamento conjugal ou familiar constitui um atropelo em sua vida. Incluem-se aí também os casos de alcoolismo, traições conjugais, e mesmo os casos extremos como a escassez de alimentos, resolvidos pela estratégia de solidariedade.

Afinal, podemos reconhecer que o ato de pesquisar também pode ser considerado uma arte e o fato de pesquisar a dimensão da fé na religião é ter acesso a um conjunto de arranjos que juntos atuam com muita disposição em torno de um ou mais objetivos. Conforme afirma Geertz (1923:16) “Quaisquer que sejam as fontes últimas da fé de um homem ou grupo de homens, é indiscutível que ela seja sustentada neste mundo por formas simbólicas e arranjos sociais. O que uma religião dada é – seu conteúdo específico - está incorporado nas imagens e metáforas que seus seguidores usam para caracterizar a realidade”.

A oportunidade de contato com as pessoas idosas, pioneiras nas experiências de romaria ao Juazeiro do Padre Cícero do Juazeiro e pioneiras na construção da Capela do Sítio Olho d'Água também chamada de Capela dos Avelinos ou Capela São Pedro, portanto pessoas com experiências nas romarias locais, tornou-se um fato muito significativo para a pesquisa. O diálogo estabelecido e com isto o alcance a informações abrangentes de diferentes ciclos de vida dessas pessoas, favoreceu substancialmente o processo de compreensão deste objeto de estudo. Consideramos essa possibilidade ímpar porque ela resultou, também, na valorização de distintas formas de experiências que as pessoas estabelecem com o sagrado que ressignificadas ou mesmo conservadas enquanto valores, trazidas ao debate atual possibilitaram-nos o acesso a um quadro explicativo mais completo acerca não só das curas ocorridas, mas em geral, das formas de espiritualidade e sintonia estabelecidas entre as pessoas e Deus; Deus e as pessoas e destas entre si em suas vidas práticas, em seus contextos específicos. Deparamo-nos com conhecimentos variados, com aglutinadas crenças, a percepção de saberes e forças, consideradas sustentação, ou “arranjos simbólicos” acionados para o auxílio e enfrentamento de épocas difíceis, por esses atores a se comprovar nos relatos e depoimentos concedidos.

Algumas experiências prévias influenciaram as nossas intervenções metodológicas e contribuíram na investigação do objeto, somados ao nosso conhecimento da região, fruto de vivências e experiências diversas, marcadas por diferentes períodos históricos e formas de inserção. A experiência profissional extensa permitiu que percebêssemos a delicadeza do tema e das pessoas envolvidas no contexto do próprio catolicismo que perpassam diferentes épocas e formas de construção e vivência. Entretanto, no campo, “as coisas raramente são o que parecem e raramente são como apresentadas ao pesquisador pelas pessoas do lugar”. (WOLF 2003:349). Mas as possibilidades de aproximação e escuta são valiosos para que a análise possa ser apresentada de forma aproximadamente fiel à sua existência, à sua essência e real expressão.

Priorizamos um trabalho de cunho etnográfico¹⁶ baseado nos princípios da observação participante - nos termos da – “participação observante”, conforme prescreve Durham (1986). Prevendo o contínuo vaivém entre interior e exterior de cada situação ou como afirma Velho (1978) na tentativa de ser ao máximo imparcial para cada caso observado, colocando-se no lugar do outro e ao mesmo tempo sendo distante física e psicologicamente. Esses princípios constituem elementos das tarefas desafiantes ao pesquisador por requererem dele, até certo ponto, um desempenho rigoroso que interfere a cada situação. E conforme se sabe, numa pesquisa há limites em ambos os lados, do pesquisador e do público pesquisado; por mais que o pesquisador seja ousado em suas propostas metodológicas, dificilmente alcançará a “perfeição” em se aproximar metodologicamente dos passos dos mestres fundadores da etnografia até mesmo porque a realidade do universo das pesquisas difere substancialmente daquele vivenciado por esses mestres, como apontam as críticas.

Orientamos o nosso olhar, o ouvir e o escrever vigiados sob a ótica de Oliveira (1998) identificado como as três etapas de apreensão dos fenômenos sociais. De acordo com Oliveira, o ouvir e o escrever podem ser questionados em si mesmos, e quando essas faculdades são disciplinadas pela prática científica influem nas formas de percepção que são expressas pelo ato do escrever; sem esquecer que observar é aplicar os sentidos a fim de obter uma determinada informação sobre algum aspecto da realidade (OLIVEIRA 1998:18). Munida dessa preocupação chamamos a atenção para certos cuidados no campo da observação. A observação pode ser sistemática e assistemática. Sistemática, aquela planejada, estruturada ou controlada; e assistemática, ocasional e simples (RUDIO, 1985). Neste trabalho, usufruímos de ambas as modalidades da observação procurando adquirir o máximo de possibilidades para constituir, com segurança, um campo de elementos explicativos com coerências e, portanto alcançar uma dimensão explicativa satisfatória ao nosso objeto.

Na busca por respostas aos objetivos formulados, percorremos um caminho de múltiplas entradas. Resgatar histórias vividas, percorrendo uma trajetória dos anos 50 à atualidade, em um dos locais da pesquisa, tornou-se uma perspectiva bastante desafiante. Esta possibilidade fez do trabalho de resgate da memória um dos aliados importantes no processo.

O trabalho com a oralidade não corresponde apenas a um ato ou procedimento único. A história oral é a soma articulada, planejada, de algumas atitudes pensadas enquanto um conjunto. Através da técnica da entrevista o resgate da oralidade propõe um processo

¹⁶ Etnografia não nos modos clássicos de Malinowski (1978), mas na possibilidade de poder etnografar experiências que possibilitem a descrição e explicação das experiências vividas pelos informantes, com o máximo de detalhes possíveis ao registro no âmbito da cura, conforme descreve Geertz (1989).

dialógico, em virtude da possibilidade do contato direto de pessoa a pessoa (MEIHY e HOLANDA, 2007). Neste sentido, interpretar as histórias orais pode se tornar complexo em função de interferências de um acontecimento que entra no jogo dos relatos, a fim de explicar outro. Essa situação exige bem mais que o pesquisador consiga encontrar a convergência efetiva dos narradores, com cuidados essenciais a explicação do que está sendo pesquisado. (QUEIROZ, 1988). Na apreciação dos casos de curas realizados tornou-se possível observar uma linha explicativa de cada indivíduo que prossegue em sequências, como se obedecessem a determinações que não são exclusivamente suas. Ela até certo ponto reflete um coletivo, uma situação econômica, uma vivência individual que é ao mesmo tempo coletiva; um coletivo que envolve pessoas e entidades divinas. Influências se cruzam e interagem, e repercutem nas identidades individuais.

Não é novidade alguma afirmar que o indivíduo cresce num meio sócio-cultural e está profundamente marcado por ele. Sua história de vida se encontra, pois, a cavaleiro de duas perspectivas: a do indivíduo com sua herança biológica e suas peculiaridades, a de sua sociedade com sua organização e seus valores específicos. A história de vida, em resumo, se encontra apoiada em duas disciplinas, a psicologia e a sociologia. (QUEIROZ 1988:36)

Em função das especificidades do nosso campo da pesquisa, dentre estas, o desafio do diálogo entre diferentes gerações, estados civis e gênero¹⁷, optamos por priorizar e investir na valorização das trajetórias de vida e da memória. A escolha pelo caminho da oralidade facilitou o trabalho de pesquisa, uma vez que as pessoas idosas se tornaram as principais fontes de informação acerca não só de suas experiências de cura, mas a respeito da trajetória de vida e da existência dos curadores em diferentes épocas. Nesse trajeto, uma informação completava a outra, e todas traziam elementos importantes para compreender o processo de implantação e legitimação do atual agente de cura, assim como a legitimação daquele local originado na década de 1950.

Entendemos a oralidade de acordo com Pollak (1992:201): “(...) a memória parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa. Mas, a memória deve ser entendida também, ou, sobretudo, como fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, mutações constantes”. Em conformidade com as observações do autor tivemos a oportunidade de observar como na maioria dos relatos existem marcos e pontos relativamente invariantes e imutáveis. No resgate

¹⁷ Cf. Perfil dos entrevistados.

de uma trajetória de vida, por exemplo, a ordem cronológica não é, necessariamente, obedecida. Há uma permanente interação entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido. Surpreendeu-nos como para os mais idosos, situados numa faixa de 70 a 90 anos, os fatos relacionados à cura são trazidos e revividos com grande emoção congregados a outros acontecimentos que foram importantes em suas vidas. A experiência de cada um tornou-se relevante para a análise e compreensão da importância da fé e da devoção nas graças alcançadas, conforme os depoimentos e relatos fornecidos. Há, inclusive, traduções de cantos e orações que nos foram trazidos por essas pessoas, que foram utilizados em décadas passadas quando seguiam os passos de romeiros do Juazeiro.¹⁸

Outro ponto importante da investigação foi o acesso ao acervo de documentos escritos tais como as cartas de Frei Damião a um dos curadores antigos, embora afetadas pelo tempo da escrita, contendo aconselhamentos, reflexões e regras de comportamento diário a serem praticados pelo curador.¹⁹ Objetos e lembranças do antigo curador, alguns ainda guardados, que trazem elementos explicativos de sua vida no cenário, suas crenças, seu trabalho e de sua total dedicação à religião.

Constatamos que Frei Damião também se constituiu em conselheiro e orientador pessoal com o atual “agente de cura”, porém no caso deste, diferentemente do que ocorreu com o curador anterior, as orientações fornecidas não foram escritas, mas obtidas através de contatos pessoais. Podemos dizer que através de Frei Damião originaram-se as orientações específicas e esclarecedoras favoráveis à iniciação e desempenho do atual curador, considerando o momento oportuno em que ele se encontrava no sofrimento como na fase de introdução à sua missão de intermediador da cura. Esta informação foi confirmada, não apenas pelo agente atual de cura, mas pelos idosos conhecedores da história daquele local de cura. O relato a seguir explica a afirmação anterior.

A respeito do primeiro curador:

O pessoal vinha de muitos cantos, recorria a ele e ele era muito feliz na casa dele. Foi muito feliz. O pessoal gostava muito dele. E as orações dele, porque ele vivia de devoção, não sabe? Frei Damião adorava ele. Frei Damião podia estar no meio de muita gente, mas ele chegasse, parece que adivinhava! Quando ele chegava assim, ele podia está no fim do povo de onde vinha gente, Ele dava com a mão e fazia assim (sinal de chamar) e ele (Avelino) ia bater nos pés dele. Ele tinha muita fé em Frei Damião. E ele nele.

¹⁸ Citaremos alguns exemplos na descrição sobre o processo de cura.

¹⁹ Há uma citação no capítulo V deste trabalho.

Porque ele fazia uma devoção, não sabe? O povo dizia que era pecado, não era pecado porque a sorte dele era aquela, não era?

Sobre o atual curador:

Sabe? Ele tinha uma fé nele (em Frei Damião) e no Padre Cícero. Ave Maria! Ele disse que tinha hora que parece que via ele assim na frente, perto dele... Ele era muito devoto, rapaz! Ele era muito devoto, desde criança. Ele disse que quando era criança todo dia rezava um Pai-Nosso para o padre Cícero!

Esse camarada (*referindo-se ao atual curador*) começou com sofrimento também aí o povo também aí porque vira e por que... Aí foi bater onde estava Frei Damião.

Quando chegou lá ele disse que ele podia seguir com a devoção dele. Mas a família, muita gente da família dele dizia que não tinha futuro não. Mas Frei Damião deu apoio a ele.

(Josefa Barbosa, 90 anos)

Dedicamo-nos com atenção a ouvir as histórias que foram contadas. De acordo com Queiroz (1988:20), a história de vida atua como a técnica que capta o que sucede na encruzilhada da vida individual com o social. Desta forma, as informações recolhidas e registradas reúnem fatos que articulam várias dimensões. Os relatos retratam, por exemplo, especificidades das comunicações entre os “pacientes” e os curadores, os pacientes e os ícones religiosos. Há um entrelaçamento da vida individual com o social, e da vida social com outros fenômenos da religiosidade. As formas específicas de se cumprir uma devoção chamam atenção; incluindo as práticas comuns no catolicismo, como rezas, orações; a comunicação através dos sonhos e/ou mensagens recebidas pelos informantes, ou de suas relações com os curadores, nas distintas épocas, tanto em vida, como após a morte. Neste contexto, destaca-se a história do primeiro curador ao lado de outras figuras importantes no catolicismo popular na região como nos casos do Frei Damião e o caso do padre Ibiapina. Da mesma forma, foi-nos possível compreender as especificidades com que essas pessoas estabelecem e mantêm as suas relações com os Santos Consagrados em suas devoções. Alguns exemplos serão citados no decorrer deste trabalho, mas em relação ao fenômeno da intervenção dos sonhos na vida prática das pessoas faz-se necessário um pequeno comentário: Eliade (1957:11) se refere à “aura religiosa” de que certos conteúdos do inconsciente não surpreendem o historiador das religiões, ele sabe que a experiência religiosa implica o homem na sua totalidade e, por conseguinte, também as zonas profundas do seu ser. Há outro fato importante em que Eliade (1957:12) diz que isto não quer dizer que se reduz a religião aos seus componentes irracionais, mas simplesmente que se reconheça a experiência religiosa tal

como ela é: experiência da existência total, que revela ao homem a sua modalidade de ser no mundo.

Neste sentido, os depoimentos concedidos, as situações observadas, os objetos de alcance como as fotos, aquelas apresentadas pelos informantes bem como as produzidas nesta pesquisa; somadas às demais fontes, como cartas escritas por padres e por fiéis ao agente de cura, tornaram-se valiosos complementos ao nosso campo de investigação.

Por outro lado, saindo um pouco do âmbito das técnicas voltadas para a oralidade, a opção pela inclusão de um questionário no processo da pesquisa objetivou alcançar informações para auxiliar a identificação de alguns pontos considerados importantes para a análise. O uso do questionário possibilitou o acesso a outras informações de caráter particular dos informantes, tais como dados sobre: sexo, ocupação, família, profissão, residência, estado civil e moradia, e dados da própria religião. Dessa forma, acreditamos que construímos um quadro explicativo que auxilia na construção do perfil dos entrevistados. Introduzir o questionário num trabalho guiado pela observação, cujo objetivo manteve-se centrado na possibilidade de etnografar as experiências foi uma forma eficaz para recolher e adicionar informações mais detalhadas acerca dos entrevistados. Entretanto, o ato de recorrer ao uso do questionário não necessariamente resultou numa associação completa entre técnicas qualitativas e quantitativas, em função dos próprios limites e dimensão dessa introdução.

Em relação à associação de técnicas, até certo ponto aspecto comum nas pesquisas qualitativas, Aguiar (1978), tratando especificamente dos ‘surveys’ (levantamentos), observou que dados obtidos pelos usuários dos surveys são “duros”, isto é, atingem um nível de mensuração que a observação participante não conseguiria atingir. Entretanto, o grau de exatidão através dos surveys, embora “duros”, com frequência deixa o interprete em dificuldade quanto à interpretação das correlações alcançadas. E, os dados obtidos tanto através de observação participante, quanto através de surveys podem carecer de generabilidade na medida em que os de observação participante possam se ater a formas muito exclusivas ao contexto investigado, os de surveys, além deste risco, podem gerar também outro risco de que a exatidão ótima não corresponde à alcançada, dada a baixa explicação da variância que é possível obter com esse recurso. Neste sentido, como demonstramos, nenhum caminho pode ser por si só suficiente no procedimento de uma pesquisa.

É necessário enfatizar que as escolhas metodológicas foram tratadas como “campo de possibilidades”, como caminhos possíveis, avaliados mediante os critérios de aplicabilidade.

Assim fomos revendo formulações e efetuando alterações e complementos para cada situação a ser investigada, de acordo com as necessidades de viabilizar o trabalho de pesquisa.

Entendemos que o campo de pesquisa se constitui em um campo de possibilidades, um espaço social simbólico (BOURDIEU, 1987; 2004; 2005). Sujeito a constantes interferências, ele não está imune às contradições e pode se constituir, também, em um campo de poder (BOURDIEU, 1987). Neste, os sujeitos sociais elaboram suas estratégias. Na relação pesquisador-pesquisado, os atores podem recorrer a distintos argumentos no âmbito de uma questão, dependendo dos diferenciados papéis por eles vividos.²⁰ Nessa relação experimentam-se situações que tanto podem favorecer o processo de pesquisa como dificultá-lo.

Em termos gerais, nosso contato com o objeto se beneficiou do nosso conhecimento na área e uma relação fortalecida com parte dos informantes. Durante esta pesquisa pudemos usufruir de outras opções. Pudemos sempre que necessário recorrer às pessoas fontes da pesquisa, a quem recorrer para tirar dúvidas referentes a alguma questão que fora considerada obscura, após análise dos dados. Dispor do acesso a esse esclarecimento, principalmente quando se tratava de depoimentos dos idosos e das suas experiências de cura e de espiritualidade, foi bastante proveitoso para que pudéssemos elaborar um quadro de referência para um “Modelo da Cura no Catolicismo Popular”, desenvolvido no sexto capítulo deste trabalho.

Salientamos que as lideranças religiosas, responsáveis pelos locais de cura, dentre estas, os agentes de cura, estiveram sempre dispostas a responder às nossas perguntas, até onde elas puderam ser respondidas. Essas pessoas, sempre com bastante disposição, prestaram esclarecimentos de situações, completaram informações fornecidas por outros informantes. Outro aspecto particular da investigação foi a colaboração de padres da Igreja Católica que, mesmo à distância, estiveram dispostos a completar nosso quadro de informações enviando depoimentos escritos.

1.2 Aspectos relevantes da prática metodológica: uma incursão pelos passos dos romeiros

Podemos afirmar que no decorrer da pesquisa re/vivemos e acompanhamos momentos emocionantes da vida dos romeiros. Tanto em suas histórias narradas como na expressão de

²⁰ Goffman (1988, 1996) é referência neste aspecto.

suas práticas de espiritualidade, nas suas disposições diante do compromisso com o religioso e entre os agricultores, a disposição com que se dedicam ao trabalho na terra. Ao falar com um senhor de 69 anos perguntei: O senhor ainda trabalha no campo? Ele respondeu com muita ênfase e espontaneidade, mostrou suas mãos e disse: “trabalho até o dia que Deus permitir”.

Embora o romeiro apresente de forma geral características identitárias que se assemelham nas diferentes regiões do país - conforme descrito nos trabalhos de Steil (1996); Barbosa (2007), dentre outros - podemos afirmar que o romeiro circulante nos Santuários e Capelas do Brejo da Paraíba se diferencia substancialmente de outros romeiros participantes das “grandes romarias”, tal como acontece nas romarias de Juazeiro do Norte, de Aparecida. Há diferença na forma como ocorre a romaria nesta região. Embora existam calendários de eventos e uma programação específica, proporcionados pela Pastoral das Romarias, a romaria no Brejo tende a ser mais específica, ou seja, trata-se de um evento menos espetaculoso. Talvez pela proximidade tanto entre os locais dos santuários como as facilidades de locomoção das pessoas, no circuito das suas casas aos locais de celebração por si já ofereçam um aspecto específico daquele conhecido nos grandes Santuários, seja em Juazeiro, ou mesmo em Aparecida. Dessa forma, aspectos conhecidos como o fator da “peregrinação” não deixam de existir, mas percebemos que essa peregrinação adquire outro significado e/ou se torna “mais leve”, seja no aspecto da peregrinação em si, seja em outros aspectos comuns à caminhada do romeiro. As facilidades de movimentação permitem um ir e vir muito específico nesta região.²¹

Vale destacar que esses romeiros da região do Brejo são e/ou foram também romeiros de Juazeiro do Norte, no Ceará. Há expressões de fidelidade e devoção que são mantidas mesmo entre aqueles que não conseguem mais viajar ao Juazeiro. Neste caso, mudam as condições em termos de espaços celebrativos, mas aqueles que ainda viajam para Juazeiro, ao lado de outros romeiros, certamente mantêm a identidade de um romeiro peregrino.

Um caso bastante particular acontece entre os romeiros frequentadores da Capela do Sítio Olho d'Água, também chamada Capela dos Avelinos. Entre estes, observamos momentos de muita emoção também quando eles resgataram fatos relacionados à trajetória de vida e prática espiritual do primeiro curador. Um homem comum, mas conhecido e relembado nas memórias dos seus “seguidores”. Em relação à cura, é colocado em mesmo

²¹ Pudemos observar que é muito comum que os Santuários do Brejo recebem romeiros Rio Grande do Norte e Pernambuco e uma concentração maior de cidades paraibanas. Porém, a falta de infra-estrutura, até certo ponto adequada para hospedagem dos romeiros, nos locais de celebração, favorece um ritmo de “chegadas e saídas” concentrados em um único dia.

grau de importância e ao lado dos “grandes” ícones religiosos: Frei Damião e o Padre Cícero. Esse curador foi um devoto fervoroso do Padre Cícero e um amigo fiel do Frei Damião, com quem manteve contato pessoal e tornou-se um amigo. Uma amizade que se estendeu à família, demonstrada por um dos seus filhos, que mesmo após a morte do seu pai, o curador, deu continuidade à “amizade” e ainda auxiliava o frade fornecendo o transporte nas missões da localidade.

As senhoras que foram pioneiras do trabalho religioso ao lado do primeiro “curador” chegaram a se emocionar e chorar ou ficaram muito trêmulas ao resgatarem os fatos que vivenciaram e curas que alcançaram com a intermediação do antigo curador que hoje falecido, não vive mais entre elas. A fidelidade e a cura continuam vivas na pessoa do atual curador que é descrito pelos romeiros como reconhecido e legitimado por possuir dons semelhantes ao seu antecessor.

O fato repetiu-se entre “os novos romeiros” ao relatarem graças alcançadas com o curador atual. Há emoções fortes e expressões de gratidão a Deus, em primeiro lugar, e em seguida ao curador. Há também casos em que as pessoas chegam a rir das complicações vividas. Há relatos de situações extremas, envolvendo jovens mães e filhos menores. Nesses casos os depoimentos ocorreram com choros e interrupções devido a essa penosa recordação. Escutamos a história de três mulheres de faixa etária diferenciadas. Duas em idade inferior a quarenta anos e uma acima de sessenta. Das duas mulheres abaixo de quarenta anos, uma teve um filho curado; a outra foi ela a própria curada. Aquela que teve o seu filho curado permaneceu chorando todo tempo da entrevista. O relato continuou com uma segunda pessoa, no caso uma tia, conhecedora da história, que, naquele momento a acompanhava em visita à Capela.

De forma semelhante, a outra senhora, que alega ter sido curada de uma febre reumática, pausou o seu depoimento, por vários momentos, pela dificuldade em reviver o seu incômodo. As demais senhoras de idade superior a 40 anos, alcançaram a cura numa associação estabelecida entre a Capela e Frei Damião; uma senhora por meio de uma “promessa” ao já falecido Frei Damião; a outra foi curada por contato direto envolvendo a Capela e Frei Damião, há 17 anos. Segundo o relato, essa cura se realizou através de uma “bênção” que ela recebeu de Frei Damião. Nesse dia, ele pregava missão no povoado vizinho à área da Capela.

Durante esta pesquisa os informantes às vezes recuavam. Se por um lado foram muito espontâneos, por outro, se mostraram reservados, a depender do tema. Nas falas referentes à saúde da mulher, principalmente aquelas mulheres que vivenciaram situações críticas nos

períodos de resguardo e/ou com a experiência de abortos mantinham reservas. Embora todas essas mulheres tenham falado de abortos naturais, elas não relataram, em detalhes, a respeito das suas causas efetivas e nem falaram de suas conseqüências. Foi só posteriormente que pudemos perceber que alguns problemas enfrentados pelas mulheres, bem como alguns dos abortos acontecidos, envolviam direto ou indiretamente a relação com os maridos e com os resguardos, conforme relatos sobre a frequência de problemas ocorridos no pós-parto.

Perguntamo-nos se o silêncio existia em virtude de reservas pessoais, morais ou religiosas, ou quem sabe, do conjunto desses fatores. Pois, foi através de informações paralelas que ficamos sabendo que em muitas situações e necessidades as mulheres procuravam o curador, mas quando se tratava de casos muito particulares essa procura acontecia sem o conhecimento dos seus maridos. Foram citados exemplos de problemas sérios de relacionamentos conjugais, envolvendo até violência doméstica.

Não temos a pretensão de induzir segundas interpretações acerca dos problemas enfrentados pelas mulheres rurais. Queremos apenas chamar a atenção para as duas questões que se colocam: uma, da predominância de abortos em números consideráveis, e a segunda, a existência de problemas de violência doméstica no campo dos relacionamentos conjugais. De acordo com os relatos, no período pós-parto, algumas mulheres chegavam a “enfraquecer o juízo”, conforme elas mesmas relatam. Os filhos também mantêm a lembrança, como expressada nos próprios relatos que nos foram fornecidos. Aqui, queremos destacar também que esse tipo de informação tornou-se possível em virtude dos procedimentos metodológicos adotados. Reconhecemos que a opção por uma técnica isolada, tal como a opção unicamente por entrevistas, não teria permitido adentrar neste universo.

Problemas semelhantes aos citados, e outros atuais, eram e ainda são trazidos à Capela e chamam a atenção quando suas soluções decorrem da intervenção do curador.²² No passado, para os problemas físicos, receitava-se algum tipo de remédio, ou quando o caso estava fora do seu alcance, o curador encaminhava as pessoas ao médico ou farmacêutico. Na maioria dos casos, a cura acontecia também sem a intervenção de medicamento ou de receita. Houve também os casos para os quais as “soluções” estariam apenas disponíveis em forma de orientações psicológicas. Casos em que se contou apenas com a força do diálogo e a orientação. Boa conversa, uma escuta, às vezes realizada de forma descontraída, nem sempre na capela, mas na própria residência do curador, resolvia-se a situação. Esse tipo de narrativa

²² Há por exemplo, casos de mulheres que procuram o atual agente de cura por motivo problemas com gravidez. Há mulheres que o procuram por traição do marido; outras que o procuram em busca de auxílios espirituais para obter forças para se manter, para enfrentar situações de muita carência. Assim como há casos de mães que não conseguem paz em casa na relação com os filhos.

envolve fortemente os acontecimentos nas décadas de 50 e 60, mas deve-se destacar que tanto as narrativas citadas quanto os procedimentos utilizados são atividades muito semelhantes com ocorrências vividas e narradas por outros atores que compõem o público “cliente” na atualidade, bem como são semelhantes os procedimentos efetuados pelo atual agente de cura.

Conforme já dito, cada caso que pudemos escutar foi ímpar. Mas surpreendeu a quantidade de casos referentes à saúde da mulher. Alguns relatos serão analisados no decorrer dos capítulos e são reveladores de que houve intervenção dos curadores como forma de solução. Há casos em que um simples chá de alecrim, ou a utilização de água inglesa serviram de meios para a cura. Isto sugere “os mistérios” da função e do “poder” dos curadores enquanto assistentes espirituais e sua função de psicólogo pela especificidade das orientações que fornecem.

Conforme se pode imaginar, penetrar no universo dos curados bem como dos curadores, é deparar-se com um campo de muitas possibilidades, mas deve-se saber que o terreno é fértil para muitas reservas e essas se tornam maiores quando se trata de trajetórias pessoais. Seja em relação à experiência dos(as) romeiros(as) com Deus e seus enviados. No entanto, deparamo-nos também com relatos extremamente abertos e espontâneos, mesmo em casos de histórias pessoais de caráter mais íntimo.

Através dessas constatações fomos adequando à situação conforme cada caso ia chegando a nós no desenrolar da pesquisa. Procuramos investir nas visitas regulares e nas possibilidades de aumentar o contato com as pessoas após cada entrevista, quando era possível. Com isto, acreditamos que adquirimos maior confiança e obtivemos mais informações para a pesquisa. Embora essa estratégia não represente algo incomum ou novo para os especialistas em pesquisa de campo, insistimos em enfatizá-la porque tem sido bastante proveitosa no processo de observação. Essa estratégia facilitou o acesso às pessoas e fortaleceu a relação de confiança mútua. De um lado, da relação de confiança com o público, as conversas em coletivo com o curador; de outro, o acesso às histórias pessoais em suas dimensões possíveis.

A participação nos eventos acontecidos nos santuários foram momentos únicos para o contato com os romeiros e o resgate dos seus relatos acerca das graças por eles alcançadas. Foi surpreendente observar o fervor com que os romeiros expressam seus sentimentos, pagam as promessas e louvam as graças alcançadas. Esse tipo de expressão do romeiro pode passar rapidamente despercebido por um observador, mas se dada a atenção necessária, é possível destacar características relevantes acerca das especificidades do ser romeiro.

Os romeiros representam um público muito variado, que inclui diferentes idades, origens, classes sociais, dentre outros atributos. Porém, observamos que nas romarias do Brejo paraibano prevalecem pessoas idosas, boa parte de origem rural dos diferentes municípios da região e até de outros estados. Observamos que entre aqueles de idade avançada, segundo comentam, a idade não constitui um obstáculo.²³ Pelo contrário, indica que há algo que sugere um amadurecimento da espiritualidade e da experiência com a fé. As trajetórias de vida dessas pessoas reúnem e expressam essas características. Conversamos com pessoas de idade acima de 70 anos que dizem estar presentes a cada ano nas romarias que acontecem. Muitas vezes saem doentes de suas casas, mas segundo elas, ao chegar aos Santuários melhoram.

Pelas especificidades próprias dos santuários, incluindo aqui também as formas de gerenciamento e as razões que explicam suas origens, estabelece-se uma sequência de acontecimentos específicos a cada um deles. Combinam-se as iniciativas diocesanas com o ritmo próprio do romeiro, cuja presença no local obedece às suas vontades. Essa presença pode ser esporádica e diversificada, mas não há superposição de calendários. Se a visita dos romeiros se concentra em uma época do ano, particularmente julho e é mais forte a partir de setembro, a Diocese também se insere nessa demanda e até certo ponto, não impõe um calendário; tende a se adequar a esse ritmo.

Nos Santuários, principalmente nos momentos de realização dos grandes eventos, reúnem-se romeiros de várias localidades e com variados fins. Há pessoas que podem participar apenas do turismo religioso, já outros por aspectos atrativos do local se detêm não necessariamente ao turismo; por ocasião do evento encontram no local a possibilidades de usufruir do clima festivo, às vezes apenas para sentar nos locais de lazer, ou apenas para caminhar por entre as ruelas portadoras de objetos à venda. Porém, o público romeiro que é “devoto” participa, portanto, por fins de sua fé; é um público que, do começo ao fim da romaria, se dedica aos acontecimentos religiosos e segue todos os traçados das visitas específicas à presença nas celebrações cumprindo cada passo do ritual em clima de total concentração. Vale salientar que considerando os objetivos desta pesquisa, nos espaços dos

²³ Essa questão refere-se aos estudos desenvolvidos por Debert (1999) quando analisa as reações em relação à idade cronológica. Essa autora cita Thompson (1991) em uma argumentação sobre história de vida de idosos de diferentes classes sociais, na Inglaterra, e considera que a imagem que os idosos fazem de sua experiência pessoal é radicalmente contrária à do senso comum. “Os idosos que não estão doentes ou emocionalmente deprimidos não se consideram velhos”. “Não é o avanço da idade que marca as etapas mais significativas da vida; a velhice é antes, um processo contínuo de reconstrução” (DEBERT 1999: 95). De certa forma esses romeiros também atribuem sua suposta força às suas devoções.

santuários focalizamos esse último tipo de romeiro dando especial atenção àqueles que de alguma forma demonstravam estar cumprindo um ritual por graças alcançadas.

Dessa forma, seguir o caminho dos romeiros nos santuários nos levou ao encontro com pessoas diversas e originárias de diferentes municípios. Pudemos observar que os momentos de celebração nos Santuários contam também com romeiros que residem fora da região, seja em outros estados do Nordeste ou da região Sudeste do país. Em geral são pessoas que migraram e fixaram residências fora. Essa constatação nos leva a pensar até onde caminha a devoção e, nesses termos, entender que a devoção vai além daquilo que se representa e cultua perante os altares. Os romeiros “viajantes” carregam consigo não apenas os ensinamentos adquiridos, provavelmente no seio da suas famílias, mas aparentemente em suas vidas diárias se alimentam dos valores religiosos que fazem da religião uma força atuante nos desafios que por ventura possam enfrentar nas grandes cidades. Portanto, para o migrante de fé, a volta à região se constitui também num reencontro ou um reforço com os pilares sustentadores de sua religião. Esses “retornos” muitas vezes vão além de uma visita usual, constituem-se momentos de se “pagar” uma promessa.

Vale salientar que no âmbito dos Santuários a escolha das pessoas para entrevistar ocorreu de forma aleatória. Em geral, dirigimo-nos às pessoas que aparentemente “pagavam” uma promessa e estabelecemos um diálogo com elas. Muitas vezes, esse diálogo foi rápido por conta das circunstâncias do momento.

Num dia de evento nos Santuários, por exemplo a comemoração da morte do Padre Ibiapina, os romeiros estão a correr de uma atividade para outra. Nesses eventos eles podem recorrer à confissão individual com o padre e até com o Bispo, visitar os lugares sagrados, fazer as penitências e ainda estarem prontos para a grande celebração. As atividades de um dia destes são muito importantes para acompanhar o delineamento de um fiel. Ele está atento a tudo aos momentos de encontrar religiosos/as conhecidos ou um amigo que há muito não vê. Mesmo assim, surpreendeu-nos que muitos romeiros ao serem informados do que se tratava a pesquisa vieram a mim querendo falar e prestar seus depoimentos.

Embora a escolha dos informantes nos santuários tenha sido aleatória, constatamos que a maioria dos entrevistados tratava-se de agricultores(as), conforme descrevo no perfil dos entrevistados. O fato de pertencerem, em maioria, ao meio rural contribuiu para o processo de análise. Consideramos este aspecto bastante gratificante à pesquisa, pois mesmo incluindo romeiros de locais diferenciados, boa parte é frequentadora também dos outros locais selecionados para esta pesquisa e assim pudemos observar o circuito de suas movimentações e como cada romeiro concebe as especificidades dos distintos locais e como

caracterizam os próprios momentos de suas movimentações. Há em cada visita um aspecto de fidelidade muito forte, que se deposita em cada ícone religioso daquele local. Por outro lado, essas pessoas romeiras estendem a rede de relações aos próprios ícones religiosos que, entre eles, acabam sendo inseridos e caracterizados por formarem uma espécie de rede de atuação e graça. Dessa forma, um romeiro do Frei Damião pode ter sua base de crença numa capela, por exemplo, mas articula essa ao Santuário maior, local de sua celebração. Ou ainda, esse romeiro pode ser, por tradição, um devoto de Juazeiro e da Mãe das Dores, através dos quais combina o laço entre padre Cícero e o padre Ibiapina.

Concluimos que os romeiros nesta região fazem uma caminhada circular, que significa construir uma trajetória de visitas que inclui a presença quase frequente na Capela, as idas ao santuário do Frei Damião e culmina com a grande celebração que se faz anualmente no Santuário do Padre Ibiapina, cujo caminho possibilita a passagem pelo santuário da Sagrada Família. Este círculo de movimentação reforça a importância e confirma a coerência da classificação das vertentes de curas bem como do recorte pré-estabelecido, citados na introdução desta tese. Em outros aspectos são características que podem ser ampliadas e citadas enquanto traços comuns marcantes da identidade do romeiro. Com base no contato e na convivência com esses romeiros podemos afirmar que os romeiros apresentam traços característicos comuns. Por isso, é preciso ouvir o romeiro, observar bem suas práticas, suas formas de investimento e envolvimento com o sagrado, para entender com clareza o que se define e se impõe enquanto mistérios, graças, e alcançar a própria amplitude de sua devoção.

Os grandes focos tradicionais de romarias, a exemplo de Juazeiro e de outros lugares do Nordeste, conforme registros de Barbosa (2007), Steil (1996), Hoornaert (2009) e Feres (1990), sugerem que os romeiros compartilham aspectos semelhantes em relação às crenças, devoções e formas de envolvimento em geral com o sagrado e suas expressões, e a importância conferida aos intermediadores divinos. Barbosa (2007) descreve minuciosamente a importância que o padre Cícero exerceu/exerce na vida de quem o segue. Ele representa para o romeiro um profeta, mediador de bênçãos e favores divinos - qualidades que ultrapassam as características atribuídas a um padre. Acrescenta Barbosa (2007:16) que em suas formas de relação com os santuários, os “romeiros tendem a articular em suas práticas as dimensões econômicas, políticas, culturais e simbólicas dentre as quais a religião ocupa um lugar privilegiado enquanto produtora de sentido da existência coletiva”.

Concluimos que o romeiro segue um caminho à parte. Ele é prático na forma de expressar a sua fé e cumpre suas devoções como regra e até certo ponto com muita autonomia perante a instituição.

A romaria, como movimento do romeiro no espaço é também o processo pelo qual ele se exterioriza; se joga todo fora (...) numa exteriorização prodigiosa e total (...) num grupo, numa coletividade que acolhe, numa circulação ou num tempo cíclico de saídas e de chegadas ao longo da vida. (BARBOSA, 2007: 24)

Entender o universo do romeiro desse modo é situá-lo para além da expressão de um ato de agradecimento externado por ele através de um “pagamento” de uma promessa e abranger uma dimensão que pode ser entendida naquilo que denominou Mauss (1950:309) de fato social total. Ao falar em fato social esse autor sugere um trabalho de pesquisa que em sua substância contenha o acompanhamento analítico que possa dar atenção, em seu conjunto, a determinadas características que se tornam fundamentais na compreensão de um problema. Nesse sentido o fato social total corresponde a uma composição de partes, entre as quais se reconhece afinidades, equivalências, conexões, e formas de solidariedade.

Para compreensão do fenômeno, acompanhamos outros eventos que foram promovidos pelos católicos na região, a exemplo da posse do novo bispo, Dom Lucena (agosto de 2008), missas específicas novenas e eventos comemorativos nos distintos Santuários, e concluímos que foram importantes para a compreensão do campo religioso local.

O processo de contato com o público romeiro da Capela dos Avelino aconteceu de modo particular em virtude das condições daquele local. Pela própria rotina da Capela, que dispõe de uma pessoa no local, predisposta a atender a quem chega e a qualquer hora também por possuir uma seqüência de atividades semanais, foi possível acompanhar a atividades como a realização do terço, caracterizado em momentos específicos dessa realização, da devoção à adoração, pois a Capela possui um ritmo diferenciado daquele mantido pelos Santuários e demais locais. Nos Santuários, embora ocorram visitas diárias, a presença maior de romeiros tende a ocorrer nos momentos de comemorações e romarias; na Capela as presenças variam e podem ocorrer tanto em períodos comemorativos como a qualquer dia, mesmo a qualquer hora, de acordo com as necessidades de quem a procura. Essa procura por assistência na Capela pode ser isoladamente ou em grupo familiar. Considerando estas especificidades das atividades na Capela foi possível desenvolver, com os romeiros locais, um trabalho diferenciado do estabelecido com o público dos santuários. O acompanhamento foi regular e de maior sistematicidade, incluindo tanto atividades no local como visitas às residências dos romeiros fixadas nas proximidades. Consideramos a Capela como sendo o nosso laboratório

particular que possibilitava registros etnográficos com intervalos menores. Os intervalos de acompanhamento das atividades dos santuários eram maiores.

As visitas foram, em maior número, direcionadas para as residências das pessoas idosas que não se deslocam com frequência à Capela ou para os Santuários. Com elas realizamos entrevistas abertas que se originaram a partir de conversas espontâneas e abertas. Todos os idosos se apresentaram como conhecedores da Capela desde a sua criação. Alguns pertenciam ao grupo de oração junto com o primeiro curador; parte destes chegou a morar na propriedade do antigo curador e todos ainda freqüentam o local quando têm a possibilidade de fretar um carro até o local. Porém, em geral, seja com os idosos ou não, as entrevistas foram estabelecidas de forma livre, apenas orientadas por um roteiro base. Com esse procedimento pudemos perceber que o marco referencial que orienta as falas desses informantes possui uma forte relação alicerçada a um passado que sobrevive e em que predomina certa força de vida ancorada e guiada pela e na religião.

Assim como nos demais locais de facilitação de cura, esta é reconhecida como “graça alcançada”. O fato de ter recebido uma graça representa, para o romeiro, um sinal de felicidade e merecimento. Um dever que se estabelece e que deve ser mantido, embora não falado, está na relação que se estabelece entre o romeiro e a Capela uma vez que o acontecimento é atribuído à existência “daquele lugar sagrado”: a Capela. Nesta relação o paciente deve visitar o local ao menos uma vez ao ano - seguindo a mesma regulamentação que os santuários maiores. A Capela constitui uma referência de importância para a população local não só no âmbito da cura, mas na própria concepção e forma de articulação do rural com o urbano. Por ser um local denominado pelos fiéis romeiros como um local “sagrado e de cura”, a Capela já reuniu pessoas oriundas tanto do rural, como do urbano.

Como mencionado, inicialmente, muitas senhoras e alguns senhores se emocionaram ao relatarem suas *graças alcançadas* e, principalmente, ao resgatarem sua relação com os curadores. Entendemos que a oportunidade de poder falar sobre esses acontecimentos tornou-se, aparentemente, algo de grande valia para eles. Para os idosos, os sofrimentos pelos quais passaram estendem-se além do ato de sofrer em si. A oportunidade do “sofrer” e do ser “curado” ofereceu-lhes não só a saúde de volta, mas instituiu-se numa forma diferente desses sofredores encararem a vida bem como os seus modos de viver. O sofrimento traduziu-se em uma possibilidade de aprendizado, existência de maior otimismo e em geral uma fonte contínua de lição de vida. Uma situação semelhante foi observada por Caldeira (1980) que ao entrevistar mulheres por várias vezes teve sua conversa marcada por momentos dramáticos envolvendo relatos de problemas da vida do casal, mesmo quando ela não mencionasse o

assunto. O fato é que ao falar de suas vidas, as mulheres acabavam entrando em relatos angustiantes marcados por frequentes crises de choro. Assim como Caldeira (1980) reconhecemos que a entrevista acaba se tornando uma oportunidade de falar para as pessoas e, mesmo quando essas pessoas se encontram em conversas mais gerais acerca da organização de suas vidas, de seus universos, suas histórias mais íntimas não são suprimidas. A entrevista também acaba transformando-se em ocasião excepcional que permite às pessoas envolvidas refletirem sobre suas vidas e até ordenar um pouco pedaços de experiências e entender outros fatos ou fragmentos dispersos que conectam quando estas falam de seus alcances, limites e sofrimentos. No caso dos romeiros, os fragmentos e demais retalhos de sofrimentos suprimidos por uma ação de cura, alcançam na cura o merecimento máximo de proteção por intermédio das forças divinas.

Para essas pessoas marcadas pelo sofrimento, a lógica de raciocínio com que elas relatam os fatos do presente segue uma linha reflexiva que não separa esse presente do seu passado. Forma-se uma espécie de laço de continuidade e, nesse laço de continuidade, a existência do atual curador, que não apenas substituiu o curador anterior, mas deu continuidade ao mesmo trabalho e à filosofia deste.

Assim procedendo, esta pesquisa possibilitou o acesso a um universo amplo e bastante fértil de informações em torno da cura. Por alguns momentos do trabalho de campo, parecia que estávamos em mundos distintos: o mundo dos romeiros versus o mundo dos católicos em geral. Vimos que em algumas situações esses mundos podem apresentar certas dificuldades de relacionamento, seja pela compreensão do universo em si, seja pela existência das múltiplas identidades dos romeiros. Mesmo juntos numa romaria, há uma espécie de catolicidade que é vivenciada no catolicismo popular que é específica aos romeiros e há os demais católicos que não necessariamente se reconhecem na catolicidade desses romeiros. Entretanto, os romeiros do catolicismo popular são “atores” que se relacionam perfeitamente nas diferentes esferas, podendo em algumas ocasiões manter-se à parte da Igreja Instituição. Aspectos dessa natureza são observados pelo conjunto dos estudiosos do catolicismo popular.

Azevedo (1966) reconhece que a religiosidade católica se relaciona mais com a estrutura da comunidade local do que com a sociedade nacional e é relativamente independente da Igreja formal. Também é certo que, muitas vezes, o culto do santo da devoção do indivíduo torna-se mais importante do que o culto do padroeiro da comunidade. Encontramos em Brandão (1986) detalhes de um estudo acerca da lógica da religião popular. O autor toma como referência o catolicismo dos camponeses, que inclui exemplos de aspectos mediúnicos e do pentecostalismo popular, sinalizando ainda para tipologias específicas da

religião que envolvem, por um lado, a religião popular e, por outro, a religião que ele denomina erudita. Porém, como Brandão (1986) destaca, é a importância de que todo grupo religioso define regras de conduta dos seus afiliados sobre princípios de relações sociais tomadas como medida de referência. Entre católicos e mediúnicos populares, os princípios são os de solidariedade e tolerância. Entre os pentecostais, são os de reta conduta e intolerância (BRANDÃO, 1986: 175).

Considerando as observações colocadas, tentamos nos situar entre diferentes catolicismos e nos esforçamos para poder reconhecer não só essas particularidades inerentes ao universo católico, mas os nossos próprios limites perante certas situações complexas, tais como a aceitação, por parte da Igreja instituição, de possíveis católicos portadores de qualidades mediúnicas bastante acentuadas.

A suposta familiaridade com certos aspectos do catolicismo popular nos levam a repensar alguns pontos que têm sido bastante discutidos na prática de pesquisa de campo – a relação do pesquisador com seu público pesquisado. Focalizando a atenção no pesquisador, cremos que podemos considerar aspectos distintos. De um lado sua presença enquanto um sujeito que não é alheio aos acontecimentos que pesquisa e por outro, pelo fato de não ser alheio, é alguém que pode ser pego de surpresa em suas próprias subjetividades e assim como seus informantes pode entreter-se nos processos emocionais do seu próprio trabalho. É preciso colocar o aspecto da “neutralidade científica”.

Max Weber (1991; 2006) problematizou a questão da objetividade nas ciências sociais. Nesse sentido, o aspecto da objetividade científica corresponde a um procedimento bastante discutido no âmbito da pesquisa de campo. A objetividade “obriga” o pesquisador a ser objetivo, a “não se envolver”, a distanciar-se do seu objeto de pesquisa, anulando qualquer envolvimento emocional, afetivo. Entretanto, parece-nos que predomina uma tendência geral no meio dos cientistas sociais em tratar como indesejável qualquer aspecto que se relacione com consideração à subjetividade do pesquisador, incluindo emoções, expressões de sentimentos ou até mal-estares sentidos pelo pesquisador quando do seu relacionamento com as realidades pesquisadas. Nesta perspectiva, Caldeira (1980) é bastante pertinente quando relembra que DaMatta (1978) chamou a atenção para a importância de incorporar o campo como rotinas oficiais, já legitimadas como parte de um treinamento a ser seguido. Os aspectos considerados extraordinários, ou carismáticos, estarão sempre prontos a emergir do relacionamento humano. Esta margem analítica DaMatta (1978) considerou área dos ‘anthropological blues’ - o elemento não esperado na prática de campo. Ou seja, as prováveis surpresas que o campo reserva ao pesquisador devem ser levadas em conta.

Essa percepção acerca da postura do pesquisador indica que no campo assim com o informante, o pesquisador não é um ser neutro. Ele poderá expressar sentimentos e até mesmo reagir dependendo de como esteja inserido. Para Caldeira (1980:18):

(...) a tentativa de distanciamento e de assepsia recomendadas por muitos manuais de pesquisa de campo não têm os resultados que são delas esperados, ou seja, objetividade, não interferência. O silêncio do entrevistador frente a dúvidas e perguntas do entrevistado, a sua negativa em fornecer-lhe respostas e opiniões não são atitudes que isolam elementos, mas, ao isolarem, incluem. Assim, o silêncio e as reticências do pesquisador, além de serem embaraçosos para ele e provocarem grande angústia no entrevistado, podem contribuir, por exemplo, para desencadear uma série de fantasias e desconfianças a seu respeito ou para a produção de um discurso “culposo”, defensivo ou “mentiroso”.

No estudo da cura no catolicismo popular, sobretudo com a perspectiva de observação participante, torna-se quase que impossível conduzir um processo de pesquisa que se fundamente, rigidamente, nos termos da neutralidade. As atividades no âmbito religioso exigem por si algum envolvimento da parte do pesquisador. Nesta pesquisa, nosso procedimento tem sido de participar naquilo que ia sendo possível. Muitas vezes tivemos que responder a perguntas dos nossos informantes, bem como com eles participar de atividades distintas. Até mesmo com as entrevistas o diálogo seguiu o ritmo próprio. De uma entrevista, a princípio individual, chegamos a um diálogo em coletivo. Assim, parte das entrevistas se tornou atividade em “grupo focal”.

Para fins de sistematização, quando a conversa envolveu mais de duas pessoas, concentramos a prioridade em apenas duas pessoas, cujas informações tivessem obedecido a uma ordem melhor colocada. Inicialmente, a nossa intenção foi falar apenas com o curado, porém, a presença e a intervenção de outros membros da família, no local da entrevista, transformaram-na em um momento de experiência coletiva. Preocupamo-nos imaginando que a presença de outras pessoas, bem como suas intervenções, resultassem em reservas e deste modo interferissem negativamente nos objetivos da pesquisa. Pensamos em buscar meios de evitar outras falas, mas fomos vendo que uma abordagem permissiva se transformava em vantagens. A entrada de outras pessoas no diálogo gerou questionamentos, que em geral transformaram-se em complementos, trazendo perguntas de algo esquecido o que, naquele momento não seria uma prioridade na fala do informante, mas algo relevante à pesquisa.

Perguntas que dificilmente a pesquisadora elaboraria por não conhecer as histórias particulares das pessoas.

A opção de deixar fluir a comunicação com os informantes foi valiosa. Fomo-nos dando conta de que algo estava sendo colocado como alicerce de fortificação da realização da cura, o elemento *fé*. E, por ser a fé uma categoria abstrata, tudo que nos foi acrescentado tornou-se valioso para o processo de compreensão e interpretação em seu conjunto. Foi no contato com os informantes que fomo-nos alegrando por dar passos para os primeiros entendimentos possíveis no processo de compreensão dos elementos “materializadores” de um ato de fé.

1.3 Aprendendo com a pesquisa: as lições oferecidas pela prática de campo

Logo ao iniciar este trabalho de pesquisa, fomos rapidamente surpreendidos quando uma senhora solteira de 89 anos, de aparência frágil, nossa primeira – possível - informante, olhou para nos, sem que tivéssemos pronunciado uma palavra, a não ser os cumprimentos iniciais e normais de chegada. Expressando certo fervor ou curiosidade, com uma voz suave, ao mesmo tempo mostrando-se pessoa forte e de fé se expressou com a seguinte frase: “vamos lá, minha filha... O que é que você quer mesmo? Você quer escrever um livro, é? Ou você quer se curar? Se quiser fazer um livro comece logo. Logo você vai fazer. Material tem muito!” (Maria Flor, 89 anos).

Confessamos que ficamos impressionados e até mesmo um tanto confusos com a disposição da acolhida e com a bravura e força expressas por aquela senhora, mas imediatamente reconhecemos que naquele momento nos tornaríamos também em objeto de investigação.²⁴ O fato se repetiu, fomos interrogados por outra informante que perguntou se acreditávamos nas modalidades de cura que ela relatava. “Você acredita nisso? Acredita?” Sem muitas discussões pediu-nos para copiar uma oração e se possível passá-la adiante. Não estávamos apenas sendo investigados, mas acabamos de entrar também nos caminhos da cura!

Ou ainda outra senhora que relatou uma experiência de cura e em seguida se colocou: “Agora sou eu que pergunto a vocês: qual é essa finalidade de vocês em levar a frente um

²⁴ O grau de envolvimento do pesquisador com o grupo tem sido destacado para se verificar a tradicional concepção de neutralidade científica. Entretanto, a ‘neutralidade’ tende a modificar-se no decorrer do trabalho de campo. As novas modalidades da pesquisa participante redimensionam a relação e o pesquisador pode até chegar a ser um ‘porta-voz’ do grupo estudado (DURHAM 1986: 95), bem como em campo o pesquisador pode ser surpreendido, observado, indagado pelos informantes. Esta pesquisa se beneficiou pelo conhecimento e envolvimento da pesquisadora na área. Uma vez que já tinha sido estabelecida uma relação de procedência e confiança o acesso a informações pessoais e sensíveis foi facilitado.

estudo desses? Por que você se interessar por um assunto desses? É por que você tem ligação lá também?” (Ma. das Neves)

Poderíamos incluir vários trechos em que nos sentimos interrogados pelos informantes: um romeiro, também curador, muito disposto a dialogar, ao falar sobre a importância da fé para a cura nos perguntou: “Quando a senhora sofre de uma dor como é que a senhora diz? Não diz ai meu Deus! Vala-me Deus! Então?” (Lourival).

Embora também não constitua um fato novo no âmbito da pesquisa de campo, a relação com os informantes é um campo contínuo de surpresas. Mesmo quando o objetivo consiste na investigação aparentemente familiar ao pesquisador, esse campo pode tornar-se um espaço propício para possibilidades de aprendizado. Neste sentido, o trabalho de campo pode resultar por si em um campo de múltiplas explicações e totalidades até certo ponto imprevisíveis, mas em geral esse campo é, também, um local em que os informantes trocam dádivas, informações e saberes enquanto aspectos constitutivos de ligações entre as partes.²⁵

Neste sentido, podemos afirmar que os resultados desta pesquisa sinalizam para uma autoria até certo ponto conjunta. De diferentes maneiras, muitas pessoas mesmo entre os informantes foram autores deste trabalho, do começo ao fim em cada passo dado.

Por esta razão, a cada entrevista, tínhamos novos interlocutores a escolher, uma nova história a conhecer. O encontrar esse “outro”, dependendo do interesse da informação, tornou-se também um aspecto crescente da informação. E assim, fomos compondo o referencial empírico de informação e compondo as bases analíticas da pesquisa. Utilizando a linguagem dos romeiros, permitimo-nos de considerar esta pesquisa como “uma graça alcançada”. Embora tenha passado por momentos difíceis, esta pesquisa nos proporcionou uma experiência impar. Se por um lado pesquisar é um desafio, cada desafio não anula as possibilidades e fontes para múltiplas lições.

A responsabilidade de envolver-se numa pesquisa participante é um trabalho que requer do pesquisador alto grau de sensibilidade, esperteza e capacidade analítica e, sobretudo, muita prudência para a interpretação dos fatos. Principalmente quando a pretensão da pesquisa não se limita apenas à descrição dos fatos, os cuidados metodológicos se redobram. Esforçamo-nos para ser ao máximo fiel ao que nos foi informado. Prestamos a atenção tanto ao que foi dito como ao não dito quando expressado em simbologias específicas

²⁵ Para Silva (2005) o campo, enquanto local de pesquisa, é o local em que nos expomos a um deslocamento existencial, que coloca sob suspensão as várias dimensões de construção, vivência e cultivo de nossa idéia do “eu”. Assim, *o poder do campo* se manifesta, no mínimo, em duas dimensões: por um lado, ele é o evento que marca a nossa profissionalização do pesquisador, permitindo, entre outras coisas, a elaboração de teses de doutorado e, ao mesmo tempo ele cria condições para uma “revisão existencial”, muitas vezes intensificada no momento do retorno do pesquisador para sua casa. .

- uma expressão demonstrativa de sentimentos ou mesmo uma reação espontânea. Em outras palavras, seguimos as orientações guiadas para trabalhar bem os sentidos do olhar, ouvir e escrever, conforme expressas nas palavras de Oliveira (1998).

Durante parte desta pesquisa tivemos como companhia o responsável da Capela que se dispôs, junto com sua esposa e às vezes na companhia de um filho menor, a levar-nos aos locais e pessoas importantes que para nós eram desconhecidos.

Nossa relação com o agente de cura da Capela bem como com sua família cresceu de forma ascendente. Já no desenrolar da pesquisa foi possível estabelecer uma relação de proximidade com ele e com a família tendo acesso a outras informações importantes sem muito ritual ou reservas. Por vários momentos, pudemos compartilhar comida, dos almoços aos cafés em sua residência, sempre com muita gratidão.

O atual “agente de cura” da Capela dos Avelinos tornou-se nosso informante principal. Durante todo o processo da pesquisa quando ele esteve presente foi possível registrar informações por ele fornecidas. Houve ocasiões em que fomos solicitados a desligar o gravador, mesmo de forma discreta quando ele nos dizia: você não está gravando não, não é? Isso ocorria quando se tratava de assuntos relacionados ao dom e às exigências em termo de sua devoção pessoal. Esses assuntos foram tratados sempre de forma genérica. Ficamos atentos para reconhecer a sutileza desses momentos informativos e tentamos ser fiéis às exigências do que ia sendo colocado, vivido, atentando para cada situação específica.

Tivemos a oportunidade de conversar sobre diferentes temas e principalmente sobre sua própria formação enquanto agente de cura, a aquisição do dom e as obrigações que dele decorrem.

A presença do “agente de cura” aparentemente não inibiu as pessoas, conforme imaginamos. Pelo contrário, ofereceu confiança necessária para que todas as histórias pudessem ser contadas, quando possíveis, sem omissões, silêncios, ou medos, ou seja: ter o curador nessa etapa proporcionou um clima de total confiança e de menos reservas por parte dos romeiros para com a pesquisadora. Algumas senhoras quiseram saber nossa origem familiar, perguntando de quem eu era filha. Concluímos que sem a companhia do curador as informações teriam sido muito incompletas. Reconhecemos também que para o agente de cura esse foi um caminho de mão dupla, pois enquanto ele nos fazia companhia e ouvia os idosos ele também se informava de um passado que não viveu e, por outro lado, para os romeiros tornou-se um privilégio tê-lo por perto. Com esta presença pudemos também perceber o nível de relacionamento aberto e até mesmo o grau de intimidade de alguns informantes tanto com o atual curador como com seu avô, o antigo curador. Um fato destacável é que com a presença

do “agente de cura” por perto, no momento das entrevistas, alguns romeiros aproveitaram para lhe fazer perguntas que acabaram se constituindo em “consultas” paralelas às entrevistas; uma vez que foram colocadas na nossa presença tornaram-se também fonte de informação para a pesquisa.

Se por um lado, as entrevistas ocorreram com certa espontaneidade e leveza, por outro aconteceram também momentos em que ao se relatar um caso de graças alcançadas se dizia: “Isso aqui eu não tenho a permissão de falar”. Ou falavam em um tom de voz muito baixinho, como se as pessoas por perto não pudessem os escutar. Nessas situações, com a permanência no local íamos diminuindo as reservas. Deparamo-nos também com casos extremos em que bastava se introduzir uma pergunta e o relato era iniciado com entusiasmo, demonstrando muita necessidade de comunicação da graça.

Alguns romeiros se recusaram claramente a relatar suas graças alcançadas. Dirigi-me para uma senhora de olhar sereno que silenciosamente acabara de entrar na Capela do Santuário do Frei Damião e perguntei-lhe se ela já havia recebido graças de Frei Damião, sorrindo ela respondeu-me: “Sim minha filha. Muitas. Muitas! Muitas graças eu tenho por Frei Damião.” “A senhora poderia nos oferecer um depoimento sobre uma graça alcançada?” “Não, minha filha. Hoje não.”

Entre aqueles que relataram suas graças alcançadas, embora tenhamos falado sobre as emoções explicitadas, também observamos momentos de muita alegria por parte das pessoas que tiveram o “merecimento” da graça. A sensação do pertencimento a um local proporcionador de cura também representa uma alegria que se expressa com as visitas. Na ocasião alguns romeiros denominaram que “esse lugar é um local sagrado”. As lembranças sempre são relacionadas pela existência de atividades religiosas traduzidas enquanto festas. Percebemos esses acontecimentos como momentos de alegria e de luz. Eles falam com muitos risos! Muita festa. Para nos.

Queiroz (1973) pesquisou a importância dos locais sagrados no meio rural que atuam enquanto pontos de encontro dos grupos de vizinhança. Esses locais possuem uma função que vai, muitas vezes, além daquele estabelecida com sua criação. São discretamente locais reservados para atividades religiosas, às vezes destinadas originariamente à realização dos sacramentos, mas para os camponeses da vizinhança esses locais se constituem em locais de festas onde eles se apresentam com as melhores roupas, encontram amigos e reúnem alegrias expressas numa festa religiosa.

Essa percepção de termos os locais sagrados como “locais de festas” não apareceu na pesquisa exclusivamente para a área da Capela. A ida das pessoas aos santuários maiores é

também, por eles definida, como atividade festiva. Neste sentido, podemos entender que esse é um aspecto comum no universo dos religiosos. O que diferencia é que nos espaços mais isolados, como nas áreas rurais, o espaço religioso vem a ser o único ponto de socialização dos grupos domésticos, conforme descreve Queiroz (1973). No caso de uma capela de cura ser definida como local de festa, essa definição vai além do fato dela proporcionar a sociabilidade aos grupos de vizinhança. Ela é uma festa porque ali se comemora não só as datas festivas dos santos cultuados, mas os progressos atingidos em suas vidas com melhorias de saúde por graças alcançadas. Entender esses significados e poder entrar profundamente no universo religioso dos fiéis para compreender a própria dimensão dos seus conceitos de religião e de fé, constitui o desafio enfrentado com a tese.

Para nós, foi com a dedicação da observação que constituímos o caminho mais adequado para cada parte desta pesquisa. Foi através do convívio com as diferentes pessoas curadas e a frequência com que cada um falava de sua fé que concluímos a importância do termo enquanto uma *categoria guia* da análise, tornando-se sugestiva e aplicável para definir o conteúdo deste trabalho expresso na sua titulação: *a cura pela fé!*

CAPÍTULO II

O CAMPO RELIGIOSO: FACES DO CATOLICISMO NO BRASIL E NA REGIÃO NORDESTE

Veremos que em toda religião, uma modificação nas camadas socialmente decisivas foi, quase sempre, de profunda importância. Por outro lado, o tipo de uma religião, uma vez marcado, exerceu habitualmente uma influência de amplas conseqüências sobre o modo de vida das camadas muito heterogêneas. De várias formas, as pessoas buscaram interpretar a ligação entre ética religiosa e as situações de interesse, de tal modo que a primeira surge em função da segunda.
(WEBER, 1982)

O Brasil é denominado “o país mais católico do mundo”. De acordo com os resultados do último Censo Demográfico do IBGE (ano 2000), o catolicismo ainda desfruta de uma considerável maioria religiosa somando uma porcentagem de 73,8%. Entretanto, o propósito de falarmos em “campos” do religioso é válido para o próprio campo católico tendo em vista as formas específicas e plurais que este representa no cenário religioso brasileiro.

Entendemos que, com o fenômeno da globalização, o campo religioso das diferentes sociedades nacionais tende a se pluralizar e os monopólios religiosos sentem-se ameaçados (PRANDI 1997, 1992; SANCHIS 1997). No caso do Brasil, os estudiosos do Catolicismo retratam uma queda crescente no percentual da população católica, com um respectivo aumento da proporção de evangélicos e mesmo dos que se dizem sem religião (TEIXEIRA e MENEZES, 2006; STEIL, 2001). Ao lado dessa observação surgem outras, relacionadas às novas formas de espiritualidade, mesmo no interior do catolicismo que as coloca numa esfera de “modernização”. Entretanto, devemos reconhecer que, não só no universo religioso, mas no mundo social em geral, formas antigas de expressões culturais e no caso, determinadas formas de religiosidade não morrem. Ao contrário, mantêm lugar destacado no cenário global, ao lado de outras formas consideradas “modernas” que surgem. Considerando essa perspectiva, chamamos a atenção dos leitores para uma reflexão sobre os processos de mudança em que novo e velho se põem em cena.

Devemos atentar para a convivência de elementos aparentemente paradoxais. Formas antigas de vivências podem ser compartilhadas ao lado de outras consideradas modernas sem que uma anule a outra; porém, em certas situações, ou em certos momentos conjunturais, uma tenderá a ser mais atuante ou apenas mais visualizada e vice-versa.

Seja como for, religiões e deuses persistem há milênios na história humana e, em cada época, as diferentes pessoas em suas culturas sustentam os valores propagados por essas religiões assim dando assim sentido às suas crenças, renovando-as ou reproduzindo-as, de alguma forma, em seus significados próprios.

O debate acerca do Campo Religioso no Brasil reúne um considerável número de autores pondo, entre outras questões, a problemática das temporalidades, do pluralismo religioso, da relação tradicional - moderno, prevalecendo a noção de (des)encantamento, reavivamento, rearrumação, bem como de suas implicações, quando se trata do catolicismo. Reginaldo Prandi (1997) entende que a virada do milênio foi inaugurada sem uma teoria acerca do lugar, da função e da definição do conceito de religião.

Prandi (1992) afirma que no Brasil e países vizinhos prosperam as religiões e manifestações religiosas de interesse e apego à magia, pentecostalismo e cura divina, umbanda e candomblé, bem como o catolicismo carismático. O autor sinaliza que correntes religiosas como as das Comunidades Eclesiais de Base centradas em práticas *não mágicas*, entraram em declínio.

Levando sua análise para um plano mais global, Prandi (1992) se refere à organização do mundo enquanto universo global. Para o autor, a religião “desencantada”²⁶ (no início a protestante e muito mais tarde a católica), que esteve à frente da transcendência e da orientação racional na fundação da sociedade ocidental, que deveria ter consolidado entre a população as soluções para questões específicas, não o conseguiu fazer satisfatoriamente.

Prandi (1992) conclui que as religiões se reencantaram. Há uma “proliferação impensada de um grande número de modalidades religiosas”. Há conversão e reconversão, novas e renovadas formas de crenças e falta de compromisso com qualquer postura que releve o caráter racional, historicista, básico da sociedade moderna desencantada. Em Prandi, a prática das religiões na atualidade significa um passo atrás, que recupera a magia com muito vigor. Segundo o autor, essa postura nega o vivido anteriormente no Brasil no período de 1960 a 80, em que as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) se tornaram condutoras de um processo de transformação. É nesse contexto que ocorre o crescimento do Movimento Carismático que recorre a técnicas e conteúdos doutrinários do Pentecostalismo, reencontrando o milagre, a preocupação central com o indivíduo, e a valorização de expressões como o êxtase religioso e o transe do Espírito Santo. Ao lado das religiões afro-

²⁶ De acordo com Weber (1982) a racionalização promoveu a concepção utilitarista do homem que reflete nas consequências negativas não apenas para a relevância social da religião como para o desenvolvimento da própria sociedade moderna. O processo de racionalização ocidental comportaria o desencantamento da própria origem do mundo que, na época protestante assumiu papel de substituto funcional da religião.

brasileiras, pentecostais e católicos carismáticos há uma diversidade de escolhas que abre espaço para a manifestação de deuses, entidades e forças sagradas. Na perspectiva de Prandi (1992), nenhuma dessas religiões pressupõe transformar o mundo. Elas surgem preocupadas com a cura divina, respondendo à magia, ou lutam pela auto-realização dos indivíduos em sua relação com o mundo. As religiões se reavivam e com isso reavivam também formas que pareciam em processo de esgotamento - colocando um questionamento à questão do desencantamento.

As idéias de Prandi (1992; 1997) têm contribuído bastante à compreensão do campo religioso brasileiro, mas merecem ser discutidas especialmente quanto à rigidez em relação à capacidade política das religiões “reencantadas”. Essas religiões podem não ter o objetivo maior de se inserir num projeto de transformação como ele sinaliza ou como previu o racionalismo ocidental (Weber 1983), mas isso não exclui a possibilidade de pequenas transformações que possam gerir mudanças fundamentais na vida de quem as vivenciam.

Prandi (1992; 1997) não é o único a compreender o campo religioso numa dimensão plural no país. Em geral, os autores entendem que o campo religioso encontra-se em processo de rearrumação, em que se destaca a emergência de novas formas de subjetividade, de pluralidades, de modulação política, de ressonâncias culturais das novas identidades religiosas e suas formas de relacionar-se com o corpo e de descrever o mundo na esfera espiritual. Aqui podemos introduzir e situar as experiências de cura, bem como de formas de ocupação e intervenção em espaços políticos sociais mais amplos, incluindo a participação na mídia como local de divulgação e até mesmo prática de religiosidade. Compartilham esse pensamento (BURITY, 1997; SILVA, 2006; JUNIOR 2006; GUERRA, 2000), dentre outros.

Motta (2002), tratando dos desencantos do fim do século, entende que os estudos de religião voltaram muito à moda nos últimos anos. Ele sinaliza que a “queda do muro de Berlim” desempenhou um papel considerável nesta questão. Para Motta tudo que foi datado um pouco antes da queda do Muro corresponde ao fim do chamado “socialismo real” e ao recuo do marxismo, como sistema teórico dominante, em países como o Brasil, França, Itália, e mesmo, até certo ponto, nos países de língua inglesa. Esse suposto recuo gerou algumas consequências e interferiu noutros campos, principalmente no próprio campo das ciências sociais, e até certo ponto reabilitou outras contribuições dando lugar, por exemplo, a Weber e mesmo Talcott Parsons. Do lado do declínio do legado de Marx e ascensão de Weber, segundo Motta (2002), ocorreu a transformação da Igreja Católica, que esteve também ligada a um acontecimento chave, tal como é conhecido na história da Igreja, o II Concílio do Vaticano. Nas palavras de Motta (2002) esse Concílio incorporou tendências bem mais

antigas, misturando o plano nacional com o internacional. É a Igreja que se alia com os movimentos populares, tentando abandonar suas ligações com as elites políticas e econômicas.

Motta (2002:13) resgata um ponto importante aos estudos sobre o catolicismo no Brasil. Destaca-se uma posição “idealista”, atribuindo a valores e representações um dinamismo virtualmente autônomo, com relação a condicionamentos de caráter político, sociológico e econômico. E é o movimento das idéias que influi fortemente na evolução da religiosidade no Brasil. Neste quadro dos movimentos das idéias, segundo Motta, figuram os ensaios de Leonardo Boff e as formulações de Gustavo Gutierrez, por exemplo. Segundo Motta (2002:12-13) “as tendências intelectuais constituem um fator subsidiário, incapaz, por si só, de explicar a magnitude das transformações por que tem passado a Igreja no Brasil, sobretudo os aspectos políticos dessas transformações”.

A problemática da pesquisa insere-se neste debate. O contexto religioso da pesquisa representa um catolicismo de múltiplas faces em que diferentes segmentos religiosos convivem sem que um provoque a invisibilidade do outro. Neste sentido, entendemos que esta tese traz elementos novos ao debate quanto à investigação da convivência, reelaboração e resignificação de práticas novas e antigas no seio da religião católica, bem como das estratégias e táticas que os sujeitos sociais criam nas vivências religiosas em suas relações e dinâmicas próprias. Pois, nosso entendimento é que mesmo quando a religião se apresenta de maneira plural, e o contexto sócio-cultural a conduza cada vez mais para o pluralismo, ela não perde a capacidade e individualidade que a torna particular. Continuam existindo ou são recriadas as possibilidades de continuidade e convivência entre novas e antigas formas de religiosidade. Nesse sentido, o universo religioso da cura é um campo bastante fértil para essas constatações.

Na perspectiva de Pierucci (2004), numa sociedade livre com uma cultura cada vez mais plural, o destino histórico das religiões seria declinar. Para Junior (2006), o declínio do catolicismo chama a atenção para a transformação da identidade religiosa do brasileiro que reúne um crescente número de adesões a outras religiões, que não a católica e se amplia o número dos “sem religião”. Essa situação é vista como momento de turbulência, pluralismo e realinhamento organizacional do campo religioso (CAMPOS, 1999). O recenseamento do ano 2000 registra que maior parte do Brasil se incorpora ao quadro de diversificação religiosa, como assinala Junior (2006); o processo de diversificação atinge seu auge na década de 2000, em três elementos fundamentais: a preexistência de espaços não católicos ligados à história do povoamento, o avanço de frentes pioneiras como terreno fértil para o proselitismo dos

pastores, e a urbanização acelerada que favorece o surgimento de novas religiões ou a difusão de religiões vindas do exterior. Esse quadro faz com que em alguns contextos populares o catolicismo já não apareça como religião dominante (STEIL, 2001).

Na visão de Novaes (2001) no novo milênio são poucos os que se declaram totalmente ateus. Há um crescimento dos que dizem ter fé, mas rejeitam ligações com instituições religiosas. “São religiosos sem religião”: buscam símbolos e crenças em vários espaços e tradições espirituais para tecer suas “sínteses religiosas pessoais”. A autora reconhece também que em tempos de “nova era” também aumenta o interesse pelos fenômenos da mediunidade e da possessão - uma questão que repercute no crescimento do número de espíritas e de adeptos das religiões afro-brasileiras. Além disso, a maior diversificação das alternativas religiosas também faz aumentar o número dos que hoje deixam de se dizer católicos e publicamente declaram-se meramente espíritas kardecistas, umbandistas ou do candomblé. Mas, é fato que diminui o número dos que se declaram católicos só por uma questão social ou porque foram batizados (NOVAES, 2001).

Há outro viés de pensamento que não pensa a religião pelo prisma exclusivo do desencantamento. Este viés reforça o interesse pelos processos de decomposição e recomposição das crenças que encontram sua razão de ser no fato de darem razão e sentido à experiência subjetiva dos indivíduos. Sanchis (1997) propõe compreender o campo religioso atual revisado com perspectivas sincrônicas e diacrônicas na análise dos processos de formação das identidades religiosas. Para esse autor, também, o campo religioso brasileiro está marcado pela transformação que caracteriza o fim da hegemonia do catolicismo.

Certamente o nosso campo de pesquisa não está imune às mudanças detectadas pelos estudiosos citados neste trabalho. Entretanto, queremos defender que nossa problemática de análise se caracteriza como um campo em “reencantamento”. Considerar uma religião “reencantada” exige cuidado teórico e metodológico para a condução e análise da investigação. Exige fundamentalmente que ela seja olhada a partir de uma perspectiva que leve em consideração abordagens sincrônica e diacrônica assim como sugere Sanchis (1977). Pompa (2003) afirma que as religiões tradicionais possuem estratégias - entre rupturas e adaptações o universo simbólico dessas religiões se constitui como forma de leitura do mundo imbuída de perspectivas de existir na história e transformá-la cada uma a seu modo. Essa constatação levaria a questionar se as religiões tradicionais chegaram a se desencantar ou apenas estiveram por um período, em parte, fora do foco de atração?

Entendemos que cada vez mais se faz necessário compreender o campo religioso sob a ótica de uma relação dialógica conforme propõe Sanchis (1997), uma vez que conhecimentos

tradicionais e modernos podem coexistir no mesmo espaço social, sem que uma categoria se sobreponha a outra. A depender de cada contexto em que eles convivem, podem estabelecer relações harmônicas ou mesmo constituir um campo de disputa pelo poder. Considero como Bourdieu (2005:19) que o espaço social é construído de tal modo que “os agentes ou grupos são aí distribuídos [...] de acordo com dois princípios de diferenciação – o capital econômico e o capital cultural”. Um espaço social construído de tal maneira que, “quanto mais próximo estiverem os grupos ou as instituições ali situadas, mais propriedades eles terão em comum; quanto mais afastados, menos propriedades em comum eles terão” (BOURDIEU, 2004).

Situar e entender o fenômeno da cura religiosa em um campo religioso consensualmente plural, diverso e em processo de rearranjo, implica entender a cura também em uma dimensão de pluralidade, de modo que explique seu significado social e os processos que ela conecta. Dessa forma, a cura à qual nos referimos não é apenas cura de um mal físico; ela é principalmente, uma cura psíquica. Com essa contribuição pode se tornar uma cura social ou ‘re-socializadora’, quando as experiências analisadas retratam e/ou interferem em outras relações sociais envolvendo particularidades culturais, políticas, econômicas e sociais, evoluindo para uma espécie de “fato social total” (MAUSS, 1950).²⁷ O conceito de fato social total que Marcel Mauss estabeleceu como um passo adiante de aquele dado por Durkheim (1987) propõe que o trabalho de pesquisa deve ser acompanhado por um trabalho analítico que estabeleça conceitos, articule e acentue características fundamentais da sociedade e que possibilite usar a especificidade da construção como um recurso teórico. É um conceito que põe em evidência determinadas características cruciais da sociedade estudada. Neste sentido, as contribuições de Mauss (1950); ao lado de outros olhares, torna-se a chave fundamental para a compreensão, não apenas dos fatos em suas totalidades, mas de outros fatores relacionados à compreensão do dom e das dádivas que serão recorrentes no conjunto deste trabalho.

De forma semelhante, apresentamos a contribuição teórica de Csordas (2008), que se destaca nas questões referentes à cura religiosa. Csordas (2008) está presente na maior parte dos estudos atuais acerca da cura no país.²⁸ Com seu estudo acerca do Corpo/Significado/Cura, Csordas aborda diretamente a questão da cura religiosa e explora as implicações teóricas e metodológicas que visam dar conta da experiência de quem passa pela cura. A preocupação fundamental do autor é a configuração de um paradigma para a

²⁷ Nos capítulos a seguir trataremos do em sua atribuição para com a cura.

²⁸ Esse autor tem influenciado os estudos mais destacados no campo da cura no Brasil como os trabalhos de Negrão, (1997); Minayo (1994); Maués (2000; 2002), Rabelo (1994; 1993); Monteiro (1985) dentre outros.

interpretação dos sentidos do “ser humano”, um paradigma que seja capaz de dar conta tanto do vivido e de suas transformações quanto do culturalmente estabelecido, do compartilhado e dos significados já sedimentados. Dentre outros temas estudados, Thomas Csordas pesquisou os rituais de cura entre Católicos Carismáticos atentando para questões transculturais de procedimentos envolvidos no adoecer, no curar e nas relações com o sagrado. É em Csordas (2008) que extraímos a compreensão de cura que dialogaremos no decorrer deste trabalho:

A cura não apenas tenta recompor a saúde física e mental, mas serve para recuperar a segurança, o prestígio, a honra, contribuindo, assim, para reorganizar o caos. Na esfera religiosa: “A cura atua como um elemento integrador de diferentes campos de conhecimento e de experiência humana”. (CSORDAS, 2008:12)

Desse modo, a cura é também a reordenação do contexto social, a partir da reconstituição da própria identidade e da sua reincorporação social.

O desafio nas ciências sociais perante a cura não é o de captar a experiência, mas o desafio de dar acesso à experiência como à significância do significado (CSORDAS, 2008). A análise de Thomas Csordas (2008) busca afirmar que há uma analogia entre, por um lado, as várias formas de cura religiosa por um lado e, por outro, a psicoterapia. Segundo Csordas (2008:18) “o objeto da cura não é a eliminação de uma coisa (uma doença, um problema, um sintoma, uma desordem), mas a transformação de uma pessoa, um sujeito corpóreo”. Essa compreensão de cura abrange dimensões que vão além da cura de um mal físico. Aqui se estabelece uma diferença entre a medicina religiosa e a medicina alopática. Em geral, a doença é pensada como uma variação indesejável do estado de saúde e a cura como o retorno de um organismo ao seu estado funcional normal, anterior à doença que acometeu. Por isso, essa forma de medicina tende a despersonalizar o indivíduo, diferentemente da cura na psicanálise e em formas alternativas de medicina como a mágico-religiosa. Estes, geralmente, se esforçam por buscar a pessoa integral do doente, com a preocupação de não dividi-lo em partes desconexas. Vasconcelos (2006) compartilha desse pensamento.

Curar é mais parecido com plantar uma semente ou com tocar uma bola em movimento mudando ligeiramente sua trajetória para que termine em um outro lugar do que com raios que caem em montanhas que movem. (CSORDAS, 2008:20)

Mesmo quando atribuída em nível individual, a repercussão da cura é também coletiva. A título de exemplo, os casos de reintegração da pessoa na comunidade, de

mudança de comportamento, de solução de problemas relacionados à relação conjugal e a desajuste familiar, de desemprego, de depressão, de vícios e de algumas doenças físicas e mentais. Em alguns casos considerados “sem cura” o papel da religião é de promover a capacidade da pessoa para conviver melhor com o problema e, no caso de “não haver cura”, aceitar a permanência da doença ou até da morte. “A cura envolve as formas de como as pessoas experimentam e dão sentido à doença grave, dado o meio cultural em que vivem”. (CSORDAS, 2008:23).

Os agentes de cura bem como os que a buscam se demonstram imersos num contexto simbólico caracterizado por trocas simbólicas que envolvem crenças, técnicas mágicas de tratamento das doenças e de trocas de dádivas uns com os outros (gestos, gratidões, favores, ajudas mútuas, fundos cerimoniais). Esse envolvimento denota-se em dois planos, um entre as pessoas e outro das pessoas com o divino, com as divindades, os santos e os ícones de cura; no caso desta pesquisa observamos a forma como se dá a devoção prestada ao Frei Damião e ao Padre Ibiapina e todo o processo de crença que leva as pessoas a acreditarem nas presenças intercessoras nos processo de cura.

Esse debate remete aos estudos de Marcel Mauss (1950). O modo como os povos neozelandeses e australianos encaravam as doenças e a morte levou Mauss a constatar que a idéia de doença e morte é construída socialmente e depende do modo como se articulam o físico, o psíquico e o social. “A influência do *social sobre o físico* conta com *mediação psíquica evidente*²⁹; é a própria pessoa que se destrói, e o ato é inconsciente”. (MAUSS, 1950:349). Os sujeitos morrem porque crêem que vão morrer devido a alguma ruptura com as coisas sagradas que os sustentam. O sujeito pode morrer e não estar consciente de sua doença, porém apenas por percursos coletivos julga-se alguém perto da morte. Essas mentalidades estão completamente impregnadas pela crença na eficácia das palavras e no perigo dos atos sinistros. Do mesmo modo elas também estão preocupadas com uma espécie de mística de paz da alma. O equilíbrio é buscado por meio de um auxiliar mágico ou espírito coletivo; da mesma forma torna-se possível a ruptura de equilíbrio (MAUSS, 1950:357).

A crença é entendida por Mauss (1950) como representação mágica que corresponde a atos mágicos. Na minha pesquisa, “a mágica” nos atos de cura se torna visível em aspectos que envolvem um sincretismo vivido com bastante naturalidade pelos diferentes agentes. As experiências sincréticas entram em cena como complementos do processo de cura. Os praticantes não as definem como elementos de outras religiões, mas elas aparecem

²⁹ Grifos meus.

incorporadas ao processo como se integrassem a própria religião em destaque. Uma espécie de hibridismo conforme descreve Canclini (1997).

Canclini (1997) visa entender o hibridismo pela ótica da dimensão de fusões, no sentido de “reestruturação” simbólica da ação dos indivíduos, no plano cultural. O autor defende a perspectiva de que “não funciona uma oposição abrupta entre tradicional e o moderno, entre o “culto” o “popular” e o “massivo”. Ele assinala a necessidade de se demolir essa divisão em três pavimentos, pois agir dessa forma desenha-se um mundo em “camadas culturais” e perde-se a possibilidade de identificar sua hibridação.

Precisamos de ciências sociais nômades, capazes de circular pelas escadas que ligam os pavimentos. Ou melhor que redesenhem esses planos e comuniquem os níveis horizontalmente. (CANCLINI, 1997:19)

É nesses termos que nos propomos a entender o sincretismo. É preciso dar atenção à coexistência de diferentes valores religiosos e não propriamente um reconhecimento explícito de uma prática sincrética, que divide o sincretismo, mas de algo que o complementa e o torna eficaz.

O sincretismo enquanto conceito histórico tem percorrido um percurso longo no âmbito das ciências sociais. Bastide (1978) entende que o sincretismo é uma “representação coletiva”, à qual geralmente não corresponde nenhuma atitude seletiva. A explicação sociológica acerca do sincretismo religioso aponta para uma situação em que os africanos tiveram que mascarar suas crenças sob um catolicismo emprestado, em que a fusão dos orixás com os santos se manteve em forma de tradição. Essa compreensão de Bastide (1978) é compartilhada com muitos autores que entendem que o sincretismo é caracterizado por uma mistura de elementos culturais, um tipo de simbiose em alguns casos entre os componentes das culturas que se põem em contato. Tal simbiose resulta em uma fisionomia cultural nova em que estes componentes se associam e se combinam (VALENTE, 1976; SANCHIS, 2001).

A partir dos anos 70 ocorre uma reinterpretação de Bastide, do sincretismo como “máscara colonial” (Motta, 2002). Segundo esse autor é possível reconhecer a influência de um vago populismo de inspiração marxista, considerando os afro-brasileiros como uma espécie de classe oprimida, um proletariado que teria resistido ao opressor justamente pela religião, assimilada a uma pré-consciência de classe à qual não faltaria certo potencial revolucionário. Motta enfatiza que têm ocorrido transformações na vivência religiosa, as quais em grande parte se originam no próprio catolicismo, para o qual o culto dos santos se torna importante.

Diferente do contexto de sincretismo analisado por Bastide (1978) e Motta (2002) as práticas de cura com as quais dialogamos apontam para um hibridismo do catolicismo com o espiritismo kardecista e, talvez, para resquícios de crenças indígenas da região, porém aparentemente em simbiose com o culto às “Almas Santas” através de rituais tradicionais do catolicismo.³⁰ Neste sentido, trata-se de um sincretismo que é recriado no seio do próprio catolicismo contemporâneo. A forte devoção explicitada através das orações corresponde à expressão mais comum das experiências analisadas. Um sincretismo que alcança seu desenvolvimento como processo de interação cultural, e que mesmo não sendo construído com a função de prevenir, reduzir ou anular conflitos, adquire o significado social de acomodação, cuja função social reside em atuar e favorecer a eficácia da cura.

Para entender elementos específicos na constituição da cura, como a existência o dom, a função das orações, as “obrigações” e dádivas, encontramos em Mauss (1909), Godbout (1969), Godelier (2001), Caillé (2002) e Martins (2006) relevantes orientações.

Mauss (1909) demonstrou em “A Prece” o poder da oração nas sociedades arcaicas: na cura, as orações constituem um caminho para conectar as pessoas com as forças divinas. De forma semelhante, constatamos nesta pesquisa grupos cujo meio para a cura se concretiza a partir da reza do Terço. Em uma das localidades da minha pesquisa ainda predominam rezas antigas em latim, incluindo cantos e doutrinas antigas. São palavras e frases capazes de provocar reações de emoção intensas naqueles que as compartilham.³¹

Em Mauss (1950:103) no dom “(...) a obrigação exprime-se de maneira mítica, imaginária, ou se quiser simbólica e coletiva: assume o aspecto de interesse ligado às coisas trocadas: estas não estão nunca desligadas dos seus agentes de troca; a comunhão e a aliança que eles estabelecem são relativamente indissolúveis”. No universo dos curadores predomina um tipo de dom de cura cuja evocação implica em gratuidade e obrigação. O curador não põe os benefícios do seu dom à venda e necessita cumprir com uma série de “obrigações” para potencializá-lo. Existem regras e devoções e mesmo tabus que um curador deve cumprir para não correr o risco de alterar sua sintonia com o dom. Em Mauss (1950) o dom apresenta um caráter ambíguo que está inerente ao seu significado; mesmo o dom aparentando gratuito, o ato de gratuidade, a beneficência, cria obrigações. Embora em caráter diferenciado, “o Dom” na cura religiosa percorre trajetória semelhante em Mauss e promove um circuito de dádivas

³⁰ O termo “Almas Santas” se refere à suposta presença de pessoas ou “ícones” religiosas falecidos que se fazem presente entre os católicos no universo da cura religiosa.

³¹ Situação semelhante foi tratada por Alexandre (2006) ao estudar as relações entre crenças, magia e saúde, enfocando o papel das rezadeiras, em seu trabalho de dissertação num bairro do Recife.

diversificadas, entre curadores, curados e a localidade. “Na dádiva o interesse tem um sentido prioritariamente simbólico”. (CAILLÉ, 2002; MARTINS, 2006).

A questão da eficácia da cura aparece no centro do debate sobre as práticas de cura religiosa. Evidentemente, é uma das questões mais complexas para abordar. O que define se uma cura tem sido eficaz ou não? O movimento carismático, por exemplo, procura estabelecer um sistema de forma holística no sentido de integrar todos os aspectos da pessoa numa sintonia de mente e espírito. A cura física refere-se à cura de doença corporal; a cura interior de perturbação e de doença emocional, que corresponde à libertação de espíritos malignos. De todos esses tipos de cura a cura física é essencialmente descritiva enquanto que as demais não possibilitam uma apreensão por completo dificultando sua descrição (CSORDAS, 2008).

2.1 História do catolicismo na região

O Catolicismo ao qual nos referimos nesta pesquisa reúne traços de um campo religioso cuja influência maior data das três últimas décadas, marcados pela aplicação de uma filosofia de trabalho dos católicos sob a “fidelidade e obediência” aos paradigmas da Teologia da Libertação.³² A análise que desenvolvemos nos parágrafos a seguir se fundamentam nos principais marcos do contexto dos anos 70 à década de 90 em que a paisagem religiosa local tornou-se favorável aos experimentos da “Igreja Povo”.

A área pesquisada corresponde a importantes municípios que se destacam do ponto de vista religioso, na região do Brejo da Paraíba.³³ Essa região ficou conhecida pela presença particular da Igreja Católica atuante que, sob a direção do Bispo Dom Marcelo Pinto Carvalheira, se destacou na Teologia da Libertação no período de 1974 a 1990 e proporcionou

³² Sobre a Teologia da Libertação (TL) há uma extensa produção teórica que explica, define e registra sua prática em meio aos pobres da América Latina e do Caribe. Em termos de conceituação, esse movimento é conhecido por seu caráter peculiar de promover uma interpretação do Evangelho por um viés de influência marxista. Trata-se de um movimento que floresceu no seio de setores progressistas da Igreja Católica, defendido por teólogos distintos e de importante repercussão no mundo cristão. Gustavo Gutiérrez tornou-se um grande expositor e defensor deste pensamento. O teólogo Leonardo Boff se constituiu uma espécie de personificação desse movimento no Brasil e chegou a ser excomungado pela Igreja Romana.

Uma característica relevante da Teologia da Libertação é a tentativa de mostrar aos cristãos que a fé deve ser vivida numa práxis libertadora, que ela pode contribuir para tornar esta práxis mais autêntica. Lövy (2000:88) afirmou que a Teologia da Libertação adota plenamente os valores modernos da Revolução Francesa: liberdade, igualdade, fraternidade, democracia e a separação entre a Igreja e o Estado.

O termo “libertação” foi cunhado a partir da realidade cultural, social econômica e política sobre a qual se encontrava a América Latina, a partir da década de 60 -70 do último século. Os teólogos desse período, sejam católicos ou protestantes, assumiram a libertação como paradigma de todo o fazer teológico. Sobre este assunto sugerimos a leitura de: Gutiérrez (2000), Boff (1986), Lövy (2000), dentre outros.

³³ As experiências escolhidas para a pesquisa estão inseridas na região correspondente a área de trabalho da Diocese de Guarabira. Portanto, a análise desenvolvida sobre o catolicismo na região vem associada à história da Diocese pela especificidade e interferência que a mesma tem demonstrado nessa região.

o surgimento de serviços e órgãos de apoio a trabalhadores rurais e aos trabalhadores pobres, bem como abriu espaços para o exercício de funções específicas na região por profissionais liberais.

Após o Concílio de Medellín (1968), a Teologia da Libertação passou a exercer forte influência na Igreja Católica brasileira. Na Paraíba a expressão Teologia da Libertação se fez notar, sobretudo, em Dom José Maria Pires, arcebispo da Paraíba, e em Dom Marcelo Carvalheira, bispo auxiliar de Dom José e em seguida, arcebispo da Diocese de Guarabira, na região do Brejo paraibano. Inspirado por Dom Helder Câmara e ao lado de Dom José Maria Pires, o Bispo Dom Marcelo se destacou por explicitar seu apoio aos trabalhadores pobres.

A presença de Dom Marcelo em Guarabira³⁴ estimulou a vinda de muitas pessoas leigas, religiosas, brasileiros e estrangeiros que se envolveram em trabalhos especiais, compondo as Pastorais, os chamados “Serviços” e demais órgãos de assessoria da Diocese.³⁵ De 1975 a 1981 Guarabira e o conjunto dos municípios que compreendem a área pastoral da Diocese viveram “uma época de luz”.³⁶ Muitas iniciativas germinaram rumo à organização popular. Esse período foi considerado como período preparatório para a implantação da Diocese de Guarabira, que foi instalada em 27 de Dezembro de 1981.

Buscava-se o estabelecimento de uma “evangelização libertadora”, pautada na crença de que Jesus veio para libertar os fracos e os oprimidos da opressão. Nos anos de 1980, a Igreja católica estabelecia diálogos entre diferentes grupos e classes sociais, intermediando relações entre trabalhadores e patrões, trabalhadores e Estado. A Igreja acreditava na possibilidade de se fomentar uma vida melhor aos mais pobres, através da promoção de mais justiça social. Sua prática e sua linguagem favoreciam a organização de grupos no meio popular e os estimulava à reivindicação de direitos negados. (CARDOSO, 1993; SILVA, 1992; NOVAES, 1992).

É importante ressaltar que, mesmo se tratando de uma Igreja voltada para as pastorais sociais e as comunidades eclesiais de base e mesmo tendo feito sua opção preferencial pelos pobres, a Diocese de Guarabira não descartou ou negou apoio à ação de grupos carismáticos, nem às práticas religiosas tidas como tradicionais. Essa postura permitiu a convivência de grupos de caráter contemplativo (vistos como mais espirituais), as congregações, os apostolados de oração, além da predominância das congregações Vicentinos, Marianos dentre

³⁴ Dom Marcelo permaneceu 20 anos em Guarabira, de 1975 a 1995.

³⁵ Integraram-se nesse processo padres estrangeiros - no início do período aqui estudado havia apenas nove sacerdotes na pré-diocese de Guarabira, 3 brasileiros, incluindo o Bispo e seis missionários estrangeiros, várias religiosas e leigos profissionais liberais, oriundos de outras regiões do país e de outros países.

³⁶ Frase comum nos depoimentos para explicar o momento de abertura.

outros. Nesse contexto, as formas tradicionais de religiosidade não perderam seu espaço. A ação do bispo, marcada pelo princípio de acolher a todos favorecia a convivência na diversidade numa mesma Igreja.

O conjunto das experiências desenvolvidas no interior da Diocese de Guarabira, especificamente a partir dos anos 80, corresponde a um período que se pode considerar importante para a consolidação da Igreja Católica no Brejo, enquanto “Igreja dos pobres”.

Naquela época, essas experiências foram delineadoras para se entender o catolicismo específico que se desenvolveu na região e explicativas para algumas situações constatadas na atualidade. Entre essas experiências, destacaremos as remanescentes dos grupos de CEBS que hoje são reforçadas por irmãs e leigas, atuantes no âmbito da cura e do resgate da espiritualidade. O contexto de acontecimentos no âmbito da religião informa que a Diocese de Guarabira possuía um campo religioso movido por distintos saberes - por sua prática marcada por um campo dialógico incluindo um trânsito “do altar ao povo, do povo ao altar”.

Por intermédio desta e de pesquisas anteriores, (CARDOSO 1993:43)³⁷ podemos visualizar a importância que a implantação da Diocese de Guarabira teve para o Brejo da Paraíba, principalmente para a população pobre do meio rural e urbano. Guarabira passou a constituir uma Diocese autônoma a partir de 27 de dezembro de 1981 quando, numa missa campal, Dom Marcelo, Dom Helder Câmara e Dom José Maria Pires assinalaram oficialmente o desmembramento da área pastoral de Guarabira da arquidiocese de João Pessoa. Liderada pelo jovem bispo Dom Marcelo, nordestino, natural de Pernambuco, essa Diocese pouco a pouco se fortalece e define seu apoio explícito aos trabalhadores rurais. Essa atitude não apenas favorece o fortalecimento da Pastoral Rural como reforça o surgimento de outros grupos, tais como o de Renovação Sindical, que acabou sendo referência para outros trabalhadores rurais, como inspirou algumas Irmãs da Congregação de Santa Catarina a trocar o hábito por roupas simples, e a passar da esfera do colégio religioso tradicional para oferecer a formação religiosa às portas das casas dos pobres, denominados “oprimidos”. Essa atitude torna-se emblemática para um novo jeito de ser Igreja que, embora altamente desafiante, era também, aparentemente, simples: “Ir até onde o povo está”.³⁸

É nesse contexto que diferentes iniciativas se concretizam. Pouco a pouco vai sendo constituído um amplo campo de Movimentos e Pastorais Sociais. Criam-se o Projeto

³⁷ Este trabalho corresponde à minha pesquisa para fins de Dissertação de Mestrado, situada na área dos Movimentos Sociais Rurais.

³⁸ Há exemplos interessantes de freiras que sua origem social na classe média e se colocaram a serviço dos pobres. Uma irmã ficou conhecida pelo apoio e dedicação que exerceu junto aos trabalhadores urbanos considerados mais pobres, residentes nas periferias, como os “cabeceiros” que encontravam também na casa da irmã um refúgio para auxílio de seus problemas.

Educativo do Menor, o Serviço de Educação Popular e o Centro de Orientação e Defesa dos Direitos Humanos, dentre outras iniciativas. Estes chamados “Serviços” se marcaram por uma metodologia específica que priorizou o acompanhamento prático e especializado de cada experiência de organização e ação popular que se iniciava. É através deste acompanhamento formativo que a população vai percebendo que está vivenciando uma teologia diferente, comprometida com a maioria da população, os pobres.

Também se inserem na dinâmica da Igreja Católica outros grupos originados dos “Serviços”, tais como o de “Renovação Sindical”, a Associação de Empregadas Domésticas, o Movimento de Alfabetização Popular e o Movimento de Mulheres Trabalhadoras. Havia também outras tentativas de organizar os trabalhadores. Por exemplo, o grupo dos varredores de ruas e o grupo dos “cabeceiros”, embora com menos destaque.³⁹ Dificuldades pessoais com o alcoolismo eram abundantes e afetavam a presença nas atividades.

2.1.1 Idas e vindas entre espiritualidade e ação: o trabalho das Pastorais e das Comunidades Eclesiais de Base

O trabalho nas Pastorais e demais serviços constituíam uma experiência de alta relevância na Diocese. Registramos a existência de algumas Pastorais que se destacaram, incluindo a Animação dos Cristãos no Meio Rural (ACR), aliada à Comissão Pastoral da Terra; a Pastoral da Criança, a Pastoral da Juventude e a Pastoral Carcerária, entre outras.

Um destaque semelhante deve ser atribuído às experiências constituídas a partir da intervenção das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). As CEBs foram as principais responsáveis pelo “trabalho de base da Igreja”. Com base nas CEBs, muitas iniciativas foram formuladas. De modo geral, as CEBs tiveram significados diferenciados: algumas estavam ligadas ao trabalho nas áreas de assentamento rural, outras, responsáveis pelo trabalho de preparação para os sacramentos e ainda existiam aquelas exclusivamente dedicadas às celebrações e demais momento de oração.

Novaes (1985) analisa a atuação da Igreja Católica na Paraíba, particularmente a atuação das CEBs na Diocese de Guarabira. A autora chegou à conclusão que teria havido distintos tipos de CEBs nas áreas brejeira e litorânea da Paraíba, de acordo com uma sistematização feita por agentes de Pastoral da Diocese de Guarabira:

³⁹ Nome atribuído aos trabalhadores urbanos pobres, especificamente aos homens que carregavam produtos na cabeça para por, ou retirar carga de caminhões e transportar produtos de um local a outro, nos dias de feira, da cidade.

CEBs que se reúnem apenas para rezar, fazer novenas; outras que, espalhadas pelos sítios ou capelas, já se constituem grupo de reflexão que buscam, através da bíblia, fazer a ligação entre a palavra e a vida. Algumas, que a partir desta “reflexão” identificam os problemas locais e partem para ações do tipo assistencialista, ou seja, mutirões de ajuda mútua entre famílias, mas, outras já alcançam ações reivindicatórias e passaram a mobilizar em termos de exigir serviços públicos como estradas, água eletricidade e escolas. E, a partir do momento que passam a colocar questões como terra e salário são comunidades cujas ações são caracterizadas como ‘ações libertadoras’. São ainda caracterizadas CEBs as que se transformaram em comunidades missionárias, entendidas aqui, aquelas que, independentemente da atuação de agentes de Pastoral, saem de sua própria comunidade e participam na formação de outras comunidades. Há ainda um tipo que é caracterizada pela comunidade perseguida: ‘Aquele que sofre perseguição porque buscou justiça’.

Essa tipologia apresentada por Novaes (1985:231) revela não só a própria diversidade das CEBs como mostra o contexto específico da Diocese de Guarabira. Mas, o tipo de experiência que apresentamos em relação ao campo do catolicismo na região da pesquisa não é exclusivo da Diocese de Guarabira. Experiências semelhantes aconteceram onde esteve presente a inspiração da Teologia da Libertação. Como foi dito inicialmente, trata-se de uma experiência decorrente das decisões tomadas pela Igreja Católica após os Concílios de Medellín (1968) e Puebla (1969), que exerceram forte influência na Igreja Católica brasileira e latino-americana. Porém, foi na busca de estabelecer uma “evangelização libertadora”, pautada na crença de que Jesus veio para libertar os fracos e os oprimidos da opressão, nos anos de 1980, que a Igreja Católica buscava promover diálogos entre diferentes grupos e classes sociais, intermediando relações entre trabalhadores e patrões, trabalhadores e Estado. A Igreja acreditava na possibilidade de se fomentar uma vida melhor para os mais pobres, através da promoção de mais justiça social. Sua prática e sua linguagem favoreciam a organização de grupos no meio popular e os estimulava à reivindicação de direitos negados.

Um fato importante para ser considerado é que a Diocese de Guarabira, no período comandado por Dom Marcelo, apesar de sua “opção preferencial pelos pobres” não descartou o esforço para convivência com a diversidade religiosa do coletivo pelo qual se encontrava responsável. Foi notável o lugar reservado ao conjunto dos católicos. Não se descartou a ação de movimentos de classe média, nem os grupos carismáticos, nem outras práticas religiosas tidas como tradicionais. Embora o apoio maior fosse aos mais carentes, os grupos de caráter diferenciado encontravam seus espaços de oração e louvação.

É esse contexto que dá sustentação ao catolicismo popular, uma categoria pouco reconhecida e até certo ponto fora do foco de abertura da Diocese. Os líderes e rezadores tradicionais, também cada um a seu modo, mesmo sendo levados para os serviços da Evangelização, conservavam e de alguma forma se renovaram e não perderam seus espaços, de modo que, no momento oportuno, ressurgem com aparente força e vigor. Compõem uma participação especial na manutenção dos santuários e demonstram fidelidade para com suas devoções. A opção do Bispo Dom Marcelo de “acolher a todos” favorecia essa diversidade de ações e convivências, numa mesma Igreja.

Muitos chegaram a dizer: “Este homem é um Santo”. De acordo com Novaes (1992, p. 248) os católicos definiram as missas de Dom Marcelo como sendo momentos máximos de mística. Podemos dizer que em certa medida, “os atos religiosos dirigidos pelo bispo aparecem como momentos de unificação de todos os movimentos religiosos da Diocese, mesmo que depois deles todos se voltem para seus templos ou para suas crenças particulares”.

É interessante refletir sobre os elementos que podem ser explicativos desta qualidade de unidade desempenhada pelo Bispo. A resposta pode estar em aspectos muito simples que caracterizam a pessoa de Dom Marcelo. Novaes (1992:248) refere-se ao “estilo pessoal” do Bispo.

Como são considerados pastores de todos os católicos, os bispos têm como tarefa principal a promoção da unidade da Igreja, através de uma autoridade advinda de uma hierarquia de inspiração divina. Dom Marcelo cumpre esta tarefa através de demonstrações claras de fé pessoal. Aspectos muito peculiares do estilo de Dom Marcelo são lembrados. Ao contrário de outros bispos, ou padres “progressistas”, Dom Marcelo demonstrava sua coragem e sua espiritualidade em momentos extremamente delicados de ponto de vista político-social, e radicalizava sempre nas características próprias do discurso religioso. Ele recorria a fontes e imagens bíblicas, falava dos problemas da terra ou do trabalho evocando o exemplo de Jesus e a missão salvadora da Igreja e o Reino de Deus. Dom Marcelo não deixou de ser elogiado pelos carismáticos que em entrevista, reconheciam o Bispo como um homem carismático, que o Senhor tinha chamado para outro tipo de ação, a ação pastoral social. De forma semelhante ele demonstrou respeito para com as expressões do catolicismo tradicional. Lamentamos que na sua atuação tenha ocorrido um desentendimento que impediu uma missão

de Frei Damião na região, na década de 80. Este acontecimento hoje é resgatado pelos romeiros como sendo uma grande perda.⁴⁰

Para Dom Marcelo, “a Igreja tem uma dívida que é insolúvel com Cristo, com o Evangelho, com o povo, ela ainda está sempre aquém daquilo que deveria fazer”.⁴¹ Reconhecendo que a Igreja possui uma dívida com Jesus e com a população pobre, Dom Marcelo entendia que muitos canais deveriam ser abertos para veicular mensagens diferentes rumo à libertação (CARDOSO, 1993:186). Ele afirmava que a relação com a sociedade é mais fácil quando se trata dos segmentos da sociedade voltados para a mudança social.

Outros agentes religiosos também apresentaram opiniões semelhantes em relação a essa suposta dívida da Igreja. Nas palavras do padre Muffler:

Antes de Medellín, agentes de Pastoral consideravam o povo como objeto da pastoral que só tinha condições de ouvir, aprender e receber orientações. Depois de Medellín e Puebla, fomos descobrindo uma nova metodologia, ou melhor, não era só o método que mudou, mas o eixo da reflexão e da prática; o pobre deve ser sujeito da sua história e libertação seguindo o exemplo de Jesus Cristo que se encarnou no meio dos pobres e valorizou os marginalizados da sociedade, tentaremos valorizar o saber e a cultura dos trabalhadores (CARDOSO, 1993:87).

A Diocese de Guarabira configurou faces distintas em um só corpo. Continuidades e discontinuidades são marcos presentes dessas faces. Confirmamos uma orientação máxima de fidelidade aos princípios do Evangelho e apoio explícito às experiências que brotavam dos “mais fracos”. Essa postura chegou ao seu grau máximo de explicitação no momento em que os padres decidiram realizar uma paralisação da dispensa dos sacramentos, num final de semana, em apoio a um trabalhador rural que fora aprisionado por pescar um peixe num açude privado de um grande proprietário de terras, para comer com sua família. A paralisação efetuada pelos párocos foi caracterizada pela população como ‘greve dos padres’. (NOVAES 1992: 258).

Esse acontecimento provocou diferentes interpretações da população. Embora a maioria reconhecesse que a polícia errou ao prender o agricultor, colocava-se contra a paralisação dos atos sacramentais desencadeada pelos párocos. Um católico-espírita e educador local afirmou ter tido vergonha de ser católico, pois em situação nenhuma se deve fechar as portas da casa de Deus para resolver guerra. Uns deviam sair, diz ele, e outros

⁴⁰ Explico este acontecimento mais adiante neste capítulo.

⁴¹ Frase retirada de entrevista a mim concedida para fins de Dissertação do Mestrado (Maio de 1993).

ficarem. Uma senhora, professora aposentada, chegou a expressar juízo de valor em relação a alguns padres, denominando-os “sociólogos de batina” (NOVAES, 1992).

Aqueles que se colocaram a favor da paralisação dos párocos entenderam muito positivamente que o ato de fechar as portas das igrejas num final de semana foi a forma encontrada para provocar reações, para produzir pressão social que resultasse em benefício para o agricultor preso. Até porque, essa paralisação foi justificada por uma concentração, em forma de “semana missionária”, desenvolvida pelo conjunto dos padres e agentes de Pastoral, na cidade de Araruna, onde o trabalhador encontrava-se preso. Para aqueles que se colocaram a favor, “a vitória” esteve na libertação do agricultor. A celebração da vitória, que contou inclusive com a chegada do Bispo, Dom Marcelo, de Itaiçara, foi lembrada com emoção pelo próprio agricultor (NOVAES 1992:263).

Conforme introduzimos aqui, o apoio às lutas sociais por parte da Diocese de Guarabira foi evidente desde os últimos anos da década de 70, tendo tido seu auge nos anos 80, até o início da década de 90. Os frutos desse processo se revelam tanto na autonomização dos ‘Serviços’ (na forma de ONGs) e demais grupos que até então estavam sob a responsabilidade da Igreja, como na autonomia da própria Igreja que se sente segura para definir livremente a qualidade do seu apoio aos leigos no referido contexto.

É também evidente que já desde fins dos anos 90 e na década atual confirmamos a ocorrência de mudanças estruturais tanto em nível geral como mais localizado. Entretanto, entre continuidades e mudanças, para alguns a Igreja cumpre sua função de seguir o percurso histórico de acordo com seus princípios, diga-se de acordo com sua doutrina. Outros se mantêm fiéis às experiências anteriores e tentam desenvolver seus trabalhos mesmo sem a visibilidade e o apoio que recebiam anteriormente.

Diante desse contexto - que colocou a Diocese, durante 20 anos, num patamar de destaque com o social, é surpreendente como as experiências voltadas para a espiritualidade, o louvor e a cura renascem ou voltam ao cenário adquirindo visibilidade. Os relatos dos romeiros sinalizam experiências que perpassam o período destaque da Teologia da Libertação, independente da filosofia ou da propagação que essa teologia representava. As experiências do catolicismo popular sobreviveram e até se fortaleceram ao lado do catolicismo moderno.

2.2 Os Santuários religiosos como espaços de vivência da cura e da Fé

Venho de Caicó, minha Diocese de Origem, no Sertão do Rio Grande do Norte. Chegando em Guarabira vivencio uma Igreja de Romarias. Romeiros e romeiras que se deslocam das mais diferentes localidades, Estados, municípios, comunidades que estão na Diocese todos os finais de semana e também em datas especiais.

Temos muitos Santuários, já com decretos Diocesanos: o Santuário do padre Ibiapina em Santa Fé, o Santuário do Cruzeiro de Roma, o Santuário da Sagrada Família, na comunidade de Roma, município de Bananeiras; temos o Santuário Nossa Senhora de Fátima em Pedra da Boca que é mais conhecido em Araruna; e o grande Santuário o Memorial do Frei Damião, em Guarabira. (Dom Lucena, atual Bispo Diocesano de Guarabira)

(Continuando:)

A missão do Bispo é acompanhar na orientação de todos esses fiéis, de todo esse povo. Anunciando o evangelho e fazendo com que eles possam viver os sacramentos da Igreja, porque os sacramentos levam à vivência da fé e desta fé viva, a fé que cura. A fé que transforma a situação de todas as pessoas.

São situações difíceis mesmo na vida, de como viver dignamente até a sobrevivência, como também até as curas físicas das pessoas.

(Dom Lucena)

Entre continuidades e mudanças, o campo religioso da Diocese de Guarabira configura-se por sua diversidade e trajetória de evangelização. Após os vinte anos de trabalho de Dom Marcelo, a Diocese passou a ser assumida por Dom Muniz⁴². Dom Muniz se destaca por ter em sua gestão “a descoberta” dos Santuários como lugares para a evangelização.

Do Santuário “Memorial” Frei Damião

O Santuário foi inaugurado em 2004 numa celebração que reuniu milhares de fiéis. O Local possui uma estátua de 22 metros de altura, fica situado a três quilômetros da cidade de Guarabira, ao Agreste da Paraíba.

Foi Dom Muniz que permitiu que fosse construído o Memorial de Frei Damião. Na saída de Dom Muniz para assumir o arcebispado em Maceió, a Diocese de Guarabira ficou um período sendo assistida pelo Bispo de Campina Grande, Dom Jaime Vieira Rocha. Dom Jaime, vendo que o memorial era muito frequentado achou por bem elevá-lo à categoria de Santuário. E neste sentido fortaleceu outros locais, pontos tradicionais de romarias tais como: o Santuário de Santa Fé, ou Santuário de Padre Ibiapina; e o antigo Cruzeiro de Roma em Bananeiras.

Antes de serem elevados a Santuários, esses locais não recebiam a devida atenção do conjunto da Diocese. A denominação de ‘Santuários’ enquanto ‘*Portais*’ para as romarias

⁴² Dom Muniz assumiu a Diocese em 1998 e permaneceu até 2006, quando foi nomeado Bispo de Maceió/AL.

contribuiu para a divulgação dos já cultuados e venerados ícones da religiosidade popular - Frei Damião, Padre Ibiapina - o culto à Sagrada Família no Santuário do Sítio Roma e no Santuário Nossa Senhora Fátima, situado em Araruna⁴³, já nos limites com o estado do Rio Grande do Norte, referência semelhante ao memorial de Frei Damião.

Há um roteiro a ser seguido que parte do memorial de Frei Damião ao Santuário do padre Ibiapina, em Santa Fé, Solânea, passando por Bananeiras. Esse caminho corresponde ao que a Igreja denomina de “As trilhas do padre Ibiapina”. Segundo depoimento do padre Gaspar, que compõe a pastoral dos Santuários; “As trilhas para Ibiapina começam no Santuário de Frei Damião e se encerram em Santa Fé.” De acordo com os religiosos correspondem aos caminhos percorridos pelo padre Ibiapina na região. Atribui-se ao Bispo Dom Muniz a iniciativa de trilhar os locais por onde o padre Ibiapina peregrinou.

Essas trilhas somam 62 km (sessenta e dois quilômetros) que os peregrinos percorrem. A região já recebeu peregrinos de variados locais, do Brasil, há uma predominância de Estados do Nordeste, com frequência maior do Estado da Paraíba e, até de outros países. A cada ano entre os dias 15 e 19 de fevereiro concentram-se as peregrinações por essas trilhas. Vale salientar que nem todos que seguem essas trilhas têm um propósito religioso. Uns vêm pelo turismo religioso, outros vêm pela questão da ecologia, mas a maioria é motivada pelo aspecto religioso, pois vem para “pagar promessas”.

Trinta e dois municípios constituem a Diocese de Guarabira. Territorialmente a Diocese é pequena, mas com uma representatividade populacional de 410 mil habitantes.⁴⁴ Segundo Dom Lucena, a Diocese se destaca, entre outras do Estado, por receber um considerável número de romeiros assemelhando-se ao Canindé, no Ceará. A região do Brejo tornou-se um foco de peregrinação, de expressão dessa religiosidade popular; a tendência é de aumento.

O memorial Frei Damião, cuja obra nasceu da iniciativa diocesana, é uma obra que marcou a passagem de Frei Damião por Guarabira, diz o padre Gaspar, membro da Pastoral dos Santuários. Devemos a iniciativa dessa construção a Dom Muniz e principalmente aos esforços do Padre Nicodemos, na época vigário geral.

⁴³ Nossa pesquisa não incorporou estudo localizado nesse Santuário, embora ele pertença ao quadro de referência do público religioso local. Vale salientar que esse Santuário é também associado a um ponto turístico atribuído a presença de uma grande pedra (Pedra da Boca) e a partir de 2001, foram iniciadas construções para transformar o local em Santuário a Nossa Senhora de Fátima associando-se também a “construção de rota ao turismo religioso” local. A obra foi concluída em 2009, conforme informação dos religiosos locais.

⁴⁴ Os dados pertencem aos acervos da Diocese.

Guarabira teve a graça de acolher Frei Damião em várias missões, mas a maior missão em vida de Frei Damião foi em julho de 95. Dom Marcelo, na época Bispo, teve a graça exatamente de levar Frei Damião até o outro grande Santo do nordeste, Padre Ibiapina. Então Dom Marcelo uniu, no túmulo do padre Ibiapina em Arara, o padre Ibiapina do século XIX, aquele grande missionário, com outro missionário em vida Frei Damião do século XX.

Este memorial é a história viva do Frei Damião - o nascimento dele na Itália, por onde ele passou nas missões no nordeste, e particularmente em Guarabira. Este memorial é a memória de Frei Damião. Hoje nós temos em Guarabira o Santuário canonicamente erguido, em memória do servo de Deus Frei Damião. É grande o número de peregrinos que vem aqui nesse santuário pagar suas promessas e renovar sua fé.
(Padre Gaspar).

Do Santuário Sagrada Família

Já o Santuário da Sagrada família em Bananeiras, surge, segundo fragmentos de informações colhidas, em sintonia com a devoção ao padre Cícero do Juazeiro do Norte.

De acordo com as informações reunidas na região, há uns cem anos um proprietário de terras, João Rodrigo, ia a Juazeiro todos os anos para visitar o padre Cícero, enquanto este ainda vivia. Nessa época não se tinha carro, os romeiros iam a pé ou a cavalo e demoravam um mês na viagem. Numa dessas visitas o fazendeiro colocou a preocupação da distância ao próprio Padre Cícero, enfatizando que havia muitas pessoas da região com vontade de render-lhe homenagem. O padre Cícero então, sensibilizado por aquela informação, sugeriu-lhe que construísse uma capela no lugar mais alto das suas terras. A porta da Igreja deveria ficar em direção à porta da Igreja de Nossa Senhora das Dores, no Juazeiro.

Voltando às suas terras, antes de erguer essa Igreja o fazendeiro construiu um cruzeiro que permanece em destaque no pátio da Igreja. A Igreja completou cem anos em 2008, o cruzeiro é um pouco mais antigo. Segundo os relatos, na época o acesso ao local era muito difícil. Não tinha estrada e o transporte ocorria por jégue. Era muito difícil subir com o material de construção por que o cruzeiro e a Igreja foram construídos no ponto mais alto da colina. Para Paulo Afonso, missionário responsável do Santuário, na época da pesquisa, “os romeiros vêm ao Santuário como se estivessem indo para o Juazeiro”.⁴⁵ Esse santuário é visitado periodicamente; por romeiros de fora do Estado, na sua maioria de Rio Grande do Norte. De acordo com as informações, os romeiros de Rio Grande do Norte mantêm o costume antigo de fazer uma parada nesse local a caminho do Ceará. As visitas ocorrem

⁴⁵ Essa convicção se fundamenta no fato de que romeiros antigos associam a construção desse Santuário ao vínculo de um senhor proprietário de terras (João Rodrigues) ao Padre Cícero.

periodicamente; segundo o calendário de romarias de até três visitas por ano. A população da região o frequenta de forma mais irregular, conforme suas necessidades.⁴⁶

Do Santuário Santa Fé do Padre Ibiapina

O Santuário do Padre Ibiapina está situado no Povoado de Santa Fé do município de Solânea. Ele pertence à área pastoral da Diocese de Guarabira e foi inaugurado no ano 2000 sob a liderança do Bispo Dom Antônio Muniz. Há peregrinações em qualquer ocasião, mas reserva-se o dia 19 de cada mês para comemorar o aniversário de morte do padre. No mês de fevereiro a celebração é ampla e reúne pessoas de várias localidades, por se tratar do mês em que se comemora a morte do padre Ibiapina. O complexo do santuário reúne um acervo importante destinado a conservar a memória desse padre. Faz parte do acervo a casa que o padre morou, denominada casa dos milagres, a Igreja local, o mausoléu, um museu onde se guardam objetos pessoais do padre e a Casa de Caridade Santa Fé.

O espaço para construção desse Santuário tem origem em uma doação de terras por parte de Major José Antônio Cunha, a pedido de sua esposa Dona Cândida Americana Hermógenes de Miranda Cunha que sensibilizada por ter sido acometida da cólera, resolveu converter-se à penitência. Conforme Carvalho (2008), o casal fez a doação da Propriedade de Santa Fé e Salgadinho com todas as suas benfeitorias, em 1858, para a caridade conforme ficou registrado em cartório, com o intuito de que o Padre Ibiapina iniciasse um hospital de caridade em favor das vítimas da epidemia da cólera, doença agravante daquele momento.

Dessa forma, as casas de caridade - assunto que retomaremos quando tratarmos da trajetória do Padre e sua referência com a cura - se tornaram iniciativa de fundamental importância para os desvalidos, vítimas de doenças, da seca e da orfandade, conforme informam os registros a respeito. As pessoas chegavam em grande contingente, famintos à procura de assistência. Padre Ibiapina juntamente com beatas e beatos (chamados de gedeões pelo padre Ibiapina) ia a outros lugares em busca de alimentos e socorro aos flagelados e doentes. Nesse sentido, constituem destaque as ajudas que ele recebia do Rio de Janeiro. Ibiapina repartia as doações entre as pessoas que moravam na casa e estenderia aos demais necessitados da redondeza e aos retirantes que por lá passavam.⁴⁷

Atualmente demonstram-se por parte dos religiosos e devotos, o incentivo e o desejo de resgatar a história desse padre e missionário, como também a arquitetura do século passado

⁴⁶ Informações obtidas em entrevista com o antigo responsável do santuário, Paulo Afonso.

⁴⁷ As informações de Mariz (2009), Carvalho (2008) e Carvalho (2007), além dos depoimentos dos religiosos que no momento estudam sobre o Padre e que são citados neste trabalho, bem como da memória dos romeiros sobre o Padre Ibiapina.

que se restaurada, conservará seus traços originais. Assim tentam transmitir aspectos importantes relativos à época passada numa aliança de re-significação do presente.

São muitas as mudanças e talvez ainda pouco o conhecimento de Ibiapina, mas com o seu Santuário, hoje, Santa Fé se destaca dentre outros Santuários por sua originalidade e devoção. São milhares de visitantes que hoje se deslocam para comemorar, conhecer, mas principalmente para fazer petições e agradecimento por terem alcançado alguma graça.

São notáveis as escolhas e a dedicação por parte de religiosos(as) na reconstituição e divulgação dos exemplos considerados importantes em Ibiapina que são trazidos ao contexto atual, principalmente pela hierarquia católica que não focaliza o trabalho em torno dos "milagres" conforme a população devota. Para esses religiosos há, com a história da ação de Ibiapina, algo bastante atual e de certa forma resgata valores que foram evidentes na TL, mas que no momento não constituem focalização.

Não foi que me deram a responsabilidade eu já estava assim divulgando Padre Ibiapina. Criei até a Imagem, uma Imagem de Padre Ibiapina com um cabaço assim com água na mão, foi criação minha e também comecei a divulgar através de Santinhos, bem simples distribuindo e assim me indicaram para assumir Santa Fé.

Eu sei que não é tão simples como eu vou dizer agora, eu sei que estou simplificando. Mas para a Igreja não se virar somente uma igreja que é preocupada com os sacramentos, também com o dízimo, com os louvores com as celebrações, eu tenho certa saudade porque estava mais engajado para o lado social, e eu vejo aqui em padre Ibiapina um modelo. Uma Igreja que se interessa pelos problemas do povo.

(Padre José Floren)

Nesse sentido, faz-se necessário atentar para a fala de José Floren que revela um lado importante do caráter da retomada dos cultos aos Santuários. A "volta" a antigas expressões religiosas não significa desatenção ao trabalho social, conforme propagação anterior. Isso é importante e sugere conteúdo para estudos a posteriores.

Lembrem-se de que, na Diocese de Guarabira Frei Damião não era muito bem aceito enquanto pregador, para não "desviar", ou melhor, não dificultar o trabalho que envolvia um público politizado, segundo a Teologia da Libertação. Temia-se que Frei Damião, com seu poder e carisma, desviasse esse público dos caminhos da evangelização libertadora. Preocupada, a Diocese de Guarabira chegou a impedir uma missão de Frei Damião, na região. Entretanto, a população nem sempre compartilhava com essa opinião. Nesta pesquisa, uma romeira chegou a relatar o "episódio". Ela lamentou que os líderes religiosos naquela época, de acordo com Dom Marcelo, não foram capazes de reconhecer a

importância de Frei Damião na vida das pessoas pobres, sobretudo no tocante à cura que ele proporcionou e continua a proporcionar. Estes romeiros, já naquela época, não entendiam a postura da Diocese. Entretanto, houve mudanças na forma de ação da Igreja. Essa mesma Diocese hoje reconhece e propaga Frei Damião como Santo milagreiro, integrando o seu culto às suas práticas.

Nesta pesquisa, temos perguntado às lideranças religiosas acerca dessa “retomada” da religiosidade expressa e legitimada com a prática dos cultos e romarias. Com esta pergunta procuramos obter respostas individuais. As respostas têm sido nos seguintes termos:

A realidade social mudou muito da década de 60, 70 até meados de 80. Hoje a nossa realidade social é muito diferente isso acaba produzindo também mentalidades totalmente diferentes e a nossa Igreja é composta por pessoas humanas e pessoas humanas que são frutos desse contexto social”.

Houve sacerdote que, fazendo esse comentário, dizia que o Documento de Aparecida é muito avançado e não tem condições de ser colocado em prática com essa geração de padre que a Igreja dispõe hoje. Se esse Documento vier a ser colocado em prática, ele vai depender muito dos leigos missionários. Porque o futuro da Igreja está, daqui a uns vinte anos, trinta, nas mãos dos leigos missionários. Porque a Igreja, olhando para a história dela, a gente se percebe que ela é cheia de altos e baixos. Porque quando ela chega no seu auge ela tem uma recaída que vai no fundo do poço depois ela ressuscita de novo!

Então o momento histórico agora é um momento de descida. Estamos descendo a serra. Não é? Até onde vai? Até que altura que vai nesse buraco? Ninguém sabe! Mas para poder levantar a Igreja vai precisar ter muita coragem de rever muitas coisas, não é na sua prática.

Então, essas expressões religiosas populares elas são até que eternas porque até que existam pessoas humanas vai existir esse tipo de expressões. Independente da instituição ou não porque a religiosidade popular ela não é institucionalizada. Ela é expressão natural do povo. Porque quando a gente institucionaliza a expressão natural de alguém, como São Francisco de Assis que, por exemplo, teve uma expressão belíssima há oitocentos anos e quando se tentou institucionalizar aí a instituição não cabe o espírito de São Francisco dentro dela. Não é? Se os Franciscanos hoje, quisessem resgatar o espírito de São Francisco teriam que acabar com a instituição.

Então a religiosidade popular como é indomável, “ela é selvagem”. Não há como institucionalizá-la. Por mais que a gente queira fazer isso, a gente não consegue, porque ela escapa entre os dedos. Também porque isso pervade né? Todos os séculos, todas as épocas, isso sempre vai existir, independente da oficialidade da Igreja ou não.

Eu vejo a religiosidade popular como uma linha reta. Uma linha eterna. É a instituição é que faz subir e descer. A instituição leva a inconstância da vida, não é? Institucionaliza uma experiência aí fica uma linha reta. A mesma expressão popular religiosa de hoje é a de cem duzentos anos atrás. (Paulo Afonso)⁴⁸

⁴⁸ O missionário e professor de teologia – Paulo Afonso – que na época da pesquisa residia no Santuário da Sagrada Família, em Bananeiras, faleceu poucos dias após nossa entrevista, vítima de acidente de trânsito, quando estava em férias com a família em seu Estado de origem, Minas Gerais. Esse trágico acontecimento me levou a continuar o diálogo com seu sucessor, o padre Paulino.

Alguns dos agentes responsáveis pelos Santuários esperam maiores investimentos em infraestrutura e acolhimento; outros seguem o ritmo dos romeiros de acordo com cada acontecimento. Em geral todos querem realizar um bom trabalho, com infraestrutura adequada segundo seus critérios. Por outro lado, os romeiros esperam desses religiosos nada mais que uma boa recepção, o abraço fraterno, o perdão com a confissão, atenção e escuta visando assim obter um clima mais favorável e acessível às suas práticas de romarias no cumprimento de suas promessas e devoções.

O posicionamento do Bispo atual difere do depoimento citado, ao analisar a questão por outro prisma. Dom Lucena reconhece que pode haver, talvez, a necessidade e a preocupação de oferecer uma grande assistência, de estar presente e de se ter uma infraestrutura acolhedora. Como ele afirma: “se eu analisar por esta parte, por este prisma, eu vou sentir muita deficiência”. Mas, Dom Lucena diz que seu olhar é de um romeiro recém-chegado à Diocese. Para ele a religiosidade popular não se encontra totalmente estruturada, se posta em relação às Pastorais constituídas, porque as outras pastorais como Pastoral da Criança, Pastoral da Saúde, Pastoral Familiar têm um universo particular que reflete um mundo constituído. Já a Pastoral dos Santuários recebe pessoas de muitas localidades e de muita expressão, mesmo da localidade, mas essas localidades de onde vêm estão muitas vezes até ligadas a outras pastorais constituídas. Por este motivo, os Santuários não devem ser observados conforme se observa uma paróquia, ou como se olha uma capela. Para Dom Lucena, esse é o seu prisma particular de olhar o fenômeno dos Santuários. E acrescenta:

As pessoas têm uma sede tão grande de estar aí que elas transcendem essa estrutura. A estrutura transcende! Eu posso ter uma estrutura já totalmente arrumada como desejamos ou não. Tem os romeiros, as pessoas que estão presentes. Isso aí tem. É por isso que eu olho nesse lado positivo. Esse lado positivo que a gente deve ver que a expressão dessas pessoas é forte. A fé é forte, firme, inabalável. Vibrante! Vibrante.
(Dom Lucena)

O Bispo chama a atenção dos responsáveis para a capacidade de criar e para “criar é preciso viver”. Ou seja, revestir-se também da mesma sensibilidade e ser missionários.

O bispo missionário, os sacerdotes missionários, a comunidade que está ali, as outras pastorais devem ser missionárias, e ver como esta situação, esta circunstância de vida é momento de missão e de evangelização. Aí eu estou

olhando por outros. Eu não fico só na estrutura e vou partir para a expressão da vivência da fé nas pessoas que é muito mais forte do que toda essa primeira estrutural. É claro que precisa, precisa. Mas está... Ela é secundária na vida da religiosidade popular. Secundária!
(Dom Lucena)

A observação de Dom Lucena é a de uma retomada de uma caminhada do povo simples. E para ele isso é a Fé. “Uma fé simples” das pessoas, de como as pessoas realmente herdaram dos seus antepassados, das gerações. Seria esta espiritualidade que está aflorando, e de uma maneira mais consciente.

Do papel que cada pessoa exatamente manifesta a sua Fé a Deus, como também e na vivência de todos os irmãos. Quando eu digo na vivência de todos os irmãos, esta busca de melhora de vida, não só para si, mas para as pessoas todas.
(Dom Lucena)

Dom Lucena sempre conclui suas observações dando Graças a Deus por enxergar essa expressão viva da fé. Como ele afirma: “As pessoas saem da sua localidade vêm agradecer ou vêm pedir, mas nesta mentalidade de realmente vivenciar à sua fé!”

Em meio a nossa longa entrevista perguntei se ele identifica nesse fenômeno da retomada dos santuários, também, o desabrochar do catolicismo popular? Ele respondeu:

Olha isso temos que manter. Realmente é uma coisa boa. E encanta. Encanta!
Uma das coisas boas que aconteceu no Brasil e que agora, realmente, tem um documento belíssimo, que tem uma parte sobre a religiosidade popular. É o documento de Aparecida. Toda América Latina se reuniu em Aparecida do Norte, no Brasil, e fez um resgate já desde as conferências anteriores, como Puebla, Santo Domingos, tantas outras... Este documento agora resgata esse sentido religioso do popular. A religiosidade popular das pessoas. Isso aqui em Guarabira no Agreste paraibano é muito forte. É muito forte mais que em outros lugares daqui.

A Diocese de Guarabira viveu uma época importante na “nova” forma de propagar sua prática. Novos e velhos valores se associaram, enquanto as pessoas com suas diferentes funções e filosofias tentaram articular um lugar para re-significar suas ações. A experiência das Irmãs curadoras traz informações relevantes a este respeito.

2.3 O Centro Alternativo de Cura “Bom Samaritano”

Só vem aqui quem tem fé em Deus. Porque já sabem que aqui não tem médico, não é? O pessoal tem muita fé porque sabem que as irmãs são fiéis ao trabalho que fazem e já vêm porque não tem jeito no médico. Já têm gasto muito, muita dificuldade até mesmo porque o remédio não corresponde ao problema, não é?
(Irmã Tereza)

Segundo depoimentos das irmãs que compõem o Centro Alternativo de cura “Bom Samaritano”, surgiu em 1991, pela compreensão da necessidade das pessoas da local e resultou de aprendizagem por tratamentos pessoais que parte delas experimentou em Centro semelhante, no Estado de Pernambuco.

Inicialmente receberam o apoio de padre local, que demonstrou crença na iniciativa e as auxiliou junto com a prefeitura municipal na aquisição do terreno e com ajudas da Alemanha, o padre Cristiano Muffler, proporcionou a construção desse Centro em Novembro de 1991, na cidade de Pirpirituba. Atualmente, este Centro possui registro autônomo com qualificação OSCIP.⁴⁹

Este Centro representa o resgate da atenção e cuidado que se desloca dos investimentos com o coletivo, conforme prática anterior dessas irmãs, na (TL) para a dedicação ao indivíduo. Esse Centro viveu diversas fases. Houve épocas em que chegou a assumir o internamento de pessoas para tratamentos prolongados. Contou em alguns períodos, com ajudas financeiras de entidades estrangeiras, quando pôde remunerar pessoas para o trabalho. Porém, com mudanças ocorridas na Diocese, incluindo a transição da liderança em torno do Bispo, a partir dos últimos anos da década de 90, o Centro passou a enfrentar dificuldades financeiras. Os poucos recursos passaram a depender de taxas cobradas numa consulta, somados a esforços particulares, relativos à venda de produtos que a equipe promove. Contudo, trata-se de um espaço que tem sofrido alguns impactos em sua funcionalidade, mas que se mantém e é uma referência para cura religiosa.

2.4 A capela do Sítio Olho d’Água

Criada em 1945, a pequena Capela São Pedro e em 1950 a Igreja também conhecida como a “Capela dos Avelinos”, situam-se a 20 quilômetros do Centro Bom Samaritano. Essa

⁴⁹ Organização de Sociedade Civil de Interesse Público. OSCIP é um instrumento jurídico criado pela Lei 9.790/99. Através do Termo de Parceria a OSCIP pode ser contratada para a execução de projetos e programas do setor público.

Capela tornou-se um marco delimitador da história do Sítio Olho d'Água, situado no município de Tacima, região do Curimataú. Na região do Curimataú os impactos conjunturais tornam-se mais evidentes na vida das pessoas bem como da região em seu conjunto.⁵⁰

A Capela envolve uma geração de curadores originados de uma mesma linhagem familiar, avô e neto. Esses curadores trazem à análise detalhes específicos na aquisição do Dom para a Cura. O local indica problemas marcantes na vida dos agricultores que viveram as décadas de 1950 e 1960 e que sucedem às décadas contemporâneas. Problemas de doenças envolvendo mulheres e crianças, semelhantes aos que ocorriam em décadas anteriores são trazidos à Capela, na atualidade, em busca de solução. De mesma forma, valores e vivências “originais” sucedem no plano religioso sendo mantidos e/ou resgatados nas memórias dos romeiros expressos nos rituais celebrativos da contemporaneidade.

A história desse lugar religioso é associada à presença de Frei Damião. Frei Damião passou por ali e se fez amigo do antigo rezador, avô do atual “agente da Capela”. Este ainda guarda cartas que foram escritas por frei Damião ao seu avô. A amizade da família com frei Damião continuou mesmo depois da morte do avô curador em 1964.

Para os romeiros, a Capela se define como “um lugar sagrado”; “um espaço de proteção”; “um lugar para sentir-se bem”. “Para receber apoios”, conforto e obter fortalecimentos em diferentes níveis da vida. Uma espécie de “âncora” propulsora de múltiplas sustentações: de um lado, a própria existência de uma geração de curadores; de

⁵⁰ Falamos de uma região carente, atingida por impacto de secas e ausência de políticas sociais, conforme introdução na contextualização desse trabalho. A micro-região do Curimataú faz limites com o estado do Rio Grande do Norte e está situada numa margem de aproximadamente 150 km da Capital do Estado. Neste local, a Capela São Pedro se fortaleceu nesta área justamente a partir da segunda metade dos anos 40 e início dos anos 50; mantendo-se até os dias atuais. Essa época é importante para se pensar o universo rural e entender-se que se trata de um período que, por parte governamental identifica-se a criação da SUDENE, na década de 50, iniciativa que gerou amplas discussões em vários setores da sociedade brasileira. “O subdesenvolvimento é detectado de modo indisfarçável no Nordeste, deixa de ser atribuído de modo simplista e preconceituoso ao atraso e à indolência da população”. (FERES, 1990). A presença de vozes trazidas pela Igreja Católica, intelectuais, estudantes, operários do Sul, e a imprensa além de outros. Trata-se da existência de um contexto em que a sociedade brasileira demonstra tolerância ao surgimento de organizações camponesas; Neste sentido, o fim do governo Kubitschek é marcado acirramento das lutas no campo, momento que predispôs parte da elite a estabelecer vínculos entre suas idéias reformistas e os beneficiários dessas reformas. O problema social se reconhecia através do amplo Movimento Social. Então, a Igreja Católica se destacou na tentativa de criação de um movimento autônomo do campesinato: Ligas Camponesas e os Sindicatos Rurais. Embora essas iniciativas não tenham conseguido plenamente seus objetivos, estabeleceram elos importantes entre as lutas e as aspirações camponesas. É nesse contexto que surge a “Capela dos Avelinos”, por iniciativa de um agricultor. O seu significado sociológico tornou-se importantíssimo em relação à condução da vida das pessoas, no local e na região. É notável como o significado desse lugar se estendeu de geração a geração e seu alcance entre faixas etárias diversificadas. A Capela, neste sentido, também representa um tipo de organização camponesa, fruto da ação dos próprios camponeses. Constatamos que essa Capela, através do curador José Avelino, chegou a “proteger” e orientar pessoas perseguidas por serem vinculadas às Ligas Camponesas, na repressão de 1964. A Capela foi adquirindo o perfil específico de cada época - o que indica sua proximidade à vida das pessoas e aos problemas específicos das pessoas que a ela recorrem. Observamos que valores religiosos tradicionais são mantidos e outros são reelaborados e assim eles fortalecem não apenas porque “reproduzem” rituais, mas porque interferem positivamente na história e na cultural local.

outro a referência na vida das pessoas circunscrita pelos acontecimentos envolventes as esferas em relação.

Nas palavras de alguns romeiros “essa Capela é um lugar sagrado”. *“Quando eu chego aqui me dá uma alegria tão grande que eu gostaria de ficar mais. Eu quero ficar um dia todo por aqui. Aqui eu encontro conforto”*.

Sentir-se parte do “espaço sagrado” é partilhar de um pertencimento especial. Esse pertencimento cria múltiplas relações a se expressarem em atividades “simples” ou “normais”, tais como zelar pelo ambiente.

Durkheim (1989) tratou do sagrado pondo-o em oposição ao profano, porém não numa oposição de mundos constituídos separadamente, mas como hostis e ciosamente rivais um ao outro. Já que só se pode pertencer plenamente a um com a condição de se ter inteiramente saído do outro. Segundo Durkheim não se deve entender apenas por coisas sagradas os seres que denominamos deuses e espíritos; um rochedo, uma árvore, uma fonte, uma pedra, uma peça de madeira, uma casa, enfim, qualquer coisa pode ser sagrada. (DURKHEIM 1989:67-68).

Mas o que explicaria tal posicionamento que vê “coisas sagradas”? Para adquirir esse sentido de sagrado esses atributos passam a ocupar um lugar de destaque formando uma espécie de hierarquia em que são facilmente considerados como superiores em dignidade, em poder na relação com os “profanos”. Entretanto, Durkheim reconhece que não basta uma coisa está numa posição superior para ser sagrada. A sociedade comprova isso nas relações de escravo x patrões; súditos x reis; soldados x chefes. Existem coisas sagradas em todo lugar. “(...) se é verdade que o homem depende dos deuses, a dependência é recíproca. Os deuses, também têm necessidade do homem; sem oferendas e sacrifícios eles morreriam”. (DURKHEIM 1989:71).

Essa suposta relação entre homens e deuses explica a persistência desses locais bem como de suas atribuições especiais enquanto “terrenos do sagrado”. Esta condição não tarda ser estendida identificação dos que lideram esses locais de “pessoas especiais”. De certa forma, são essas pessoas que “aproximam” as demais dos merecimentos de Deus. Assim se estabelece a rede de relações e dádivas que une homens x deuses.

O Sagrado manifesta-se sempre como uma das relações naturais. Certo que a linguagem exprime ingenuamente “o tremendum”, ou majestas, ou mysterium fascinans mediante termos tomados de empréstimo ao domínio natural ou à vida espiritual profana do homem.
(ELIADE, 2001:16)

Quando o sagrado se manifesta ele se mostra como algo absolutamente diferente do profano, Eliade (2001). E essa relação ocorre a partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra, ou uma árvore – até a hierofania suprema, nos termos tratados por Durkheim (1989).

Ao se afirmar que o “Sagrado” pode manifestar-se em objetos tais como pedra ou árvores, por exemplo, não se trata de uma veneração da pedra como pedra, de um culto da árvore enquanto árvore. Em Eliade (2001) a pedra sagrada, a árvore sagrada, são adoradas justamente porque são hierofanias, porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas *o sagrado*, o “*ganz andere*”. “O Sagrado equivale ao poder e, em última análise, à realidade por excelência. O Sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia”. (ELIADE 2001:17-18).

A partir de Eliade (2001) entendemos que a expressão dos romeiros, “lugar sagrado”, uma frase que se estende ao conjunto dos locais de cura, explica que ali há “presença” das forças divinas. Essa condição confere-lhes a diferença entre seus universos “caóticos” e a tranquilidade com a qual podem contar. As pessoas religiosas têm necessidade da criação ou manutenção de referenciais que comprovem suas aproximações com o “universo sagrado”. Para esses religiosos, o espaço não é homogêneo; há limites e regras que precisam ser estabelecidas e, portanto, é essa relação que sustenta a manutenção e o sentido do local enquanto esfera do “Sagrado”. Para Eliade (2001), locais que se constituem em espaço sagrado, são por consequência constitutivos de forte significado.

A revelação do espaço sagrado tem um valor existencial para o homem religioso; porque nada pode começar, nada pode fazer sem uma orientação prática, e toda orientação implica a aquisição de um ponto fixo. (...) Para viver no Mundo é preciso fundá-lo e nenhum mundo pode nascer do “caos” da homogeneidade e da relatividade do espaço profano. “A descoberta ou a projeção de um ponto fixo – “o Centro”- equivale à criação do Mundo. (ELIADE 2001:26)

Para o Catolicismo Popular, os locais sagrados, Capelas, os Santuários, as Igrejas, em geral, constituem uma rede de espaços diferentes das demais aglomerações humanas que os rodeiam. No interior de um recinto sagrado, o mundo profano é transcendido. É no recinto sagrado que essas pessoas estabelecem a comunicação com os deuses; estes locais funcionam como “portas para o alto”, simbolicamente são caminhos para chegarmos mais perto de

Deus.⁵¹ Embora os espaços religiosos constituam singular importância para as práticas de cura, eles constituem categoria relativa. A cura pode acontecer em qualquer espaço. Os curadores mantêm certa “devoção” com os espaços onde atuam, entretanto “o paciente” pode receber a cura em qualquer local e mesmo à distância. Neste caso, não reside apenas no local a possibilidade de cura, mas como os próprios curadores afirmam, reside na fé que a pessoa possui e por meio desta poderá ser atendido em qualquer espaço.

Evidentemente, a cura, enquanto fenômeno religioso e social, não é algo novo na Diocese. Porém, essa atividade não ocupava o destaque que atualmente tem. São experiências ímpares. Os depoimentos colhidos demonstram, entre outras, “a dialética entre modernidade e tradição na esfera da religiosidade”. Exemplificam ainda como as pessoas constroem suas estratégias para circular não só no âmbito da cura, mas no campo da religião como um todo. Neste percurso, suas demandas, necessidades e especificidades muitas vezes são despercebidas por aqueles que dirigem as instituições afins.

2.5 Rústico ou Renovado: o Catolicismo como referência

Do ponto de vista religioso, o povo brasileiro foi obrigado a se adaptar a duas condições fundamentais, desde os primeiros tempos da colonização: quantidade mínima de sacerdotes e falta de conhecimentos religiosos. A adaptação se deu espontaneamente, e se expressou numa reorganização e reinterpretação do acervo do catolicismo tradicional trazido pelos colonos portugueses, de um lado, e, de outro lado, do catolicismo oficial trazidos pelos poucos sacerdotes que aqui aportaram. Neste processo, elementos novos surgiram, elementos antigos ou pertencentes à religião oficial sofreram transformações, dogmas e liturgias e liturgias foram deformados por necessidades locais ou pela imaginação de líderes religiosos inteiramente falhos de qualquer instrução.
(QUEIROZ 1973:75)

Convivendo, adaptando-se, reorganizando, reinterpretando, e, principalmente recriando e até mesmo modificando certas práticas do catolicismo, os grupos católicos

⁵¹ Em Durkheim (1989:77) “A religião é inseparável da idéia de Igreja”. “Uma igreja não é simplesmente uma confraria sacerdotal; é uma comunidade moral e formada por todos os crentes da mesma fé, fiéis e sacerdotes”. É, portanto, a razão que o leva a definir a religião como “coisa eminentemente coletiva”. O próprio Durkheim (1989) chama a atenção para outras religiões em que a idéia de Igreja não tem prioridade. O autor se refere às práticas religiosas mais individualizadas, que em geral se visualiza nas práticas seguidas de ritos mágicos onde a presença do mago é importante, porém ele não exclui essas práticas individualizadas do conjunto das religiões. Mesmo aquelas mais coletivas são também cercadas de exemplos individualizados. O mago é, para a magia, o que o sacerdote é para a religião católica.

aprenderam a se relacionar entre si e com a instituição Igreja, transitando entre catolicismos e fazendo destes suas referências conforme cada situação enfrentada.

A autora Maria Isaura Queiroz tratou especificamente do catolicismo rústico dos grupos rurais. Queiroz assinala dois ‘tipos’ de catolicismo: o catolicismo oficial e o catolicismo popular.⁵² Existe dificuldade em estabelecer com precisão estatística o número de adeptos de um ou outro ‘tipo’ de catolicismo. Observamos ainda que essa dualidade não é exclusivamente brasileira, mas universal.

É interessante pensar a respeito da potencialidade que o catolicismo popular preserva; ela o torna firme e persistente enquanto sobrevive em suas variantes formas de cultuação do sagrado, ultrapassando décadas e histórias dentro da própria doutrina religiosa.

No Brasil, é amplo o número de estudiosos que têm se dedicado ao catolicismo popular.⁵³ A expressão ‘catolicismo popular’ reúne vários significados. Os seguidores do catolicismo popular se mantêm “conectados” com o sagrado, através de seus comportamentos e na frequência com que usam e recorrem aos símbolos do cristianismo.⁵⁴

Devemos a Queiroz (1973) a introdução da denominação de ‘rústico’ em referência ao catolicismo dos camponeses. O catolicismo rústico se configurou devido ao povoamento disperso do interior do país, que resultou também numa heterogeneização das próprias práticas religiosas. Dessa forma, regiões distantes como o Sul do Brasil, os sertões nordestinos ou a floresta Amazônica, embora demonstrem semelhanças na configuração básica do seu Catolicismo, apresentam detalhes diversos e muitas variações em suas formas de expressão. As opiniões da maioria dos estudiosos do catolicismo brasileiro convergem no sentido de concluir esse catolicismo ‘rústico’ recebeu influência fundamental de dois fatores: do catolicismo popular português e da falta de sacerdote, no país. Em Portugal, o Catolicismo Popular centralizava (e continua enfatizando) na prática do culto aos santos.

Neste sentido, encontramos no catolicismo popular semelhanças que lhes são históricas - tais como o culto aos santos, as práticas de romarias, novenas, procissões, bênçãos, promessas, e o costume de festejar os padroeiros em cada Igreja. Cada iniciativa destas acontece de acordo com o grupo envolvido, mas vale considerar que quando nos

⁵² Essa dualidade entre Catolicismo Oficial e Catolicismo Popular não foi criação de Queiroz (1973), mas, como ela bem reconhece, trata-se de uma dualidade antiga com origem no período colonial.

⁵³ Brandão (1996); Queiroz (1960, 1973); Mariz (2006), dentre outros.

⁵⁴ No acompanhamento dos passos dos romeiros, nos caminhos da cura no Brejo, pude perceber como essa questão da “fidelidade” devocional é marcante entre os devotos que alcançaram uma graça e entre aqueles que caminham em busca de graças. Suas práticas religiosas podem ser espontâneas, mas não são superficiais. O romeiro que pede ou agradece uma graça alcançada, é um romeiro diferente, que reza profundamente e com dedicação. Como eles dizem: “Quando se pede uma coisa a Deus não pode ser de qualquer forma. Há um jeito profundo de se pedir bem como de se agradecer a Deus.”

referimos aos grupos rurais visualizamos formas específicas, sentidos e significados que se expressam de forma muito particular.

Embora o período histórico do momento seja analisado sob o paradigma da “Sociedade da informação”, Manuel Castells, (1999), e dos avanços da comunicação, as populações rurais ficam, em geral, fora desses benefícios. Mesmo constando alguns avanços como o acesso à energia elétrica, ainda prevalecem situações de exclusão dos benefícios da modernidade. As pessoas, especialmente as pobres do campo vão buscar em suas práticas de fé o reforço para enfrentamento de épocas difíceis. Quando se trata do enfrentamento de problemas difíceis, no âmbito do catolicismo, rústico ou renovado, importa o que ele pode trazer às pessoas envolvidas. Sugerimos que para os propósitos desta pesquisa os avanços e grandes mudanças paradigmáticas parecem não ter afetado as formas de devoção e estas se mantêm com os mesmos apelos de décadas passadas.

Embora, em geral, o catolicismo nas áreas rurais não apresenta todas as definições daquele catolicismo rústico descrito por Queiroz (1973), ele sobrevive no meio rural. As políticas públicas podem chegar ao campo; o homem do campo não vai esperar na religião que a chuva abasteça sua cisterna, mas esses fatos não dissolvem a sua fé. Questionamos aquelas teorias que afirmam que a busca de solução para problemas sócio-econômicos no âmbito religioso é decorrente de uma sociedade empobrecida ou desassistida.⁵⁵

Falar de cura religiosa neste contexto implica compreender não apenas a cura em si, mas principalmente atentar para a dinâmica social que a cura revela e chegar a interpretações sobre as relações e processos sociais envolvidos. Trata-se de revelar particularidades da vida no meio rural que remetem às trocas e às representações simbólicas, de solidariedade, de moral, criadas ou mesmo guiadas não apenas nas práticas sociais, mas também nas suas relações com o “divino”. É preciso compreender que situar a cura no catolicismo não significa avaliar onde e em que medida esse catolicismo foi mais tradicional ou moderno, mais conservador ou libertador, mas sim, compreender a constituição do tecido social naquela região em aspectos relacionais, sócio-culturais e políticos, sem perder de vista o sentido que cada um atribui à experiência religiosa no contexto de suas necessidades. O contexto sócio-político e econômico da área pesquisada reúne concordâncias e disputas, o novo e o velho, o tradicional e o moderno na construção da convivência e da solidariedade, através de processos

⁵⁵ Como afirma Comblin (1978:199) “Existe uma religiosidade popular que consiste em cultivar principalmente os atos devocionais que a Igreja considera secundários, dando em tudo valor principal ao secundário, e vice-versa. Trata-se sobretudo de devoção aos Santos, dos quais se esperam vantagens materiais e soluções para problemas materiais: são como os judeus que Jesus censurava por procurarem antes o pão espiritual. É a religiosidade das promessas e dos atos devocionais. Esse tipo de religiosidade está muito ligado com uma sociedade arcaica, rural e não industrial: deverá desaparecer na medida em que vier o desenvolvimento”.

recíprocos de troca, de dádivas sócio-culturais e religiosas, respaldados pelo anseio de vida melhor para os que a buscam, como veremos nos capítulos seguintes.

CAPÍTULO III

CONCEPÇÕES E PRÁTICAS DE CURA: DO SOFRIMENTO À RESISTENCIA NO COTIDIANO

“A Cura em sua acepção mais humana não é uma fuga para a irrealidade e a mistificação, mas uma intensificação do contato entre o sofrimento e a esperança, no momento em que encontra uma voz, onde o choque angustiado da vida nua e da existência primeira emerge da mudez para a articulação”.
(CSORDAS, 2008:29)

“A doença é o lado sombrio da vida, uma espécie de cidadania mais onerosa. Todas as pessoas vivas têm dupla cidadania, uma no reino da saúde e outra no reino da doença. Embora todos prefiram somente o bom passaporte, mais cedo ou mais tarde cada um de nós será obrigado, pelo menos por um curto período, a identificar-se como cidadão do outro país”.
(SONTAG, 2002:7)

Para introduzir, mesmo que genericamente, uma compreensão do termo doença em um sentido amplo que envolve não apenas a doença do corpo, mas a doença “social”, os acontecimentos particulares que afetam negativamente a convivência individual podem ser caracterizados como doença. Morris (1998), tratando da doença e da cultura na pós-modernidade, destaca a importância da análise das falas sobre doença. O contexto cultural exerce influência tanto na objetividade valorizada pela medicina, em seus métodos de tratamento, como na subjetividade inerente à experiência do paciente. Seguindo o raciocínio de Morris (1998), a questão que colocamos é a que compreensão de cultura nos referimos?

O conceito de cultura possui uma longa trajetória nas ciências sociais, particularmente na antropologia, e dentre uma variedade de autores, termos e conceitos que lhe foram atribuídos. Geertz (1989:15), numa perspectiva interpretativa, sugere a compreensão de cultura como conceito “essencialmente semiótico”. Acreditando como Marx Weber, que “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu”, Geertz (1989) assume o conceito de cultura como sendo “essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado”.

A perspectiva de Morris (1998) não difere da abordagem defendida por Geertz (1989). Morris destaca sua compreensão de cultura, a partir de uma dada matriz de “riqueza pluralidade”, sem perder a importância da subjetividade dos indivíduos nessa “riqueza plural”. *O doente não é meramente uma monáda subjetiva presa a um ego individual, a uma consciência, mas, como os físicos, um ser que atua dentro de uma cultura intersubjetiva,*

largamente partilhada. Para Morris (1998:54) é importante se observar como a base social da saúde difere entre grupos, nações e continentes. Diz o autor:

(...) independente do grau de riqueza e de pluralidade da possível diversidade, uma cultura intersubjetiva e partilhada é aquilo que cria o comportamento que o sociólogo Talcott Parsons identificou como “o papel do doente”: uma forma de estar (quando estamos doentes) que nos é normalmente atribuída sem o nosso conhecimento. As doenças sobre a forma de papéis diferem através do tempo e do espaço.
(MORRIS, 1998:54)

A questão referente ao ato da “partilha cultural” através da doença, pode ser entendida de maneiras variadas. O autor coloca a partilha no sentido de um mesmo mal que afeta pessoas em diferentes continentes, por exemplo, o câncer. Os portadores desta doença podem sentir os mesmos sintomas e partilharem semelhanças culturais básicas, mas o fato que os pacientes convivem em locais diferenciados revela variações distintas, seja pelo tratamento médico a que se submetem, seja pelas formas como entendem a saúde e a doença. “Em suma, a *illness* nunca é completamente pessoal, subjetiva e indiossincrática, nem a *disease* totalmente objetiva, factual e universal, mas ambas assumem as suas formas específicas maleáveis e históricas através das mediações da cultura” (MORRIS, 1998:54).

Seguindo o raciocínio de Geertz (1989), inspirado em Weber as “teias de significado” tecidas pelos sujeitos sociais em suas culturas, reforçamos a perspectiva de compreensão da religião enquanto forma de “reorganização do caos” na vida das pessoas “doentes”. Neste sentido, a compreensão de cura com a qual dialogamos exige que sua interpretação aconteça dentro de uma lógica processual. Trata-se de um processo composto por uma série de fatores com efeitos sociais e psicológicos mais amplos, que constituem práticas terapêuticas variadas de acordo com as características sócio-culturais de cada público envolvido. A experiência constitui um fato ao “fato social total” (MAUSS, 1950).

Tratando da cura de forma mais geral, Csordas (2008) enfatiza a necessidade de dar atenção à *dimensão interpretativa do problema* no âmbito da cura.⁵⁶ Muitas formas de cura são religiosas por natureza e exigem que sua interpretação considere o papel de entidades e forças divinas atuantes no processo.

Podemos considerar os Santos e Almas Santas como “entidades” que promovem a força divina no Catolicismo. Nos processos constitutivos da cura, a intermediação dos Santos protetores adquire um papel importante. Essa é uma modalidade da fé que ocorre

⁵⁶ Grifos nossos.

independente da Instituição religiosa. Na devoção, o contato com os Santos é um aspecto muito particular e individual de cada fiel católico⁵⁷.

Ao lado do binômio *doença-cura*, na perspectiva da religião, é importante que se compreenda as noções de sofrimento e salvação, levando em consideração também suas dimensões e os seus sentidos culturais mais amplos. Da mesma forma, é importante entender que as concepções de Cura envolvem noções de eficácia como aspecto central nos processos curativos. Nestes, a atenção aos procedimentos para identificar quem faz e a quem faz e como se procede são elementos bastante relevantes para a compreensão mais ampla do universo dos “curadores” e “curados”.

Estudamos a cura a partir de três vertentes. Uma vertente refere-se à presença do “curador pelo dom”. Neste aspecto, a experiência dos “agentes de cura”, se constituiu a partir de processos de “aquisição” e “transmissão” do “dom de cura”. Estudamos os “agentes de cura” pertencentes a uma mesma linhagem familiar - avô e neto - porém, pessoas com experiências desenvolvidas através de gerações. A fé é colocada como elemento principal nos processos de cura registrados e, os “curadores” se autodenominam de intermediadores do processo. Incluimos, nessa vertente, a experiência das/dos rezadeiras/os, uma experiência marcada pelo poder das orações por elas/eles pronunciadas e repetidas. São orações que foram apreendidas através do contato com um ancestral ou pessoa do convívio.

A outra vertente corresponde à interferência das entidades divinas, no caso os Santos protetores e/ou as “Almas Santas”. Trata-se de uma experiência que se situa em uma escala de relações específicas envolveres de dois segmentos: os “fiéis - pacientes” e os seus patronos; sem a intermediação da pessoa de um “curador”. Aqui a categoria do Santo com as específicas formas de devoção são fundamentais para a compreensão dos problemas de saúde, suas formas de tratamento, e outros aspectos relacionados não só à saúde, mas ao bem estar das pessoas, em geral.

Por fim, a vertente que dedicamos ao estudo das práticas holísticas de cura. Essa experiência é praticada por “religiosas” católicas, da Congregação do Amor Divino. A experiência inicia-se a partir de escutas e segue com orientações à base de chás e alimentação específica.

⁵⁷ Entretanto, embora pessoal, a devoção também se insere num plano de coletividade. Brandão (1986:141) se refere à “crença compartilhada que atribui ao “povo fiel” a investidura de uma identidade que lhe recobre com os *nomes* sagrados de respeito e legalidade, além de um tipo de saber primário que fundamenta toda a lógica e repertório de uso fácil dos símbolos e dos mitos de significação popular de “todas as coisas”. Mas é a prática religiosa que confere ao crente ou ao devoto não só as formas pessoais de acesso a frações do mistério, como também a certeza da partilha do poder que sustenta a comunidade que invoca o seu *sagrado*, com os seus recursos.

Em geral, entendemos a cura como um processo de ações de reciprocidades entre fiéis e “agentes” e destes com a comunidade envolvente. As relações entre a fé e a realização de uma cura, a promessa e/ou a devoção, por vezes intermediadas pela pessoa de um curador, em outros momentos situados entre o “paciente” e o santo, são experiências que considero de valiosa importância e que trazemos à análise enquanto linhas condutoras da compreensão do processo de cura. A interferência do “dom”, um aspecto predominante quando se trata dos curadores, constitui uma categoria de análise fundamental na cura. Ao lado destes, destacamos os “pacientes” que, “devotos” ou não, atuam numa relação particular, mas que corresponde a uma relação mais global nos termos de compreensão da religião e da cura.⁵⁸

As ações dos vários agentes de cura não são excludentes entre si. Elas se associam e até se complementam de acordo com cada situação ou mesmo, de acordo com cada necessidade sentida pelas pessoas que buscam a cura, de modo que elas costumam circular entre uma e outra vertente, dependendo da necessidade e mesmo da vontade.

Observamos que a relação curadores/curados tem uma dinâmica especial. Dependendo da relação, podemos encontrar semelhanças nas ações de cada um. De acordo com a responsabilidade ou obrigação que cada um assume no processo é configurada uma ação recíproca.

As pessoas podem recorrer a diferentes segmentos de cura ao mesmo tempo. O Santo ou a Alma Santa ou o “agente de cura” atua também em uma espécie de conexão com o “paciente”. A pessoa não é apenas um doente à procura de cura, mas parte importante numa relação social.⁵⁹

No caso da cura intermediada por um “agente de cura” podemos ou não recomendar o uso de medicamentos, compressas, emplastos, dentre outros. Já no caso da cura holística que em si já é composta por “receitas” e recomendações distintas recorremos tanto a orientações específicas como se pode introduzir “uma receita” e guia alimentar.

Porém, nos casos que envolvem a cura religiosa, o meio para a realização da cura pode residir simplesmente numa oração, numa promessa, num benzimento, ou até numa simples mudança de hábito e/ou forma de comportamento, dependendo de cada situação. Há situações em que a cura corresponde apenas a uma mudança de atitude diante de um problema. São os

⁵⁸ As pessoas que por algum motivo resolvem recorrer a uma cura religiosa podem não ser reconhecidas ou se autodenominar de “devotas”. Podem até mesmo nem ser religiosas, mas a partir de uma experiência de cura poderão tornar-se membros autênticos da religião envolvente.

⁵⁹ Para Maluf (2009: 173) “Os estudos que levam em conta os itinerário terapêuticos traçam os percursos pessoais a partir da experiência da doença e da busca de cura”. A autora cita Sontag (1984) e Laplantine (1986) que analisam o sentido da doença na vida das pessoas. De acordo com esses autores, esses percursos ganham sentidos diferenciados. A análise se desenvolve na direção de entender-se o lugar do sofrimento na vida das pessoas. O sofrimento pode ser também aprendizado para o doente. Segundo Maluf, os significados dados ao mal, são vastos envolvem da esfera “psico-biológica” ao “sentido moral”.

casos em que alguém precisa conviver com uma situação absoluta, por exemplo, aceitar conviver com uma doença ou mal grave detectado como “sem cura”. Nesses casos, o fator psicológico é muito importante - a pessoa, consciente da gravidade do seu problema, passa a conviver com ele e aceitá-lo enquanto perspectiva de último alcance.

Qualquer forma de doença é algo indesejado por qualquer pessoa humana, em distintos contextos sociais. A doença é normalmente vista como um obstáculo ao crescimento espiritual para o qual a cura é considerada necessária. O crescimento espiritual, por sua vez, conduz à boa saúde. Alguns grupos religiosos adotam um sistema holístico de cura em que se busca integrar, em princípio, todos os aspectos da pessoa, concebida nas palavras de Thomas Csordas (2008:33) como “um compósito tripartite de corpo, mente e espírito”.

O “*compósito tripartite*” ao qual o autor se refere constitui a base para três tipos distintos de cura, inter-relacionados entre si. A cura física, a cura interior da perturbação e da doença emocional e a cura enquanto liberação dos efeitos adversos de demônios e espíritos malignos. Com esta pesquisa propomos ampliar o conceito tripartite introduzido por Thomas Csordas (2008), acrescentando a esfera grupal - a família e a comunidade como âmbitos atingidos pela cura. Os casos de cura estudados tratam da cura em várias dimensões. Mesmo sendo aparentemente soluções para corpo, mente e espírito, a pessoa está inserida em um contexto da saúde e/ou doença. Como exemplo serve a cura do alcoolismo. Numa perspectiva holística ou não, a princípio é uma cura da pessoa que é vítima do mal, no entanto trata-se de um fenômeno de cura que se estende à família da vítima e à esfera social, a comunidade.

Para Csordas (2008), compreender a cura como um processo existencial requer a descrição dos processos de tratamento e especificação dos efeitos sociais e psicológicos concretos de práticas terapêuticas, bem como a determinação daquilo que é considerado doença com necessidade de tratamento, em contextos específicos. Como Csordas (2008) reconhece, alguns processos são possíveis de descrição, mas outros são difíceis enquanto apreensão, conforme os casos de uma cura espiritual. A cura interior pode ter o objetivo de remover os efeitos de algum trauma do indivíduo, ferimentos emocionais, culpas dentre outros. E essas são situações difíceis de serem descritas.

Em seu sentido restrito, cura significa cuidado. Constitui uma etapa de resultados do sistema terapêutico, relembra procedimentos técnicos. Trata-se do “retorno de um organismo a seu estado funcional normal” (MINAYO 1994:65). Num sentido mais amplo – relevante para esta pesquisa – a compreensão de cura a qual me refiro remete também a expressões simbólicas distintas. Ou seja, a cura vai além da cura de um mal físico. Ela é principalmente uma cura psíquica e com isso, torna-se também uma cura social. Isto se evidencia quando as experiências

analisadas retratam e/ou interferem no campo de outras relações, particularidades culturais, políticas, econômicas e sociais, que são importantes na vida das pessoas em seus distintos contextos.

A cura, bem como a doença, abrange as esferas do pessoal, do familiar e do social. São exemplos de cura os casos de reintegração da pessoa na comunidade por mudança de comportamento, solução de problemas relacionados à relação conjugal e ao desajuste familiar além de outros casos como desemprego, depressão, vícios e algumas doenças físicas e mentais. Esses tipos de situação são bastante recorrentes nas experiências de cura propagadas pelo Movimento Carismático Católico (MCC)⁶⁰ e se fazem presentes nas situações vivenciadas nos casos examinados nesta pesquisa.

Portanto, a compreensão de cura religiosa nos espaços rurais ou urbanos exige que o analista considere alguns fatores ou “pré-requisitos” fundamentais à compreensão. O local da cura pode estar situado num espaço rural, porém o ato da cura em si extrapola esta dimensão.⁶¹ A cura corresponde a uma ação aberta a quem necessita e isto implica em reunir pessoas de diferentes localidades, segmentos sociais e credos religiosos.

Para análise, devemos levar em conta a história e as especificidades que caracterizam a vida das pessoas do local, o contexto que as envolve e que, conseqüentemente, modela também o campo religioso que essas pessoas vivenciam, compartilham ou nele transitam. Atenção semelhante deve ser atribuída às experiências individuais tanto dos que buscam como daqueles que intermedeiam ou ministram a cura. Neste sentido, é preciso prestar atenção à forma como essas pessoas se relacionam entre si e com o divino, para uma compreensão do tecido social mais geral.⁶²

Em alguns casos a cura é apenas o referencial, o ponto de partida para a elaboração ou descoberta de outras relações, dádivas e compromissos. A cura sinaliza, constitui e revela uma dinâmica social. A cura pode ser desenvolvida dentro de um contexto religioso específico, porém essa condição não impede que a ação reúna saberes de outras religiões. No processo de

⁶⁰ Situações semelhantes também foram analisadas por Maués (1994:64) no MCC, entretanto é possível observarmos situações semelhantes no “Catolicismo tradicional”. Segundo Maués (1994) no espaço urbano, o Movimento de Cristãos Carismáticos, que é originalmente católico, em seus rituais de cura, utiliza práticas corporais que ultrapassam os limites de sua doutrina. Sobre o assunto, confira Negrão (2002); Medeiros (1997); Zaluar (1980); Maués, Santos e Santos (2002); Maués (1999).

⁶¹ Em relação à compreensão do rural remetemos a análise a Wanderley (2004); Novaes (1992); Novaes (2002); Novaes (1997); Queiroz (1973); Dentre outros.

⁶² Como afirmou Durkheim (1983:226) “o que define o sagrado é o fato de ser acrescentado ao real. (...) Neste espaço “as energias vitais estão superexcitadas, as paixões mais vivas, as sanções mais fortes; existem mesmo alguns que só produzem senão neste momento. O homem não se reconhece; sente-se como que transformado e, por conseguinte, transforma o meio que rodeia. Para explicar as impressões muito particulares que experimenta, ele atribui às coisas, com as quais está em relação, poderes excepcionais, virtudes que não possuem os objetos da experiência vulgar”.

cura, o curador pode recorrer a usos de medicamentos e técnicas complementares, tais como o uso de chás de plantas medicinais, o uso de líquidos especiais, como a própria água ou “garrafadas” elaboradas à base de vinho branco com ervas medicinais; aconselhamento de mudanças de hábitos, comportamentos ou vivências especiais, dentre outros.⁶³ O fato de uma ação de cura possivelmente chegar a aproximar duas ou mais religiões não é considerada pelos agentes de cura, uma prática sincrética, nem para os pacientes.

Faz-se necessário dar atenção às circunstâncias em que as experiências de cura acontecem e que compreensões ou repercussões ocorrem, a partir de um caso de doença solucionado, por exemplo: o tipo de relação entre os agentes e a pessoa, à família e a comunidade, que compromissos se firmam, contatos, solidariedades, obrigações, alianças, dentre outros.⁶⁴

Um caso ocorrido nos anos 50 foi relatado por uma senhora de 90 anos que participava do grupo do antigo curador. Segundo o seu relato esse homem, um “homem de vida errada” se transformou a partir de uma conversa com o curador.

Ele era todo errado, não sabe? Mas quando saiu da casa dele, (*do curador*), foi mesmo que ele ir pro céu! O velho saiu com uma fé tão grande, saiu com uma fé tão grande! Ele deu muito conselho a ele e tirou ele do mau caminho né? Aí ele obedeceu tudo conforme ele disse. Ele era assim (*o curador*). Ele era que nem um pregador, quando ele achava uma pessoa errada ele baixava a boca pra cima!

Ele pregava assim, que nem os padres pregam, não sabe? A letra dele era pouquinha. Ele estudava era de cabeça tudo aquilo que ele se soltava!⁶⁵

Esse relato sinaliza como os curadores assumem papéis diferenciados na comunidade. Quando são bem aceitos se tornam conselheiros, e nessa condição interferem nos comportamentos das pessoas de forma substancial. Outros relatos que serão colocados a seguir reforçarão essa análise.

Através do contato com mulheres numa faixa etária entre 60 e 90 anos, tivemos acesso a um quadro marcante de relatos de experiências dolorosas. Para relatar as graças alcançadas, necessariamente elas tiveram que enveredar pelo caminho dos relatos dolorosos, lembrando também as situações indesejadas. Nas décadas de 50 e 60, parte considerável dos casos de cura

⁶³ Trataremos desse assunto no capítulo acerca dos procedimentos de cura.

⁶⁴ Nesse sentido remetemos a análise sobre a dádiva em Mauss (1950).

⁶⁵ Segundo Feres (1990:214) o “beato curador” esteve na história dos movimentos Canudo, Contestado e Caldeirão, onde o povo acorre para ouvir seus ensinamentos e para aconselhar-se ou receber a sua bênção. Em estudo sobre o meio rural na história social, João Bosco Feres analisa o pregador que segundo ele é também um rezador, ou curador: benze pessoas ou animais doentes, conhece orações fortes para abençoar plantações, receita chás e beberagens naturais contra doenças. Na medida de seu sucesso, torna-se milagreiro.

esteve relacionada também à ausência de assistência médica, sentida gravemente pelas mulheres com destaque maior aos problemas de saúde durante ou no pós-parto. Há também muitas referências à falta de assistência a crianças para doenças específicas, ou mesmo a casos considerados simples como dor de dente, dor de cabeça e outros casos mais sérios no âmbito conjugal envolvendo as relações de gênero. A base de sustentação para essas mulheres, na época, foram o curador e a Capela. Em muitos casos esse curador nem chegava a encontrar a pessoa, mas a atendia à distância. Por outro lado, a regra que continua vigente é de que quando os problemas não estão dentro da capacidade de solução do curador, o paciente deve ser levado ao médico.

3.1 Problemas, doenças e soluções nos altares de cura

Na descrição metodológica deste trabalho explicamos que a sequência dos acontecimentos relatados é essencial para a compreensão do fenômeno da cura. O processo de descrição envolveu distintas gerações cujos ciclos de vidas caracterizam três grupos de análise.

A primeira geração corresponde às pessoas que vivenciaram as décadas de 50 e 60, período importante tanto em relação às mudanças políticas e econômicas, do país como à experiência do catolicismo em suas formas tradicionais de manifestação. A segunda geração situa-se nas décadas de 70 e 80, um período marcado pelo processo de abertura política, após o regime militar e introdução das mudanças sociais em vários campos da vida humana. A associação das gerações e suas respectivas épocas históricas são importantes uma vez que as mudanças sociais e políticas ocorridas interferem na dinâmica social e no processo compreensivo que destaca o papel desempenhado pela religião e explica o lugar que a mesma vai ocupando nas vidas das pessoas, em meio aos processos sócio-políticos mais amplos. O terceiro grupo é relacionado aos anos 90 até a entrada e primeira década do novo milênio. Esta época é diferenciada das anteriores, conforme são percebidas e relatadas, principalmente, pelos informantes que compõem as três gerações. São apontados fatores que consideram como “ganhos”: o desenvolvimento de alguns serviços públicos, das estradas, dos transportes, do salário, e mesmo das mudanças na alimentação. Porém, essas mesmas pessoas reclamam de perdas como as mudanças ocorridas com a devastação das matas, a violência no meio rural, as mudanças nas relações e valores da família, a migração das famílias, dentre outros.

Agrupei e classifiquei os males citados em três focos definidos como ‘situações problemas’. Para este agrupamento, consideramos a frequência da colocação dos fatos, os

sujeitos envolvidos; os contextos específicos e as relações estabelecidas pelos segmentos diferenciados. Este agrupamento resultou numa classificação de três tipos de situação.

Primeira situação: tratamos dos problemas que vão desde a saúde da mulher à esfera conjugal, incluindo genericamente aspectos da relação e vivência da mulher e do homem introduzindo sinais caracterizadores de suas “obrigações” e/ou papéis na esfera doméstica; Incluo exemplos relacionados às dificuldades vividas pelos pais em relação à saúde, bem como à educação das crianças, abordando, por um lado, as dificuldades cotidianas que suas vivências impõem e, por outro, destacando a importância por eles depositada na pessoa dos “agentes de cura”.

Segunda situação: discutimos algumas situações identificadas como “problemas” da esfera espiritual que afligem diferentes pessoas etapas de idade variadas.⁶⁶

Terceira situação: reunimos os problemas gerais. São os casos que envolvem tanto as questões relativas à saúde física das pessoas, quanto os aspectos sócio-culturais.

Parte dos casos apresentados são ocorrências dos anos 50 e 60, resgatados através da oralidade, a partir das pessoas que viveram ou conheceram a situação, por ter um vínculo de parentesco ou ser conhecedora do fato, na época do seu acontecimento. Entretanto, se os fatos resgatados do passado comunicam situações desconhecidas para o público das gerações subsequentes, por trazer em cena histórias vividas em período histórico distante e por pessoas específicas, eles não perdem sua importância para a análise contemporânea uma vez que situações semelhantes ocorrem atualmente.

Esses casos revelam situações que põem em questionamento o suposto “avanço” dos serviços públicos de saúde, sua extensão ao meio rural ou mesmo de sua abrangência aos centros urbanos, principalmente quando se trata de áreas periféricas do estado da Paraíba. Embora não seja este um foco presente nos objetivos desta pesquisa, este fator interfere no processo compreensivo da cura em suas distintas classificações. No entanto, os relatos trazidos pelos informantes revelam a continuidade do processo de busca da cura religiosa, mesmo num contexto de relativa assistência através dos serviços e postos de saúde e do acompanhamento dos agentes de saúde. Até mesmo onde há um Hospital Regional, as pessoas continuam recorrendo à cura religiosa. Chamam a atenção as situações e formas com que se dão essas recorrências.

Neste sentido, concluímos que a procura por cura religiosa se mantém a despeito da fraca e forte presença de infraestrutura de serviços de saúde. Não há uma superposição, a procura pode ser até simultânea. Os relatos citados são variados e às vezes densos. Neles é

⁶⁶ Analisamos esta questão quando introduzimos questões referentes à mediunidade não desenvolvida no capítulo sobre o Processo de Cura.

possível observar o caráter das procuras e compreenderem os aspectos que caracterizam a dimensão plural de situações aparentemente tão específicas.

Os males mais citados são: nervosismo ou “doença dos nervos”; fraqueza pós- parto; abortos; violência doméstica; afecções distintas que incluem dores: dores de cabeça; dores de coluna; dores nos membros; dores de estômago; dores de dentes; febres e problemas intestinais, principalmente em crianças como febre, dor de dente, escabiose, doença de pele, dentre outras.

Identificamos também outros males caracterizados como: desavenças familiares, abandonos por traições conjugais; sujeição em terras de patrões; doenças especiais como bipolaridade; enfrentamentos de perigos; perseguição; carências econômicas, fome, atropelos financeiros; dentre outros. Predominam outros males do tipo: engasgos, paralisia e deficiências de membros, machucões corporais, hematomas, hemorragias, hérnias, doenças cardíacas, doenças venéreas, e alcoolismo em mulheres e em homens.

Entre os problemas citados são também relatadas mensagens sobre a previsão feita pelo curador a respeito de épocas futuras. Os conselhos recebidos de frei Damião, os caminhos seguidos para as romarias a Juazeiro – os idosos colocam esses relatos enquanto certa confirmação do que lhes foi dito no passado. Vejam a estruturação e informação contidas neste relato!

Agora cada um tem suas leis. Esse povo tá tudo indo para esse povo que tá curando. Esses crentes,... Esse pastor... O finado Zé Avelino (*o curador*) uma vez disse que ia sair nas portas com um rosário bonito uns homens curando. Cada um seguisse seu caminho. O povo fala dos crentes, de Nossa Senhora, cada um siga seu caminho.

Então: Ia sair um rosário de ouro. Pra que tantas voltas bonitas que o povo usa? Saem vendendo nas portas, não é?

O velho Ângelo Lopes dizia que a gente ... Me lembro como se fosse hoje, uma cuia de farinha era dez litros . Se vendia por litros. Custava seis tões. Pai morava onde morou Lucas Marcelino, mãe trabalhava em crochê e em bordado, quando ela veio do Sertão para morar ali. O rio era cheio de ponta a ponta. Se morresse um não se enterrava lá porque não se poderia passar o rio. E hoje? Quanto custa uma garrafa de farinha?

Um quilo! Ele dizia (*o curador*) que a gente via farinha na prateleira, dito e feito! Qual é o pobre hoje que pode fazer uma feira como já se fez? O aposento tá pouco pra despesas, agora quem ganhar bem ganha, porque um quilo de feijão por quatro real, cinco? Só Deus e mais ninguém!

(Maria Flor - 90 anos)

Assim como a romeira Maria Flor, outros informantes idosos se referem ao passado e falam a respeito dos acontecimentos pondo em ênfase a aquisição do benefício da aposentadoria concedida pelo FUNRURAL; colocando-a como algo bom, em suas vidas.

Entretanto, todos comentam que outros gastos foram anexados a esses benefícios tais como as despesas com taxas de iluminação e os aluguéis para quem reside no ambiente urbano. Quem mora na cidade, conforme eles relatam, “tem que comprar tudo” e os preços dos produtos aumentaram consideravelmente.

Fala-se ainda das despesas com a saúde, uma vez que as doenças também requerem tratamentos diferenciados. Dessa forma, da aposentadoria nada sobra para se guardar. Há informações de que parte desses idosos vive envolvida em dívidas. É como se no passado o dinheiro fosse escasso, mas na atualidade as demandas e as obrigações a ele submetidas são crescentes.

3.2 Vozes das mulheres do passado ao presente: entre angústias, perdas e formas de resistência

As mulheres se são consideradas mais dóceis são também consideradas mais nervosas, mais raivosas no seu silêncio, reclamam muito.
(LOBO, 1991).

As mulheres costumam expressar certos conflitos em forma de sentimentos. O conflito através da raiva, dos nervos, da recusa em pensar quando as mulheres se recusam a enxergar o sofrimento causado na própria casa, são ações que apresentam repercussões que podem ser graves não só para ela, mas para toda sua família. *A fala sobre os nervos às vezes se transforma em “doenças dos nervos”*. Lobo (1991). *Os sentimentos de fracasso, exploração e insegurança sociais convertem-se em problemas psiquiátricos e sua gênese é atribuída à “doença dos nervos”* (COSTA 1987, apud LOBO 1991).

Em um estudo sobre as mulheres que desempenhavam trabalho numa fábrica, Lobo (1991) demonstra como ocorriam os casos de doenças e nervosismo entre as mulheres. Segundo Lobo (1991) a experiência das mulheres constituía a base do seu nervosismo que tinha origem nos conflitos com as chefias, nos horários, no ritmo acelerado, nos problemas familiares: as situações em que o marido está desempregado ou freqüenta bares regularmente. Excepcionalmente aparecem relações entre os “nervos” e a violência familiar, insinuadas por um(a) ou outro(a), mas significativamente mencionadas por homens e mulheres.

Lobo (1991) observou que entre os homens a referência aos “nervos” está relacionada aos conflitos no trabalho, ao ritmo e suas exigências, às humilhações. Muitas vezes, as formas de submissão provocam revoltas coletivas, podendo chegar a greves de operários, por exemplo. Porém, no cotidiano, as formas de submissão e revolta são mudas ou inexplicáveis, como a raiva da trabalhadora contra a firma, dentre outros.

Entre as mulheres rurais, as “doenças dos nervos” constituem marcas em suas trajetórias. Nas buscas por cura, os sofrimentos reúnem faces diferenciadas e revelam aspectos de lutas silenciosas constituídas e enfrentadas pela própria mulher, de forma isolada, sustentada pela espiritualidade e pelo apoio recebido dos agentes de cura.

Diante desse universo fragmentado e dificilmente compreendido por quem não conhece em profundidade os contextos, observamos que a categoria “sofrimento” constitui um enigma que articula o individual, estendido às relações domésticas e às responsabilidades vinculadas. Porém, é importante destacar que no cotidiano rural o sofrimento individual nem sempre é um caso a ser enfrentado, mas uma situação que silenciosamente persiste em meio a outros problemas classificados como “mais urgentes” pelas mulheres. São os casos de problemas mais tocáveis, aqueles relacionados à saúde do corpo.

Neste trabalho, a categoria ‘sofrimento’ inclui os problemas da esfera doméstica, dentre outras, as relações pessoais, a relação homem, mulher e a família e suas atribuições plurais. Para algumas mulheres há situações de desavenças com seus cônjuges que elas carregam até as fases posteriores de suas vidas. Para algumas, chegando até mesmo aos últimos dias de vida.

A questão do “silêncio” das mulheres é uma atitude que implica em certo preço social. O preço do silêncio consiste quase sempre em manter uma relação: o casamento, a família “em paz”. Nestes casos, aquelas mulheres que sofrem com desentendimentos conjugais preferem observar o que há de bom nos comportamentos dos seus maridos, tentando focalizar apenas nos aspectos que justifiquem a continuidade do casamento. É uma situação estranha, mas é como se do marido contassem apenas seus aspectos bons. “É o apoio possível”. A função da continuidade matrimonial reside também no ato de preservarem certas idoneidades: de mães, de esposas, principalmente diante de Deus e da comunidade envolvente.

De certa forma, o silêncio e a resistência reforçam um quadro mais amplo. Se por um lado aparenta dominação versus submissão, este quadro também pode ser entendido como uma espécie de “luta silenciosa”. É um aspecto até certo ponto conhecido entre os camponeses em geral. Tratando do cotidiano camponês, Menezes (2002) analisa a noção de “formas cotidianas de resistências” proposta por James C.Scott que, no final da década de 70, pesquisou uma pequena aldeia da Malásia. Nesta aldeia, os conflitos de classe não se expressavam através de movimentos organizados, mas através de uma série de práticas e representações que foram sintetizadas por Scott através da noção de formas de resistência cotidiana, que se constituía segundo suas palavras em uma “luta prosaica” (SCOTT 1985, 32-

33 citado por MENEZES 2002:33).⁶⁷ Como expressões da resistência cotidiana são citadas, entre outras, as expressões: “fazer corpo mole”, “dissimulação”, “fuga”, “fantasia”. Nesse sentido, diferentemente dos Movimentos Sociais institucionalizados, (coletivos, formais, públicos,) as práticas cotidianas de resistência requerem pouca ou nenhuma coordenação - são informais, ocultas (SCOTT 1985:29-33 citado por MENEZES 2002:33).

Tanto as práticas cotidianas quanto as dos movimentos sociais são consideradas por Scott (1985) como formas de resistência. Assim, ele discorda da separação entre “resistência real” e “resistência incidental”. O autor entende que a “resistência real” é organizada, sistemática e cooperativa; guiada por princípios não egoístas; com consequências revolucionárias e ou algo que incorpora idéias ou intenções que negam as bases da dominação em si mesma. A resistência incidental, por contraste é desorganizada, não-sistemática e individual, tem um aspecto de auto-satisfação, não tem consequências revolucionárias e /ou implica na sua intenção ou significado, uma acomodação para com o sistema de dominação.

Scott (1985) entende que esta diferenciação entre resistência real e resistência incidental pode ser utilizada para fins de classificação das formas de resistência, mas discorda de qualificar as práticas cotidianas como triviais ou sem consequência.

Dado ao caráter fragmentado da resistência cotidiana vivenciada pelas mulheres rurais, a questão que se coloca é se haveria lugar para as questões enfrentadas pelas mulheres em suas lutas e resistências cotidianas. Constituiriam “bandeira de luta” nas diretrizes de um movimento organizado? De forma geral, a resposta pode ser afirmativa, mas não exclui a possibilidade de resistência de ambas as partes e é essa questão que provavelmente dá lugar à existência das resistências cotidianas em seus aspectos de fragmentação e isolamento. É importante atentarmos para os “mistérios” das relações sociais. Predominam situações individuais em que, dependendo do espaço constituído no movimento, as mulheres não se sentem livres para a comunicação.

Até certo ponto, muitas das relações sociais são praticadas de forma teatralizada. Os indivíduos utilizam variadas máscaras para lidar com situações de poder. Neste aspecto, Goffman (1988), ao se referir à questão da informação social, destaca como no campo das relações sociais as pessoas, em certos momentos, fazem uso do efeito de manipulação da informação. Nos casos tocados pelo estigma, a informação mais relevante reúne determinadas propriedades. Informações dadas sobre um indivíduo, sobre suas características mais ou

⁶⁷ Mesmo que o trabalho de Scott (1985) se centraliza na perspectiva da “classe”, o mesmo possibilita sua contribuição aos fatos analisados nesta pesquisa uma vez que a resistência das mulheres rurais aqui citadas não se distancia de uma perspectiva organizacional, embora parta de dentro de suas moradias e tenha também o indicador da relação conjugal.

menos permanentes, podem sofrer interferências dos seus estados de espírito, sentimentos ou intenções, num determinado momento. Dessa forma, “(...) a manipulação do estigma é uma ramificação de algo básico na sociedade, ou seja, a estereotipia ou o ‘perfil’ de nossas expectativas em relação à conduta e ao caráter” (GOFFMAN 1988:61).

Entretanto, focando a discussão a respeito da resistência e do sofrimento das mulheres, bem com de seus estigmas que marcam “as buscas religiosas”, observamos que o “lugar” constituído através da religião é o lugar onde elas podem se colocar e ser “escutadas” sem restrições, de forma individualizada, quando necessitam. Perante Jesus não se faz necessário teatralizar as situações. “Ele sabe tudo e conhece a cada um em particular”. Perante Jesus não se manipulam as informações. As pessoas se desnudam e não há estigma a ser ocultado. Nos altares de cura, ao lado dos “agentes de cura” ou não, as pessoas colocam todos os seus sofrimentos enquanto aguardam as respostas silenciosamente. A informação pessoal circula sem restrições porque não há risco de se tornar pública. O controle da informação e suas fronteiras são traçadas pelo sujeito que se torna peça principal do ato e o “agente de cura”.

Nas questões que fizemos às mulheres ouvimos relatos de atos de traição por parte do marido e do alcoolismo. O tema da violência doméstica foi timidamente introduzido, possivelmente por haver nele aspectos estigmatizantes, mas não tivemos a oportunidade de aprofundar essa questão por não ter recolhido relatos suficientes a respeito. Entretanto, a violência doméstica é um tema que deve ser mencionado uma vez que foi citado nesses relatos que muitas mulheres recorriam e recorrem aos curadores, às vezes, até às escondidas dos seus maridos. O apoio do curador é em geral oferecido em forma de aconselhamento, uma espécie de “tranquilidade” que as mulheres encontram nas palavras do “curador”, que atua como reforço para suportarem os problemas do cotidiano.

De forma geral, os casos de doença entre as mulheres vão desde uma simples ou complicada dor de cabeça, a problemas sérios incluindo os partos e abortos e as doenças cardiovasculares.

Eu tinha uma doença... que dava dor de cabeça de estralar a cabeça e correr água da minha boca. Era água”! Eu vinha da rua pra casa nos braços dos outros. Aonde eu tivesse. E lá eu me deitei muito na cama dele e cai muito dentro daquela Capela.

E não tinha doutor.... o doutor daqui de casa era doutor Clovis. E Antonio Batista em Pirpirituba.

Mas abaixo de Deus quem me curou foi ele. Tirou a... O guia que tava me acompanhando, era minha vó. Ele cortou as correntes.

Caia doente da cabeça, não tinha quem soubesse o que era. Por aqui, os curadores daqui ninguém procurava... Ninguém acreditava, nem pai nem mãe. E, aí a finada Maria Vila, foi e me levou... Pra lá!

(Maria Flor, 90 anos)

Outro relato:

Saiu um caroço debaixo do braço dela, Era enorme o caroço. Ela operou um, mas saiu no outro braço, outro caroço. Não doía. Aí eu falando dele, aí ela disse: Maria das Neves como é que eu vou lá? Você vai comigo lá pra casa de lá de casa aí nós vamos! Aí o finado José disse: “Olha menina: isso aí somente rezar que isso vai se acabar. Tenha fé em Deus que você não vai mais ser operada outra vez! Eu vou curar isso aí, Jesus vai curar... Isso aí e você vai recuperar sem precisar ser cortada!

Na outra semana, que a gente foi pra escola, eu digo: Cecy, que a gente chamava com ela Cecy, e o caroço?

Maria das Neves... O caroço não está abaixando? Olha como está? O caroço tava bem engilhadinho. Baixou e ela ficou boa desse caroço então foi mais operada. E o outro que ela operou ficou com defeito debaixo do braço, ficou “papudo” da operação e o outro que não foi operado... Perfeitinho!

(Maria das Neves, 73 anos)

Maria das Neves também relatou trechos da história de sua mãe, uma romeira antiga que pouco a pouco introduziu toda a família na Capela.

Minha mãe era uma mulher muito doente, muito doente mesmo, que minha mãe não chegava nem pra fazer um café nem nada. Ai uma mulher foi lá e disse: Oh comadre! Vá na casa daquele senhor que tá curando que ele cura a senhora, ele rezou tanta oração bonita! Ai minha mãe disse: Foi mesmo comadre Chiquinha? – Foi e eu fui lá, e sábado eu vou lá novamente.

Aí minha mãe foi com ela no sábado, quando chegou lá, ele olhou pra minha mãe, olhou ai disse: Dona Nina, olhe a senhora é uma mulher muito doente, mas a senhora vai sair daqui muito melhor do que a senhora veio. A senhora vai dizer a mais tempo eu tivesse vindo aqui! Ai mãe disse: Louvado seja Deus, porque nem da minha casa eu dou conta mais. E ele fez as orações, cantaram benditos, rezaram o terço de Nossa Senhora, o ofício. E mãe saiu de lá... outra criatura.

(Maria das Neves, 73 anos)

Os relatos em relação aos partos das mulheres rurais indicam que nem sempre foram os partos em si que se apresentaram difíceis, mas as situações em que os partos foram realizados. Faltava assistência de um profissional de saúde e muitas vezes o parto ocorria na casa com a companhia de uma vizinha e até sem uma parteira elas traziam os filhos ao mundo. Muitas passavam por complicações no pós-parto. Dona Cecília é uma romeira que vivenciou esse tipo de situação nos anos sessenta, embora ainda esteja recorrente na zona rural.

P: A senhora disse-me que teve um problema que Sr. José lhe curou foi um problema de filho, a senhora teve muitos filhos?

E: Só cinco!

P: Cinco filhos.

E: Duas gêmeas. Os outros foram em paz. (*quer dizer que os três foram normais para nascer*).

Eu tinha em casa, não procurava doutor não. Depois dos gêmeos pra cá foi que eu fiquei só viva..... Levaram eu pra Bananeiras e com assistente não deu certo, porque com licença da palavra o parto era colado. Aí quando chegou em Bananeiras os médicos não estavam. Estavam em Solânea, (*cidade vizinha*) telefonaram pra eles virem. Aí ele veio. Eu passei oito dias lá ainda.

Me dava desmaio que eu não agüentava andar não. Eu vinha numa cama e outra pegada até chegar.

Uma mulher disse: A senhora vai olhar o altar de nossa Senhora das Graças não? Aí eu disse: eu já fui por sonho. Mas antes de eu ir pra casa eu vou lá olhar.

P: Como foi, a senhora falou de ter ido ao altar por sonho?

E: Foi eu tive um sonho que eu me achava como nessa parede, toda trancada e sem beco para eu poder sair, sem porta. Aí eu me vali muito de Nossa Senhora, chorei muito e aí aquela parede caiu e quando caiu assim foi um altar bem bonito. Aí eu vi o altar bem bonito. Vi e olhei antes de vir embora. Passei oito dias internada lá.

P: O altar era de Santa?

E: Era nossa Senhora das Graças. Não, parece que era nossa Senhora Aparecida. Lá em Bananeiras.

(Romeira Cecília, 81 anos).

Os abortos foram relatados enquanto abortos do tipo “naturais”, descritos como vinculados a uma fraqueza pessoal, ou a um medo sentido, um desejo não cumprindo, dentre outros, contradizendo, de certo modo, o significado do termo “natural”.

A agricultora Maria relata um caso de aborto de sua mãe:

Ela (*a mãe*) só vivia em Guarabira ia e voltava! Ia e voltava! Aí quando foi assim... umas 08 horas mais ou menos... Ela disse assim?: Oh Zezé! Vá lá em Compadre Zé Avelino e diz a ele que eu só tenho o fé de escapar se ele me curar. E nós fomos lá. Quando chegamos ele estava em cima de um lajeirinho.

Aí eu fiz carreira. Eu era pequena! Aí quando eu cheguei no lagerinho... Ele tava em cima do lagerinho. Eu disse: Seu Zé Avelino eu vim aqui porque mãe tá muito doente e mandou dizer que só tinha fé de escapar se fosse o senhor que curasse ela.

Ele disse assim: Volte. Diga a comadre Maria que não vá mais pra canto nenhum. Beba três goles d'água.

Pronto! A partir desse dia, ela não foi pra canto nenhum e ficou boa.

A mesma informante:

Outro dia eu saí daqui deu quase como uma hemorragia. Ela estava perdendo muito sangue. Aí, nesse tempo a gente foi lá. Não foi Severina? Não me lembro nem o que foi que ele passou pra eu dar a ela? Malva-rosa com mel.
(Maria, 65 anos)

Maria também introduziu outro fato referente a um mal enfrentado por sua irmã.

Aí ela foi porque ela teve um problema nos pés e ficou quase um ano sem andar. Essa aí. Aí ela fez uma promessa assim, se ficasse boa de ir daqui de pé até lá! E a gente foi. Por que daqui até lá não é perto, né”?

P: Então você chegou a procurar o médico quando os pés ficaram estourados?

A irmã: Cheguei, mas não tive resultado não!

P: Aí fez a promessa?

F: Foi.

J: Era os pés e as mãos, não era? Era feio. Escamava todinho!

P: Já foi no tempo de Jacinto, então?

F1: Foi. Aí nesse tempo ela já... Os pés dela e as mãos ficaram peixe, aquele peixe que tem as escama bem forte.

J: Escamava todinha. Essa parte dos pés e das mãos.. aí ela já tinha ido pro médico também...

F1: Aí ela só vivia no doutor. Só vivia no doutor! E nunca encontrou resultado.

É muitas coisas passa a gente não se lembra, não é? Ainda tem coisa que eu não me lembro, né?

J: Escamava que a impressão da gente é que ia abrir. Os pés e as mãos iam rebentar. Mas era nos pés e nas mãos. Nos pés e nas mãos!

Observamos que os casos sobre abortos e outros assuntos referentes às intimidades femininas, embora “aparentemente conhecidos”, foram relatados por algumas mulheres sob certa aura de “vergonha”. Principalmente as idosas que não falam abertamente de seus problemas. Ao mesmo tempo encontrei mulheres muito extrovertidas e dispostas a falar sobre qualquer assunto, sem reservas.

Vinte e seis anos eu lutei com minha mãe. Era de uma esteirinha pra cá! Cuidava dela e lecionava. Dava aulas. Cuidava em tudo, não podia pagar empregada. Ordenado pouco, marido trabalhava e bebia muito. Fez tudo o que queria.

P: A senhora tem quantos filhos?

E: Tenho três. Tive seis. Todos abortos. Abortei quatro mocinhas. Tinha um medo, abortava! Fiz o tratamento já tarde! Aí tive um filho. Tenho dois filhos legítimos. Essa que eu tou vendo aqui é filha de criação. Criei com três dias de nascida. Na véspera de natal eu fui buscá-la. Foi um passo mais feliz que eu dei na vida. Filha boa. É um tesouro!

Mas sou uma mulher de Deus. Nunca fui falsa a meu marido! Nunca!

Ele trabalhava na firma Soares de Oliveira. 26 anos administrador! Trabalhou muito era um trabalho muito bem legalizado. Mas não pensou. Só vivia fora e o juízo era fora de sério. Namorava muito, perdeu... Mas ta perdoado! Ele foi ótimo para minha vida! Ele tinha bons costumes e era muito bom para minha mãe. Por isso ta perdoado! A gente não deve perdoar?

Minha filha fala: Mãe a senhora sofreu muito!

Moro aqui nessa rua nunca bati a porta, nunca dormi fora dele. Vinha bêbado, eu tirava do carro, tirava as meias, tirava tudo, quando ele

melhorava vinha tomava o banho, dava o pijama, ele botava. Nunca separei dele. Sofrida”!

P: Muita paciência, não é?

E: Eu tou falando aqui perante o meu filho. Não é pabulagem, nem estou contando mentira. Ele (o marido) foi administrador geral da Firma Soares de Oliveira e hoje era para estar muito bem. Eu não acabei com ele não. Com nada dele! Pra pensar no dia de amanhã. Era “as brotas” (mulheres) e os conhaquinhos. Ele me deixou na contramão!

Vejam a análise que Maria Clotilde faz de sua própria situação:

Estou aqui por um milagre de Deus. Porque eu toda vida fui uma mulher pensada. Olhei o dia de amanhã e pensando nos meus dois filhos.

Errado ele era. Erradíssimo! Só não era cabra safado, nem ladrão, nem comia o dinheiro de ladrão. Mas errado era! Não contava com ele para dizer vamos educar isso aqui, não!

Eu fui homem e mulher para todos os meios. Agora Graças a Deus, meu moral ninguém nunca bateu e nem há de bater, agora é que não dá mesmo! Coisa boa é uma mulher de moral!

(Maria Clotilde, 68 anos)

“Colocadas na contramão”, conforme relata Maria Clotilde ou sendo “a mulher e o homem” da casa, as mulheres resistem aos sofrimentos, ocultando cenas de exploração e até mesmo violência doméstica. Os relatos sugerem que mulheres dispõem de “capacidade impar” para administrar e/ou superar os conflitos no interior do espaço doméstico.

A situação é complexa. Numa outra perspectiva poderia ser descrita como falta de conscientização e caso de submissão. Se por um lado as mulheres relatam sofrimentos, por outro as formas como elas têm enfrentado esses sofrimentos tem lhes atribuído uma condição diferenciada daquela imposta, na maior parte, pelo sexo oposto. Talvez, por ter sido atribuído ao homem o papel de “provedor” da família, este tenha se distanciado da convivência o dia-a-dia familiar e/ou doméstico. É também possível imaginar que a própria atribuição de “provedor da família” constitua dúvidas interpretações e gera outro entendimento da de uma suposta “liberdade” do homem em relação à mulher. Conforme relata Maria Clotilde, seu marido vivia muito fora e via nisto também a liberdade de possuir outras mulheres. A divisão sexual do trabalho é também uma construção social e histórica e os sujeitos envolvidos são também gestores desse processo.

Há casos em que, mesmo estando atribuído ao homem o papel de provedor, é a mulher que administra a unidade doméstica e até mesmo ela pode ser, na prática, a provedora dessa unidade. Talvez residam nas entrelinhas da história de Clotilde os aspectos que legitimam a afirmação “fui mulher e homem da casa”. Para algumas mulheres esse tipo de situação pode

ser enfrentado “normalmente” e para outras são situações de resistência e situações de convivência que se traduzem, muitas vezes, em “sofrimentos”.

Faz sentido analisarmos a dimensão do termo “sofrimento” no imaginário feminino. Observei que algumas mulheres adotam comportamentos diante do suposto “sofrimento” de forma voluntária ou não, possivelmente motivados por princípios do cristianismo que comumente se estabelecem nos atos de “sofrer e perdoar”. Aguentar o sofrimento, bem como a capacidade de perdoar apontam para valores centrais do cristianismo.

Em muitas situações as interpretações dadas para os problemas enfrentados pelas diferentes pessoas surgem respaldadas por uma consciência religiosa (WEBER, 1982). A percepção e o entendimento das coisas dependem de diferentes variáveis, entre elas o momento histórico, a cultura e a formação dos sujeitos envolvidos. A consciência em relação à dimensão de um problema ou a sua leitura requer um nível de consciência específico. E, é a partir do fator “consciência” que uma pessoa pode colocar-se de forma específica diante de uma dada situação.

Weber (1982), ao discutir formas de “racionalização” ética da conduta da vida religiosa, avalia o sofrimento como um “sintoma de desagrado aos olhos dos deuses e como um sinal de culpa secreta, a religião atendia psicologicamente a uma necessidade muito geral”. Segundo esse autor, os afortunados raramente se contentavam com o fato de serem afortunados. Desejavam ser convencidos de que a “merecem” e acima de tudo, que a merecem em comparação aos outros. Em contraste à forma negativa pela qual essa avaliação negativa do sofrimento levou à sua glorificação é mais complicada. “Numerosas formas de punição e abstinência em relação à dieta e sono, bem como de relações sexuais, visionários histéricos, em suma, de todos os estados extraordinários considerados como sagrados” (WEBER 1982:314). Neste sentido Weber destaca que o prestígio dessas punições resultou da noção de que certos tipos de sofrimentos e estados anormais provocados pelas punições são caminhos para alcançar poderes supra-humanos, isto é mágicos. Assim sendo, segundo Weber (1982), as prescrições antigas, de tabus e abstinências no interesse da pureza do culto, que seguem da crença nos demônios, funcionaram na mesma direção.

Nas palavras da senhora Clotilde, informante citada anteriormente, por ser esta uma mulher tradicionalmente católica, quando ela discorre sobre seu “sofrimento” e enfatiza: “(...) *Mas sou uma mulher de Deus! Nunca fui falsa ao meu marido! Nunca! Eu estou aqui por um milagre*”. De alguma forma essa mulher coloca a recompensa do seu sofrimento na obediência a Deus e legitima uma postura ética de “conduta de esposa”, cuja seriedade não desagradou à lei de Deus. O seu sofrimento adquiriu, nestes termos, uma “função positiva”,

com uma visão racional, segundo a consciência do seu próprio viver. E, ainda, esse sofrimento sinaliza uma recompensa: “Eu estou aqui por um milagre”. Quer dizer, sofri, mas Deus me deu a recompensa!

Embora pertença a uma época histórica diferenciada e esteja inserido em uma matriz analítica também diferenciada, comparando-o ao sociólogo Max Weber, Feuerbach (2007) analisou o sofrimento enquanto essência do cristianismo. Ele observou que “os cristãos sacralizam o sofrimento, como atividade pura”. É o Deus da filosofia abstrata; é em compensação Cristo, o Deus dos cristãos, “a Passio Pura”, o puro sofrimento – o pensamento metafísico mais elevado, o “autre suprême” do coração. Porque o que causa mais impressão do que o sofrimento? É em verdade, o sofrimento do impassível em si, daquele que está acima de todo sofrimento, o sofrimento do inocente, do puro dos pecados, o sofrimento meramente pelo bem dos outros, o sofrimento do amor, o sacrifício de si mesmo? Portanto, o sofrimento é segundo Feuerbach o sumo mandamento do cristianismo – a história do cristianismo é a própria história do sofrimento da humanidade (FEUERBACH 2007:85).

O sofrimento aqui discutido não está exclusivamente atribuído aos problemas visualizados no âmbito das relações conjugais do público informante, ele contém outras nomenclaturas: o sofrimento físico como a dor; o sofrimento social causado pelas desigualdades sociais e pela pobreza em si. E, há de se considerar o sofrimento espiritual entre os curadores, que exercem as atribuições do “Dom”.

Há questões que, embora sejam traduzidos enquanto sofrimentos, podem ser classificados como um “mal menor”. Alguns dos problemas conjugais citados exemplificam esta afirmação. Por outro lado, vale salientar, quando entendido como sinal de gratificação cristã. Para alguns informantes, trata-se apenas de conduzir suas vidas e suas “obrigações” conforme elas se colocam ou eles as colocam em evidência.

Na história de Maria Clotilde, o problema conjugal pode ser interpretado como algo “grave”. Um caso que durou décadas que ela enfrentou em silêncio. Talvez tenha sido “uma dor” que ela não quis ouvir. Simultaneamente ela cuidou de outros problemas mais sérios para ela, relacionados à sua saúde física. Essa é mais uma questão que coloca em evidência o aspecto do termo “silêncio” no sofrimento. O silêncio no sofrimento é outro aspecto que se destaca por possuir múltiplas faces.

O sofrimento parece silencioso porque não queremos ouvi-lo. (...) o sofrimento é verdadeiramente mudo no sentido de que o silêncio se torna sinal de algo irreconhecível. Implica uma experiência não só perturbadora ou repugnante (não só algo que não queremos ouvir ou falar), mas inacessível ao entendimento. Podemos dizer que o sofrimento engloba uma dimensão

não verbal irreduzível que não podemos conhecer - porque acontece num reino para lá da linguagem. A qualidade desse sofrimento continua a ser tão resistente quanto ao pensamento como o vazio aberto por um grito.⁶⁸
(MORRIS 1998: 249)

Ao lado da história de Clotilde, a história de Maria Helena, de 49 anos que passou por problema de traição conjugal, constitui outra forma de silenciar uma situação, mas sinaliza traços de uma luta enfrentada silenciosamente. O esposo de Maria Helena abandonou a casa e passou a morar com outra mulher, por um período de onze meses. Segundo seu relato, foi com a força da oração e a sua fé que ela o trouxe de volta para casa. Hoje eles vivem juntos e felizes enquanto família.

Como regra e prova de devoção, Maria Helena não deixa de comparecer à Capela e realizar as “obrigações” que ela mesma estabeleceu e prometeu a si mesma. Ao contrário de Maria Clotilde, o caso vivido por Helena foi um motivo de luta que ela enfrentou ao lado de outros problemas de saúde.

Foi, todavia, no seio da espiritualidade que Helena foi buscar suporte para seu sofrimento. Embora os problemas estivessem situados em âmbitos diferenciados, os exemplos de Helena e de Clotilde demonstram semelhanças. Ambas enfrentaram problemas conjugais e doença cardíaca. Helena enfrentou a traição e “sofreu em silêncio” para não “destruir sua família”, ela argumentou. Apegou-se às orações na Capela e através das promessas com os Santos de sua devoção ela relata o caso, colocando-se como vitoriosa.

Meu marido.... Eu não tou falando dele, porque meu marido é tudo pra mim! Graças a Deus! Ele me deu muita força pra eu resistir muita coisa, mas um problemazinho de família né? Somente ele comigo, agora na frente dos filhos não. Ele nunca maltratou os filhós adora os filhos. Gosta de mim graças a Deus, faz vinte e seis anos que eu sou casada, agora ele me traiu e eu me senti muito amagoada eu pedi graças e graças a Deus eu venci... A gente tendo Deus a gente vence tudo. Não é minha filha?
Ele Passou onze meses trabalhando em Recife. Eu sempre não vinha aqui na Capela, mas eu participava das minhas orações ali em São Francisco. Tem uma capelinha ali, não é? E eu pedi a ele.
Eu pedi Ah! Meu São Francisco eu estou sofrendo muito (choros), que é muito dolorido, não é? Eu tenho meus filhos... Deus me perdoe meu Deus. Eu não tenho ódio eu não tenho pavor de ninguém, mas eu me sentia muito amagoada, porque eu via ele abraçado com os filhos beijando aquele amor

⁶⁸ Podemos considerar uma espécie de quebra do silêncio ou “grito” a constituição do Movimento das Mulheres Trabalhadoras (MMT) que teve origem na região da pesquisa nos anos 80. Esse movimento, entre outros, objetivou reunir mulheres rurais com a finalidade de discutir problemas relacionados às dificuldades enfrentadas nos seus dia-a-dias, incluindo casa e trabalho. Porém, apesar de representar avanço na organização das mulheres e de certo modo significar “abertura de portas políticas” mais amplas ao reconhecimento das reivindicações da categoria, este movimento não respondeu a todas as lacunas e nem reúne todas as mulheres na região. Por esta razão algumas avançam e outras nem chegam a tomar conhecimento da existência desse tipo de organização.

todinho e com tanta traição comigo. E eu me senti muito amagoada. E eu não vim aqui pedir essa graça, mas eu vinha pra São Francisco e pedia a ele.
 E: E eu pedi e graças a Deus venci. Graças a Deus sofri.
 P: Mas ele chegou a morar com outra pessoa?
 E: Chegou. Aonde ele trabalhava, ele morava! Ele morria e dizia a mim que não. Mas ...
 P: Então ele deixou a outra mulher?
 E: Deixou. Já faz uns treze anos! Graças a Deus olhe: todos os meus problemas só quem resolve é Deus primeiramente. E Deus resolveu este!
 (Maria Helena, 48 anos)

Alguns problemas citados correspondem a alguma dor de origem física ou à saúde do corpo; outros problemas dizem respeito à vida emocional-afetiva e familiar.

Questões relacionadas a partos ou problemas relativos ao pós-parto, descritos e interpretados pelos informantes ou por seus familiares, têm provocado a “loucura das mulheres”. Comumente usa-se o termo: “Ela enfraqueceu do juízo”.

Em cinqüenta eu ganhei uma menina. O meu marido tinha ido caçar com um vizinho daqui. Aí depois do almoço eu adoeci, lá vai! Mandeí buscar uma mulher lá pra casa. Aí assim, eram umas nove horas quando eu adoeci, mas quando o sol pendeu graças a Deus, eu fiquei boa. (*Teve o bebê*)
 Mas era uma fraqueza muito grande. Eu conto a história porque o povo contava!
 Aí eu olhava assim aquilo tão pálido, Ave-Maria! Eu não via ninguém. Minha mãe tinha feito o comer e tinha botado pra mim. Aí que eu olhei assim não via ninguém. Eu disse: cadê minha menina? Tinha uma mocinha disse: Mãe a menina tá aqui.
 Eu lembro ainda que eu peguei na colher e ainda comi um pedacinho da carne. Aí não vi mas nada soltei a colher.
 Quando ele (*o marido*) chegou foi mesmo nessa hora. Quando chegou assim na porta da cozinha, jogou a sandália e saiu na carreira. *Foi à procura do curador*.
 Aí ele disse pra mim (...) a mulher - *Dita tá doida!*
 Aí ele foi. Quando ele chegou lá naqueles lajeiros aí compadre Zé (*o curador*) tava assim na porta e disse: Que é isso meu filho pra onde você vem nas carreiras? Falou de longe sabe?
 Aí ele foi contou a história aí ele (*Sr. Jose*) disse: Ah! Ela já tá boa. Já tá lá falando! Pode voltar que lá não tem nada de mais não! Isso foi em 50! Dia dois de Agosto de 50.
 (Dona Dinda, 87 anos).

Outro caso semelhante, relatado por um filho sobre sua mãe que portava “doença dos nervos”.

Mãe sofria um problema também de ficar fraca, correr. Aí tinha gente que dizia que era atrás de homem. Ficava mangando dela. Diziam: ah! Aquilo ali eu sei por que é: atrás de macho e lá vai! Rita mesmo era uma que falava mal de minha mãe. Aí tio Zé Avelino (*o curador*) chegou e disse: Rita, você cale a boca porque às vezes gente às vezes se perde pela língua. Aí quando foi

um dia apertou também. Começou apertar uns negócios em Rita ela corria pra lá pra ele.

E mãe, mãe ficou boa. Ele ensinou uns remédios à mãe. Ele ensinou uns remédios pra ela que ela ficou boa. Porque na época mesmo que ela morava lá em Cório (*proprietário da terra*) ela pegava de 10 horas da noite arrastava um irmão que eu tinha com cinco anos, Mariano, saía arrastando e os gritos naquela serras não tinha medo de nada. Saía lá para os Pombos para a casa dos pais dela.

P: Ela morava aonde?

E: No Olho D'água, lá naquela fazenda e atravessava aquela mata todinha, aquelas serras, e ia pro outro lado. Tinha que correr um dos meninos atrás dela para ela não se perder. Isso aconteceu muitas vezes e muita gente abria a boca. Rita foi uma, outros abriram a boca, Lícia também. Ela (*Sr. José*) repreendeu. Depois quando apertou um problema em Lícia, Lícia teve que correr lá também. (*procurar atendimento*).

(Antonio, 55 anos)

Antônio que conheceu o sofrimento de sua mãe quando criança, afirma que, na época, não entendia por que a família acusava sua mãe de ser “louca”. O caso que ele relata se insere nos demais que nesta pesquisa foi denominado pelos informantes como “doença dos nervos”. Mesmo criança ele diz que se revoltou e hoje cita casos recentes da localidade onde reside e se diz entender que se trata de uma “fraqueza”, mas não de uma loucura. Com orgulho, ele relata como sua mãe foi curada e descreve o processo.

Ela ficou boa, com uns tempos, umas curas, assistindo também aquelas reuniões. Eu tinha doze anos de idade naquela época. Mas eu dizia: Eu sou pequeno, só tenho doze anos de idade, mas se eu ver alguém tocar num fio de cabelo da minha mãe eu me não vou deixar. Eu já tinha isso dentro de mim. Porque eu fico revoltado alguém quando eu vejo alguém crucificando alguém que tem seus defeitos. Ele (*o curador*) fez umas curas nela e ela ficou boa. Ele (*o curador*) repreendeu muita gente: Olhe não diga isso não que muitas vezes as pessoas se perdem pela língua. Isso aconteceu graças a Deus. Aí quando aconteceu aquele caso com mãe cada qual que queria jogar a primeira pedra. Aonde meu avô, com a família, disse que era bom que pegassem ela para raspar a cabeça. (Antonio, 55 anos)

O problema “de sofrer dos nervos” é comum entre ambos os sexos. A romeira Maria Flor relembra a história de Manoel Estevam, homem vindo de Lagoa de Pedra, no Estado de Rio Grande do Norte que “enfraqueceu” ao ponto de ser amarrado e conduzido ao curador. Porém, segundo ela relembra, Manoel Estevam apenas chegou ao local da Capela e já lhe foram retiradas as amarras.

Ele chegou amarrado de corda num carro. Doidinho. Doidinho mesmo! Aí o avô dele (*o curador*), ele tava deitado aí lá onde ele tava deitado mesmo ele disse: pode soltar ele. Pode soltar ele! Aí disseram: Mas ele ta louco! Ta amarrado!

Ele disse: Pode soltar! Aí soltaram e ele não fez mais nada!
 E: Chegou amarrado de corda!
 P: Depois que ele foi solto não atacou ninguém?
 E: Não atacou. Ficou bom, bonzinho! E voltou desamarrado.
 (Maria Flor, 90 anos)

Conforme observamos os problemas denominados “fraqueza” ou “doenças dos nervos” são recorrentes a mulheres e homens. Vejamos este outro trecho do depoimento do Sr. Francisco.

Eu sei que... andava às vezes, nesses mundos... Meu irmão... Ele andava meio fraco. Com medo da casa. Então ele ia lá e se tratou. Ele tomou medo da casa né? E aí eu fui lá com ele, ele se tratou e ficou bom. Graças a Deus! As graças é essas. As graças que a gente alcança é essas daqui!!!

Eu também teve uma época aí que eu tinha um nervosismo, né? Eu não podia ver ninguém. De fato que eu fiquei uma pessoa assim quase inutilizada depois da morte de minha mulher eu acabei viver, mas toda vida fui perturbado.

Não é pra falar a senhora, mas teve um tempo que eu me afastava de muitas coisas porque a natureza não chamava!! Eu já encontrei tempo aqui que eu vinha eu vinha na época dele, (Jacinto), eu vinha como diz o ditado, eu vinha trazido!

Mas graças a Deus venho contando vitória. Teve uma época assim que eu... Assim, na mocidade achei e fiquei bom e fiquei mesmo!

Ao lado dos problemas de “doença dos nervos” ou “loucura” outro fator surgido nos relatos é o fato das doenças sexualmente transmissíveis. Estas, por exemplo, são colocadas com muitas reservas.

Minha mãe falou muitas vezes que ele (*o antigo curador*) curou muito minha mãe porque ela tinha dor reumática nas pernas.

Mas ela morreu paralíticazinha. Ele dizia você se trate: porque papai foi muito parado! Ele achou foi sífilis nos ossos. Ela pegou com 42 anos. Cegou a minha mãe. Ela foi para o médico. Mas ele (*o curador*) disse a ela: Você vai ficar cega!

Ele disse que minha mãe não ia demorar muito. Ela ia ficar cega. Ela veio meio triste, ele falou a verdade, e ela com um tempo ele foi para o médico e começou a visão dela ficando ruim e ela cegou com 42 anos, moça mesmo! Aí eu cuidei dela. Fiquei cuidando dela ela foi paralisando os joelhos, ficando inchados, ele curava, passava remédio. Fomos a diversos médicos. Os médicos davam banho frio e banho quente nela. Mas não teve jeito. Secou o líquido ela ficou aleijadinha das duas pernas.

(Maria Clotilde, 68 anos)

“O sofrimento e a dor são conceptualmente distintos, uma vez que podemos estar com dores sem estar em sofrimentos ou sofrer sem ter dor, de modo que o sofrimento não pode ser definido meramente como um grau mais elevado da dor” (MORRIS 1998:246).

Os relatos demonstram que as pessoas podem experimentar as duas situações, ao mesmo tempo, ou seja, sentir dor e sofrer ao percorrer os caminhos de tratamento da dor. A maioria dos desassistidos dos planos e programas de saúde que reside no campo ou na cidade pode estar a caminho da dor e do sofrimento ao mesmo tempo. E, mesmo quando assistidas por um profissional de saúde, isto não significa que o sofrimento acabou naquele momento. Neste sentido ficam colocadas as questões: O que se esconde por trás do termo sofrimento? Quem deve ser responsabilizado/a no processo do sofrimento?

Nas palavras de Morris (1998:246) “o sofrimento não pode ser estudado facilmente em laboratório, e as variáveis são inúmeras”. O que aferimos quando medimos o sofrimento? Situações de sofrimento para uma população não são necessariamente as mesmas para outra população diferenciada no aspecto sócio-econômico. O que parece ser um fenômeno comum é que o sofrimento pressupõe uma condição de impotência, fato pelo qual quase ninguém optaria por sofrer. Nesta margem de impotência que se introduz é que são fortalecidos os modos religiosos. Diante das impossibilidades humanas apelamos aos poderes divinos.

A situação da Romeira Severina, no diálogo a seguir, reúne aspectos de dor e sofrimento por ela vivenciados a partir do nascimento do primeiro e do segundo filho, que ela teve com cerca de 17 anos.

Não sei não... Porque meu resguardo eu não tive resguardo eu tive (...) inteira pra morrer. Se não fosse ele (*o curador*) abaixo de Deus eu não era mais...

Foi o primeiro! Quase que eu ia. Eu só queria saber do meu filho, do meu filho.

P: O seu problema foi do resguardo ou do parto?

E: foi do resguardo. Do parto não eu tive o parto foi normal.

E: fiquei doente. Assim pra morrer.

P: E a senhora sentia o que?

E: Não sei não o que deu não. Com oito dias eu botei pra morrer aí ele (*o curador*) mandou levar aí lá da Igreja pra cá tinha um partido (*plantação*) de agave, não sabe? Aí ele ficou prestando a atenção quando a gente saísse de casa pra ele vir encontrar nós. Mas me deixa que ele não viu a hora que a gente saiu. Quando a gente risquemos já foi em cima dele, que ele tava assim por trás da Igreja, mas em cima assim. Aí ali era o partido de agave ele não viu.

Ai minha filha eu vim morrendo o caminho todinho. Escurecia o mundo e eu não via nada! Aí mãe se agarrava comigo se não eu caia.

Eu sei minha filha pra terminar a história quando a gente chegou lá no partido de agave ele já tava. Eu só sei que, graças a Deus, quando eu voltei pra casa já foi caminhando. Ninguém me segurou mais pra eu chegar em casa, boa de saúde. Andando!

(Severina, 70 anos)

Severina deu continuidade ao relato:

Sim eu me lembro de outro resguardo também que com sete dias me deu uma dor com se fosse assim um bocado de vidros me cortando por dentro. Eu me estirava me encolhia, me estirava, me encolhia... Aí minha mãe mandou gente lá uma tia minha, pra ir lá ela foi. Aí graças a Deus eu fiquei boa.

P: Nesse caso à senhora nem precisou ir lá?

E: Nem fui só mandei o recado. E eu não agüentava não mulher a dor era grande!

P: Isso era o segundo filho?

E: Era.

P: Perguntei-lhe se não teria outros casos a citar?

E: Me lembro!... Muitas coisas. Coisas que eu não posso falar. E hoje em dia eu tenho muita fé nele. Tem casos que eu me pego e ainda sou curada. Alcançada! É isso aí!

(Severina, 70 anos)

As mulheres que retratamos neste texto, em geral, casaram entre os 17 e 19 anos de idade. Foram expostas a partos difíceis. Há indicações de carência alimentar e, como aparenta óbvio, situações que ocorreram distantes de assistência médica. Nossa Senhora, os Santos e o curador constituem a esperança e muitas vezes a solução para ocorrências vividas por essas mulheres.

Eu só ia numa farmácia quando ele (*o curador*) mandava! Um remédiozinho já sabendo. Mande comprar esse remédio. Lá em casa adoecia crianças, tudo ia pra lá. Contava, ele passava o remédio, e graças a Deus melhorava.

Ele (*o curador*) já não tava mais curando ninguém e uma vez um menino meu adoeceu com uma desinteria tão grande. Aí minha mãe foi lá. Aí ele disse menina eu não estou mais nem passando remédio. Ele vivia muito doente assim. Aí ensinou um chazinho de boldo, fraquinho, pra dar a ele. Ele tinha muita febre. Mas se ele não amanhecesse melhor, no outro dia era pra ir comprar um medicamento pra ele. Mas no outro dia o menino amanheceu foi bom”.

P: Era seu filho?

E: Era meu filho!

P: Era criança?

E: Era criança pequenininho, do tamanho desse meu neto aí, dois anos! Eu sei que quando ele saiu daí (*faleceu*) a gente quase endoidece, mas onde ele está!

(Severina, 70 anos)

A romeira Maria Helena acrescenta um caso enfrentado por uma jovem sobrinha sua, que ficou três dias com uma criança morta no ventre e, se não fosse a orientação do atual curador que ao vê-la, a encaminhou imediatamente ao hospital, o desdobramento do caso teria sido grave.

O caso dela também foi muito grave. Ela foi pra Sapé, chegou em Sapé estava grávida de três meses, aí teve um medo lá de um touro que partiu pra cima da menina dela. Aí ela teve aquele medo, correu. Quando ela chegou em Cachoeira ela já chegou doente. Aí disse oh! Tia eu tou tão doente, com uma dor, uma dor, e aumentando o sangramento não é?

Aí eu disse minha filha vá lá em Seu Miguel (*local da Capela*), porque a gente assim no costume, não é? Só fala seu Miguel. Aí ela disse tia eu não agüento não, tia eu não agüento não. Aí eu falei com essa minha sobrinha - (a outra que estava com ela na Capela) – eu disse: minha filha vá lá em Jacinto e pelo amor de Deus!

P: Você a trouxe para a Capela?

E: Trouxe. Mas ela não sabia que estava gestante. Só foi descoberto quando nós chegamos aqui que Jacinto (*o atual curador*) disse e mandou ela voltar imediatamente pra o médico. Ela estava com três meses. Quando deu a curetagem ela estava com três meses. E o menino fazia três dias que estava morto. Era mais uma menina!

(Helena, 48 anos)

Trazemos para análise mais um acontecimento de uma mãe, 38 anos duas filhas, que, segundo relata, enfrentou um problema de nervosismo que em parte se aproxima dos demais, mas se diferencia no procedimento de cura. Após uma sequência de passagens pelos hospitais, no local e na Capital do Estado, esta senhora encontrou o tratamento na cura religiosa. Observem como se delinea o relato:

Olha só: começou com uma dor no meu joelho, dessa dor eu passei uns dois meses. Aí eu fui internada no Hospital Santa Izabel (João Pessoa) e os médicos diziam que era febre reumática.

Aí depois todas as minhas juntas doíam. Aí eu não pude mais nem andar. Não andava mais. Fiquei internada muitos dias e não tive melhora. Aí foi quando eu fui né”?

Fui para a Capela e Graças a Deus... Cheguei lá nos braços do meu irmão, me tiraram de dentro do carro e Jacinto (*o atual curador*) passou para quando eu chegasse em casa tomar chá de erva-doce com comprimido e banho morno. Aí eu tomei.

Aí na outra semana eu fui. Aí ele passou que eu passasse em cima da recebendo as graças lá né? E da segunda vez que eu fui eu já fui saindo com meus próprios pés. E quando vim também aí graças a Deus com essa graça que eu recebi de lá eu fiquei boa. É mais a fé né?

Não! Eu fui nos braços do meu irmão até à Capela. Aí quando eu vim foi ele pegado comigo novamente, não é? Agora da segunda vez que eu fui lá aí eu já saí andando e voltei também andando.

Graças a deus foi uma graça muito grande né? Que eu alcancei!

P: E os médicos o que diziam a você?

Que era febre reumática. E eu me desesperei muito porque tinha pessoas que acreditavam em outras coisas que diziam que podia ser outras coisas e eu dizia: tenho fé em Deus de não ser!

P: E você chegou a procurar outras religiões para se curar?

Não! Isso depois de uns dois meses é que eu fui lá! (*na capela*)

Enquanto isso eu fiquei tomando todo tipo de medicação. Era voltarén. Tudo que se imaginava de medicação eu tomava e fiquei lá oito dias no hospital eu não andava. E os médicos que me atendiam diziam: Isso daí é febre reumática. Tudo me doía. Porque realmente quando meu marido me botava

nos braços chega doía assim. Ele saía para trabalhar de cinco horas da manhã ele me colocava nos braços e me levava até a casa de minha mãe. Só ele pegar em mim me doía tudo, tudo. Doía mesmo! E graças a Deus depois disso, da ida à Capela.
(Josineide, 38 anos)

Segundo os curadores, há problemas cuja solução não está nas mãos dos médicos, pois estes são também denominados de “problemas espirituais”. As pessoas acometidas com esse tipo de problema podem se dirigir inúmeras vezes a um hospital mas não encontrarão melhoras. Por outro lado, quando os casos exigem a atenção médica, o apoio ou a sensação de proteção por parte de um Santo são fundamentais para o processo de recuperação.

3.3 Do cuidado com os filhos: a dança dos obstáculos e a força da fé

Outra dimensão de dificuldades enfrentadas pelas famílias reside na relação com os filhos. As questões colocadas dizem respeito à saúde física e psicológica e à esfera educacional.

Alguns problemas considerados “sob controle” ainda persistem. Deparamo-nos com uma série de doenças parasitárias - como escabiose em grau severo, perdas de dentes, dentre outras, atingindo principalmente as crianças. Os fatores que mais contribuem para a manutenção da elevada taxa de mortalidade infantil entre a população mais pobre são reconhecidos como o precário acesso aos serviços de saúde, a falta de saneamento básico e a baixa escolaridade por parte da população em geral.

Influência do saneamento – De acordo com dados de 1992 da Associação Brasileira de Engenharia Sanitária e Ambiental, 60% das internações em pediatria são devidas a doenças que surgem por meio do contato com água e esgotos não tratados.

Influência da escolaridade – Segundo a Organização Pan-Americana de Saúde (OPAS), a mortalidade por diarreia, infecção respiratória aguda e desnutrição é três vezes maior nos filhos de mulheres sem qualquer nível de escolaridade. Na região Nordeste, as doenças infecto-contagiosas são a terceira causa de mortes, indicando a carência de atendimento a necessidades como saneamento e acesso aos serviços de saúde. Medidas de educação sanitária acessíveis à população também são importantes na prevenção dessas doenças. Entretanto, embora haja incentivos educacionais, ações e medidas governamentais neste âmbito, ainda se comprovam deficiências, levando também as crianças a serem alvos e vítimas da falta de assistência.

Teve o problema do meu netinho que ele nasceu, pelejei, pelejei... Deus! Eu vim aqui, mas Jacinto disse olhe Helena, ele olhou assim pra mim, eu não quis dizer nada porque era meu primeiro neto e minha filha comigo muito desesperada.

Ela disse mãe pelo amor de Deus eu senti que Jacinto não quis dizer nada mãe, mas.... Ela até vinha aqui de tarde, mas eu disse minha filha só vá depois de duas horas, mas o marido dela tinha saído. É o segundo casamento, né?

E eu disse olhe minha filha vamos pedir conforto a Deus porque se chegar a hora? E não teve solução pra ele também não.

(Maria Helena, 48 anos)

Nas palavras da informante, o caso não tinha mais solução. A criança já sofria há mais de dois meses e andava passando de um médico para outro. Segundo o relato, a criança nasceu com problemas de saúde que a avó não sabe identificar. Quatro meses depois a criança chegou a falecer. Observei que mesmo quando se trata de um caso “sem cura”, ou diante de situações terminais, o fato de as pessoas serem acompanhadas por um rezador resulta numa melhor aceitação da situação mesmo quando ela pareça mais difícil possível. A orientação do “curador” ou só sua presença, atuam como conforto nestes momentos e de forma mais ampla interfere no restabelecimento da saúde social.

Maria Helena também relata outro caso ocorrido com mais uma criança de sua família, uma menina, a irmã do garotinho que faleceu. Essa criança foi afetada por “escabiose” e chegou a ser medicada, por um médico, mas por estar com a pele muito infectada ao aplicar o medicamento receitado doía muito e a criança sofria com isso. A doença atingiu com inflamação o couro cabeludo provocando queda e corte do cabelo. Nas suas palavras da informante: “a doença infeccionou a cabecinha dela todinha”. “A cabeça dela fazia dó e piedade”. “Aí eu vim pra qui, eu trouxe ela tava até no dia de oração... eu trouxe ela e ele ensinou remédio”. “Só fiz usar três vezes e ela ficou boa”!

Conversei também com Ana Maria, a mãe da criança. Ana é “paciente assídua” da cura religiosa. Ela também enfrentou problemas com um filho doente. Para ela, é na cura religiosa que resolve suas dificuldades no campo da saúde e dos problemas com os filhos. Ela foi uma das mulheres que concedeu depoimento sob intervalos contínuos de choros. É uma pessoa que procura atendimento a qualquer hora do dia e da noite. Já chegou a caminhar cerca de cinco km à noite, a pé, para buscar atendimento para um filho.

Eu vim pra qui já era bem onze horas da noite. Aí eu fiquei com medo de arrumar um carro porque eu não tinha condição de arrumar um carro por 80 reais e levar ele em João Pessoa? Então ele falou pra mim antes deu ir pro hospital eu viesse aqui com ele novamente, eu vim. Aí eu fui daqui pra João Pessoa num ônibus com a garrafinha d'água e uma dose de dipirona que eu tinha medo que quando apertava a febre que ele ficava... Quanto mais no

ônibus, com uma multidão de gente, o ônibus para aqui para acolá... E eu não tinha condição e meu pai também não tinha.

(Ana Maria, 34 anos)

Além dos problemas situados na esfera da saúde física da população infanto-juvenil predomina outro nível de casos que se situam na esfera psicológica da relação pais e filhos adolescentes.

As informações contidas no relato que segue mostram as barreiras na comunicação entre pais e/ou padrastos com seus filhos. Desencontros diários chegam a níveis complexos no relacionamento. Há, por um lado, a interpretação dada; por outro lado, o posicionamento do padrasto que sinaliza distância e/ou quebra de comunicação. Contamos ainda com o olhar externo da comunidade. Neste sentido, o caso representa uma junção de elementos que variam desde o comportamento dos atores envolvidos, à inclusão de “forças espirituais” atuantes, conforme a própria mãe relata. Portanto, embora os pais agricultores não demonstrem sua capacidade de compreensão nos enfrentamentos diários de suas relações, chegam ao nível de “perder” a paciência, em outra situação, se contradizem, confrontando as situações “de descontrole” com a demonstração de outras capacidades desenvolvendo um plano de luta regular e contínua intermediado pela oração e procura de assistência do agente de cura.

Aí eu fui lá conversar com ele, (com o curador) não é? Sobre um problema lá na minha casa. Meu filho né? Ele é muito ignorante, não fala comigo assim, não fala com o pai, muito ignorante.

P: Quantos anos ele tem?

Ele tem quinze anos. Vai completar 16 no dia primeiro de abril. Só que graças a Deus ele não bebe, Não fuma, o vício que ele tem é jogar bola.

Ele é muito ignorante, muito ignorante. Fala muitas palavras feias. Coisa que não agrada ninguém, não é? Aí essa semana por conta de um problema lá que aconteceu aí eu fui reclamar com ele, assim, brigando não, só dando conselho a ele, aí ele ficou brabo que ele é estressado. Assim, qualquer coisa ele fica estressado. Aí ele chamou eu de () disse uma palavra feia com eu. Duas palavras feias que ele disse comigo. Aí eu entrei pra dentro de casa pra dá-lhe umas pausadas com um pau mesmo. Aí ele abriu a porta da cozinha e saiu correndo. Eu disse: se você entrar em casa hoje eu lhe mato. Aí ele foi para a casa de um homem que tinha morrido e ficou por lá a noite todinha. Chegou de manhã, também até agora não deu uma palavra comigo. E com o pai vai fazer mais de dois anos que ele é intrigado com o pai.

P: Aí você procura a Capela?

Eu tava pedindo a proteção a ele. Não é? Aí ele disse: Ah! Tá muito difícil seu caso. Aí eu disse: Mas Jacinto, (o curador) eu rezo tanto, peço tanto a proteção de Deus. Aí ele olhou assim e fica pensando.

Você pensa assim que ele já terminou a oração e ele fica pensando, pensando, dez minutos, quinze minutos, pensando aí vai e diz né? O significado.

Aí ele disse: Ah! Minha filha seu caso está meio pesado, por isso, por aquilo. *(Ela não quis informar).*

Aí eu disse: Ah! Jacinto, mas eu não vou desistir não. Eu peço força a Deus. Por errado que ele seja, mas eu peço força a Deus. Toda quinta feira eu vou para as orações. Peço a oração mesmo de Jesus, a Deus mesmo. Peço. Digo eu vou. Aí minha menina disse a mãe a senhora reza, reza mais não pede força a Deus? E não dá jeito a esse menino. Eu digo um dia eu dou. Deus espantou aqueles espíritos que estavam naquele rapaz caído no chão e tirou... Porque que não tira dele?

Aí tem gente que diz: Não é porque ele ainda ta novo ainda. É esse clima que dá assim nesses jovens assim. Eu digo: pode ser o que for, mas eu tenho fé em Deus que eu venço. Não hoje, mas amanhã eu venço. Aí meu marido diz se eu fosse você já tinha expulsado ele de fora de casa. Eu digo não. O que eu tiver não é meu é dele. Ele chega em casa ele almoça, tem dias que ele vai trabalhar tem dias que ele não vai. Por que a gente vive da agricultura. (Fátima, 56 anos)

3.4 Os casos espirituais

Consideramos nesta pesquisa casos espirituais, aqueles casos cujas expressões são caracterizadas como acontecimentos relacionados ao (des)equilíbrio espiritual chamado “coisas do espírito”, ou seja, casos que não correspondem a um problema diretamente do corpo físico. Em geral, as pessoas reconhecem os principais sintomas dos problemas denominados espirituais: aqueles relacionados à ansiedade, ataques de pânico, cansaço, falta de energia, crises não diagnosticadas, depressões doenças físicas, psíquicas ou psicossomática, doenças generalizada, dores nas costas, falta de sono, mal estar generalizado, medos, mudanças constantes de humor, ouvir vozes, pressão no peito, problemas recorrentes (quando as mesmas coisas estão sempre a acontecer), quando há uma hipersensibilidade a um ou mais assuntos, quando há uma perda, stress e tristeza, dentre outros.

Os problemas “espirituais” compõem uma área bastante reservada para essas questões de difícil reconhecimento. Um dos senhores, considerado um romeiro antigo e devoto de Frei Damião, relatou o seguinte:

Eu também tive uma época aí que eu tinha um nervosismo, né? Eu não podia ver ninguém. De fato, eu fiquei uma pessoa assim quase inutilizada depois da morte de minha mulher eu acabei viver. Mas toda minha vida fui perturbado.

Não é pra falar a senhora, mas teve um tempo que eu me afastava de muitas coisas porque a natureza não chamava! Eu já encontrei tempo aqui que eu vinha eu vinha na época dele (*o atual agente de cura*), eu vinha como diz o ditado, eu vinha trazido! Mas graças a Deus venho contando vitória. Teve uma época assim que eu... Assim, na mocidade achei e fiquei bom e fiquei mesmo”!

P: Na época que o senhor vinha trazido era por que o senhor vinha muito doente?

E: Era! Era!

P: Outras pessoas lhe traziam?

E: Era! Hoje graças a Deus, em primeiro lugar Jesus Cristo! E esse daqui pra mim, (*o curador*) e Nossa Senhora, na hora das minhas agonias, só é para onde eu corro!
(Severino Paulo, 73 anos)

Cecília Bezerra enfrentou problemas espirituais denominados de possessão. Fui informada, à parte, que essa senhora sofre um problema de possessão, e isso a perturba muito. Ela se alivia quando vai à Capela. Passa um tempo sem ir aí vai de novo! Segundo as informações paralelas, assim será até o final de sua vida, porque ela não desenvolveu a mediunidade em época certa e agora já não pode mais desenvolvê-la. Cecília afirma sofrer muito por causa desse problema. Aos 30 anos ela procurou um tratamento, na Capela mesmo, mas não teve solução. Foi comentado também por outras pessoas que convivem com Cecília que ela necessita estar sempre num ambiente de paz para não absorver “certas coisas”. Vejamos seu relato:

Hoje eu estou muito agoniada a minha cabeça. É aquela agonia ruim na minha cabeça. Tenho tanto medo de não enfraquecer minha filha! Ave Maria!
Ela (*a sua irmã*) disse por que eu entoei. Não é só porque eu entoei não. (Alterou a voz!)
A irmã de Cecília: Se eu for botar tudo na minha mente eu fico é doida!
E: Mas não é pelo meu gosto não!
P: A senhora disse que ainda vai muito à Capela. A senhora vai por conta de dor de cabeça? Quais são as coisas que fazem com que a senhora vá lá?
E: Eu vou por visita e ele (*o curador*) faz umas curazinhas pra mim que eu fico melhor. Graças a Deus! Eu não deixo de ir lá nunca não.
P: Sempre que a senhora tem uma precisão a senhora vai lá?
E: Vou!
P: A senhora procura médico também ou só procura a capela?
E: Procuro, mas não serve. De primeiro servia, mas agora não serve! Eu sofro de anemia fui tomar um remédio inflamou o estômago. Sofro de gastrite, tem remédio que dá pra mim, já outro é contra.
É uma farmácia ali que faz dó! Pra eu e o velho. Essa semana me ataquei porque ele caiu. Só é caindo meu marido, mulher. Caindo queda. Aí eu me ataco. Porque ele é meio buliçoso e não pode tá quieto.

Cecília relata outros fatos que sinalizam a predominância de mediunidade⁶⁹ já desde sua juventude, entretanto essa suposta mediunidade não foi assistida, motivo que justifica seu “sofrimento” atual. No depoimento a seguir, Cecília relata acontecimentos que se direcionam a supostas capacidades de mediunidade.

Porque era um tempo tão apertado no mundo que meu marido caçava um dia de serviço e não achava. Toda vida ele era trabalhador e plantou um pedaço

⁶⁹ Analisaremos esta situação a seguir no capítulo sobre aquisição do Dom.

de roça e arrancou umas mandioquinhas para raspar e ralar no ralo aí a menina tava pra morrer. A primeira filha!

Aí eu ralei a mandioca espremi botei no sol.

Aí chegou um senhor alto, que nem esse homem. Moreno mas não era negro não. Meio claro da cor, olhou pra mim e disse: Eu vou lhe ensinar um remédio, sem eu dizer nada. E a menina deitada na rede. Olhe a senhora faça lambedor da urtiga branca, com erva-doce e canela, que não quando for para a senhora morrer a senhora morre se vazando. Mas eu me descuidei nunca fiz esse remédio. O homem desapareceu.

P: Quem foi que lhe ensinou esse remédio?

E: Eu não sei quem era não. Um senhor.

P: A senhora sonhou ou ele falou com a senhora?

E: Ele falou comigo! Eu não sei de onde ele era nem perguntei! Aí cada vez que me dá .. Eu digo Ave-Maria!

Irmã: Isso já faz tempo!

E: Faz muitos anos! Faz muitos anos! Essa menina era pequena. A Celeste é que tava comigo. Já morreu.

(Cecília Bezerra, 81 anos)

3.5 As práticas de cura e a recomposição do cotidiano

As situações gerais abrangem aspectos sócio-econômicos e culturais, dentre outros. Incluímos aqui também informações referentes ao tema gênero e ao “poder masculino”.

O primeiro caso aqui apresentado corresponde a um problema de “submissão” forçada de uma agricultora ao seu patrão. Maria Marta residiu nas terras de um proprietário. Conforme relata, ela viveu cerca de quarenta anos dependente do patrão. A partir de certo momento ela decidiu recorrer aos Santos de sua devoção e ao padre Ibiapina, para sair daquela sujeição, até que um dia ela conseguiu resolver não só o problema dela, mas também o problema de moradia de uma filha.

Meu nome é Maria Marta da Conceição.

E a graça que eu recebi dele - do padre Ibiapina- é porque eu morei 40 anos na terra de um homem lá, aí eu pelejava pra sair e ele nunca deixava eu sair.

A primeira vez que eu vim aqui, fui na Igreja aí eu pedi a ele que ele me ajudasse que eu pudesse *arrumar uma casinha* pra mim, pra eu acabar de criar meus filhos, no meu canto antes deu morrer. Poder ficar pelo menos um ano na minha casa sem ser sujeita a ninguém. Aí Deus me ajudou e eu comprei e acabei de criar meus filhos e até hoje. E hoje eu estou no que é meu e não me arrependi.

A seguir, um caso em que o curador previu que o caso da esposa de um romeiro não teria solução. Essa informação foi desafiante para o romeiro, entretanto a partir desse momento ele passou a reunir forças no sentido de aceitar a situação, mesmo sob sofrimento.

Eu conto a senhora um caso desse homem porque a minha mulher vivia muito doente e eu trouxe ela aqui e ele chamou nós pra li (para o altar) e nós fomos!

E aí ele disse a ela que não sabia o dia, mas no dia que fosse pra ela viajar (*morrer*) ia dá uma quentura, uma febre tão grande nela, que era uma febre assim, sei lá? A senhora acredite como foi do mesmo jeito. Ela passou um ano, dois anos, três anos... Mas quando foi na hora de morrer, daqui onde está ele, não tinha quem agüentasse a quentura. A quentura foi grande demais.

P: Quer dizer que o caso dela não tinha cura?

O caso dela não tinha cura não. Infelizmente eu vi que ele só não quis despachar de uma vez, só não quis enganar, mas ele disse que ele disse quando fosse todo tempo que fosse pra ela viajar... Conhecia por esse problema que ia dá nela.

(Severino Paulo, 73 anos)

Os problemas citados são colocados como “disfunção”, como sofrimento, como algo indesejado. Porém, é a partir da constatação desses problemas que conheceremos elementos do processo em que se estabelece a cura e o “modelo” constitutivo e caracterizador do processo de cura que acontece na região da pesquisa. Este processo de cura, tema central do sexto capítulo, revela as múltiplas reciprocidades entre os curadores e as pessoas buscam seu atendimento.

CAPÍTULO IV

AGENTES DE CURA: TRAJETÓRIAS E HISTÓRIAS DE VIDA DE CURADORES E BENZEDORES

O capítulo trata das trajetórias de vida dos “agentes de cura” que se apresentam relevantes no conjunto deste trabalho, mas que, em particular, interferem no processo de compreensão das formas de aquisição do Dom que discutiremos no capítulo seguinte. Os casos contribuem para a compreensão do processo de construção dos agentes de cura; esse processo cumpre em geral um ciclo que tem início com experiências individuais de doença e cura e se estende, segundo os níveis de formação até o momento do seu reconhecimento público do agente, segundo o grau de envolvimento da comunidade local. Referimo-nos a histórias de curadores populares subdivida em duas composições: uma do curador que, mesmo após a morte permanece “vivo” entre seus seguidores; e outra dos curadores “benzedores”; que por suas práticas atuais de cura se diferenciam dos demais. As histórias de vida desses curadores serão confrontadas com as histórias dos demais “agentes de cura “consagrados”, no caso, as irmãs curadoras e os ícones religiosos, Padre Ibiapina, Frei Damião e Padre Cícero. Para acompanhamento, recorreremos a documentos, recursos áudio-visuais e acervos particulares pertencentes aos religiosos que se dedicam ao estudo desses ícones na localidade.

Pelos limites próprios desse procedimento, em que épocas viveram, os espaços, contextos e situações representadas, interferem de algum modo nas distintas formas de reconstituição das trajetórias. Sendo assim, reconhecemos a dificuldade para dar conta da totalidade histórica que recobre cada indivíduo na compreensão de seus devidos papéis e suas possíveis interferências no âmbito da cura. Parafraseando Bourdieu: “Falar de história de vida é pelo menos pressupor - e isso é pouco – que a vida é uma história e que, como no título de Maupassant, Uma vida, uma vida é inseparavelmente o conjunto dos acontecimentos de uma existência individual concebida como uma história e o relato dessa história” (BOURDIEU 1989:183). Na esteira dos curadores, podemos afirmar que a vida é também percebida inseparavelmente das suas hibridações diversas entre o individual e o coletivo.⁷⁰

⁷⁰ Como orientação teórica para o resgate das trajetórias de vida me orientei nas bases teóricas de Pollak (1989; 1992), Bourdieu (1986), Trebitsch (1994), Halbwachs (2008) e Queiroz (1982).

As análises priorizaram as informações que foram recolhidas mediante a oralidade, embora atentando ao conjunto das informações e à possibilidade de que a “história oral e a história de vida sejam “sempre um monte de fragmentos desconexos, incoerentes e mesmo ambíguos, como assinala” (DEBERT 1986:150). Esses fragmentos serão mais informativos quando somados a outras formas de observação realizadas. A “história oral” é um termo amplo que envolve uma quantidade de relatos a respeito de fatos não registrados, ou cuja documentação carece de complementação. Tudo aquilo que se narra oralmente é, para Queiroz (1982) “história oral”. A história de vida acontece situada dentro de um amplo quadro da história oral. “A história de vida constitui uma espécie ao lado de outras formas de aquisição de informação”.

Tratar da história de vida de lideranças⁷¹ religiosas, a partir de relatos orais é algo desafiante e motivador, embora pesquisadores e interlocutores estejam constantemente expostos às armadilhas do método no processo de reconstituição de uma trajetória.

Na narração, em uma linha de reconstituição, os acontecimentos tendem a referir-se às épocas passadas, mas hoje reaparecem enquanto “imagem engajada de outras imagens” e são sempre marcadas pelas lembranças e seleção daquilo que é considerado importante. Nas palavras de Halbwachs (2004) “A lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e, além disso, preparada para outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde de outrora se manifestou já bem alterada”. (HALBWACHS 2004: 75-76).

O exemplo seguinte refere-se a um curador já falecido, o que nos direciona para recorrer basicamente à memória dos romeiros, cujas lembranças permanecem e são constantemente referenciadas através “do vivido” seja nas relações pessoais ou nos contatos possíveis da convivência coletiva.⁷²

⁷¹ O termo liderança é aqui utilizado para caracterizar aquelas pessoas que exercem alguma atividade de coordenação e “direção” junto à sua comunidade. No caso, recobre o papel exercido pelos curadores diante às situações e problemas que são enfrentados pelos que os procuram.

⁷² Durkheim (1924: 16) quando se referiu às “representações individuais” do coletivo em que se esforçou para realizar as analogias que são possíveis de existir entre as leis sociológicas e as leis psicológicas, uma vez que estes dois campos são mais próximos entre si. “A vida coletiva, como a vida mental do indivíduo, é feita de representações; é pois presumível que representações individuais e representações sociais sejam, de certa forma, comparáveis”.

4.1 Do antigo curador: a topografia espiritual e a veneração à natureza

Entre as décadas 1920 e 1930, José Avelino, trabalhador rural, acompanhado de sua família, fixou morada no Sítio Olho d'Água, numa pequena propriedade de seu irmão. Em seguida, ele conseguiu comprar uma parcela de terra para si próprio.

Nascido em 05 de Agosto de 1902 e falecido exatamente 62 anos depois, em 05 de Agosto de 1964, José Avelino casou-se duas vezes e teve um total de 10 filhos, cinco para cada casamento. José perdeu a primeira esposa aos 30 anos de idade. Não sabemos a causa de sua morte, mas há referência a uma forte febre. Já a segunda esposa faleceu por crise nervosa e conseqüente depressão, adquiridas após a morte de um dos seus filhos, num acidente nos caminhos de Juazeiro (CE). Em 1972 ocorre o falecimento da segunda esposa.

Graças ao trabalho agrícola e ao artesanato com a pele do boi e bode, José conseguiu criar todos os filhos e ainda ajudar muitas pessoas carentes do local.⁷³ Com a contribuição dos filhos, José conseguiu ampliar e desenvolver a propriedade. Após sua morte, a propriedade ficou sob a responsabilidade de um deles, Miguel Avelino, já falecido, o pai do atual curador.

José Avelino não imaginaria que se tornaria um grande “conselheiro”, um rezador, ajudante dos pobres. Não foi com esse propósito que ele chegou ao local. Mas, sua presença significou referência e caracterizou um marco profundo na história e na vida das pessoas, do campo e da cidade; tanto da região como de fora; embora essa característica não fosse, a princípio, algo tomado por ele como uma profissão.

A história religiosa de José ganha visibilidade quando, nos anos 1940, ele construiu uma pequena capela, com recursos próprios, onde ergueu um altar a Nossa Senhora das Dores, espaço que utilizava diariamente para fazer suas orações. Entretanto, foi na década de 1950, com ajudas de romeiros, que ele conseguiu construir uma Igreja⁷⁴ - tendo em vista o número de fiéis que reunia e o pouco espaço disponível na Capela existente. Com a Igreja, ou “Capela maior”, como dizem alguns, levaria o clero a celebrar missas, batizados e os casamentos na própria comunidade.⁷⁵ A construção dessa Igreja trouxe alegria à população,

⁷³ Associar o trabalho agrícola ao trabalho com outras atividades complementares, inclusive a “artesanal” é uma estratégia muito comum no Nordeste do Brasil e conhecida em geral no mundo rural. Estudiosos das sociedades camponesas nomeiam essa iniciativa de acordo com os contextos em que os camponeses estão inseridos. Carneiro (2003) denominou de “pluriatividade”, quando tratou da multifuncionalidade da agricultura familiar. Porém, associar outras atividades à unidade doméstica está em geral presente na literatura nacional entre aqueles que tratam do assunto (GARCIA JR., 1990).

⁷⁴ A Igreja é também denominada de Capela em seu sentido mais amplo, segundo o costume estabelecido pelos romeiros em prática anterior. Entretanto, embora não possua uma área comum às Igrejas urbanas, ela se diferencia da Capela por possuir um espaço para a acomodação de um maior número de pessoas.

⁷⁵ Segundo informações, a construção da Igreja deu-se a pedido de frei Damião. José não dispunha de recursos para essa construção. Posteriormente um senhor (Pedro Targino) que recebeu uma cura no local decidiu

mas surgiram outras dificuldades a serem enfrentadas em relação à paróquia local. Epitácio, o pároco local, impôs como condição para benzer a ‘Capela Maior’ a inclusão de parte da terra no registro das terras da Igreja. Essa condição não foi recebida com simpatia pela comunidade e pelo curador. Não havendo terra suficiente para dividir com a Paróquia, o vigário recusou-se a benzer a ‘Capela Maior’. O problema se alastrou, somando-se a uma série de acusações dirigidas a José Avelino, dentre estas a de ele ser “catimbozeiro”.⁷⁶ No entanto, os comentários chegaram ao conhecimento de Frei Damião, conhecido e amigo de José Avelino. Frei Damião intermediou e a comunicação foi retomada entre pároco e curador. Como resultado, Frei Damião realizou a cerimônia em que foi abençoada a ‘Capela Maior’.

Na memória dos romeiros, *o José foi um homem simples, fraco para o mundo, mas forte para Deus*.⁷⁷ Os desentendimentos com a Igreja local se intensificaram. José, mesmo não se encontrando bem de saúde, chegou a sair de sua residência, de madrugada, a pé, para o povoado vizinho, Cachoeira, por ter sido informado que em missão neste local, frei Damião havia direcionado seu sermão em críticas aos curadores, a partir da sugestão do Padre Epitácio. Nesta missão, a homilia dirigiu-se aos “catimbozeiros”. José não tardou a procurar Frei Damião. No momento do encontro, Frei Damião estava confessando romeiros, conforme prática comum de cada missão. Enquanto José aguardava o término das confissões, o padre Epitácio, que o acusara, fez uso da ocasião para interrogá-lo a respeito dos seus procedimentos de cura. E então, o padre lhe perguntou: “Como é mesmo que você cura Zé Avelino?” Ele apenas respondeu: “Eu curo com as palavras de Deus”. Entre uma conversa e outra, os dois se aproximaram do Frei Damião. Padre Epitácio o chamou e disse: “Oh! Frei

colaborar nessa construção e forneceu o material; em poucos dias a Igreja estava erguida. Pedro Targino não pertencia ao grupo de romeiros devotos do local e nem demonstrava ser homem de índole religiosa, entretanto, curou-se de um grave problema e, como forma de gratidão, quis fazer uma oferta ao local.

⁷⁶ Catimbozeiro é um adjetivo atribuído aquele(a) que pratica o Catimbó. Catimbó é provavelmente uma deturpação da palavra cachimbo, e jurema, o nome da planta e da sua beberagem sagrada. (PRANDI apud BASTIDE 2001b; RIOS e BRANDÃO, 2001). O Catimbó é de origem indígena. Para o índio, o fumo é a planta sagrada e é sua fumaça que cura as doenças, proporciona o êxtase, dá poderes sobrenaturais, põe o pajé em comunicação com os espíritos. Nestes rituais a defumação é utilizada para retirar doenças, o fumo é empregado para entrar no estado de transe, a idéia do mundo dos espíritos entre os quais a alma grande diferença é que a fumaça na pajelança é absorvida, enquanto que no catimbó ela é expelida. No catimbó, com efeito, como no candomblé, o homem muda de personalidade, perde o seu “eu” cotidiano para buscar, no vestário mítico, uma série maior ou menos de outros “eu”. Nos dois casos trata-se de disfarce, da máscara e da mentira. (BASTIDE 1945-2004: 146 a 149).

⁷⁷ Segundo a linguagem dos romeiros, José Avelino procedeu voltado para as ações “do bem” até os últimos dias de sua vida. O conceito de “bem”, é aqui interpretado tanto por seu comportamento pessoal, como na relação com o coletivo incluindo a natureza. Sob orientações de Frei Damião, José conseguiu ser aceito por diferentes segmentos sociais e religiosos. Ele era bem relacionado com pessoas de outras classes sociais, mas sua preferência foi sempre pelos pobres. Seria raro encontrar uma pessoa no local que apresentasse queixa em relação a José. Se o questionassem sobre seus saberes ele atribuía todo seu conhecimento ao sofrimento que viveu durante anos.

Damião, esse aí é que é o Zé Avelino!” Para espanto do padre e da população, frei Damião apenas respondeu-lhe: “Esse daí eu conheço. Não precisa de você me dizer quem é ele não. Eu o conheço!” Os romeiros relembram o momento quando frei Damião olhou para José e ficou rindo. Depois o conformou dizendo: “*Deixe meu filho, deixe o povo chamar, você não é. Não se importe. Não se importe!*” Agindo dessa forma Frei Damião surpreendeu ao vigário e explicitou publicamente seu apoio a José Avelino e enfatizou: “É seu caminho meu filho! Deixe-o lhe por de catimbozeiro. Siga seu caminho!”.⁷⁸

Fala-se que em outra ocasião o padre negou-se a confessar as filhas de José Avelino. José o procurou e desta vez também passou por um interrogatório. O padre se pôs em comparação ao curador, pondo em destaque sua formação, seu status de padre, os anos contábeis de estudo e a “não capacidade” para curar, enquanto José - um simples agricultor - estava sendo conhecido como curador. Descrevo a seguir trecho do interrogatório.

Muito bem Zé: eu quero falar com você mesmo! Eu passei 20 anos sendo padre, cinco anos fui vigário, faz cinco anos que sou capelão, estudei muito, nunca soube ensinar um remédio. Você não tem estudo de nada e vive ensinando remédio a tudo e a muito.

Padre Eptácio eu não tenho estudo como o Sr. disse, mas não sou médico e nem sou doutor; e o Sr. não vá dizer que ensina não que o senhor acabou de ensinar um nesse instante. (*ele tinha acabado recomendar um chá a uma criança que estava doente*).

Ele disse: Não, mas foi um chazinho. Sr. José destacou: Justamente, é chá também que eu ensino. Não passo remédio de farmácia porque eu não sou farmacêutico; não sou doutor. Meu remédio é um chazinho, o pessoal me procura, eu faço minhas orações. Eu ensino um chazinho e eles ficam bons graças a Deus. Eu não curo ninguém não, padre Eptácio.

Padre Eptácio disse: Mas você tem uma casinha de oração e tem uma Igreja.

Ele disse: Tenho. Graças a Deus tenho!

Você pode me mostrar?

Ele disse: Posso!

(Terezinha, 68 anos)

O padre decidiu visitá-lo para conhecer de perto seu ambiente religioso. Os romeiros relembram a visita: “Você vai abrir a Capela Zé Avelino?” José apenas soltou uma cordinha que prendia a porta da Capela à parede, pois chave não havia. E disse: “abra sem cisma padre”! Ele abriu e olhou o altar que ainda é o mesmo hoje. O padre continuou o interrogatório: “Agora você vai mostrar a Igreja?”. Sem restrições os dois caminharam até a Igreja. Novamente o ritual se repetiu: José deu a chave e procedeu com o mesmo comportamento! O padre abriu a Igreja e a olhou em detalhes e em seguida exclamou: “Zé

⁷⁸ Fui informada que tanto a acusação do padre como as respostas dadas por frei Damião ocorreram em público no sistema de som da Igreja.

Avelino, você não é o que a gente pensava. De hoje em diante, não sai menino daqui pra se batizar fora, não sai mais gente pra casar. Se você quiser batizar a Igreja eu batizo. Quando tiver um menino aqui pra batizar pode trazer pra Igreja que eu batizo na passagem de ida ou de volta de Cachoeira, eu o batizo.” Seja como for, a guerra não chegara ao fim, mas o vigário comprometeu-se com os serviços religiosos do local sob algumas condições expostas.

Eu fico aqui e quando você quiser celebrar uma missa a gente celebra. Mas tire esse retrato daqui - o retrato do padre Cícero - que isso aqui não é santo não Zé Avelino. Tire daqui da Igreja, isso aqui não é santo é apenas um retrato! José respondeu: Sim, padre Epitácio eu faço seus gostos. Só que eu tiro daqui e boto ali na capelinha. E ele concordou, mas desde que não o colocasse na Igreja. Falou claramente: Eu não quero o retrato do padre Cícero nesta Igreja.
(Terezinha, 68 anos)

Os romeiros acreditam que um padre possui muitos conhecimentos e que estes são importantes; mas em si, o conhecimento de um padre não corresponde ao “*merecimento*” como de uma pessoa que, mesmo simples, possui Dons que são dados por Deus como aos curadores.

Porque Jesus deu o merecimento a ele! Eu acho. Foi porque Deus deu o merecimento. O padre disse que com 25 anos de padre não tinha esse merecimento? O padre era um padre, mas não tinha o merecimento. Ele não era padre, mas tinha o merecimento! Com ele era só ir lá, se tratar e ficar bom; e o padre não tinha esse merecimento porque Deus não deu esse merecimento a ele, viu?
(Chico Ferreira, 86 anos)

Fui informada que após a Capela “benta” esse padre pediu perdão a José Avelino e que após o falecimento do mesmo, chegou a falar em público: “Zé Avelino era um Santo”.

José Avelino morreu relativamente novo, mas foram muitas as lições que ele deixou. Ele costumava dar tratamento especial a terra, aos animais e aos elementos da natureza em geral, com destaque para a “sacralidade” da água que é utilizada também em experiências de cura. A água, ao lado de outros elementos, adquire sacralidade e constitui importância no conjunto das ações religiosas.

Os relatos apontam para uma estreita incorporação da relação entre natureza e cultura local, por parte deste curador. Essa relação não representa sobreposições de um segmento sobre outro. Há exemplos da relação e trato dos animais que ocorrem num contexto mesclado por interferências sobrenaturais, com certa invisibilidade das fronteiras que os separam.

Prevalece uma a noção de “integração” homem natureza de forma bastante específica, como assinalamos anteriormente.

Fala-se que quando José Avelino encontrava uma criança portando um estilingue a caminho da caça aos passarinhos, ele arranjava uma forma de evitar que a criança caçasse os passarinhos mesmo que isso significasse “pagar-lhe” o conseqüente prejuízo. Comumente, oferecia uma tarefa remunerada em sua casa.⁷⁹

José possuía um boi de nome “Sombreiro”, um animal apropriado ao serviço de carroça e capinadeira. Mas, para a comunidade este animal estava muito além dessa função. O animal seguia ritmos não comuns ao mundo animal: ele não podia ter seus horários alterados, trabalhava até as dez e meia de cada dia e ultrapassar este horário o deixava extremamente agressivo, nenhum trabalhador sustentava à sua capinadeira. A regra era trazê-lo para casa; dá-lhe água e certo conforto na sombra e às duas horas ele mostrava-se disposto para dar continuidade ao trabalho até as cinco horas da tarde. Diz a lenda que certo dia, alguém desrespeitou o costume do animal e todos confirmam que o animal se alterou de tal forma que quase pôs uma casa abaixo, com a pressão que ele exerceu e o impacto das ferramentas usadas para a tração. Há consenso que “Sombreiro” era um animal muito manso e José Avelino o tratava com certo zelo. Na memória coletiva, ficou registrado que no dia em que José Avelino faleceu, após dar uma volta por sua propriedade, ele posicionou-se bem no meio do cercado, retirou o chapéu da cabeça, olhou para o céu e olhou para o chão e fez um pedido ao filho que ficaria com o controle da propriedade:

Miguel, quando Sombreiro morrer não é para cachorro comer e para ele ser enterrado aqui. Nesse lugar do terreno.
Tá certo pai. Se o senhor quer está feito.
E acho que foi feito mesmo, que depois, com muito tempo compadre Miguel ainda pegou um osso dele não foi e botou em casa! Um osso da canela do boi. (Terezinha, 68 anos).

Há outro exemplo com outro animal que ele possuía, ‘a vaca roxinha’, no dia do falecimento do curador. À noite, a vaca recusou-se a entrar no curral e posicionou-se ao lado da janela perto das pessoas que velavam o corpo de José Avelino. As pessoas tentaram retirá-la, mas ela reagia e voltava. Era inquieta, corria de um lado para outro e soltava “berros penosos”! Na manhã seguinte, o animal causou espanto com a aparência de “tranquilidade” e o ar de “alegria” que demonstrava uma atitude que provocou comentários por parte das pessoas que velavam o morto.

⁷⁹ Caçar pássaros no meio rural nem sempre é associado à “diversão”, mas pode ser um meio para alimentação.

Os exemplos remetem a análises de dados de algumas sociedades primitivas e ao hábito de conferir sentidos e significados aos restos mortais, seja de animais ou mesmo de humanos como sinais de “continuidade e força” para o indivíduo ou a comunidade, caracterizando algo próximo do que Durkheim (1989) denominou de “crenças totêmicas”. Os objetos que servem de totens pertencem, segundo Durkheim, ao reino vegetal e principalmente ao reino animal. A partir de cada tribo ou sociedade envolvida há nomenclaturas e estruturas funcionais que especificam a importância do totem. O totem é identificado tanto entre as tribos australianas e outras tribos indígenas, quanto entre os nobres da época feudal, e independe do tipo de sociedade em questão (DURKHEIM 1989:152). O totem se diferencia nessas sociedades, sendo identificado entre elementos da natureza, os animais, objetos, nomes, emblemas, dentre outros.

Simbolicamente, as interações entre curador, animais e população surgem neste cenário como se possuíssem “vida própria” e serão mais bem compreendidos se levarmos em conta o ambiente cultural da época e seus desdobramentos no contexto atual. A relação entre homem e natureza certamente não ocupa a centralidade que ocupava no passado, mas o fato dela ser associada à presença do curador sobrevive de algum modo nas relações, quando trazida na memória coletivo-religiosa dos romeiros.⁸⁰

Para o antropólogo Claude Levi-Strauss (1982) a natureza compreende (possibilita e em certo sentido determina) a cultura. Na compreensão do autor, o ser humano é um ser biológico e ao mesmo tempo um ser social. Algumas respostas que o homem dá às excitações exteriores ou interiores dependem inteiramente de sua natureza, outras de sua condição social. A cultura não pode ser considerada justaposta nem simplesmente superposta à vida. Em certo sentido, substitui a vida, em outro a utiliza e a transforma para realizar uma síntese de nova ordem. Neste sentido, Levi-Strauss (1982:42) mesmo pergunta: “onde acaba a natureza e onde começa a cultura”? Em sua compreensão há vários meios para a resposta. Com este pensamento tudo que é universal ao homem pertence à ordem de natureza e se caracteriza pela espontaneidade; e tudo que está ligado à norma pertence à cultura e apresenta atributos do relativo e do particular. Entretanto, o próprio Lévi-Strauss reconhece que não há uma análise que permita apreender o ponto de passagem entre os fatos da natureza e os da cultura, além de mecanismos de articulação entre eles.

⁸⁰ A confiança dos antigos nos poderes naturais supõe mitos de origem que ligam a espécie humana ao conjunto dos poderes da natureza, referindo-se a um tempo originário (LÉVÊQUE, 1985).

De volta as ações de Jose Avelino, compreendo que ele atuava de tal modo que transformava o Sítio Olho d'Água em um espaço religioso com analogias à vida de Jesus e aos acontecimentos bíblicos e à comunidade.⁸¹ Numa perspectiva sociológica, para as pessoas, o espaço religioso não é constituído em separado - ele está próximo. É a própria comunidade que se sacraliza. Com isso, José Avelino traz para a comunidade um sentimento de proteção imediata, próximo e sob o “domínio” de uma pessoa do local e não concentrada na hierarquia religiosa, mas em alguém que faz parte da comunidade. E assim, a história de José constitui histórias de vidas que são, ao mesmo tempo, a vida como uma história (BOURDIEU: 1984). É nesse sentido, que identificamos uma seqüência de acontecimentos e significados importantes de sua trajetória individual que é ao mesmo tempo uma trajetória coletiva, ou seja, a trajetória de sua comunidade religiosa.

4.2 Tabus, permissões, regras, lugares - o Sítio Olho d'Água como um terreno do sagrado

Quando a experiência sagrada torna-se mais concreta, quer dizer mais intimamente misturada à vida. (ELIADE, 2001)

Há consenso entre os informantes que José Avelino possuía um ritmo muito especial e até certo ponto atípico de vida. José comia pouco e, poucas vezes, ao dia. Os informantes atribuem esse comportamento ao excesso de trabalho ou aprendizado do longo período de sofrimento que ele viveu, comendo insuficientemente. Tentamos identificar possíveis vínculos entre a “devoção” e a purificação do corpo, mas não chegamos a nenhuma conclusão a respeito. Para seu neto e sucessor, há muitas histórias contadas pelos romeiros, segundo as quais José costumava dizer que feijão não alimentava ninguém, o *conforto do corpo estaria*

⁸¹ Os informantes relatam que em certo dia houve uma ventania muito forte que poderia derrubar as árvores e as pessoas ficaram aflitas. José saiu para o meio do terreiro, e abriu os braços, fez algum pedido a Deus em oração, ficou um pouco de braços abertos e todos afirmam que o vento parou.

Obtivemos um registro semelhante com uma rezadeira que se referiu a uma ação divina. Ela acredita ter sido uma “lição” que os “seus espíritos” demonstraram para umas pessoas que naquele momento estavam reunidas e a acusavam de catimbozeira. Estas pessoas estavam perto da sua casa, às margens de um açude, onde há um grande lajedo. Com certo tempo, dizem que esse grupo presenciou algo estranho: as pessoas viram ser jogado algo sob o açude como um grande lençol branco que cobriu a água, de forma que chamou a atenção do grupo. E, assim como esta rezadeira, todos associaram a uma “lição” para não se falar mal, nem maltratar as pessoas que não merecem.

na reza, na fé.⁸² Fala-se que José foi um homem “sustentado nas graças de Deus”; sua alimentação foi sempre um mistério.

Ele tinha um método de se alimentar e o método dele era esse de 20 a 24 horas quando dava um palpite nele pra ele ia comer aquela coisinha. A mulher se levantava era só eles dois, se outro bulisse dentro de casa. Pronto! Bastava ter um susto que deixava aquele comer. De doze horas da noite era que ele comia aquele bocadinho, vinha comer com 24 horas outra vez.
(Josefa, 90 anos)

Dessa forma, as informações retratam que José viveu muitos anos “sem comer” normalmente. Uma vez por semana, ele pedia aos seus auxiliares que comprassem uma “mão de boi” e sua esposa se responsabilizava do preparo. Quando esta estava pronta, em forma de cozido, ele ia até a panela e pegava uma concha específica, conhecida na casa como a concha de Zé Avelino; e retirava essa quantidade para tomar. Nisto reduzia-se seu almoço e jantar. Seu café era “sagrado” e atípico; acontecia às três horas da madrugada. No inverno, sua esposa assava um milho no entardecer do dia, o envolvia sob um pano, para não esfriar; às três horas ela preparava o seu café. Um café forte e adoçado com rapadura; na época da seca, um pão doce com café era a sua refeição.

Ter a vida “sustentada pelas graças de Deus” envolve um sistema marcado por *renúncias* e muitas *reservas*.⁸³ A identificação de “reservas” na vida de José se estende à sua relação com a esfera pública. Por “reserva ou por nervoso” ele deixou de freqüentar parte de sua propriedade; demarcou as áreas do terreno onde ele poderia ou não poderia circular. Essa renúncia vigorou por vinte anos. Entretanto, no dia em que faleceu ele retornou ao local - não circulante - e caminhou por toda a área seguindo trechos por onde não passara nos vinte anos. Embora não saibamos os reais motivos desta demarcação, ou eles não acharam conveniente informar, eles dizem que a volta à área era uma forma de despedida, pois ele já pressentia que sua vida terrestre estava no fim. Ele tentou se comunicar, mas como falava em forma de

⁸² Há relatos em que ele desafiou um senhor que comia em grandes quantidades que um dizendo-lhe que “um pão alimentava um homem” e ele poderia tentar comer o pão que iria sentir-se alimentado. Fala-se que este homem não conseguiu comer esse pão por completo e estaria disposto a comer dez pães. Esse curador utilizou o exemplo para refletir que “o verdadeiro conforto do ser humano residiria na reza” e, ao mesmo tempo, queria mostrar que para quem está com fome: um pão é muita coisa.

⁸³ Para Durkheim (1989) é necessário determinar o lugar do homem nos sistemas das coisas religiosas. Somos levados, por todo um conjunto de hábitos adquiridos e pela própria força da linguagem, a conceber o homem comum como ser essencialmente “profano”. Segundo Durkheim, pode ser que essa concepção não tenha lugar em nenhuma religião. Ele entende que para o cristão, a alma que cada um de nós traz em si, e que constitui a própria essência de nossa personalidade, tem algo de sagrado. Essa concepção de alma é tão antiga quanto o pensamento religioso. Mas o lugar do homem na hierarquia das coisas sagradas é mais ou menos elevado. (DURKHEIM, 1989:176)

metáforas, as pessoas não entenderam a mensagem. As associações foram feitas após o seu passamento.

Existiam outras áreas, fora de sua propriedade, na região, onde José não passaria, nem a pé, nem a cavalo. Na verdade, José costumava ir apenas ao trecho que liga sua residência a uma das cidades circunvizinhas, e outro à cidade que ele frequentava por ocasião da feira semanal; afora isso, ele deslocava-se apenas para a missa, aos domingos.⁸⁴

Para os agricultores, ter um dia reservado à feira semanal constitui um ritual simbólico importante na vida no campo. Para o curador, ter o seu “ponto comercial” na feira possibilitava o contato com os romeiros da Capela. Ali ele não só cuidava de seu pequeno “negócio”, mas “atendia” às pessoas que o procuravam para uma orientação, uma conversa, ensinar um remédio, se fosse o caso.

4.3 Ações de reciprocidade para além da cura religiosa: a “bodega” nos rumos de uma experiência de fundo rotativo

As experiências que se inserem no plano das “reciprocidades” no meio rural surgem em diferentes expressões; podem ser mais visíveis e atuantes em certo período, ter menor visibilidade e destaque em outras situações. Em geral, estas experiências independem da interferência de organismos de representação social embora também existam na relação com os mesmos. Elas também podem ser entendidas como “coletividades” locais. Embora existam formas conhecidas de coletividade que são atribuídas a populações específicas, o cotidiano camponês está propício a uma diversidade de exemplos a esse respeito.

Para Mendras (1978) os historiadores assinalam que a sociedade camponesa organiza suas “coletividades locais”, segundo modelos particulares que constituem a característica intrínseca de sua civilização. Eles têm demonstrado como a coletividade camponesa se reforçou e desenvolveu traços comunitários no decorrer da Idade Média, quando tentavam preservar a própria autonomia contra a feudalidade. Segundo Mendras entre essas “coletividades camponesas” figura o critério do interconhecimento.⁸⁵ A referência ao critério

⁸⁴ José experimentou várias iniciativas para sustento da família. Quando uma atividade não dava certo ele logo tentava outra. Ele acabou se especializando no trabalho com pele de boi, uma atividade que contribuiu muito na retomada sua vida. Ele repassou o ofício para a próxima geração de sua família e o ensinou a outras pessoas da sua convivência: *Ele negociou com porco, com gado, com bode, ele vendia sola... Mas não tinha jeito. Mas graças a Deus, Jesus ensinou esse meio a ele melhorou ele e a família toda. Ave Maria! Aquilo era um filho de Deus.* (Josefa, 90 anos).

⁸⁵ Mendras (1978) fundamenta a sua análise de interconhecimento em Marcel Maquet, que acentuou a forma particular de regulamentação da sociedade aldeã em que se resume na afirmação até certo ponto comum neste âmbito: “Aqui todo mundo se conhece”, em sinônimo do habitat, ao mesmo tempo um território definido por

de “interconhecimento” implica que “aqui todo mundo se conhece”, que gera uma série de relações entre os camponeses que agem nas transparências, nas previsibilidades e nas estratégias de ações. O conhecimento é fundamental para que a partir dele se ergam as práticas recíprocas; para isto, basta um esforço inicial por parte de alguém do meio. A referência às “coletividades locais e relações de interconhecimentos” dialoga muito facilmente com o universo das práticas religiosas; elas se expressam em ações que podem evoluir para a construção de campos de “múltiplas ajudas” e mesmo constituir um campo de explicação para diversas “dádivas”. Neste aspecto, as carências mais latentes na comunidade tendem a ser enfrentadas por suas “coletividades” locais e neste percurso, geram-se as formas de organização que refletem regras ou normas camponesas.⁸⁶

A “bodega” foi uma iniciativa que José Avelino encontrou como meio de suprir as necessidades das pessoas carentes de sua localidade. Quem pudesse comprava e pagava; quem não pudesse levava o produto, repondo posteriormente, de alguma forma. Funcionava de modo tal que, não evoluía, mas também não decrescia - só foi extinta após a morte do seu gestor.⁸⁷ Em épocas difíceis, todos os necessitados “comiam” do local.

Chamou a atenção também em José, sua relação com o dinheiro no comércio que praticava com a família. O dinheiro dele circulava entre três mãos. Ele realizava seu comércio e passava para um filho, este realizava seu investimento e em seguida passava ao seu irmão que devolvia ao pai. Os próprios filhos se admiram como o “negócio” funcionava tão bem.⁸⁸ O ofício desenvolvido com a pele bovina foi sua fonte de renda, mas também uma arte para ensinar à família e a outras pessoas da localidade - pessoas que atualmente fazem do aprendizado uma fonte de renda para sobrevivência no meio rural.

Por outro lado, ajudar aos necessitados era sua meta principal. José esteve sempre atento às épocas difíceis na comunidade. Para os romeiros, o amor que ele demonstrava para com os mais pobres já fazia parte do suposto *merecimento* dado por Deus, como relembram:

oposição aos vizinhos e um território construído servindo de residência, instrumento de trabalho e sociabilidades distintas. Wanderley (1982) compartilha do mesmo pensamento e aprofunda a questão nos estudos a respeito do campesinato brasileiro na atualidade.

⁸⁶ Esse tipo de reciprocidade proporciona a criação de valores entre os camponeses que diferenciam da simples troca de produto. A troca não cria nenhum valor em si mesmo. (SABOURIN, 2009). A reciprocidade cria um valor ético (MAUSS, 1950). Há uma relação mútua que promove uma nova relação.

⁸⁷ O local possuía os produtos básicos de que uma família rural precisaria: sabão, querosene para as lamparinas, rapadura, fósforo, sal, dentre outros. As pessoas se admiram porque não faltavam produtos neste local, mas também nunca aumentava. Se o próprio curador precisasse de algum produto da “bodega”, para uso pessoal, ele também colocava o dinheiro na caixinha. O que se destaca é que com essa iniciativa ele supria necessidades tanto da sua família como dos demais carentes da região.

⁸⁸ “Negócio” é um termo comumente utilizado em substituição da categoria “comércio”.

Ele foi um homem de merecimento, viu? E, hoje mesmo, eu acho que ainda ele é. Eu acho que quando as pessoas trabalham com vida pras coisas de Deus, quando morrem é que têm merecimento. Viu? Eu penso assim, viu? Ele ajudava o povo, homem! Ele tinha uma barraquinha, homem! Vendia tudo e ficava sem nada. Vendia àqueles pobrezinhos que viviam passando fome. Ele foi um homem que trabalhava para ajudar o pobre e pra quem não tinha, pras coisas de Deus. Ele fez muita caridade. Ele foi um homem de Deus, né? E hoje é que ele é.
(Francisco, 86 anos)

4.4 A metáfora da passagem para outra vida

Entre os indígenas, um guerreiro não temia a morte. “Marcham alegres para a morte aqueles a quem está reservado o destino”.⁸⁹
(Cronista holandês Gaspar Barléu: apud KOK 2001).

José Avelino pressentiu sua própria morte e tentou comunicá-la, mas não foi entendido. Os romeiros lamentam essas incompreensões e suas ausências naquele momento. Ouvi e registrei muitos comentários a respeito; geralmente eram carregados de emoções e acompanhados de choro.

Quando a gente chegou lá, ele sentado em cima de um saco de algodão e nós também. Ele disse: Olha Tel hoje eu andei a terra todinha, só não fui na terra na beira do rio – a terra da beira do rio era pertinho de minha casa, era só atravessar o rio eu não fui porque tava muito longe – mas andei as terras daqui todinha, *porque hoje essa linha vai cair!* - Eu ri com ele, a gente brincava muito: Mas seu Zé o Sr. não tá vendo que essa linha não vai cair! Ele disse: Vai Tel. Essa linha hoje ela cai! A linha da casa dele.
Eu olhava pra ele... Ele ria pra mim... De instante ficava aquele ar assim meio... Aquela cor roxa... Aí limpava! Daí ele rezou a minha cabeça, rezou a menina e nós ficamos conversando, ele contando as histórias todinhas da família, dos filhos, como iam ficar.
Eu disse: Seu Zé eu vou indo pra capela porque ta ficando tarde se não eu não passo mais na mata que fica escura, aí eu sai pra capela, que quando eu tava fechando a porta ele disse: Deixe aberta que eu vou pra aí.
Eu saí me despedi dele, pedi a benção.
Quando eu cheguei em casa, eu vim a pé, já um portador tinha avisado que ele tinha morrido.
(Maria das Neves, conhecida por ‘Tel’, 73 anos)

Maria das Neves, que esteve com José no dia de sua morte, relatou-nos as conversas que tivera antes de sua partida. Observem que são histórias marcadas por analogias e

⁸⁹ Kok se refere a Gaspar Barléu (1974): *História dos Feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*.

metáforas. Ele associou sua partida à queda da “linha da casa” comparando-a consigo mesmo.⁹⁰ Da mesma forma em que anunciava sua sucessão.

Nesse mesmo dia ele disse: Quando eu morrer eu vou *deixar aqui um sucessor*, vocês não vão ficar a sós não! Porque eu *deixo um sucessor* e sempre eu estou do lado de vocês, eu estou pra defender vocês. - *Onde eu estiver eu estou orando por vocês*. – E eu acredito que ele está mesmo, porque quando eu estou muito aflita, eu rezo um “pai nosso” pela alma dele e aquilo em mim passa. É passageiro! Aí quando foi com um tempo apareceu Jacinto.

(Maria das Neves, 73 anos)

Há consenso na comunidade de que a morte de José Avelino não o separou do convívio com a comunidade. Eles se referem a uma presença enquanto “alma do bem” que continua atuante no local. Se a partida de José foi um motivo de insegurança e grande tristeza, na década de 60, a confiança de sua presença sobrevive nos sentimentos de que ele “atende” no local. E os mais religiosos identificam o atual curador (o neto de José Avelino) como seu real sucessor. “*Eu sei que quando ele saiu daí (quando partiu) a gente quase endoidece, mas onde ele está*”... (Severina)

Foi sempre subentendido que a ocasião de sua morte seria um momento de felicidade para ele. Isso se revela em algumas frases por ele pronunciadas em conversas com os mais próximos: “*meninos o dia de mais alegria da minha vida é o dia que eu souber que aquele pai lá de cima vai me mandar buscar*”. José Avelino descrevia a morte enquanto “meio” para uma vida plena.

Proibido pelos médicos de se expor à chuva ou ao sol, no último dia de sua vida, José caminhou por toda área de sua propriedade e visitou vizinho, sob a luz do sol. Os que o convidaram para entrar contam que ele não costumava entrar nas casas das pessoas e apenas comunicou que estava a caminho da Igreja e destacou: “*não, eu vou pra Igreja. Porque quando for de noite as mulheres irão, mas eu não vou!*” Ele estava falando por mensagens e mais uma vez não fora entendido por seus pares. Registrei alguns comentários sobre este dia:

Aí quando foi na tardezinha, eu tava lá dentro, tem uma sobrinha minha sentada ali, no por do sol, disse: oh Madrinha, tio Zé Avelino ficou em ar de morrer e pai foi aqui em toda carreira para chamar João Araújo. (*um genro dele*).

Nesse tempo eu fumava. Só fiz pegar o cachimbo, a caixa de fósforos e o fumo, botei no bolso e fui. Chovendo, minha filha! O sítio era uma lagoa.

⁹⁰ Denomina-se “linha” a parte central de uma casa que liga um extremo do telhado a outro. A linha representa a sustentação principal de uma casa.

Nesse tempo o caminho do Olho d' Água era por aqui. Era longe que só! Aí quando eu cheguei lá João Araújo tinha tirado a vela da mão dele naquele momento.

Mas essa menina eu vou te dizer: o homem estava com uma quentura tão quente do mundo que... Ele morreu com uma quentura tão grande que ninguém podia se encostar. Eu sei que ele morreu por volta das sete horas da noite, não dava sete horas ainda não. Uma seis horas mais ou menos. E quando o dia amanheceu a casa estava cheia de gente. Que não cabia. E no enterro dele... Quando o dia amanheceu aí que se estabeleceu a morte dele aí haja chegar gente, chegar gente, quando foi na hora do enterro dele, essa menina, só você vendo, na hora do enterro dele só você vendo!

Esse enterro parecia quando as pessoas acompanham a procissão do Senhor morto. O cemitério não acolheu todo mundo, deixando muita gente do lado de fora. Mas ele ficou. Todo mundo ficou com aquela devoção não sabe?
(Josefa Barbosa, 90 anos)

Há um sentimento aparente comum que José Avelino partiu em profunda tranquilidade. As pessoas confirmam que na ocasião de sua morte ele seguiu um ritual de despedida com conversas, orações e um canto o qual descrevo a seguir.

Bendito Louvado seja esta terra de meu Deus; bendita seja a casa que meu padrinho nasceu.

Meu padrinho estava dormindo, em seu bercinho de flor, desceu um anjo do céu o meu padrinho Cícero acordou. (bis)

Acorda Cícero acorda que é oito horas do dia, a casa Santa é longe vamos adorar Maria. (bis)

A beata da Penha por ser a mais milagrosa viu quando o anjo desceu, por ser a mais milagrosa. (bis)

A professora da Penha, com prazer e alegria de ver meu padrinho Cícero, filho da Virgem Maria. (bis)

Na escola de meu padrinho tinha 31 meninos o derradeiro foi Santo, por ser ministro divino. (bis)

A moça que souber ler procure sempre aprender, na hora de sua morte saber do seu abc.

Meu padrinho Cícero encomenda e torna recomendar quem for para o Juazeiro, precisa se confessar. (bis)

Se confessar na Matriz, comungar no Juazeiro, Nossa Senhora das Dores é a Guia dos Romeiros. (bis)

Quando chegou a notícia, padrinho Cícero morreu, o Sertão cobriu de luto e o Juazeiro entristeceu. (bis)

Chorava homem e mulher, sem ter mais consolação, quando ia pro enterro de padrinho Cícero Romão. (bis)

Chorava moça e menino, que faz cortar coração, cobrindo a cova de flores junto com o seu caixão. (bis)

Quando chegou lá no céu, meu padrinho Cícero Romão, cantando hino de glória logo estrondou um trovão. (bis)

(A cópia foi-nos fornecida por Zeuma, a esposa do atual curador)

A referência do canto que homenageia o padre Cícero e o Juazeiro se traduz no significado destes na vida de José, além de apontar para aspectos relevantes de sua crença ao

fazer deste o canto escolhido para sua partida. Antes de se recolher para “a morte” José dirigiu-se a uma romeira antiga do seu grupo. Dizem que ele falou: “minha hora está chegando”. Mas ela não entendeu e tornou a perguntar, mas ele apenas olhou, riu e reafirmou: “Nada Dona Chiquinha! Agora se Deus quiser vou andar de muletas”. E ela ainda sem entender, disse-lhe apenas: “Deus o livre Sr. José”. Pelo que se entendemos, essa visita fazia parte do ritual de despedida. Ele dirigiu-se ao seu quarto e disse apenas: “Minha hora já chegou!”.⁹¹

Ele dizia que ninguém se afastasse da Capela não; que a era de 60 ele não ia ver. Ele morreu em 64.

Quem tivesse merecimento... Ouvia as vozes dele dentro da Igreja. E quem não tiver o merecimento vai lá, mas não o “ouve”; Porque não tem o merecimento. Não é? Quem tiver o merecimento vai e escuta a voz dele lá! Ele me dizia, viu? É!?

Quando foi em 60 ele morreu. Aí todo mundo se afastou. Todo mundo se afastou! Só tinha fé quem visse ele lá!

Ele dizia isso como nós estamos conversando assim. Nós não estamos conversando assim? Do jeito que eu estou conversando com a senhora ele dizia pra eu! É! Não era outra coisa não. Era assim! Que do jeito que eu estou passando pra senhora aí... Ele passava pra eu. Era a mesma coisa, não era outra coisa diferente não. É!.... Aí foi tempo que Jacinto aí... E a gente vai lá... Não é?

(Francisco, 86 anos)

As pessoas normalmente se referem a mistérios na história de José. A forma como José se despediu da vida provocou interrogações entre os romeiros e dá origem a uma pergunta: O que representa a morte?

A morte é para a maioria dos vivos algo desconhecido e indesejado. Neste sentido, a consciência da própria morte poderá ser algo aceito ou traduzir-se em angústia, desespero. Nos ensinamentos desse curador, a morte tornou-se um meio de abertura para o transcendente.

No livro *Confissões*, Agostinho se “mostra” um pensador existencialista, pois reflete não sobre uma teoria, mas a partir da sua vida concreta. No livro quarto, antes da conversão, Agostinho faz a experiência da angústia diante da morte, pois perde o seu melhor amigo. Agostinho vive a angústia do medo de morrer como ele próprio afirma: “(...) dominava-me um pesadíssimo tédio de viver e um medo de morrer”.

⁹¹ Os filhos mais novos, os da segunda esposa, assistiram à sua morte. Dois deles entraram em aflição. Nesse momento, os vizinhos que não esperavam por esse acontecimento, imaginavam ser uma brincadeira de irmãos, mas logo puderam constatar o ocorrido. Enquanto eles estavam aflitos, o futuro falecido pedia que se acalmassem e não se preocupassem. Exclamava: “Não se incomodem”.

O fato é que o homem é um ser limitado, finito e é isso que Agostinho reconhece e para ele isso se traduzia também em angústia. Ao remeter essa compreensão de Agostinho à história de José observamos que José não revela espanto perante a morte. Embora ele também fosse um conhecedor dos “limites” humanos, demonstra uma crença maior “nas formas de transfiguração”. Acreditar na possibilidade de “continuar existindo” a partir de um sucessor, não significaria também acreditar “na vida após a morte”? Pois, observamos que com sua saída há consciência de uma “ruptura”, mas com o seu neto atualmente predomina outra crença - a de sua continuidade.⁹² Nesse sentido, identificamos portas diferenciadas na análise, mas que possivelmente também podem se cruzar. Uma pela via dos estudos das comunidades indígenas sobre suas formas de relação com a morte, situação mais próxima do catolicismo popular; a outra no fenômeno da reencarnação conforme se configura na crença do espiritismo.⁹³

Se para os índios era fundamental o morrer vinculado a um plano coletivo, para os jesuítas, o que contava na morte eram a aplicação da pena ou a recompensa no plano individual. Analisando a conquista do México, Todorov apud Kok (2001: 98) afirmou que “(...) a morte só é uma catástrofe numa perspectiva estritamente individual, ao passo que, do ponto de vista social, o benefício obtido da submissão à regra do grupo pesa mais do que a perda do indivíduo. Por isso, vemos os futuros sacrifícios aceitarem sua sorte, se não com alegria, pelo menos no campo de batalha: o sangue deles contribuirá para manter a sociedade viva”.

A interferência da morte e seu sentido para com o coletivo ocupam lugar na história de José. O estudo de Kok (2001) traça um quadro das disputas simbólicas em torno do sobrenatural na América portuguesa, a partir da chegada dos jesuítas em 1549. A autora se detém as diferentes concepções de morte que predominam entre Tupi-Guarani e Jesuítas, com a devida atenção às disputas pelo espaço simbólico, o impacto da concepção cristã de além, as formas de resistência indígena e o triunfo ambíguo da pedagogia Jesuíta. Neste suposto cruzamento de concepções e práticas “contraditórias” emerge um campo de tensões e disputas

⁹² Ou analisando de outro modo, algo que prevalecesse de encontro às práticas indígenas de relação entre mortos e vivos. É lícito afirmar que os índios acreditavam na realidade de uma substância para além do corpo físico, a que os europeus atribuíram o nome de alma. A crença indígena acredita na imortalidade da alma. É importante lembrar que a alma indígena não envolvia a idéia de desmaterialização absoluta, tão pouco suprimia todas as ligações entre a ‘alma’ e os restos mortais. Nessa ótica, a morte representava uma fenda na pessoa, a partir da qual o corpo e a alma submetiam-se a intensos processos de transformação (KOK, 2001; FERNANDES, 1970).

⁹³ A crença na reencarnação tem sido estudada por vários pesquisadores que compreendem a reencarnação como forma de que a pessoa teria várias vidas sucessivas. A doutrina católica julga essa crença incompatível com a Fé Cristã, pois entende que “para os homens está estabelecido morrerem uma só vez e em seguida virá o Juízo” Conforme descrições bíblicas em (Heb 9,27), logo estes não poderiam ter mais de uma existência.

simbólicas que, de certa forma, refletem-se na história do nosso imaginário católico e com ênfase no universo religioso no meio rural.

A morte “natural” relacionada aos curadores não apresenta, em si, semelhanças às formas de “martírios” vividos pelos indígenas relatadas por Kok (2001), mas é possível referenciá-las na análise. Os romeiros falam em “satisfação”, conforto, vida plena, atribuindo a morte de José. “O sacrifício” de sua morte em José pode ser entendido como lições para os que ficam, ou forma de deixar sobrescrita sua mensagem que no mundo espiritual a morte não representa o fim, mas o começo de nova forma de vida. Nesses termos, nem ele nem aquele local sofreriam com seu desaparecimento físico.

4.5 Os rezadores e benzedores

Lourival, 68 anos, agricultor, nascido e criado no Sítio, no mesmo município onde ainda reside, tem experiência de trabalho na agricultura em terra alheia, desde criança. Casado, pai de 21 filhos migrou para a cidade, onde desenvolve atividade de vigilante, mas manteve-se vinculado ao campo com a função de agricultor e ainda hoje se desloca para fazer “roçado” quando consegue terreno para plantar.

Lourival foi também “animador” de comunidade, na época auge da Teologia da Libertação na região, momento em que “aprendeu as primeiras lições com as irmãs”, que na época estavam na direção das comunidades de base e atuavam na esfera da cura religiosa. Lourival se define como um romeiro que não se cansa de freqüentar romarias às quais se associa como um “devoto”. Exerce essa devoção há 30 anos, em companhia de um amigo, enquanto circulantes entre o Juazeiro do Norte e os Santuários Regionais além de se manter presente na maioria dos eventos promovidos pela Igreja local, conforme ele afirma. Lourival bem como seu amigo conhece a Capela do Sítio Olho d’Água e a história que esta representa no município. Ao lado do seu companheiro de viagens e de devoção ao Padre Cícero, dirige-se anualmente a Juazeiro incluindo a passagem pelo Canindé. Ele e seu companheiro já possuem um número reservado para o assento.

De acordo com seu próprio relato, Lourival tem uma vida entremeada por dificuldades, mas ele se considera um vencedor e está sempre proferindo agradecimentos a Deus pelos avanços alcançados na vida. Embora ainda desenvolva o trabalho de vigilante na cidade, sua vida foi sempre no meio rural ocupado com o a agricultura. Começou a trabalhar aos sete anos e relata que aos 12 viu a casa dos seus pais ser abatida pela “falta de

alimentos”.⁹⁴ O que Lourival viveu com a falta de comida representa, segundo ele, o maior sofrimento que enfrentou.

O que eu enfrentei de tudo sobre a seca e tudo em 58 eu enfrentei uma crise terrível. E eu pedia feijão, esmola na feira, milho feijão, fava tudo misturado catava na feira assim, em 58 pra sustentar meu pai e minha mãe. Que quando ela caiu de “fome” que a seca era tão terrível, eu saí na carreira “apus” de matar o patrão pra dar de comer a minha mãe. Quando cheguei lá eu falei pra ele: O Sr. me arranja dinheiro ou eu se for preciso eu sou capaz de matar o senhor afim de escapar minha mãe. Aí ele chegou e me ofertou uma prata de 500 mil réis e então eu protegi minha mãe. Só foi essa a crise que eu passei. De lá pra cá eu não passei mais não. Eu tinha doze anos! Nesse tempo eu tinha doze anos. É na terra do patrão Severino Farias. O nome dele era Severino Farias. Então nós passávamos uma crise porque nós ganhávamos muito pouco nesse tempo. As coisas eram difíceis. Hoje não. Hoje se eu passar um mês sem trabalhar eu como muito ou pouco eu como, mas se eu não passar? Eu gosto muito de trabalhar. Então, ontem eu passei noite todinha em pé (no trabalho de vigia) e hoje eu estou aqui. Estou aqui de cócoras, no sol e não estou sentindo nada!

Os fracassos e as dificuldades não tiraram de Lourival a motivação para “orgulhar-se” da profissão de agricultor, mesmo tendo uma história de trabalho em terra arrendada. *“Nunca me orgulhei de não ser um agricultor, porque eu acho bonito quando eu faço o plantio e que eu vejo subir aquilo é uma força de Deus que pertence a nós. Plantar e colher!”*

Ao falar sobre si, Lourival destacou por várias vezes a importância da oração e faz referência à “força” que elas têm proporcionado-lhe nas dificuldades que vivenciou, por exemplo, na família. E se refere aos grupos de base da “Igreja dos Pobres” como o espaço de aprendizado sobre a religião. *“Irmã Socorro foi quem me botou dentro da Igreja dez anos e eu fazendo drama. Drama de João Batista... Eu fazia drama! Ela me vestia com aquele traje de São João Batista”*. Entretanto, sua condição de “romeiro” se fortalece quando ele afirma de “ter melhorado economicamente” e de poder separar reservas para viajar as romarias.

Desde uns trinta anos que eu conheci a Irmã Socorro que ela me botou nesse patrimônio de fazer drama de ver as coisas. O capítulo de Lázaro, o capítulo de João Batista, o capítulo de Pedro, o capítulo de Daniel o capítulo de Jonas, o capítulo de Ló, o de Elias. Isso nós temos e tá gravado aqui na minha cabeça e eu só sei assinar meu nome! Só o meu nome! Mas tudo que vem na palavra de Deus eu estou aqui pronto para repetir toda palavra que o padre falar eu repito. Por que eu captei isso! Por que quem me ensinou? Quem me ensinou?

⁹⁴Esse informante se recusou a pronunciar a palavra “fome” pelo mal que ela representa.

Eu só compreendia o que era agricultura. Agricultura que quando se planta um grão pelo homem, preste atenção, aquele grão não vem, mas por Deus ele vem! E pra que obra mais interessante do que essa?

Já na condição de “curador”, Lourival se refere a momentos anteriores e às lições fornecidas pelos seus pais, um aspecto que ele relembra orgulhosamente: “*Meus primeiros catequistas foram meu pai e minha mãe*”. Sua missão de curador também não escapa das acusações; ele comenta que não tem sido bem interpretado, e já foi descrito como “catimbozeiro”. Para enfrentar isto, ele refere-se a Jesus e afirma o seguinte:

Dizem que eu sou catimbozeiro, mas eu não sou catimbozeiro; não sou, porque se não o primeiro catimbozeiro foi Jesus. Foi forasteiro, foi tudo isso que dizem... Curou muitas pessoas.
Mas ninguém vai explodir ou se importar com isso. A pessoa não sendo, tá bom. Desculpe aí se não ficou bem gravado porque “a gente somos analfabeto”. Eu pelo menos sou analfabeto.

A acusação de “catimbozeiro” tem sido comum ao conjunto dos curadores neste trabalho. Observamos que para cada acusação há um enfrentamento diferenciado. Lourival se apóia nos exemplos de Jesus e como homem de “devoção”, ele deposita na oração um “poder superior” para sustentar sua vida. Para ele, “está na oração a crença para qualquer ação”. Com a oração ele afirma ter vencido muitos obstáculos na vida. No capítulo seguinte, há menção à sua prática de “curador”, apesar do pouco de suas orações que ele relatou. Veremos que para cada tipo de problema há uma forma de benzimento; ele segue como regra geral em sua vida: “*onde estiver a palavra de Deus terá sempre o melhor*”. Essa afirmação se o aproxima daquilo que De Theije (2002) descreveu em pesquisa semelhante e denominou: “Tudo que é de Deus é Bom”.⁹⁵

É que nós temos que aprender aquilo que é bom. Tudo que é bom a gente tem que aprender. Agora tudo que pertence à vaidade a gente não deve se envolver porque Deus está no amor de cada um. Deus clama pelo amor, pelo carinho, pela palavra mansa. Eu tenho dado tanta *palavra mansa* e o camarada tem resistido contra mim e eu vou embora.

⁹⁵ De Theije (2002), antropóloga holandesa, da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Amsterdam, realizou pesquisa na Diocese de Garanhuns/PE, e fala da prática dos católicos que buscam criar uma sociedade justa e melhor para os pobres do Nordeste e revela alguns elementos da prática religiosa tais como: uma Igreja cada vez mais próxima do povo, não só pelo liberacionismo, mas também pelo Movimento Carismático de Orações, tido por alguns como conservador. Destaca alguns Santuários religiosos que não têm aprovação da Igreja local, e são visitados até por grupos kardecistas. Há testemunhos de orações, geralmente histórias de sofrimento pessoal e da ajuda de Deus para superar problemas. Constata-se também que esses grupos não excluem a preocupação com a injustiça social, mostrando esse lado pouco divulgado dos carismáticos.

Para esse rezador, existem fontes importantes para aprendermos e é possível aprendermos em tudo que é de Deus. Ele se referiu ao Pai Nosso que ensina o perdão. “Perdoar as ofensas de quem ofende a gente”. Passo primeiro para se dar bem na vida, afirma Lourival. Entre essa categoria de rezadores também há “reservas e renúncias”. *Não ter vaidade* é uma delas que pode ser constatado nos depoimentos incluídos.

Na experiência do outro “rezador” Fenelon, também identificou regras de vida que em si já os diferenciam nas suas comunidades. Fenelon, romeiro de Frei Damião, agricultor, 83 anos de idade, viúvo, casado pela segunda vez com uma mulher que tem metade de sua idade. Pai de 26 filhos distribuídos nos dois casamentos. No momento estava acompanhado da esposa e do filho mais novo de 07 anos de idade. Esse rezador reúne saberes diferenciados que são contornados por “mistérios” que ele mesmo introduz nas informações, mas conclui não ter explicações para os papéis que assume.

Começamos o diálogo quando ele mostrou-me suas mãos marcadas por fissuras e me perguntou: “o que você acha? Quem era eu?” Vi as fissuras bastante salientes formando uma espécie de cicatriz nas palmas das mãos que as marcam de um extremo ao outro. Pareceu algo marcado a ferro e imaginei a relação com o trabalho no campo, mas ele rapidamente reagiu e afirmou já ter sido nascido com elas. Para Fenelon isso constitui algo relacionado aos seus antepassados e deixou entender que acredita em algo “mítico” e – subentendido – “indígena”.

Fenelon se destaca por seu conhecimento na área dos remédios e simpatias. Não quis informar como os aprendeu, mas preferiu sempre dizer que sabe. Em sua prática, faz muita coisa por intuição, “vem na mente” ele faz e dá certo. Em geral, atribui aos poderes divinos, mas demonstra possuir “saberes mediúnicos”. Às vezes, atua como adivinho, me disse poder identificar a idade das pessoas e deixou a entender que tem uma forte comunicação por sonhos.

Em sua história pessoal e de profissão, ele representa um tipo religioso muito particular. Assim como Lourival, ele gosta de tudo que representa o catolicismo popular e afirma não se sentir bem nas celebrações de louvor, ele não se identifica com a forma de catolicismo propagada pelos carismáticos, por exemplo. Considera Santo Antônio um Mestre Guerreiro, por saber que Antônio “venceu a guerra”. E se diz ser um homem “entregue” às forças superiores. Como a maioria dos “devotos” que possuem certo acervo de saberes neste universo da cura, ele não fala abertamente sobre suas devoções, além do fato que existem orações que possuem limites para divulgação. Algumas só podem ser divulgadas entre sexos diferentes, outras exigem que a divulguemos entre pares. Fenelon deixou muito claro sua consideração pelos Santos, mas para falar sobre si e suas devoções ele afirma estar fora do seu

controle por pertencer a Deus. Para ele, “o ser humano é totalmente submetido às forças divinas”. Ele demonstrou que tem aprendido muitas coisas nestes anos de vida, mas se coloca diante da vida como aprendiz - uma condição que não o impede de revelar também certa gama de “segredos”. Percebemos as fronteiras entre o que podia ser dito e não ser dito de sua história. Dessa forma, não foi fácil manter um ritmo “equilibrado” no diálogo; as interrogações que ele levantava ao fazer uma afirmação abriam outro campo de interlocução. Observamos sua estratégia em condicionar suas “capacidades” aos “poderes divinos” parafraseando suas respostas com trechos bíblicos ou até mesmo para interrogar os “saberes bíblicos” da pesquisadora.⁹⁶ Ao se referir à fé, Fenelon comportou-se da seguinte forma: “Fé? O que é a Fé? O homem de fé foi Abraão. Abrão era um homem de fé. Agora todo mundo tem fé, mas não é a fé! Ai meu Jesus? Se um dia eu chegasse à fé?”

Profundamente fiel aos seus ancestrais, Fenelon informou que seu avô viveu no tempo da escravidão. Utiliza esse argumento também para chamar as atenções para as suas fortes ligações ancestrais. Ele refere-se a “contatos” com mortos, conhecidos ou desconhecidos, através de sonhos e em breve sono. Entendemos que ele confere grande importância aos sonhos, e demonstrou interagir com a mediunidade. É um conhecedor de orações antigas; do tipo que livra as pessoas de perigo. A esse respeito ele se dispôs a compartilhar, em parte, o que transcrevo no capítulo a seguir.

Fenelon reconhece que as pessoas são demasiado preocupadas com a vida material e reservam grande atenção à comida. Para ele, a comida não representa preocupação e se diz ser feliz por poder comer uma vez por dia; até fez um comentário que “a comida ofende”. De acordo com seu pensamento, há muitos males causados pela comida e as pessoas não necessitam tanto de comida - elas precisam de água, para beber e tomar banho. Os chás são importantes na vida de um ser humano. Uma área em que ele possui grande sabedoria. Ele diz ter recebido convite para palestra com os médicos em Recife, mas diz que se negou a comparecer, deixando entender que seu papel é “servir” à comunidade.

Diferentes e semelhantes por seus papéis específicos, os curadores compartilham de uma condição caracterizada por “servir”, seguir ensinamentos divinos e/ou bíblicos, ligações com antepassados, dentre outros. Em geral, responsabilizam Deus por seus Dons e revelam-se conhecedores de trechos bíblicos, cuja aprendizagem tem ocorrido apenas pela memória, pois nem sempre sabem ler ou escrever, mas podem tornar-se especialistas, em algum ofício,

⁹⁶ Apenas confirma-se algo conhecido nas descrições acerca da relação pesquisador e seu informante. Uma entrevista é também uma forma de comunicação entre as duas pessoas que estão procurando entendimento. Ambas apreendem, se aborrecem, se divertem, e como vemos se interrogam. O decorrer de um diálogo tende a ser modulado por tudo isto (DURHAM, 1986).

inclusive no conhecimento e uso das plantas e raízes, o que Araujo (2004) denominou de “doutores de raízes”.

4.6 As irmãs curadoras

Tereza, Socorro e Ercília formam o grupo das irmãs curadoras. Elas pertencem à Congregação do Amor Divino e suas histórias de vidas, em parte, correspondem a suas formas de inserção e ocupação enquanto religiosas. Elas pertencem à geração que na década de setenta trocou o “conforto dos Conventos” pela “dedicação aos pobres”.⁹⁷ Fizeram do interior da Paraíba sua novas moradas, onde vivenciaram muitas experiências com as Pastorais e estiveram presentes ao lado de grupos de trabalhadores rurais, em parte, envolvidos com os conflitos de terra nos anos 1980. A atuação no âmbito da cura surge a partir do momento em que Tereza e Socorro se deparam com problemas de saúde e são levadas a outro Estado para experimentarem um “tratamento natural”.

Curadas e predispostas a colaborar com os seus locais de referência decidiram se aperfeiçoar no ramo. Tereza revela muita gratidão. *“Eu agradeço muito a Deus por eu ter cuidado da minha saúde e por causa disso é que o pessoal vem aqui”*. Tereza referiu-se aos problemas como “menopausa”; “fraqueza física”, verminoses, dentre outros. O que ela quis demonstrar é que vivenciara problemas de saúde, alguns originados cedo, provocando outros mais sérios como desnutrição, e agravados pelo excesso de trabalho desenvolvido em décadas de trabalho intenso.

É importante ressaltar que Tereza reúne informações que não são alheias ao conjunto de outras lideranças que, como ela, enfrentou experiências semelhantes em suas práticas religiosas. Os problemas de saúde de Tereza levaram-na à internação por um período de trinta dias no Estado de Pernambuco, num Centro semelhante ao que elas criaram. Naquele Centro, Tereza não apenas “tratou-se”, mas aprendeu o ofício para “tratar” de outros.

Até agora a saúde nunca mais ficou normal. Mas eu sigo o regime, faço o que ela pede. E eu sou minha própria cobaia e ajudo pela minha experiência. Deus me ajuda para eu orientar os outros. Eu nem peço saúde a ele perfeita não. Cem por cento não, mas o bastante.
O ano de criação desse Centro foi 1989. Considero o ano auge desse trabalho, melhor de vida e o pior ano da minha saúde.
Porque quem faz jejum fica tão leve parece que nem pisa no chão. E eu fiquei 28 dias só com uva e gergelim. Coisa de doido eu não tinha outros conhecimentos nesse tempo. Eu tava fraca e só com uva mais fraca ficava!

⁹⁷ Termo bastante conhecido no interior das Dioceses onde se viveu a Teologia da Libertação.

Fiquei foi leve e toquei a andar no meio do mundo livre, livre de tudo, não tinha medo de nada. Uma coisa linda! Hoje eu não tenho mais coragem de fazer uma coisa dessas, porque eu sei que não dá.

(Tereza)

Assim como Tereza, Socorro iniciou-se nesse ramo, a partir de atendimento pessoal. Ela realizou uma consulta no mesmo Centro onde Tereza fez internamento. Depois dessa consulta ela deu o primeiro passo para o aprofundamento no trabalho, cuja filosofia já era conhecida em sua prática religiosa.

Com a criação do Centro Alternativo de Cura “Bom Samaritano”, elas deram início a um grande desafio. Inicialmente as Irmãs começaram a atender no salão paroquial e nas suas casas, mas apoiadas pelo padre da cidade onde residiam, obtiveram um local para centralizar o trabalho. A instalação do Centro tornou-se uma conquista e coincidia também com as transformações na Diocese pelo processo de mudança do Bispo. Elas enfrentaram problemas com a hierarquia religiosa e até se sentiram perseguidas; mas observam que o Centro, ao que elas se referem como “a casa”, continua erguido e atuante. Para Socorro, “essa casa foi construída sobre rochas”, ninguém consegue derrubá-la.

Para o trio de Irmãs, o pressuposto básico em suas vidas e no trabalho que desenvolvem é a Fé; mas no trabalho elas demonstram essa fé associada a intervenções e técnicas de terapias apropriadas aos cuidados do corpo. A prioridade que dão a “fórmulas” terapêuticas e alimentares pretende integrar a pessoa à natureza na perspectiva de promover um acompanhamento total, que inclui “igualdade” e respeito entre as pessoas e entre pessoas e a natureza.⁹⁸ Para Socorro, até a maneira como se colhe uma planta, para se fazer um “estrato” ou um chá, revela a conduta humana.

Ercília se juntou à equipe em uma fase posterior. Na época da criação do Centro, ela migrou para Minas Gerais, a chamado da congregação. Ela se destaca no conhecimento dos fitoterápicos, assunto que desde outras épocas marcava seu campo de interesse. A trajetória de Ercília é marcada por “deslocamentos e permanências” em locais diferenciados. Quando foi designada pela congregação para trabalhar no Estado de Minas Gerais, ficou meio perplexa, mas a experiência se traduziu numa espécie de aprimoramento teórico e prático na área da cura.

⁹⁸ O trabalho dessas irmãs envolve uma perspectiva holística da cura. ‘Holística’ tem origem no grego ‘Holos’ que significa totalidade e se refere à compreensão da realidade como um todo integrado, um todo cósmico, onde elementos atuam em inter-relação e conexão permanente entre si e com o todo, onde a parte está no todo, assim como o todo está na parte.

Ir para Minas Gerais, parece que me tolheu um bocado. Senti. Mas eu tive que obedecer a congregação. Fui para Minas para ser vigária. Fui mais fiquei pouco. Lá tinha um vigário, um velhinho ele ainda ficou pouco lá um ano. Esse ano todo que ele ficou lá eu fiz esse trabalho que eu já lhe disse, mas depois que o vigário saiu, eu tive que ser vigária. Batizar e cuidar dessas coisas, sacramentos, a pastoral e depois virei curadora. Pela necessidade. A necessidade que me obrigou. Aí chegou outra irmã, éramos duas. Mas eu entreguei a catequese e a Pastoral da criança e fui fazer esse trabalho.

Após 17 anos no Estado de Minas Gerais, Ercília regressou à Diocese de origem e se integra a equipe do Centro Bom Samaritano. Ao lado de Tereza e Socorro, Ercília centraliza na oração como base do condicionamento das pessoas para o sucesso do tratamento. Ela atende, semanalmente, em dois municípios locais.

Vale destacar que a mudança de foco no trabalho, metamorfoseando os grupos de trabalhadores pelo atendimento pessoal, não alterou suas opções básicas. Anteriormente associadas à Teologia da Libertação, elas mantêm o sistemas de “votos de pobreza”, e não dispõem de certos auxílios no trabalho. Não possuem meio de transporte nem o trabalho informatizado, por exemplo.

Quanto às experiências compartilhadas nas décadas passadas, no trabalho da Diocese e aquilo que fazem hoje, para elas, uma atividade não é mais importante que a outra; embora entendam que a predisposição ao “trabalho social” é entendida como “algo hormonal” e, portanto descrevem a experiência com a cura” outro modo de lutar, portanto uma atividade de caráter social muito profundo.

Quanto ao envolvimento em lutas sociais: isso é hormonal sabe? Mas hoje é outro modo de lutar. Não é mais... É outra luta. Luta por saúde, por políticas públicas, nos Conselhos. Aí Lola, acontece que aqui é a nossa casa. As pessoas vêm se confessar, contar o que sofre. O pecado que tem. Outro dia veio um rapaz muito angustiado porque é catimbozeiro.
(Ir. Socorro).

4.7 Os Curadores Consagrados ou Almas Santas: Padre Ibiapina, Frei Damião e o Padre Cícero

4.7.1 Padre Ibiapina, o “Apóstolo da Caridade”

Entre esses padres do Povo, vêm os missionários errantes, dos quais Ibiapina, avultando por um tirocínio mais longo, e por uma ação mais pura, original, e brilhante, é, sem dúvida, o maior do Nordeste. Antes dele, não

temos à vista nenhum que se pareça. Não nos consta, depois, outro com tão ardente e exclusivista vocação, de apóstolo e educador.
(MARIZ, 1980VIII, apud CARVALHO 2007:11).

Muito já se produziu a respeito da vida e obra do Padre Ibiapina.⁹⁹ A constatação de padre “milagreiro” entre a população católica não é algo novo. De acordo com a documentação escrita, esse homem realizou muitos milagres, ainda em vida. Veras (2009) descreve um dos milagres ocorridos relacionado ao uso da “água das fontes de caldas”, publicado no *Jornal a Voz da Religião no Cariri*, em 20 de junho de 1868. Há muitas citações e referências, que infelizmente não aparecem nas publicações a seu respeito. Mas, prevalece a opinião entre os estudiosos “de” que sua função de milagreiro ocorre quando se entende que ele “atua no sentido de interceder junto a Jesus, tornando-se semelhante aos “Santos”; se constitui em provedor de curas e “milagres” entre as pessoas que a ele recorrem” (VERAS, 2009).

Ibiapina nasceu em 05 de Agosto de 1806, em Sobral, no Ceará e morreu na cidade paraibana de Solânea, em 1883, deixando uma vasta obra social. Seu processo de canonização tramita no Vaticano, tendo já recebido o título de “Servo de Deus”. José Antônio Pereira Ibiapina que num certo momento atendeu também por Pereirinha, provavelmente não imaginou que um dia seria também denominado de “Alma Santa”. Ibiapina possui uma trajetória histórica que envolve dois séculos de traços marcantes.

Sua história inicialmente foi marcada por fortes acontecimentos familiares. Desde criança Ibiapina mostrou-se disposto ao estudo e ingressou logo cedo no estudo do latim, mas, em 1819, aos 14 anos, em função da mudança de seu pai para o Crato (CE), ele teve que interromper a carreira escolástica. No ano de 1920 retomou os estudos do latim, na cidade de Vila Jardim; em 1823 seguiu da cidade de Fortaleza para o Seminário de Olinda. No Seminário ele permaneceu por pouco tempo, por não reconhecer “naquele Templo de Virtudes e Ciências” “a moralidade e religiosidade” que esperava. Deste feito, passou para o Convento de Madre Deus, também em Olinda, onde estudou Filosofia e deu continuidade a outros estudos já iniciados no Seminário até 1825.

A vida de Ibiapina se modifica com base nos acontecimentos cruciais vivenciados no interior de sua família. Em 1824, seu pai, que havia se envolvido com a República do

⁹⁹ Ver: Fonseca (1888); Menezes (1998); Mariz (1942); Comblin (1984); Veras (2009), dentre outros.

Equador¹⁰⁰, foi vítima de pressões por milícias em Fortaleza; Ibiapina viu sua família entrar em ruínas, na pobreza e orfandade familiar.¹⁰¹

Com o falecimento de sua mãe em 1823 e do pai em 1825, Ibiapina abandona os estudos e assume a família na orfandade. (CARVALHO 2008:27, nota 20). Como chefe de família, decide transferir a família para Pernambuco; ali, encontrou o Convento da Madre Deus em abandono. Sua saída foi a de continuar os estudos no Seminário e morar no Convento de São Bento.

Ao retomar os estudos, Ibiapina tentou seguir dois cursos, mas viu-se sobrecarregado. Deixou o Seminário e optou pelo curso de Jurídico em Olinda, mas esta não foi uma invenção fácil, ele enfrentou sérias dificuldades em virtude de sua situação de pobreza. Todavia, apoiado pelos amigos, graças às suas excelentes qualidades pessoais e perseverança, conseguiu concluir o estudo.

Em 1832, ele obteve a carta de Bacharel em Ciências Sociais e Jurídicas pela Academia de Pernambuco. Neste mesmo ano, foi nomeado “lente substituto” dessa mesma faculdade. Foi eleito 1º deputado à Assembléia Geral pela Província no ano seguinte, Chefe de Polícia e Juiz de Direito da comarca de Santo Antônio de Quixeramobim. Esses acontecimentos significaram a recuperação de Ibiapina, após as tempestades políticas de 1824. Ibiapina vive uma época de prosperidade e felicidade (CAVALCANTE, 2008: 28).

Se por um lado Ibiapina crescia no alcance de cargos e funções de destaque, por outro, sua *missão* parecia ser mais nobre que os cargos nos quais se envolvia. Algo latente o fazia refletir profundamente sobre seu papel neste universo. Foi então que, se sentindo decepcionado com o “patriotismo egoísta” que permeava o ambiente aonde transitava, somado aos “maus atos públicos” com os quais se deparava, o Dr. Ibiapina deixou a vida pública (demitiu-se do cargo de Juiz em 1835) e se estabeleceu na modesta profissão de advogado em Recife. Posteriormente, ele foi convidado para a cidade do Brejo de Areia na Província da Paraíba e ocupou-se três anos nessa função. Concluído o trabalho em Areia voltou ao Recife onde se ocupou com a profissão de Advogado até 1850.

Em 1850, ele se retirou à solidão. Desfez-se de seus pertences e foi morar num sítio que possuía em Caxangá, nos arredores de Recife. Dedicou-se à vida espiritual e ao tratamento de asma, um mal de que sofria fazia tempo. Em 1853 vendeu essa pequena propriedade e foi morar em Recife, com suas duas irmãs. Nesse tempo freqüentava

¹⁰⁰ República do Equador corresponde a um movimento revolucionário, mas conhecido como Confederação do Equador. Neste se lutava contra o conservadorismo monárquico da Constituição de 1824.

¹⁰¹ Para maiores informações a respeito Carvalho (2008).

assiduamente o Convento da Penha e dos Padres dos Capuchinhos. A aproximação franciscana com os Capuchinhos tornou-se decisiva para sua ordenação e rigorosa vida missionária.

Ibiapina permaneceu três anos em solidão. Em 03 de julho de 1853, recebeu seu “Sacro Presbiterato” pelas mãos do Bispo de Olinda no período de 1831-1864, Dom João da Purificação Marques Perdigão. Uma vez investido do caráter sacerdotal e com seus sonhos de criança alcançados dedicou-se às missões: tinha uma grande vocação que se completava por sua eloquência e habilidade oratória. Aos 48 anos de idade Ibiapina se entrega à carreira Apostólica. *“A humildade, a caridade, e o amor de Deus, a relação com o próximo dimanava de suas palavras e de seus atos, como água cristalina que dimanam de fonte de vida; como essas águas puríssimas que destila a fonte de Caldas, de que Deus se tem servido para tantas e tão grande maravilha”* (CARVALHO, 2008:33). De acordo com Carvalho, a referência às maravilhas de Deus pelas águas do Caldas indica que o texto foi escrito após as curas realizadas em 1868.

Na fase de Padre, Ibiapina ainda teve sua carreira interrompida pelo Bispo que o obrigou, sob pena de desobediência, a aceitar emprego de Vigário Geral do Bispado de Olinda. Ele permaneceu na função por dois anos.

É em 1860 que o fervoroso missionário inicia sua missão em Gravatá, onde pregou e realizou o mês mariano. Em seguida ele foi para Barra de Sant’Ana e foi chamado à povoação de Pilões na Paraíba para a construção da Igreja de Pilões que já estava começada. (CARVALHO, 2008:38). De Pilões ele foi chamado para Arara-PB; sua entrada em Arara o colocou diante de uma grande oportunidade em que Dona Cândida Americana Hermógenes de Miranda Cunha, casada com Major Antônio da Cunha, que havia sido ferida pela cólera, resolveu converter-se à “penitência e a mortificação”, para se colocar a favor da caridade. Essa senhora demonstrou o desejo de estabelecer uma casa de caridade para a orfandade e doentes, e ofereceu a propriedade de Santa Fé. O missionário aceitou a doação¹⁰², que se tornou o local onde hoje é venerado e cultuado em agradecimentos e pedidos de proteção no Santuário que foi construído em sua homenagem.

Os religiosos que se dedicaram a pesquisar sobre a vida do padre Ibiapina afirmam que foi através da ação missionária que Ibiapina revelou a face da compreensão de um Deus

¹⁰² Padre Ibiapina desempenhou um trabalho brilhante nas províncias de Paraíba, Rio Grande do Norte, Pernambuco, Ceará e Piauí durante o século XIX. O mesmo foi responsável pela construção de 23 casas de caridade, 21 cemitérios, 23 Igrejas ou Capelas, além de quatro reformas, 22 açudes, três hospitais, um canal, uma cacimba e uma estrada.

misericordioso, que se apieda pela miséria e situação de abandono de seu povo. Observem como procede este religioso:

O povo sertanejo vivia disperso, totalmente abandonado pelos poderes públicos e vítima de tantos cataclismos naturais. (...) Ibiapina propaga um Deus preocupado com a situação material do seu povo, que quer não o sofrimento, mas a vida, e tem compaixão de suas dores. Ele apresenta um Deus que faz sua a dor do povo. Sua vida é a misericórdia divina em ação, na sua palavra manifesta um Deus que exige a partilha, a reconciliação, como sinais da materialização do evangelho.¹⁰³

Neste sentido, outros religiosos relatam sonhos que tiveram em que Ibiapina os convida para dar continuidade à sua missão. Assim ocorreu com Frei Dilson Batista Santiago¹⁰⁴: ele afirma que recebeu uma mensagem do padre Ibiapina por meio de um sonho em que ele dizia: "Eu sou o Padre Ibiapina. Morri em conceito de santidade. Peço para você abraçar a minha causa". Frade Dilson Batista Santiago, um Capuchinho que, de acordo com registros fornecidos pelo atual responsável do Santuário, foi prefeito três vezes da cidade baiana de Itamaraju, localizada a 751 quilômetros de Salvador, ficou impressionado com a visão em sonho, embora não conhecesse, nem tivesse ouvido falar sobre Ibiapina, pois estudou e se ordenou na Europa.

De acordo com seu relato, a imagem forte daquele padre de olhos negros não saiu da mente do frade e o mesmo procurou o bispo de sua Diocese para procurar informações. Comovido com sua história, Frei Dilson passou a pesquisar sobre a vida de Ibiapina e depois testemunhou, segundo conta, mais um suposto "milagre" dentro de casa. Uma irmã sua o telefonou dizendo que estava passando por uma gravidez de risco. O filho estava desenganado pelos médicos. Pediu, então, a sua ajuda em orações. Se sentindo impotente diante do caso, ele orientou a irmã para que se compadecesse do Padre Ibiapina. A criança, desenganada pelos médicos, nasceu forte e sadia.

Na avaliação do frade Capuchinho, outro milagre teria ocorrido envolvendo uma religiosa que trabalha com ele na pastoral dos índios. Frei Dilson, segundo afirma, estava sendo ameaçado de morte por um fazendeiro da região. Numa aparição em sonho à religiosa,

¹⁰³ Notas fornecidas pelo Padre José Floren de palestra mencionada pelo Pe. Virgílio Bezerra de Almeida em 19 de Abril de 2010.

¹⁰⁴ A data do sonho não foi registrada.

Ibiapina tranqüilizou-a, dizendo: "Não vai acontecer nada com o frade, eu estou ao lado dele, protegendo-o".¹⁰⁵

Há uma série de acontecimentos extraordinários e milagres atribuídos a Ibiapina que foram registrados pelo Jornal a Voz da Religião no Cariri e que são resgatados nas publicações de quem escreve a esse respeito. Dele se originam comentários relevantes sobre suas missões, sobre a relação entre o catolicismo romanizado e suas pregações e sobre acontecimentos que o definiram como “Apóstolo da Caridade”. Veras (2009:11) registra um milagre datado de 20 de junho de 1868 com uma mulher de nome Luzia que, ao ver o Mestre Padre passando na porta de sua casa, recorreu para que ele a curasse. Ele respondera que não era médico de corpos, mas na insistência da mulher falou: “pois bem mulher, vá tomar três banhos na fonte de caldas ao sair do sol”. Luzia foi em companhia do marido que também sofria de hérnia e ambos ficaram bons.

“O apóstolo da caridade” associava suas práticas missionárias à vida dos santos, um fator que se tornou fundamental para o sucesso da comunicação entre Ibiapina e os que aderiam ao seu projeto, reelaborando-o conforme suas próprias experiências e interesses.

Os escritos do missionário não constituem uma obra sistematizada. Eles consistem de manuscritos dispersos, preservados por beatas e beatos que conviveram com “o padre mestre”, guardados principalmente nos arquivos da Casa de Caridade de Santa Fé. Parte destes manuscritos é composta de instruções morais, cartas do missionário à Casa de Caridade, orientações sobre práticas de confissão e comunhão. Textos contendo outras reflexões de sacerdotes e adaptações de temas bíblicos foram transcritos, compilados e impressos por Padre José Comblin (1984) sob a titulação de “Instruções Espirituais do Padre Ibiapina”.

4.7.2 O Padre Cícero

O Padre Cícero é uma referência importante entre os informantes desta pesquisa. Ao lado dos demais ícones religiosos citados, o Pe. Cícero é uma força importante no tripé que elaboro para explicar a fé dos católicos em relação à cura. Entretanto, quero apenas resgatar alguns aspectos considerados relevantes de sua história. Padre Cícero representa um quadro importante também no contexto da época e do papel que ele representa entre os camponeses pobres e os romeiros devotos.

¹⁰⁵ As informações que tratam dos “milagres” pertencem ao acervo particular do padre José Floren, o atual responsável pelo Santuário de Padre Ibiapina.

Mesmo em vida, o padre se destaca na esteira dos supostos milagres realizados. Os romeiros, movidos não apenas pela motivação religiosa, vinham “ao Juazeiro” para ver o padre milagroso e dele receber bênçãos e seus conselhos.

O menino Cícero Romão Batista nasceu no Crato, Ceará, em 24 de março de 1844.¹⁰⁶ Cícero nasce numa família modesta, seu pai um pequeno comerciante com traços do corpo, olhos azuis e cabelos alourados herdados de antepassados portugueses, tanto pelo lado da mãe como do pai. O pai de Cícero era o primogênito de um oficial da cavalaria que lutara ao lado das tropas brasileiras nos tempos da independência. Sua mãe trazia marcas de uma batalha familiar em que seis irmãs foram defloradas pelo mesmo homem, o coronel José Francisco Pereira Maia, o Mainha, Juiz de Paz, delegado de polícia e deputado de província pelo Crato. Apenas ela, a mãe de Cícero teria resistido aos assédios sistemáticos do coronel, polígamo assumido desde que fora traído por sua esposa, e que se gabava de ter colocado 82 rebentos no mundo. Os pais de Cícero não se destacavam enquanto comerciantes, mas com o pouco que conseguia proporcionou uma boa educação ao filho, o segundo entre duas irmãs. Há muitas histórias que compõem uma rica tradição oral a respeito de Cícero e dos seus casos, desde criança. Há referências em que ele é idealizado enquanto devoção prematura. *“Ele tinha cinco anos, era bem pequeninho, À noite a mãe procurou, não achou no bercinho achou-o nos pés de uma imagem dormindo ajoelhadinho”* (NETO, 2009:25).

Ainda criança, aos 12 anos Cícero entra num círculo de contatos que o coloca sob influência de líderes religiosos. Já contava com a influência das rezas em que participava com sua mãe. Destaca-se a influência do Padre Ibiapina que teve uma relevância grande e serviu de modelo para a futura prática de Cícero. Segundo Neto, (2009) Cícero conheceu pessoalmente Ibiapina em 1865, na inauguração da casa de caridade de Missão Velha, vila próxima ao Crato, e ficou fascinado pelo verbo eloquente e pelo carisma daquele reformador de costumes. Registra-se também que a vocação de Cícero teria surgido antes, mediante leitura do livro a respeito da vida de São Francisco de Sales. É marcante na formação de Cícero a presença de líderes religiosos.

Com a morte do pai, sua mãe não tinha condições para mantê-lo no estudo. Nesse momento, num colégio distante do Crato, em Cajazeiras, ele recebe apoio do seu padrinho de crisma e coronel Antônio Luiz Alves Pequeno, que estava também atendendo ao pedido de

¹⁰⁶ Data que consta nos livros da Cúria do Crato, mas, de acordo com Neto (2009) há controvérsias apontadas por narrações míticas de que Cícero teria nascido no dia anterior 23, e posteriormente alterado o próprio batistério para vincular sua origem à data Litúrgica da Anunciação. Porém, de acordo com a literatura analisada, não há provas comprobatórias deste ato.

seu compadre morto que aparecera ao filho Cícero pedindo que ele não desistisse do caminho das letras e que Deus haveria de dar um jeito.

Após concluir o estudo em Cajazeiras, com 21 anos, Cícero foi matriculado no Seminário da Prinha, primeira escola de nível superior do Ceará. Cícero se insere num novo contexto e sente um choque diante a rigidez dos seus novos professores. O menino Cícero vinha de origem marcada por um convívio entre práticas religiosas específicas, caracterizadas por crenças indígenas, mescladas à tradição lusitana do culto aos santos protetores. Isto gerava uma devoção permeada de livres reinterpretações da fé católica, baseada em elementos mágicos e sobrenaturais.

Cícero enfrenta uma convivência marcada pela disciplina e vigilância onde a privacidade e os minutos de solidão eram vetados. O isolamento do prédio favorecia total imersão nas obrigações religiosas. Após três anos de curso teológico, Cícero tornou-se monitor de seminaristas mais jovens. Mas o reitor afirmava que Cícero possuía idéias confusas que lhe chegaram como advertências. O reitor, com formação européia, não temia fidelidade irrestrita às diretrizes romanas e entendia as manifestações de fé sertaneja que Cícero manifestava como expressão de superstição. Muitos colegas de Cícero não chegaram a concluir o estudo e foram desligados, mas Cícero resistia, apesar da palmatória.

Finalmente, aos 26 anos, Cícero é ordenado em 30 de novembro de 1870, por decisão direta do Bispo Dom Luiz. Cícero reza sua primeira missa no Crato. Cícero chega ao Crato na primeira hora, do primeiro dia, do primeiro mês de 1871. Para ele que acreditava em forças misteriosas e mensagens do outro mundo, nada estaria mais cabalístico de seu futuro que estava começando ali, do que esse acontecimento.

O jovem padre inicia sua missão marcada por fortes acontecimentos. Os sonhos ocupam um lugar de destaque na vida de Cícero. Um se tornou conhecido: ele tem uma visão de Jesus com os apóstolos em que Jesus se dirigia a Cícero e dizia: “Você Cícero tome conta dessa gente”. Neto, (2009:44). Cícero toma essa mensagem como um recado de Deus, mas ainda aguardava “ordens” do bispo para assumir uma paróquia.

Na época, destaca-se o trabalho social que Ibiapina desenvolvia nas Casas de Caridades e em que era perseguido desde 1869 pelo bispo do Ceará. Seu amigo José Marrocos, que havia sido expulso do seminário, incentivava a mística popular em relação à figura de Ibiapina. Marrocos dirigia o Jornal “A Voz da Religião no Cariri” em que propagava as maravilhas ocorridas em um distrito da Vila de Barbalha, vizinha ao Crato. Anunciava que nas terras do Araripe estariam ocorrendo admiráveis curas advindas da fonte de águas medicinais com a benção de Ibiapina. “Remédio de pobre deixa de ser caminho da sepultura”.

É anunciada uma série de “milagres” que eram destacados nas páginas do jornal do ex-seminarista. Após um ano Cícero ainda não tinha uma paróquia de referência e ele foi procurado para rezar a missa do ano novo numa capelinha, erguida em homenagem a Nossa Senhora das Dores. Cícero chega a esse ambiente, marcado pelas romarias e ao mesmo tempo pela ofensiva do bispo às casas de caridade de Ibiapina. Cícero aceitou e celebraria naquele lugarejo sempre que retornasse ao Crato. Embora tivesse planos de voltar a Fortaleza e talvez passar a lecionar no seminário, sentia que estava dando início ao sonho em que Jesus lhe aparecera pedindo para tomar conta daquela gente. O lugar era aquele onde estava erguida a capelinha a Nossa Senhora das Dores. Cícero passa a residir junto de sua mãe e suas irmãs, no lugarejo denominado Juazeiro.

Cícero entrava também em um campo escorregadio. Por um lado abraçava a causa e iniciava sua batalha de combater o pecado e propagar os bons costumes. Inspirado na ação de Ibiapina, Cícero Romão não demorou em recrutar um grupo de beatas, que passou a auxiliá-lo na tarefa de propagar a palavra de Deus. Entretanto, de Fortaleza, o bispo permanecia atento àquele catolicismo popular que ele considerava um semeadouro de fanatismo religioso. Havia perseguição e ordens para fechar Igrejas. Ele não conseguia fechar as casas de caridade construídas à custa da fé e do suor coletivo de milhares de devotos, então estrategicamente ele passou a controlá-las diretamente. No final daquele ano, Ibiapina se despede do povo em carta escrita aos irmãos e entrega as casas às mãos do senhor Bispo.

Com o afastamento de Ibiapina, dom Luiz pareceu sentir a situação sob controle, inclusive, em relação ao Cícero Romão. De qualquer forma, Cícero sempre procurava conciliar à sua maneira às normas da Igreja com as demandas da “gente” do Juazeiro.

Padre Cícero procede com sua missão de padre. Ele tornou-se padrinho, profeta, conselheiro, romeiro, o Moisés cujos ensinamentos são transmitidos em linguagem conhecida e “conservada” pelos romeiros de geração a geração. Para os romeiros um santo que não chegou a ser canonizado.

Seu papel de conselheiro não pertence ao passado e os conselhos desse padrinho vivem. Sua função de conselheiro se reproduz nos atos diários dos fiéis e se exterioriza nas romarias. Mesmo não estando no Juazeiro, as pessoas cumprem suas devoções em outros altares aos quais eles o associam, como o fazem nos altares dos Santuários onde se veneram Frei Damião, Ibiapina e a Sagrada Família, na região do Brejo.

O padre Cícero se destaca por ter apresentado características importantes em sua vida. Os acontecimentos marcaram sua vida religiosa como também sua trajetória política. Trata-se de um padre que reunia papéis diferenciados: de profeta, de sacerdote-ministro dos

sacramentos de pastor. Fenômenos como o “céu”; a “terra”, a “luta” marcam sua vida entre a população romeira. Em Salatiel (2007: 132) consta uma análise interessante a esse respeito. Esse autor associa o profeta às qualidades de “vidente –conselheiro”, conforme se destaca nos anos de 1872, quando o padre tem o sonho com Jesus e os apóstolos; a visão celestina, sob a qual ele decide permanecer no Juazeiro; o sacerdote em 1889, quando sua atuação de ministro do culto envolve o “milagre”, o caso que envolve a beata Maria de Araújo e a hóstia consagrada que se transforma em sangue. Produz-se uma conexão simbólica entre a humanidade, o Cristo sofredor, morto na cruz e o pastor, o líder político de 1914, quando ele decide lutar no mundo contra “Satanás”. Essa luta se expressa quando o padrinho se envolve na atividade política para a emancipação do Juazeiro do município do Crato, com a participação de Dr. Floro Bartolomeu, seu opositor, o “Satanás”. Portanto, a partir do pacto com os coronéis do Cariri, em 04 de outubro de 1911, o Padre Cícero conseguiu reunir, em torno de si, os chefes políticos que antes viviam de mútuas agressões. Ele assume o papel de pastor e condutor do povo. Neste sentido, o padre tem uma atuação extremamente destacada em sua época e não escapou às perseguições da hierarquia da Igreja católica. Na véspera da revolução de 30, o padre teve sua função sacerdotal anulada, com a suspensão da ordem desde agosto de 1892. Entretanto, sua função profética, de conselheiro vidente, milagreiro, homem divino, expressão viva dos “mistérios” de Juazeiro permanecia em destaque. O padre Cícero tornou-se, na verdade, um padrinho dos deserdados.

Ele nunca desmentiu ou relativizou a fama de milagroso que o povo lhe atribuía. Adaptou-se à situação. Dava conselhos de ordem moral aos visitantes, mas falava-lhes também de questões de saúde e de higiene. Conselhos caseiros e elementares, sem nenhum caráter direto de curandeirismo. (...) o que já era suficiente, para reforçar nos romeiros, sua fama de pai dos pobres, enviado por Deus para minorar o sofrimento dos sertanejos.

(FERES 1990: 257)

Para esse autor, o Juazeiro era de fato uma cidade santa, presidida por um santo Patriarca, que era padrinho dos doentes, dos desabrigados, dos oprimidos, dos que tinham fome, dos criminosos e dos pecadores, em geral. Esses romeiros, taxados de fanáticos pela sociedade culta do litoral, se consideravam apenas afilhados do padre Cícero. Atuando desta forma, o Padre Cícero atraía pessoas de diferentes localidades e estados. Alguns escreviam ao Padre pedindo permissão para virem a Juazeiro e ele sempre os recebia de forma acolhedora.

Para os devotos que mantêm suas crenças nos ícones religiosos, dentro do possível resgatado do imaginário a respeito do padre Cícero, ao lado dos depoimentos de graças,

declarações de sonhos e visões, “esse imaginário” vai além da interpretação reducionista que coloca o catolicismo popular preocupado apenas com a salvação da alma. Para os devotos, há uma materialização da fé em forma de auxílios diversos em distintos momentos e fatos de suas vidas. Constatamos que na história de Cícero e na história de Ibiapina há sinais de “Uma Nova Teologia”, uma antecipação de valores, práticas que demonstram daquilo que posteriormente se veria na Teologia da Libertação, divulgada pelo Concílio Vaticano II. Muitas características desses líderes religiosos, vividas ou apreendidas, são lembradas e trazidas para o contexto atual, como se o tempo não significasse obstáculo para fazer dessas lideranças almas vivas no presente.

Há uma associação entre essas “almas Santas” e os curadores, que verificamos nas práticas cotidianas dos devotos. O curador falecido também se faz presente, de forma similar, embora em vida não tenha sido um religioso consagrado ao ministério sacerdotal. Dialogamos entre vidas e entre séculos. No entanto, traços identitários são reveladores de valores religiosos - como dedicação à oração, fé, fidelidade aos ancestrais, saberes específicos, mediunidades – dentre outros, tornam comuns e marcam suas vidas, quando agem unificando almas, funções e formas de atuação - falas, parábolas, pregações e posturas positivas diante da vida e da morte trazem os líderes religiosos para a contemporaneidade. No caminho, vinculam-se os sinalizadores da glória aos obstáculos da perseguição e dos sofrimentos. São vidas individuais, realizando-se em volta do coletivo. Um coletivo que não se fecha à sociedade dos humanos, mas que se estende à natureza; que anuncia possibilidades de uma “ecologia religiosa”, modelando paisagens em que o homem surge como extensão da natureza, sem sobre posicionamento. Os líderes religiosos fazem do local de vida um local “sagrado” e realizam a sacralização do ambiente em sua totalidade. “As trajetórias individuais são também trajetórias coletivas” (BOURDIEU 1984). A isso queremos acrescentar um sentido de coletivo ampliado em que as crenças são mantidas em comum, para alguns pelo carisma, para outros por sua inserção em meio à população religiosa. Cícero, Ibiapina e Frei Damião, bem como José Avelino, mantêm-se referências no contexto atual da cura religiosa.¹⁰⁷

Outras histórias também têm demonstrado relevância para a análise. Algumas serão citadas na descrição do processo de cura e das “graças alcançadas”. As interrelações quebram

¹⁰⁷ Em Bourdieu (1986) o fato de que a vida se constitui um todo, um conjunto coerente e orientado, que pode e deve ser apreendido como expressão unitária de uma “intenção subjetiva e objetiva, de um projeto. Um projeto que reflete um explícito daquilo que é implícito nas formas como as pessoas se apresentam em seus contextos. O “desde então”, “desde pequeno”, “desde sempre”, fatores que segundo Bourdieu (1986) se fazem presentes nas diferentes biografias. A ordem cronologia é também uma ordem lógica, desde um começo, uma origem, num duplo sentido de ponto de partida, de início, mas também de princípio, de razão de ser, de causa primeira.

um paradoxo e propõem uma união de “diferentes” que confirma algo mais amplo no plano da religião, tal qual tratou Durkheim (1989: 79), quando afirmou que “uma religião é um sistema solidário de crenças segundas e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos os que a ela aderem”.

4.7.3 Frei Damião: “um pregador itinerante da palavra de Deus”

*Oh! Frei Damião, de Deus grande graça; o povo te abraça em ti vê Jesus;
feliz te agradecem por nos visitar a Cristo adorares na terra da Luz.*
(Frases do Canto criado na Diocese de Guarabira por ocasião da visita de Frei Damião)

Frei Damião representa uma época e contexto diferenciados. Esse missionário capuchinho Frei Damião foi colocado ao lado de Ibiapina e juntos são responsáveis por muitas “graças” alcançadas nesta região. Nascido em 05 de novembro de 1898, na Itália, esse missionário entrou na história como um grande missionário. Mas, por sua prática de propagar a fé de forma “tradicional,” ele foi considerado “um grande conservador”! Para a literatura, ele foi um frade apegado às estruturas favoráveis à desigualdade social. Essa ambigüidade permeia não só a prática de Frei Damião, mas é algo que se torna importante quando se discute a função social da religião. O assunto é recorrente nos diferentes autores que descrevem sobre Frei Damião.

Para Abdalaziz Moura (1976), a devoção e a admiração dos fiéis de Frei Damião são uma consequência do carisma desse líder que representa a defesa das tradições religiosas herdadas desde a infância. O capuchinho fez da tradição sua expressão maior. Pregando a “castidade”, a “obediência” e a “dedicação aos bens sagrados”, no Brasil, Frei Damião representou a tradição missionária da ordem dos Capuchinhos que marcou presença no Nordeste. Durante seis décadas frei Damião percorreu o Nordeste e sua presença em qualquer comunidade atraía os da redondeza. A história e as localidades por onde esse frade passou ficaram marcadas por suas inúmeras missões.

Recém chegado ao Brasil e mesmo sem o total domínio do idioma, este missionário se esforçou para entender “a mentalidade”, as expressões religiosas e a linguagem simples das pessoas dos interiores pobres. Marangon (2006:25) considera essa convivência a base para a produção do livro de frei Damião “*Em Defesa da Fé*”, que serviu também como base teórica para suas missões e pregações. O livro foi publicado em 1953, pela Editora Vozes e, em 1955,

pela Editora Paulinas. O livro buscava fornecer instruções catequéticas para que os fiéis se afastassem da “ignorância religiosa”, das “práticas supersticiosas” e das “manifestações de fanatismo” no culto. Dessa forma, o Frei pretendeu restaurar o catolicismo universalista de Roma. (MARANGON, 2006).

A tônica do Catolicismo romanizado do Nordeste deslocava-se do leigo para o bispo, da religião na família para a religião do templo, das rezas para as missas, do terço para os sacramentos. Esse deslocamento tendia mais privilegiar o poder sacerdotal e esvaziar as funções e o lugar do leigo na vida religiosa.¹⁰⁸

Conforme descreve Marangon (2006), o livro “Em Defesa da Fé” expressa a experiência do Frei conforme com a Teologia Vaticana: a doutrina como única expressão de verdade, expressando uma visão clerical do mundo norteadada por um teor hierárquico como a defesa da inefabilidade papal e uma concepção de Deus tal qual fora da Igreja não haveria a salvação.

Frei Damião vem para o Brasil, mas segue em princípio, as orientações tradicionais do Concílio de Trento e do Concílio Vaticano I.¹⁰⁹ Frei Damião tinha as regras da Fé como meio lógico pelo qual podemos conhecer as verdades reveladas por Deus. Ele enfatizou a racionalidade e a sistematização da Doutrina Cristã, presumindo que todas as religiões deveriam ter esse quadro conceitual, negando qualquer sabedoria a uma tradição de Fé diferente como o sacramento religioso brasileiro. (MARANGON 2006:29). Frei Damião foi sempre convicto e não apresentou dúvida sobre a fé; ameaçou, com a condenação eterna, os que não abraçassem a doutrina revelada pela Igreja Católica.

As opiniões de Frei Damião não se aliavam facilmente às posições de uma Igreja “progressista”, razão pela qual não se fez um simpatizante do Concílio Vaticano II. Mesmo assim, Frei Damião tornou-se um religioso venerado por diferentes segmentos da população Católica do Nordeste.

Num vídeo sobre a vida e a morte de Frei Damião, o bispo Dom Marcelo Pinto Carvalheira, um dos defensores do Concílio Vaticano II, afirma que a mensagem de Frei Damião aos fiéis era sempre muito dentro da tradição católica e nem sempre ele se preocupava com uma adaptação aos tempos modernos. Mas, o curioso é que mesmo sem essa

¹⁰⁸ Essa análise é desenvolvida por Beozzo (1977), citado por Marangon (2006:26).

¹⁰⁹ O Concílio de Trento propôs-se a trabalhar na definição de dogmas católicos e na reforma da Igreja. O Concílio Vaticano I tratou unicamente do primado e da “infalibilidade do Papa”, culminando com práticas pastorais do Brasil e a romantização da Igreja (PIERRARD, 2002). Frei Damião era um elo dessa corrente, segundo as análises aqui citadas.

adaptação, ele conseguia atrair pelo fascínio pessoal, pelo seu ardor apostólico. E o Bispo enfatizou: por sua atenção aos problemas do povo pobre.

Estar junto aos pobres em missão é uma regra básica de Frei Damião. Foi por valorizar a missão de “apóstolo” de Jesus que se posicionou contrário aos “protestantes”. Para o frei, Jesus construiu um “magistério vivo” para dar o conhecer do mundo à sua doutrina. Ele escolheu certo número de homens aos quais confirmou o “manus” e o ofício de pregar a sua doutrina - o que ele denominou de “magistério infalível” (MARANGON, 2006). Segundo Frei Damião, os protestantes não compartilham do pensamento e tomam como regra da Fé a Bíblia, tal como é compreendida por cada indivíduo, seja ignorante ou sábio. A imagem de Nossa Senhora é outro aspecto profundamente preservada por Frei Damião, em meio ao pecado original, e constitui um ponto polêmico entre os protestantes. Assim ele se expressava:

Nós católicos além de dirigirmos às nossas orações a Jesus Cristo recorremos também à intercessão da Virgem Maria e dos Santos. Podemos fazê-lo? Os protestantes negam. A Igreja pelo contrário nos responde que podemos fazê-lo com muito proveito, eis as provas:

Criando Deus os nossos primeiros pais, além dos dons da natureza, concedeu-lhes outros Dons gratuitos e principalmente lhes infundiu a graça santificante pela qual se tornavam filhos adotivos e herdeiros do céu. Esta graça deveria ser transmitida aos seus herdeiros, com a mesma condição de que se mantivessem fiéis e lhe obedecessem. Instigados por Satanás desobedeceram e por isto perderam esta graça.

(Frei Damião apud MARANGON 2006:50)

A narrativa das origens que traz a disputa entre Deus e o Diabo explica a relação entre forças superiores. Deus exige obediência enquanto Satanás instiga o homem ao pecado. Dessa forma, Frei Damião sugere que o homem precisa lutar contra o pecado que é neste caso, a luta contra o demônio. Maria surge com um poder superior à Eva. Eva pecou, mas Maria se preservou do pecado original. Maria, dessa forma, coopera com o plano de Jesus. Talvez resida também nessa compreensão a orientação que frei Damião divulgava quando insistia na reza do terço. Como devoção maior Frei Damião orientou aos curadores (José Avelino e Jacinto) a reza diária do terço de Nossa Senhora.

Os Santos e Maria devem vencer na luta contra o demônio, contra a carne, as nações, o mundo. E se essas forças superiores governam o mundo é claro que conhecem os acontecimentos do mundo. Os Santos conhecem até mesmo os nossos pensamentos, desejos e afetos, dizia Frei Damião (MARANGON 2006:51).

Se Frei Damião foi para uns uma representação de uma liderança conservadora e apegada às estruturas desfavoráveis à transformação social, para outros esse homem

proporcionou inúmeras demonstrações de ser um religioso sensível aos problemas latentes e aparentes de uma população pobre, mesmo que sua forma de “pregação” não agradasse àqueles que se consideram “críticos” do papel da religião. A “religião de Frei Damião” sobrevive graças a essa atenção a os mais pobres, dedicando sua vida às missões. Desse modo, Frei Damião “sacrificou-se a si mesmo para atender àqueles que tinham sede da “palavra divina”. Hoje escutamos que “Frei Damião foi um Santo”.

Embora Frei Damião seja considerado pela maioria dos católicos um grande padrinho, um “santo” admirado quase que unanimemente por seu papel enquanto missionário, ele não desfruta tal de unanimidade perante a hierarquia católica. Houve uma época em que a Diocese de Guarabira reagiu à realização das “Santas Missões” na cidade, porque temia que, com seus sermões, Frei Damião desconstruísse os processos implantados pela Teologia da Libertação. Ao dar prioridade às CEBs, a Diocese seguia as orientações da Regional Nordeste II da CNBB. O Bispo procurou negociar com Frei Damião e seus auxiliares: tratava-se de garantir a “missão” esperada por parcela considerável das “almas do povo” e, ao mesmo tempo, “convertê-la” para que fosse condizente com a “linha da Diocese”. (NOVAES 1992:250). Nessa época, o Bispo Dom Marcelo enfatizou os problemas sociais da região e procurou convencer Frei Damião da maior gravidade dos pecados da violência, exploração, opressão, dentre outros, em comparação com os pecados individuais (luxúria, prostituição, afastamento da Igreja, por exemplo). Entretanto, a missão em Guarabira se fez como já era conhecido de Frei Damião: promessas de fogo do inferno às prostitutas, amancebados, hereges etc. Há registro que Frei Damião fez uma crítica pública a Dom Marcelo, divulgada pelos jornais da Capital (NOVAES, 1992).

Frei Damião volta à Guarabira em 1995, aos 97 anos de idade e 25 anos depois de sua última visita. Abatido e quase sem voz Frei Damião passa a Frei Fernando a tarefa de abrir as missões; ambos são recebidos em clima de festas e celebra a multidão. Mas, após as missões Frei Damião ainda profere a tradicional Benção Final: marcada pela conhecida oração pronunciada em cada missão: “*Nossa Proteção está em nome do Senhor que fez o Céu e a Terra*”. Nessa época, representando o Bispo, o Padre Nicodemos, na função de Vigário Geral, abre a celebração que acolhe Frei Damião com a seguinte frase: “*Nosso sonho tornou-se realidade. Aqui estão diante de todos os olhos, diante de todo povo querido de Deus dois visitantes queridos nossos: Frei Damião e Frei Fernando*”.¹¹⁰ Nesta missão, Frei Damião foi levado à visita aos presídios da cidade. Fez oração em círculo e destacou que, se alguém ali

¹¹⁰ Nessa época Dom Marcelo estava em Roma, mas enviou mensagem de agradecimento e felicitações aos Frades Damião e Fernando por ocasião de sua visita à Diocese.

estivesse preso injustamente, não procurasse vingança. Ao sair, ele deixou um recado aos presos de que na hora da aflição, eles não se esquecessem de rezar a oração do “Pai Nosso”. E enfatizou: “O Pai Nosso é a oração que Jesus nos ensinou”. Ele falou sobre o mandamento que ensina amar a Deus e ao próximo, e destacou que o Pai-Nosso ensina isto, Jesus conforta aquele que reza. Reze a Ave-Maria, Maria é a Mãe de Jesus e a nossa Mãe, destacou o missionário. No final, os presos fizeram fila para beijar a mão do Frade.

Na linguagem dos seus fiéis, Frei Damião é um santo. São muitas as histórias que consideram suas mãos, sua cabeça e suas vestes como símbolos sagrados. No contato direto com a população, Frei Damião fez-se um eterno “andareiro”. Quando alguém a ele se referia para falar da paixão, da veneração da população pelo Frade, ele apenas ria e dizia “É bondade do povo”. A prova viva de sua missão se constata no culto que hoje se realiza no Santuário, local onde os romeiros veneram e agradecem as inúmeras graças que atribuem à intercessão divina de Frei Damião.

CAPÍTULO V

A AQUISIÇÃO DO DOM DA CURA: O DOM VEM DE DEUS

O Dom se realiza em um vínculo estreito entre o simbolismo e a obrigação de *dar, receber e retribuir* (MAUSS, 1950).

Mauss (1924) estudou a troca em sociedades, naquela época, consideradas “primitivas” ou “arcaicas”, onde trocas e contratos fazem-se sob a forma de presentes, teoricamente voluntários, mas, na realidade obrigatoriamente dados e retribuídos. Tudo se mistura nesses rituais “arcaicos”; segundo o autor, tudo se constitui em vida social das sociedades que precederam as nossas. Suas ações convergem para a direção de “fenômenos sociais totais”, exprimindo-se assim, formas religiosas, jurídicas, morais, políticas e familiares ao mesmo tempo; estas supõem formas particulares de produção e de consumo bem como de outros fenômenos presentes nestas instituições (MAUSS 1950:52).

Nestas comunidades “arcaicas”, tudo se sintetizaria em forma de presentes, a expressão de caráter voluntário, aparentemente “livre e gratuito”, porém forçado e interessado por essas prestações. No grande ritual Potlatch¹¹¹, “a prestação total” não implica só a obrigação de retribuir o presente recebido; ela supõe duas outras igualmente importantes: a obrigação de dá-los; por um lado, e a obrigação de recebê-los, por outro.

A teoria da dádiva surge na circulação de bens. Para entendê-la é necessário compreender a dinâmica das relações sociais, através da tríplice ação do dar, receber e retribuir.¹¹² Mauss analisa a lógica dos sistemas de prestação e contraprestações que são voluntárias, mas ao mesmo tempo, obrigatórias a tal ponto, que a desatenção das partes implica em retaliações e, possivelmente, guerra.¹¹³ Esse sistema de prestação e

¹¹¹ Termo da língua indígena Nootka que significa “dar” e designa o Dom ofertado por motivos de rivalidade ou de provocação. Inicialmente, o termo se referia a uma instituição própria dos índios da costa do noroeste dos Estados Unidos; posteriormente, com o seu reconhecimento em outras partes do mundo, o termo potlatch é cada vez mais utilizado pelos etnólogos como termo genérico para certo tipo de comportamento em relação à riqueza. A instituição do potlatch transformou-se quando as condições econômicas e demográficas que acompanhavam o seu funcionamento se modificaram. Finalmente o potlatch deixou de funcionar como sistema de distribuição dos papéis sociais, para sobreviver como festa de destruição das riquezas. (BARNETT, 1938; BOAS, 1897; CODERE, 1950; VAYDA, 1961 apud PANOFF & PERRIN, 1973).

¹¹² Assunto que ganhou destaque entre autores filiados direta ou indiretamente à herança maussiana e entre os demais estudiosos da teoria em Mauss. Têm produzido reflexões interessantes no âmbito da teoria da dádiva, que ganha forte expressão na atenção dos membros integrantes do movimento iniciado nos anos 80: M.A.U.S.S. - Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales, que atualiza a contribuição de Mauss para a crítica do mercantilismo nos tempos atuais.

¹¹³ “O dom aproxima os protagonistas porque é partilha, mas os afasta socialmente porque transforma um deles em devedor do outro” (GODELIER, 2001:23). Este fenômeno é reconhecido enquanto a *ambigüidade* que reside na essência do Dom. Aspecto que Martins (2006) define como ambivalência inerente ao Dom da Dádiva. Permite ultrapassar a antítese entre o eu e o outro, entre a obrigação e a liberdade, entre o mágico e o técnico. Há

contraprestações envolve a pessoa – física, moral, jurídica - e constitui um “vínculo de almas também (MAUSS 1950:72), dando sentido ao aspecto da totalidade.

“Totalidade”, também, no sentido de que a natureza desses bens produzidos pelos membros das comunidades não é apenas material – “a troca se constitui em ação, sobretudo simbólica”. Em Mauss, tudo é relevante no surgimento de uma obrigação moral ou coletiva envolvendo o conjunto dos membros da sociedade. Essa obrigação pode pressupor aspectos tão diversos como a troca de mercadorias, de um lado, ou um mero sorriso, de outro, conforme a complexidade das motivações e modalidades de interações que envolvem – por diversos caminhos – os indivíduos e os grupos, como assinala Martins (2006:90).

Investigar o “dom” associado ao universo da cura religiosa impõe a preocupação e atenção para com as formas de compreensão e difusão que este tem incorporado nos diferentes contextos sócio-históricos em que se tornou referência na análise das práticas religiosas. Nesse sentido, Martins (2005; 2007) entende que associar a palavra Dom com a religiosidade popular e com a influência do catolicismo tradicional sobre o imaginário da doação representa uma dificuldade para a difusão dos estudos de dádivas no Brasil. Para ele, essa associação constitui um elemento inibidor da compreensão científica do dom. O autor afirma que, “de fato, no imaginário brasileiro, a palavra *dom* está fortemente associada às idéias de caridade, de virtude divina, de angelismo, isto é, de identificação da idéia da palavra *dom* com uma interpretação fortemente espiritualista do ser humano”, embora esta seja apenas uma leitura do termo, conforme reconhece (MARTINS, 2007).

É necessário dar atenção para a forma como conceitos como *caridade*, *graça* e *divindade* se corporificam entre as sociedades humanas. Na esfera do catolicismo associado à cura, o “dom” surge relacionado a ações de reciprocidade, conforme tentamos demonstrar nos casos de graças alcançadas e nas “obrigações” que se estabelecem entre curadores e indivíduos e a comunidade destes com as divindades, santos e almas santas. Visto da perspectiva do enfrentamento dos problemas cotidianos, a interferência do dom não necessariamente é atribuída em um sentido unicamente espiritualista. Mesmo quando prevalece o sentido de dom associado a qualidades ou aspectos sobrenaturais este poderá ter consequências sociais importantes, dependendo de sua utilização. Poderíamos nos perguntar por que os curadores associam “seus dons”¹¹⁴ ao sofrimento vivido, conforme constatamos nesta pesquisa. Para os curadores, a capacidade para curar (entendida como dons) é

obrigação e interesse. Mas também espontaneidade e liberdade conforme é para Mauss (1950) o “fenômeno social total”.

¹¹⁴ O dom de cura, e o dom na dádiva.

potencializada pelos sofrimentos que foram levados a enfrentar, levando-os a acreditar que possuem um “dom sagrado” ou uma “dádiva divina”. Conscientes desta condição, eles passam a estabelecer reciprocidades simbólicas com seus pacientes, com a comunidade e com os Santos e Deus, de forma que, “o serviço” através do dom torna-se uma prioridade superior às suas vontades. Os curadores estão dispostos a atender a qualquer hora e a qualquer pessoa.¹¹⁵ Como afirma Mauss (1950: 75), “as dádivas aos homens e aos deuses tem também por finalidade comprar a paz uns aos outros”.

De forma genérica, o ato de Dar parece instituir simultaneamente uma relação dupla entre aquele que dá e aquele que recebe. Uma relação de solidariedade, pois quem partilha o que tem, mostra uma relação de superioridade, pois aquele que recebe o dom e o aceita fica em dívida com o doador. Através dessa dívida, quem recebe sente-se “obrigado” a retribuir e, portanto, encontra-se, até certo ponto, sob sua dependência, ao menos até o momento em que conseguir restituir o que lhe foi dado. Na perspectiva dos curadores, prevalece um sentimento comum: a aquisição do Dom se deu por intermédio da ação divina, portanto, ele deve ser colocado “à disposição” de quem o solicita; como regra o curador não deve cobrar por seus serviços.

Podemos aqui fazer uma analogia ao que Benveniste apud Godbout (1992) identifica na existência de dons gratuitos, na gratuidade enquanto forma do vaivém da prestação e do pagamento que pode ser voluntariamente interrompido: um serviço sem retribuição, uma oferta de favor, uma pura graça, abrindo uma nova reciprocidade. Acima do circuito normal das trocas, do que se dá para obter algo, há um segundo circuito, o da beneficência e do reconhecimento daquilo que é oferecido para agradecer. Esta compreensão é mais diretamente associada ao mundo religioso. Embora neste caso não se fuja de certa ambigüidade: as práticas de beneficência também exprimem um “esperar de recompensa divina”.¹¹⁶

¹¹⁵ Observem como acontecem as relações entre curadores em suas trajetórias de vida e as aplicações dos seus papéis, conforme descrevo no capítulo acerca do processo de cura. Redes de solidariedade se estabelecem e contradizem a esfera de “individualismo” que a religião possa reforçar com suas práticas consideradas “tradicionais”.

¹¹⁶ A generosidade é considerada um elemento importante no dom. Benveniste apud Godbout (1992) identifica uma ambivalência que se faz presente já na origem da palavra “gratuidade” que vem do latim “gratia” e aplica-se a duas partes em presença: “aquela que acolhe com fervor” e “aquele que é acolhido com fervor, que é agradável”; ele se refere ao valor recíproco de graça, do que é recebido “graciosamente” e dá lugar ao reconhecimento; depois engloba o fato de dar prazer, que conduz à noção atual de gratuidade, a qual reenvia para diversos sentidos. (GODBOUT 1992:248). Um deles é que gratuidade significa também aquilo que se faz “por nada, o que não tem um valor na “troca”, sem utilidade evidente.

Godbout (1992) entende que Benveniste se refere ao valor recíproco, a um sentido que evolui para o sentido religioso da graça, do que é recebido graciosamente e dá lugar ao seu reconhecimento (BENVENISTE 1964:202 apud GODBOUT 1992:247).

É nesta ótica que se deve compreender o circuito do dom nas práticas de cura. Na relação entre a graça alcançada e o processo da *mediação* – do curador ou do santo - a reciprocidade que se instala é ao mesmo tempo ação “voluntária” e “obrigatória”, pois a pessoa que se diz curada deve, de alguma forma, retribuir a graça às entidades divinas embora isto não lhe seja explicitamente exigido. Essa regra vale para ambos os segmentos: curados e curadores.

5.1 O sofrimento como passaporte para alcance e plenitude do Dom

Se os curadores explicam que “o dom deve ser entendido como dádiva divina” e é adquirido pelo “*merecimento*”, por que associá-lo ao sofrimento?

Para os curadores, o *sofrimento* corresponde ao “aprimoramento da prática”. Todos os curadores entrevistados confirmam ter passado por períodos prolongados de sofrimento. Essa afirmação abre outro questionamento em torno da “gratuidade” do Dom. Se todos passam por sofrimento no processo de aquisição do Dom, logo esse Dom não deve ser entendido como um “bem” gratuito.

Entendemos que o sofrimento é revelado como elemento de dupla face: por um lado, o sofrimento físico como condição não desejada, mas que todos experimentaram de alguma forma e, por outro, o seu desdobramento enquanto “a passagem” para uma “nova etapa” - o “pós-sofrimento”. O pós-sofrimento corresponde ao “momento de iluminação” em que se convive com esclarecimentos e constrói as bases de segurança para execução de seus papéis. Essa passagem ocorre quase sempre associada à ajuda de um *mediador* que age no sentido de “iniciar” a pessoa na sua função. O “mediador” se diferencia de acordo com cada situação e cada prática religiosa envolvente.

O período de sofrimento resulta em efeitos comportamentais que serão, mais tarde, referenciais para os próprios curadores. Por exemplo, a pessoa pode se tornar reservada.

José Avelino, que posteriormente se tornaria curador, viveu recluso e praticamente isolado por anos em seu quarto, por apresentar um quadro depressivo nervoso. Inconformados com esta situação, os familiares de José transitavam da esfera médica à esfera dos curadores em busca de assistência. Entre uma busca e outra, José recebeu oferta de ajuda de um rezador do Estado vizinho, Rio Grande do Norte. Porém, a ajuda não foi aceita pelo doente, que

chegou a pagar a passagem para retirar o rezador de suas proximidades. O método utilizado por este rezador constava em sua reclusão e contato com a natureza, onde realizava “suas devoções” de modo isolado. Mas, essa forma de proceder não agradou ao doente, que rejeitou o auxílio. O rezador tentou resistir, mas não demorou sair. Porém, quando chegou a assistir as primeiras ações de José, demonstrou-se surpreso com sua maneira de proceder.

Uma curadora residente na cidade de Pirpirituba, há aproximadamente 10 km do sítio, foi quem deu o primeiro passo para sua recuperação. Provocou nele o desejo de se alimentar – a falta de desejo de alimentar era o problema mais grave enfrentado por José naquele momento. A intervenção dessa curadora contribuiu para descobrir que a cura de José chegaria com o passo para o “trabalho de curador”. Conforme a expressão da curadora: *“José você tem que trabalhar. Você vai cumprir sua missão. Fazer seus trabalhos, rezar e curar”*. Sentindo-se fortalecido, José começou a rezar.

Porém, de acordo com os relatos, o sofrimento de José chegou ao extremo. Os familiares e os vizinhos não tinham mais esperança na sua recuperação. Até que num certo dia, na hora do almoço, José chamou o filho mais velho - na época uma criança entre 12 ou 14 anos - e pediu-lhe de ir até frei Damião que estava em missão na cidade de Caiçara. O garoto conseguiu falar com frei Damião que escreveu recomendações ao seu pai, juntamente com um recado do frade de que ele ficaria bom. Relata-se que a partir do dia seguinte José Avelino apresentou melhoras que, para a família, representavam sinais de cura. José foi pessoalmente ao encontro com frei Damião.

A partir dos contatos com frei Damião, José Avelino se alterou e iniciou os ensinamentos de remédios aos doentes. Num primeiro momento, ele tinha uma grande clientela de crianças. Ele instalou um ritmo de devoções que incluía a oração diária do terço com a proclamação do ofício de Nossa Senhora, em dias estabelecidos na semana. Recuperado, José prosseguiu até os últimos dias de sua vida com as mesmas devoções e prática. Portanto, a origem de sua prática de cura está vinculada a Frei Damião.

As recomendações de Frei Damião traduziam-se numa espécie de “ordem para a paz”, na vida de José. Ele tornou-se também um devoto e prestava obediência, disciplinadamente seguindo as lições de frei Damião. Para os romeiros, José superou todo sofrimento com a fé e a confiança que demonstrava no apoio desse frade e amigo. No convívio diário, ele não gostava que as pessoas discutissem entre si para defendê-lo, caso fosse acusado. Após a orientação de frei Damião, para José Avelino a questão já estava esclarecida.

Com o seu sucessor e neto, o atual curador Jacinto Avelino, o sofrimento ganha uma dimensão semelhante e se expressa também nas consequências de acontecimentos na vida,

caracterizados como sofrimento e entendido, por ele, como uma fase de “aprendizagem” e de esclarecimentos em relação à sua missão. Para este curador, o sofrimento se impõe como meio “necessário à glória” - “o sofrimento é um processo que conscientiza a pessoa do seu papel terrestre”. No processo de sofrimento, a pessoa tem a oportunidade de aprender a identificar os acontecimentos e suas respectivas “explicações” que o informam de suas próprias capacidades e limites enquanto curador. Com isso, entendemos, revelam a dimensão prática dos supostos dons.

Ainda criança, Jacinto foi submetido a freqüentes visitas médicas. Ele apresentava desmaios que os médicos não conseguiam diagnosticar. Um quadro de doenças o cercou desde os 08 anos de idade e ele chegou a tomar medicamentos “controlados”.¹¹⁷ As doenças também atingiram à sua família. Sua mãe foi vítima de um AVC, o que repercutia profundamente na vida familiar. Diante do problema com sua mãe, o então futuro curador ainda não possuía habilidades para a reza e a cura, mas relembra que sentia profundamente o sofrimento de sua mãe, e que isto se traduzia numa espécie de “martírio” pessoal.

Com ênfase, Jacinto reconhece e reafirma que foi através do sofrimento, do martírio, que recebeu o conhecimento de “certas coisas”.¹¹⁸ Em consequência, sua vida mudou e ele se viu na “obrigação” de adotar outro comportamento: largou os estudos, acabou seguindo o mesmo ofício do avô, ou seja, especializou-se no trabalho artesanal com pele de boi, uma tarefa que ainda hoje desenvolve na sua residência. É atribuída a Frei Damião, tanto a cura pessoal de Jacinto como sua subsequente dedicação à prática de curador. Um argumento citado para conscientização do seu papel foi o de “*dar continuidade ao trabalho do seu avô*”, segundo ele fato bastante conhecido e entendido pelo Frei Damião.

O “sofrimento” não desaparece com a descoberta ou iniciação da missão de curador. Sim, desaparecem os condicionantes daquele sofrimento que afetam negativamente as capacidades físicas, mas “o sofrimento” continuará latente podendo chegar como sinal de “alerta” no dia a dia dos curadores. Segundo Jacinto, esse alerta é acionado por ações que por ventura sejam incoerentes com sua missão, por exemplo, “comportamentos fora do ritmo devido”. Os curadores podem ser tocados pelo sofrimento, como se fosse um chamado ao cuidado.

Perguntamo-nos se, para os curadores, o caráter “positivo” do sofrimento encontraria explicação nas palavras de Frei Damião. Sabemos que, originariamente, o sofrimento possui

¹¹⁷ A expressão *remédio controlado* é utilizada popularmente para designar um medicamento especial, fora do normal, um remédio que se utiliza em condições extremas; remédio para nervos.

¹¹⁸ Nesta conversa ficou explícito que ele não teria a permissão para relatar detalhes de sua prática para mim que faz com que explicações referentes ao seu comportamento, sejam apenas introduzidas e não descritas.

sentido significados muito particulares dentro do catolicismo.¹¹⁹ Frei Damião, como um fiel pregador e representante do catolicismo tradicional, entendeu o sofrimento como um passo para a transformação:

Que não faltem cruzeiros [sofrimentos] e que depois de uma encontre outra, é graça de Nosso Senhor. Quer assim para que não se apegue a este mundo e se lembre sempre do Céu. ..quando se sente assim em angústias e tudo parece que vai para traz [ao contrário] é então que Deus está mais perto. (Trechos transcritos de cartas de Frei Damião à Itália, citados em MARANGON 2006:53)

Maria é uma senhora “rezadeira” de 69 anos, agricultora, casada e mãe de 21 filhos. Destes, seis não vingaram - três foram abortos e três morreram antes dos três anos de vida. Ela criou 15 filhos, mas perdeu mais uma filha quando esta tinha 09 anos. Maria é residente em uma área de assentamento rural onde trabalha com sua família.

Maria sofreu 14 anos seguidos até encontrar a cura e em seguida introduzir-se no universo dos curadores. Essa história de sofrimento e de cura tem elementos em comum com as histórias dos curadores anteriormente descritos, mas é diferente quanto ao tratamento encontrado.

Católica atuante, Maria encontrou sua cura e sua conseqüente iniciação auxiliada por um Centro Espírita. Essa iniciação fez com que sua atuação enquanto curadora se fortalecesse associada a um hibridismo do catolicismo com certo espiritismo, mais especificamente relacionado à herança indígena, adentrando no “reino dos espíritos encantados”.

Maria inicia sua luta com o sofrimento, a partir de um aborto espontâneo. Quinze dias depois desse aborto, ela se sentiu incomodada. Conforme seu relato, o problema começou em um dos dedos do pé; desde esse aparente simples ocorrido foi sentindo “agonias” no peito com dificuldade de se manter em pé. Abatida pelo incômodo, ela foi socorrida pelos familiares e levada ao hospital, onde permaneceu três dias internada em observação. Recebia alta, voltava para sua casa. Mas, a mesma história se repetia com frequência. O sinal de “agonias” era apenas o início de uma seqüência periódica de doença. Cada vez que procurava um atendimento médico ela recebia a mesma receita: “medicamento para os nervos”. Maria relembra que no corpo ela não sentia dor de espécie alguma, muito menos problemas com os nervos. O que a afetava eram os “desmaios e agonias”. Chorava muito e não tinha disposição para suas “obrigações diárias”.

¹¹⁹ Ver a discussão que desenvolvemos ao analisar a situação das mulheres e suas relações com a cura, e com os curadores, no capítulo III desta tese.

Só sei que eu sofri muito na minha vida. Eu não tinha mais o que gastar. Tinha dia que eu ia a Guarabira três vezes no dia e quando eu chegava lá: injeção pra nervos; injeção pra nervos.

E os tempos se passando, e os tempos se passando... Tinha tempo assim que eu passava duas três semanas melhor. Agora minha doença era assim: eu tava boa, boa. Agora quando eu pegava na concha pra botar comer pra meus filhos, aí aquilo chagava. Aí me dava àquela agonia aí pronto. Ali eu não fazia mais nada. E, só sei que nessa vida eu passei quatorze anos e aí depois desses quatorze anos, numa véspera de festa eu quase que morro.

(Maria, 69 anos)

Numa de suas idas ao médico, Maria encontrou uma rezadeira que lhe aconselhou de parar de chorar e procurar outro tratamento porque o caso era para “*se desenvolver e curar*”. Assustada, Maria reagiu e disse que não gostaria de entrar neste universo. Mas, logo foi repreendida pela rezadeira, que disse que desse modo ela jamais ficaria curada. Maria seria uma *médium* de nascença.

Mesmo assim, por não pretender ser uma curadora, Maria continuou procurando a cura para seus problemas pela via hospitalar enquanto seu sofrimento permanecia. Ela relata como chegou a ter reflexos no corpo em que seus membros se deslocavam de um lado para outro sem apresentar dor. Ela teve deslocamento do pé, posicionado ao contrário, rigidez dos lábios e o quadro geral era depressivo. Para os médicos, a receita continuava a mesma: “injeções para os nervos”.

Inconformada e em busca de solução, Maria recorria a todos os métodos e recursos que foram sugeridos como tratamento: alimentou-se de cérebro de porco sem sal e doces de mocotó, dentre outros. Da parte alopática, encheu-se também de medicamento “controlado” e um número exuberante de injeções de vitaminas na veia. Segundo suas afirmações, quanto mais medicamento tomava mais doente ela ficava.

Num certo momento, ela passou a sentir “interferências espirituais”. Sentiu-se envolvida e foi movimentada por uma força diferente, ela afirma: “Algo me subiu assim”: (para cima, pegando pelos braços ligados ao corpo). “Aí, naquela elevação eu me arrepiei todinha, e eu disse assim: valha-me minha Nossa Senhora do Perpétuo Socorro! Na minha mente, né? Aí aquilo me soltou com força no chão: Pá!”

Para Maria, esse era mais um dos acontecimentos que a deixava em estado de choque. A cada ataque que sofria eram seus filhos - ainda criança - que a socorriam. As crianças corriam para chamar uma rezadeira velhinha que morava perto da sua casa, para rezá-la; e o filho mais velho a levava ao hospital quando ela não suportava ficar em casa. Segundo Maria, a rezadeira vizinha e amiga a rezava aliviava o incômodo, mas não resolvia a situação. A

outra rezadeira que era sua conhecida lhe dizia o seguinte: *“Maria, minha filha! Eu afasto os seus espíritos, mas eu não os tiro, porque eu não posso tirar os seus espíritos porque você é médium de nascença”*. “Eu tinha que desenvolver, mas eu só dizia que não e não!”

Maria relembra que ainda teve três filhos após aquele aborto. Nesse período ela teve uma melhora e até pensou que estivesse curada, mas o problema voltou.

Mas, depois que meu filho nasceu... Eles bateram de novo, Ba! Olhe, eu só me levantava de cima da cama de tarde, na hora que eles queriam. Na hora que eles queriam que eu me levantasse eu me levantava, mas na hora que eles não queriam eu não me levantava.
(Maria)

Maria pressentia que seu problema não correspondia a uma doença do físico, apenas, mas não sabia como proceder. Eram seus filhos, ainda pequenos, que estavam aprendendo como ajudá-la. Uma filha menor de sete anos, que observava como a velhinha rezadeira a auxiliava nas horas de aflição, fazia o mesmo: pegava galhos de plantas e usava-os para benzer sua mãe. Maria diz que se sentia aliviada. Entretanto, a batalha para convencer sua família que seu problema não deveria ser tratado em hospitais foi grande.

As manifestações que Maria enfrentou são popularmente conhecidas e descritas, no contexto dos significados religiosos, como manifestações mediúnicas. A pessoa é vista como médium e tem que desenvolver sua mediunidade. O processo de desenvolvimento exige a ajuda de um “xamã” ou de um médium já experiente no ofício. As manifestações são interpretadas como sinais de uma entidade, que está impondo à pessoa que faça o percurso dos rituais de iniciação. Se não o fizer este fenômeno tende a se intensificar e as manifestações se tornam mais freqüentes. A ocorrência desses fatos é comum tanto no meio urbano como na zona rural; no campo, onde o catolicismo predomina as pessoas acometidas por este fenômeno sentem certos escrúpulos e, às vezes, desenvolvem sentimentos de culpa, dentro do contexto cultural religioso católico (BARTOLOMEU, 1980). Essa situação reflete também a própria “pressão” da parte da Igreja Católica que inibe essas expressões.

Em busca de uma solução, Maria também circulou entre diferentes curadores. Em alguns encontrou um conforto, orientação, mas não ainda a cura. No processo de desenvolvimento ela precisaria de alguém que a ajudasse a entender como se relacionar com suas entidades. Ela relembra as frases de uma rezadeira que lhe disse o seguinte: *“Olhe comadre agora a senhora tem os seus bons do lado de mesa branca e tem outros errados. Agora a senhora tem que procurar uma pessoa, mais entendido do que eu para deixar eles tudo direitinho. Para a senhora dominar eles, mas não eles dominarem a senhora”*.

Quando se sentiu parcialmente “tratada” Maria conseguiu finalmente sentir, se locomover e dar atenção à sua família. Mas não estava ainda livre completamente dos incômodos. A partir de então ela se encontrava em outro campo de luta: entender os problemas conseqüentes de sua mediunidade, e as dificuldades com o esposo e parte dos filhos que, segundo ela, não acreditavam nessa “invenção”. Os filhos reagiam e não gostariam que a mãe seguisse tal rumo.

Vivendo basicamente isolada em seu sítio, suas dificuldades aumentavam. Ela não entendia tudo que vivenciava como acontece com a maioria das pessoas que enfrentam problemas dessa natureza. Nestas experiências, a pessoa acometida vive um desconhecimento e estranhamento sobre o que se passa consigo mesmo, o que facilita a explicação pelo recurso ao sobrenatural. Contudo, compõe-se um quadro cultural propício para o florescimento de explicações mágico-religiosas atribuídas aos sofrimentos. (BARTOLOMEU, 1980).

Foi numa viagem para a cidade vizinha que, através de um compadre, Maria conheceu o Centro Espírita onde foi tratada e orientada para exercer seu papel de curadora.

Foi através de um padrinho de um menino meu que me levou lá. Era um curador muito bom. Que eu devo primeiramente a Deus e a Nossa Senhora minha vida e devo a ele cuidou de mim. Aí pronto. Retirou os maus e ficou os meus bons. Os meus de luz que eu trabalho com mesa branca e hoje eu me sinto uma pessoa muito feliz. Graças a Deus!

Não trabalho pra fazer o mal pra ninguém. Trabalho pra minha saúde e quem chegar na minha casa precisando, se eu não puder dar jeito mas eu entendo o que aquela pessoa tem, que eu entendo que aquela pessoa tá com uma coisa mal. Eu digo olhe: os meus não tenho força pra isso aí; mas se você quiser... Então eu encaminho.

A pessoa já conhece o rapaz lá; já através de mim. Se você quiser ir pra casa do rapaz ele cuidar de você, você vai. Porque isso aí é a pessoa quem sabe. E por tudo isso eu tenho agradecido muito a Deus porque se eu não tivesse procurado também? (Maria)

A consciência da importância da cura resultou para Maria numa “fidelidade” que ela demonstra com o local onde foi curada. Há quinze anos Maria se desloca uma vez por semana, a pé, do seu sítio e caminha por mais de uma hora para participar da reunião do grupo de médiuns no Centro Espírita de referência. Ela não se cansa de expressar sua gratidão a Deus. E faz de sua “missão” a regra básica de *“fazer o bem sem olhar a quem”*. Frase principal do seu “Mestre”, do seu Guia de frente. Foi criada uma cadeia de reciprocidade que envolve a rezadeira, o centro e a comunidade de referência na qual Maria atua.

No contexto atual, Maria se diz ser extremamente feliz pelo trabalho que realiza. Se no passado enfrentou dificuldades com a família, hoje ela é apoiada por toda a família.¹²⁰ Ao se expressar em relação aos seus “dons”, ela demonstra muita convicção que “o dom para a cura” provém da força divina. *“Porque isso aqui eu não comprei; eu não achei. Que Deus me deu esse Dom! Minha gente? Mas eu acho, que sem o consentimento de Deus, não chegaria uma coisa dessas em ninguém!”*

No exercício de suas atividades de curadora ela demonstra uma relação com os espíritos como se fossem eles “corpos humanos”. Mais do que amigos, eles são trazidos como uma parte dela. Ela não oscila quando se refere a eles tratando-os de *“meus espíritos”*. Maria só “recebe” os espíritos bons, que ajudam. Segundo ela, “abaixo de Deus, eles protegem”. Os espíritos vivem no plano invisível, são encantados, mas são materializados simbolicamente na hora da necessidade.¹²¹ Cada espírito tem o seu lugar reservado no universo, como eles demonstram quando incorporam e quando vão se despedir, deixando o corpo do seu parceiro: *“vou pra meu canto, pra minha Jurema sagrada é o meu canto. Aonde eu fui doutrinado pra chegar, para me incorporar, pra trabalhar incorporado nessa matéria”* (trecho falado pela voz incorporada de um espírito mestre, no momento da cura). Todavia, os espíritos chegam a qualquer lugar e na hora que forem chamados por sua matéria.

Semelhantes aos curadores aqui descritos, Maria seguiu um longo trajeto na busca de cura, passou por diferentes experimentos, visitou curadores diferenciados, melhorava em parte e às vezes piorava. Pela particularidade dos “seus espíritos” que “só trabalham com a mesa branca”, ela não poderia ser introduzida a qualquer curador. Ela relembra uma situação da qual saiu pior do que entrou. Nesse dia os filhos tiveram que providenciar um transporte para retirá-la, porque ela não conseguia se locomover. Assim como acontece com a maioria dos curadores, Maria não escapou das acusações de seus pares.

Eu sofri muito dona Lola eu sofri tanto, tanto? Quando eu comecei logo assim nessa vida eu levei muito nome de catimbozeira. Foi! Eu sofri muito! Mas depois o povo foi se acostumando. E esse povo que me humilharam precisaram já de mim pra curar meninos, pra curara uma dor de dente, pra curar isso, e eu recebo de todo coração.

¹²⁰ Além do seu problema espiritual, Dona Maria vivenciou um caso difícil com um problema cardíaco de um jovem filho; problema descoberto e orientado por seu curador. Este a aconselhou a levá-lo ao médico indicando o problema que o cometia. Ela conta com orgulho sobre o prazer de ter sido curada, bem como relata a cura do seu filho. Para ela, esse rapaz curador possui um ‘guia de frente’ que é um espírito muito sábio e forte. Hoje ela relembra com admiração o sofrimento que enfrentou e se arrepende de não ter procurado o tratamento correto mais cedo em sua vida.

¹²¹ Prandi (2004) tratando da Encantaria Brasileira, no *Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*.

É assim na vida. Eu sofri muito na minha vida. Porque em todo canto eu fui. Olhe eu fui num curador em Guarabira me levaram. Era até um sargento já bem velhinho ele com a cabecinha branca aí quando ele pegou na minha mão disse assim: “Tadinha média de nascença”. “Tem que se cuidar minha filha se não você vai morrer”.

Aí um dia eu tava quase morta em casa. Meu filho foi chamar dona Das Dores (*uma rezadeira*) ela me levou pra casa de outro curador em Belém que vinha de Guarabira aí quando cheguei lá ele disse: “Olhe, os seus guias vão chegar, a senhora pode estar almoçando, pode estar jantando, pode estar dormindo, quando for tempo deles chegar eles chegam”.

Atualmente Maria recebe apoio não só da família, mas de toda população vizinha. Predomina o sentimento e consentimento do coletivo que o sofrimento de Maria e o seu tratamento trouxeram algo positivo à comunidade. O sofrimento que ela vivenciou é traduzido na ajuda que hoje ela presta à comunidade, bem como aos que vêm de fora. Poder contar com o apoio dos vizinhos no contexto atual é muito significativo para essa curadora, principalmente pelo que ela viveu no início da sua atuação. Pessoas apareceram para lhe por a prova; fingiram doenças para testá-la, e alguns, até mesmo, expressaram menosprezo.

Maria relatou a história com um proprietário vizinho ao seu sítio. Ele fingiu ter um problema para ser curado por ela. Mas ela logo reconheceu que ele estava mentindo, e por princípio de sua missão, não podia recusar de atendê-lo. Preparou-se e dirigiu-se até ele.¹²² O senhor se dizia preparado para testá-la, mas ela o dominou “encostando-o contra a parede” para ele se acalmar. Maria afirma que tinha total convicção de que ele estava experimentando “os espíritos dela”. Mas, enquanto “homem bravo” ele não tardou reconhecer sua fragilidade e afirmou: “nunca fui “aberturado” por um homem pra ser por uma velha”. Segundo Maria, ele quis bater nela, mas como foi “dominado”, a partir daquela data, nunca mais expressou nenhum comentário negativo ou positivo a seu respeito.

Para Maria o “dom” para a cura não lhe pertence. Ela é convencida que empresta seu corpo aos espíritos; eles atuam e ela reserva total confiança, respeito e consideração por eles. Sua atividade de rezadeira os torna “concretos e atuantes” quando forem chamados. Maria faz questão de enfatizar que, “todo poder emana, em primeiro lugar, de Nosso Senhor Jesus Cristo e em segundo dos espíritos”. A convicção de que “o dom não lhe pertence” fortalece a idéia que predomina no universo da cura religiosa: “o Dom é adquirido como dádiva divina”.

A relação estabelecida entre a rezadeira Maria e “seus espíritos” pode ser mais bem compreendida se situada no universo das religiões indígenas. Em alguns estudos de

¹²² Preparou-se no sentido de por uma bata branca, um vidrinho de perfume no bolso e se dirigiu à casa do “doente”. Ela me confessou que neste dia solicitou a companhia de uma “Mestra” com quem ela também trabalha porque pressentiu que iria para uma tarefa difícil.

sociedades indígenas, “os espíritos” são conhecidos como “Mestres”, “Caboclos”, “Índios”, e constituem entidades espirituais identificadas como pertencentes ao universo da jurema.¹²³ O caboclo que nada mais é que o espírito de um índio ancestral brasileiro, que foi originalmente o centro dos cultos dos mais tarde chamados candomblés de caboclo, de origem banta. Foi adotado depois pela umbanda, quando então sofreu transformações, mantendo-se, contudo, a mitologia da origem indígena e o uso do tabaco e de artefatos indígenas (PRANDI, 2005). O culto a estas entidades predomina no Nordeste do Brasil e em cada região adquiriu uma nomenclatura específica.

Os cultos às entidades caboclas se constituíram não apenas na Bahia, mas onde quer que se formassem grupos religiosos em torno de divindades africanas; podiam também ser agrupamentos locais que buscavam refúgio na adoração de espíritos de humanos (PRANDI, 2005:126). Dessa forma, surgiram cultos a espíritos de índios, de negros e de brancos em cada lugar no Brasil. Uma tendência que segundo Prandi (2005) foi reforçada pela chegada ao Brasil, no finalzinho do século XIX, de uma religião européia de transe de imediata e larga aceitação no Brasil: o espiritismo Kardecista. Nesta pesquisa, o Kardecismo constitui, indiretamente, uma forte presença não só pelos casos de mediunidade constatados entre curadores e curados - uma vez que a mediunidade se faz presente no conjunto das religiões - mas por ser o espiritismo o “espaço” onde se discutem questões da mediunidade sem inibição.

Entre essas denominações religiosas caboclas, a concepção de espíritos cultuados também variou bastante. Na Bahia, por exemplo, o caboclo é um índio que viveu num tempo mítico anterior à chegada do homem branco, mas um índio que conheceu a religião católica e se afeiçãoou a Jesus e a Maria e a outros Santos. Um índio que viveu e morreu neste país, um personagem principal do candomblé de caboclo que com o tempo se agregou a outros tipos sociais, sobretudo aos mestiços boiadeiros do sertão (PRANDI, 2005).

Especificamente na Paraíba e em Pernambuco, os espíritos, que se chamaram Mestres, podiam ser espíritos de índios, de brasileiros mestiços ou brancos. Entre eles se destacavam líderes já falecidos da própria religião: os *mestres*, uma referência que acabou prevalecendo para designar todo e qualquer espírito desencarnado nas cerimônias religiosas. Essas

¹²³ A palavra Jurema refere-se ao nome da planta cujas raízes e cascas produzem a bebida tradicionalmente consumida durante as sessões, conhecida como jurema, é o símbolo maior do culto. É ela a “cidade” do Mestre, sua “ciência”, simbolizando ao mesmo tempo morte e renascimento. O culto à jurema no nordeste brasileiro, embora tenha origens indígenas, no decorrer do tempo tem apresentado alterações na constituição advindas de diversas influências do universo afro-brasileiro. O culto ‘reelaborado’ mistura elementos oriundos do candomblé, do espiritismo kardecista, do catolicismo popular e, principalmente da umbanda que, reelaborados, dão origem a um processo de uma nova jurema, constituindo nova prática. Sobre o assunto: Bastide (1989); Assunção (2004); Rios e Brandão (2004); Salles (2010).

manifestações religiosas também herdaram das religiões indígenas o uso do tabaco, usado nos ritos curativos, por exemplo. Em outras regiões do Brasil como Maranhão e Pará, os espíritos cultuados são personagens lendários que um dia teriam vivido na terra, mas que por alguma razão não conheceram a morte, tendo passado da vida terrena ao plano espiritual por meio de algum encantamento: “os encantados” (PRANDI, 2005; 2004).¹²⁴

Ainda na reflexão acerca da aquisição do dom entre os curadores, trazemos para análise outros exemplos de rezadores cujas experiências na aquisição do dom e “iniciação” no universo da cura são relevantes para a compreensão. Em geral, esses curadores atuam na esfera dos “primeiros socorros” da cura; são especialistas no saber popular. Embora se refiram à intuição, a maioria se introduziu na arte de curar através de um parente, ou de uma pessoa do seu convívio. Eles associam orações, preces sagradas e a utilização de ervas, raízes, plantas, em forma de chás, banhos, infusões, cataplasmas, e ainda podem incluir os produtos defumadores, incensos, dentre outros. O tipo de doença é determinante para a escolha do método, e nisso eles transitam entre a “medicina mágica”, a “medicina empírica” e a “medicina fitoterápica”, conforme classifica Araújo (2004).

“O sofrimento”, embora os atinja de alguma forma, não tem relação com a “maturidade” no dom. O meio principal para a arte de curar reside na experiência e na intuição. Entretanto, assim como ocorreu nos casos descritos, é recorrente a presença e interferência mediúnica na atuação do curador. Eles se referem a “orientações espirituais”, “escutas”, “avisos”, de certa forma dando corpo aos recursos constitutivos da intuição. Também entre esses curadores fica subentendido que há algo mais que não pode ser dito ou revelado, dando lugar a uma áurea de “mistérios” e “segredos”. É possível que haja influência de rituais de origem africana e ameríndia, mas o que predomina na benzedura é o apelo aos santos católicos, aos quais a tradição popular atribui poderes de cura, conforme analisa também Gaspar (1998: 127). Entre os curadores a intuição age com destaque, junto ao profundo conhecimento em torno das orações e dos usos de plantas.

As “irmãs curadoras” entraram no ofício da cura por outro caminho. Apesar de terem traços comuns a outros curadores, elas se diferenciam por terem “buscado” a especialização na cura religiosa. Neste sentido, a motivação pessoal interagiu junto ao que denominam como “necessidades ou carências” da população. Motivadas por essas necessidades elas investiram na “socialização de conhecimento”, no caso o saber da cura, adquirido mediante experiências

¹²⁴ Prandi (2005) demonstra como essa tradição de encantaria está presente na cultura ocidental, nas histórias das fadas, príncipes e princesas encantados, bem como na mitologia indígena. Os encantados pertencem a origens diversas: indígenas, africanos, mestiços, portugueses, turcos, ciganos, etc. e se fazem presentes em lendas e demais criações culturais em diferentes contextos.

e um tratamento de saúde a que duas irmãs se submeteram.¹²⁵ Essa transmissão de saber não correspondeu diretamente a “formar” “agentes de cura”, mas sim pela via do serviço por elas prestado. O espaço de tratamento para o “paciente” tornou-se ao meso tempo um espaço para aprimoramento das suas capacidades. Uma vez curadas, dedicaram-se à cura de outros. Fazem da fé e da oração o princípio básico, entretanto recorrem às várias esferas da cura – a alimentação, a fitoterapia e até a magia, por exemplo, junto à intuição e às “interferências de forças religiosas” também caracterizam seu amadurecimento para a “arte de curar”.

5.2 O Dom em três faculdades: a vidência, a escuta e a linguagem

De acordo com a Doutrina espírita, todo aquele que sente, em qualquer intensidade, a influência dos Espíritos é, por esse fato, médium. A mediunidade é uma faculdade inerente à pessoa humana e não constitui privilégio exclusivo. Entretanto, só se qualificam aqueles em que a faculdade mediúnica se mostra bem caracterizada e se traduz por efeitos patentes, de certa intensidade. É uma faculdade não se revela da mesma maneira em todos. Em geral, os médiuns têm uma aptidão especial para fenômenos desta ou daquela ordem, revelando manifestações variadas. (KARDEC, 1861. Ed. Especial 2004).¹²⁶

Em relação aos aspectos constitutivos do Dom, trago mais uma vez José Avelino. Sua história demonstra seu acesso a múltiplos dons relacionados a três saberes de cura: “ver”, “escutar”, e “falar”, potencializados por uma “intensa capacidade mediúnica”, exemplificada também pela sua capacidade de comunicar tanto com o mundo dos vivos como com o mundo

¹²⁵ Socializar saberes constitui referência importante para as pessoas que, nos ambientes religiosos, conservam valores especiais como “investir nos processos de melhorias dos mais necessitados” e, em seu significado amplo ocupa lugar nas linhas gerais do catolicismo, por evocar outros valores como “solidariedade” “partilha”, dentre outros. De forma mais ampla significa seguir os ensinamentos básicos do cristianismo conforme propagados por Jesus.

¹²⁶ Kardec (1861 e 2004) refere-se às espécies de mediunidade em suas variedades principais: a dos médiuns de efeitos físicos, a dos médiuns sensitivos ou impressionáveis, a dos audientes, a dos videntes, a dos sonâmbulos, a dos curadores, a dos pneumatógrafos e a dos escreventes ou psicógrafos.

Tratar destas questões no interior do catolicismo significa transitar em um campo delicado e até escorregadio. Se, por um lado, a Igreja Católica oficialmente não tem se pronunciado nem sobre a verdade histórica, nem sobre a natureza ou causa dos fenômenos mediúnicos, por isso não rejeitou ou condenou nem reforçou a interpretação que vê nos fenômenos mediúnicos uma intervenção do demônio (KLOPPENBURG, 1997:162). A Igreja Católica não oferece espaço em seu interior para pessoas que demonstram aptidões mediúnicas. Estas acabam enveredando para outras religiões e tentam permanecer entre uma e outra, mas em silêncio mediante as autoridades eclesásticas. Na maioria das vezes, sentem-se isoladas. A Igreja Católica explicitamente reprime e é explicitamente contrária à “evocação dos mortos ou outros espíritos quaisquer”. Para a Igreja essa proibição vem dos mandamentos divinos, de Deus. Ou seja, não se concede autoridade nem competência para modificar ou revogar uma lei que é determinação divina, ou proibição divina.

dos mortos. José morreu aos 63 anos, mas deixou rastros de quem realizou uma missão intensa com prioridade para os mais necessitados.

A constatação da presença mediúnica nesta pesquisa se estende aos “curados”. Entretanto, alguns dizem que não foram suficientemente capazes de abrir mão das coisas terrestres para se dedicar às coisas divinas; outros insinuam certa “repressão” do ambiente católico na família e na comunidade e inibiram a atenção ao fato. Todas, de alguma forma, enfrentam as consequências. Inibindo a mediunidade, optaram por permanecer no sofrimento, conforme relatam. Os idosos que dizem ter passado da fase apta para o desenvolvimento da capacidade de cura, procuram amenizar o efeito das “consequências” nos locais que atuam na cura religiosa. A Capela do Sítio Olho d’Água é uma referência.

Recorrer à Capela é ter acesso a um “conforto”, como afirmou o romeiro Severino: “quando me sinto apertado venho aqui buscar conforto, e um sinal de paz”. Nestes casos, o conforto consiste na orientação que o curador fornece. E, embora não resolva o problema, amenizam o sofrimento.

Muitas vezes, a mediunidade se manifesta na juventude, mas segundo a opinião dos curadores, “os mais novos, os jovens, não dão espaço” para a mediunidade se manifestar e se desenvolver.

As preocupações desse mundo, as ofertas, as vaidades, dentre outros. Então, esse quadro não afasta a mediunidade das pessoas, mas a inibe. É como um repelente que você usa para o mosquito. A pessoa que tá em graça quer ver você dentro daquela graça para poder ter contato com você, se não... Ela não vai ter... Sofre aquela pessoa que luta para receber aquilo e sofre você que é o receptor daquela coisa. (Jacinto, curador)

No caso de José Avelino bem como do seu neto-sucessor, as características apresentadas em relação às manifestações mediúnicas são bastante específicas se comparadas ao que é tido como “normal” nesse universo dos curadores mediúnicos. Para ele, não se tratou apenas de ter um “curador” para iniciá-lo. José Avelino foi levado ao encontro de outros curadores, entretanto, encontrou o conforto a partir da intervenção de frei Damião. Paradoxalmente, essa informação tornou-se mais relevante ainda porque tem sugerido características de mediunidade em Frei Damião. Para os curadores José e Jacinto, frei Damião foi mais que um “tutor”. Ele se manteve presente nas trajetórias de ambos e interveio tanto nas orientações práticas como na aceitação da missão de curar.

Ambos também foram curados por frei Damião e, ao mesmo tempo, receberam dele as orientações que necessitavam. Com o primeiro curador, José, as orientações se deram também através da escrita. Com o segundo, Jacinto, foram as conversas, as confissões, mesmo que esporádicas, que aconteciam por ocasião das missões. Transcrevo, a seguir, trechos de uma das cartas escritas por Frei Damião ao primeiro curador:¹²⁷

*Prezado José Avelino,
Sinto que me presto a lhe escrever algumas precauções como regra de sua vida.
Somente vou lhe dar um conselho:
Lembre-se sempre da presença de Deus em toda a parte. Este pensamento bem Meditado faz cortar com esmero o pecado que é o obstáculo radical à perfeição, estimula nosso ardor na prática do bem e é uma fonte de consolação e de felicidade
Para viver sempre na presença de Deus faça do bem quanto um ato de fé, missa diária, presença de... (parte ilegível)
a) estimulação
b) faça todas as suas ações para a glória de Deus;
c) reflita profundamente durante o dia orações penitenciais.*

*Deus o abençoe todos os dias de sua vida e reze também por mim.
Frei Damião
Logradouro, 10 de 1955. (Arquivo 156)*

Registra-se que a comunicação por cartas era uma prática de Frei Damião (MARANGON, 2006). Essa iniciativa se comprova também na comunicação com sua família e com amigos de infância. Devemos entender também que em 1931, ano em que Frei Damião partiu para missão no Brasil, não havia outros meios, além da correspondência manuscrita, para uma comunicação eficiente. Essa prática também se tornava comum entre os amigos no interior do Brasil.

Jacinto, o atual curador, diz que as palavras de Frei Damião dão conforto. Um curador vive uma vida muito solitária; é raro que um religioso que se destacou em estudos teológicos consiga compreender o universo dos curadores. Para Jacinto, os curadores não costumam ter acesso a alguém sábio dialogar e esclarecer seus sofrimentos; cabe a ele, a solidão e a dedicação. No entanto, é através da meditação que um curador poderá entender seu próprio comportamento; obter a clareza do seu papel e das suas atribuições na relação com os outros. Para Jacinto, o conforto para seus momentos solitários fica a cargo de Deus.

¹²⁷ Os leitores podem confirmar em anexo trechos com a grafia de Frei Damião que escrevia regularmente ao Senhor José. Das cartas escritas tive acesso apenas a uma delas. Fui informada que, na última Missão de Frei Damião na Paraíba, o frei Fernando, seu companheiro de missão, pediu as cartas para arquivo. A família não sabe informar para onde elas foram levadas.

A gratidão a frei Damião é grande e subentende-se que ela vai além de uma simples orientação. “A veneração era recíproca”.¹²⁸ Frei Damião também demonstrava grande atenção por José, bem como por seu sucessor. Nas palavras dos romeiros: “Ele era uma pessoa que frei Damião adorava”.

Ele tinha uma fé nele (em Frei Damião) e no Padre Cícero. Ave Maria! Ele disse que tinha hora que parece que via ele assim na frente, perto dele... Ele era muito devoto, rapaz!

Ele era muito devoto, desde criança. Ele disse que quando era criança todo dia rezava um Pai-Nosso para o padre Cícero?

Quando ele conheceu Frei Damião ele dizia: Olhe minha gente se vocês soubessem quem era aquele padre, vocês adoravam a ele como Deus no céu! Porque eu nunca na minha vida eu posso dizer, porque eu não tenho ordem de dizer. Eu sei quem é ele, mas não tenho ordem de dizer! (Romeira Josefa 90 anos)

Conhecido por estar sempre dedicado aos necessitados, o Sr. José é lembrado pelos romeiros pioneiros e por outras pessoas que conviveram com ele, entre risos e lágrimas. A esse respeito, destacamos o encontro com seu ex-motorista que, emocionado, relembrou o trabalho que exercia para ele.

Ah! Eu... O que eu digo é que é uma pessoa de bem. Até a gente se emociona quando fala nele não é? [choro] Ele era tudo na vida.

Ele era uma pessoa especial. (...) Tudo na vida o que era de bom ele era! Não fazia mal a ninguém só fazia o bem. Era tudo!

Ele quando curava uma pessoa ele não comentava com ninguém. Nem que o cara perguntasse ele apenas dizia: Não! É assim mesmo!

Ele era uma pessoa cheia de Deus, não é?

Nos caminhos para o trabalho a gente falava, conversava, mas a argumentação dele... Ele era sempre muito calado. Mas no caminho sempre ele era calado ele não conversava nada não. De vez em quando uma pessoa pedia para ele fazer uma cura com ele e qualquer coisa ele não comentava aquilo com ninguém.

(Jorge Tota)

Homem sábio, de boa aparência, corado, magro e barbudo. Ele deixava a barba crescer. Ele sempre se mostrou disposto a atender a quem o procurasse, a qualquer hora, ele esteve completamente dedicado aos mais sofridos.

Uma pessoa normal. Frequentava a feira semanalmente onde negociava com “couro” de boi. O local do comércio era muitas vezes... Tornava-se ponto de atendimento quando alguém o procurava. Normalmente ele conversava e às vezes indicava um chá ou aconselhava que o procurasse na Capela.

(Maria Flor).

¹²⁸ José foi um romeiro “devoto” ao frei Damião e frequentava suas missões na Paraíba, em Pernambuco e em Rio Grande do Norte. Os romeiros dizem que quando José chegava nos locais das missões, Frei Damião logo o identificava em meio a multidão. Acenava com a mão e o chamava até ele. Os romeiros dizem que José tinha muita fé em Frei Damião.

As capacidades de comunicação de José levam a acreditar na sua mediunidade. Os romeiros relatam que ele pressentia o sofrimento das pessoas que precisavam dele. E, na prática, atuava como se realmente sentisse o que o outro sofria. Os informantes fazem referência a uma orientação através de sonhos. José Avelino costumava direcionar suas pregações nos dias de oração, a partir da situação particular daqueles que ali estavam como devotos. Sua intervenção era mais insistente quando pressentia que alguém portava arma no ambiente de oração; ele pedia que a retirasse. Ele também identificava, entre o público presente, aqueles que tinham o hábito de fazer uso da religião para a “prática do mal” e que transitavam entre estes locais e a capela ao mesmo tempo. Ele se posicionava contrário a essa forma de “ser do romeiro”.

Para as pessoas que conviveram com José Avelino, essas demonstrações de conhecimento são descritas como um “mistério”. O termo *mediunidade* do curador não foi pronunciado. Eles usam os termos *conhecimento*, *sintonia*, *sentimento*, para descrever a comunicação à distância entre ambas as partes. Em geral atribuem essa comunicação à presença de Deus. Disse Francisco: *Sabe o que é que eu acho? Que era de Deus, não era dele. Era Deus que dava aquela entonação, porque ele foi uma pessoa muito sofrida, muito mesmo e muito nervosa. Quem o curou e o deixou assim, foi Frei Damião.*

5.3 “Penitência” e “renúncia” na esfera do Dom

“Penitência” é um tema indissociável do Catolicismo Popular. A penitência age como “fortalecimento” para a prática de curador. Penitência é sinônimo de sacrifício e não de sacramento. Na religiosidade popular, a penitência revela um extenso poder simbólico e é uma prática pouco aceita sob a ótica de uma religião de caráter mais racionalizado. A penitência ganha espaço entre pessoas que fundamentam suas crenças em valores adquiridos e consagrados como “portais” para a realização ou alcance de uma dádiva. A penitência atua no universo das trocas simbólicas entre Deus e os homens.

Para Maria Isaura Queiroz (1973), a penitência está inserida em um Catolicismo rústico. Para os curados, a penitência age no âmbito do merecimento da graça e ela se expressa simbolicamente nos acontecimentos da vida prática, podendo ser física e espiritual. Na prática de curador de José seguia uma seqüência de regras. Seis meses por ano José dormia num quarto, separado da esposa. Recuava-se num quarto particular, onde havia uma cama pequena e um altar com um santo onde ele mantinha uma vela acesa durante todo o dia.

Também praticava o jejum, dois dias por semana, como regra básica. Segundo informações da família, esse jejum era rigoroso. E, apesar de ter muitos amigos, José não costumava participar da vida social; sua preferência foi sempre pela reclusão e constante oração. Não dispomos de informações seguras se na família de José tinha outros casos de cura religiosa; entretanto, há indicações de uma irmã muito “devota” e um irmão que rezava mal olhado. Desde criança José demonstra disciplina no comportamento religioso. Ele costumava rezar antes de dormir, particularmente ao padre Cícero, de quem se tornou um fiel devoto, seguido da devoção a Frei Damião. A devoção e oração marcaram assim a vida desse curador. Era prática comum também o ritual de preparação para os momentos coletivos na Igreja, quando ele realizava orações em particular, na Capela menor. Alguns romeiros falam que se apressavam para acompanhá-lo, mas dificilmente conseguiam alcançá-lo. Ainda como prática “privada” José costumava retirar-se para meditar no campo, normalmente embaixo de uma árvore, sob uma pedra, duas vezes por dia, em hora estabelecida. Estimado pela vizinhança, todos sabiam que ele vivia “em devoção”. Para os romeiros, houve sempre a certeza de que sua sabedoria teria sido constituída a partir do sofrimento. Há testemunhos que às vezes ele passava dias, sentado numa pedra, sozinho, em oração, fosse sob chuva ou sol.

Frei Damião “encaminhou” ambos os curadores para encontrar na oração sua forma para a missão, tomando como regra máxima a proclamação do terço à Nossa Senhora e a frequência regular à missa.

Não vou dizer que não tive as experiências com Deus, tive! Não vou dizer que sou alheio a uma pessoa como Frei Damião que eu não o conheça bem, conheço, que eu não conheça a capacidade que Frei Damião tinha, conheço. A minha maior experiência foi com o próprio frei Damião mesmo. Frei Damião se comunicava comigo à distância. Eu saber que o frei tava tendo uma comunicação comigo, à distância. Esse tipo, essa experiência eu tive com frei Damião.
(Jacinto, curador)

Pude ouvir desse curador outro relato de um contato especial que ocorreu à distância entre ele e frei Damião, uma “*sintonia*” espiritual, como ele descreve. Ele comentou que a *sintonia* é uma qualidade que se faz presente na sua prática e missão de curador. Há outros exemplos de *sintonia* em dimensões variadas entre ambos os curadores e frei Damião, assim como há entre curadores e “pacientes” e/ou com os familiares destes. Essa forma de comunicação acontece mais na relação com os romeiros mais assíduos da Capela.

Importante também entre os curadores é a “Renúncia”, uma categoria que perpassa trechos bíblicos nos “testemunhos da missão de Jesus”. *“Nosso reino ainda não é nem pode ser, deste mundo... Se alguém quiser vir após mim, renuncie a si mesmo, tome sua cruz e os meus passos”* (Mateus 16:24).

“Renunciar” é uma regra importante para o bom desempenho das habilidades de cura, segundo afirmações dos curadores. Renunciar “aos prazeres da vida”, nesta, a vida afetiva e sexual, mas também festas, uma vida social, presume limites e reservas e o tema tem-se mostrado de difícil acesso. Assim como *sofrimento*, a *renúncia* reflete um aprendizado pessoal e age como fortalecimento para não se deixar levar pelas provocações do dia a dia. Agindo dessa maneira, acreditam que o pensamento estará mais centralizado na conexão com divino. Entretanto, essa suposta rigidez para com o comportamento não é comum ao conjunto dos curadores. A renúncia adquire conotações diferenciadas em diferentes contextos.

Para atuar como curadora, Maria deve cumprir algumas “obrigações”. Estas obrigações devem ser praticadas na relação com coletivo de referência, o Centro espírita - não necessariamente na sua conduta pessoal. Em casa, ela mantém um altar onde cultua os Santos e os espíritos e para acolhê-los ela deve colocar velas e flores. Com o Centro ela deve fazer periodicamente uma oferenda, mas nem sempre ela consegue fazer por não dispor de recursos financeiros suficientes. No papel de curadora prevalece a identidade católica, mas na prática, ela concretiza um hibridismo entre valores católicos e espíritas.

Sou, eu sou católica. Sou sim senhora! Agora eu digo só Deus é quem sabe o que é que eu sou. Mas eu não deixo de rezar meus terços na minha casa, não senhora, porque foi uma coisa que eu procurei a fim de eu não morrer antes do tempo. Porque não adianta.

Em casa eu tenho a minha devoção, eu tenho uma estátua mesmo dele do espírito; eu tenho Iemanjá que eu trabalho com Iemanjá também. A senhora sabe que ela é uma... Iemanjá, é muito respeitada, É uma deusa das águas. Pois é: E eu em casa eu tenho minha devoção. Ascendo às velas pra eles que eu tenho lá a banquinha deles. Eu ascendo velas, aí quando tem precisão que chega uma pessoa assim: Dona Tuta, cure minha cabeça, Dona Tuta cure meu dente. Aí é que eu vou e chamo eles, porque eles. Porque eles... Aí rezo, porque não é eu quem rezo quem reza é eles. Eles chegam em mim.
(Maria, curadora)

Participar do culto com um grupo de médiuns, *mesa branca*, a cada quinze dias, no Centro espírita onde foi tratada, tem se tornado uma regra básica. Ela deve também colaborar com as festas para os espíritos e as entidades tanto do Centro como as pessoais. *“Porque a gente tem obrigação de ajudar porque a gente se tratou lá, ele é um rapaz, ele não tem*

salário, ele não tem aposento ele só tem Deus primeiramente por ele; e esses trabalhos dele". Embora Maria não colabore como gostaria, ela se esforça para dar de si o possível. Agindo dessa forma ela está inserida na rede de dádivas na cura.

5.4 Devoção e Pregação expressando capacidades no Dom

Cresci nessa devoção, nessa devoção me criei, rezando. Dois anos eu saí daqui pra rezar o mês de maio lá. (...) eu saía daqui toda noite. Naquela casinha de oração. Ele me chamava, pra fazer os gostos dele eu ia. Olhe eu fiz promessa com nossa Senhora da Conceição, porque lá ele rezava. Com nossa Senhora da Conceição que se eu aprendesse o ofício "de cor" todo sábado eu rezava! Todo sábado eu pra lá. Enquanto ele foi vivo eu rezei lá mais ele. E lá mesmo eu aprendi o ofício todinho "de cor". Tenho essa devoção. Todo sábado eu tenho que rezar sozinha, no pezinho dessa mesa, fazer minha promessa não é? *Tenho que pagar do jeito que fiz.*
(Josefa, 90 anos)

Denomina-se "devoção" o ato de dedicar-se ou consagrar-se a alguém ou entidade. Faz referência a um sentimento religioso, um culto, uma prática religiosa, uma dedicação íntima, afeição, afeto ou objeto especial de veneração. (AURÉLIO, dicionário). O católico devoto é o praticante assíduo de algum ato religioso, por exemplo, a veneração a um santo, ou seja, a devoção trata de hábitos de cultos diários ou freqüentes.

Ser "devoto" é um traço marcante na identidade dos curadores. O curador José se assemelha aos ícones curadores (Frei Damião, Ibiapina e Padre Cícero) por desempenhar com sucesso o papel de pregador e conselheiro. "Ele retirava as pessoas do mau caminho", dizem os romeiros. Ele evitava atender pessoas "no mau caminho", mas se o procurassem ele devia atendê-los, por fidelidade à sua missão e por entender que o assunto merecia sua atenção.

Ele era que nem um pregador, quando ele achava uma pessoa errada ele baixava a boca pra cima! (...) pregava assim, que nem os padres pregam, não sabe? A letra dele era pouquinha. Ele estudava era de cabeça aquilo que ele se soltava!
Acho que era Jesus que conversava na cabeça daquele homem! Ele dizia tanta coisa, importante pra gente ir pro bom caminho.
Eu ia lá muitas vezes. Muitas vezes. Muitas noites mesmo! Hoje me acho nessa situação, me acho cega, me acho sem muita saúde, mas eu nunca esqueço.
Sou não vou lá quase todo dia, ver esse daí [o novo curador] que tomou conta da devoção dele... Ele tá aí na frente, tá com força, mas não é como ele. Porque ele já era um homem velho, de idade. Mas tem esse aí que leva a devoção dele, e eu mesmo tenho muita fé. Só não vou lá assistir a devoção

dele porque não posso. Eu sou uma pessoa paralítica esperando só a minha hora!

Ave Maria ele dava conselhos demais. E tinha uma coisa ele tinha uma estrela abençoada por que todo mundo que ele dava conselho o povo tomava. Eu me lembro porque toda vida ele aconselhava os errados. Dizendo que não fizesse aquilo, aquilo não era bom. Como era que fazia como era que não. Assim.

(Josefa 90 anos)

Mesmo que cada história seja específica, a história desse curador se insere num panorama mais amplo que envolve alguns aspectos também presentes nos Beatos e Profetas na história do Catolicismo Popular, entre estes os “grandes” beatos Ibiapina, Cícero e Damião. Esse Catolicismo Popular se concretizou entre as camadas pobres de forma bastante especial, distante, mas não imune à influência da Igreja enquanto instituição e da hierarquia católica.

O papel do pregador no mundo rural associa-se ao surgimento dos grandes movimentos ou “guerras populares” que foram sustentadas pelas figuras míticas dotadas de grande capacidade de liderança e de mobilização, nas últimas décadas do século XIX e as quatro primeiras décadas do século XX; caracterizadas por uma série de movimentos como Canudos, Contestado, e Caldeirão (FERES, 1990:212).

Um traço considerado em comum é o fato de lavradores, (pequenos proprietários e trabalhadores rurais) reunirem-se em torno de um pregador: um leigo inspirado que percorre o interior organizando rezas e propagando a conversão dos pecadores e a preparação para novos tempos. O prestígio destes pregadores - que no Norte eram chamados de beatos e no sul de monges - em geral é grande e sua fama os precede nos lugares onde passam. O povo acorre para ouvir seus ensinamentos e para aconselhar-se ou receber as suas bênçãos. Em alguns casos, o pregador é também um rezador, “rezeiro”, ou “curador”: benze pessoas ou animais doentes, conhece orações fortes para abençoar plantações, receitas chás, e beberagens naturais contra doenças. Na medida do seu sucesso torna-se um “milagreiro”.

Em alguns casos, os monges proporcionavam um ajuntamento informal: o grupo se constituía por ocasião de onde o pregador acampava e durava pelo tempo do acampamento, conforme se deu com os monges do João Maria e José Maria ligados ao Contestado no Sul. Algo semelhante ocorreu entre os mais carismáticos do clero que também realizavam peregrinações pelo interior, conforme o caso do padre Mestre Ibiapina, o famoso sacerdote Cearense que realizou várias tentativas para congregações religiosas nacionais no Sertão nordestino, organizando comunidades permanentes de mulheres que faziam votos de castidade e prestavam serviço aos pobres. Em ambos os casos, tantos os leigos “incultos”, quanto os sacerdotes eram encarados com extrema desconfiança pela hierarquia. Essas

manifestações religiosas são classificadas como “Catolicismo Rústico” e foram abordadas sob o prisma do messianismo (FERES 1990:214, citando TEIXEIRA e QUEIROZ).

As “Santas Missões” (especialmente as do padre Ibiapina e frei Damião) eram relativamente raras no passado, mas marcavam profundamente a vida das populações interioranas. Foi através das missões que a maioria dos católicos, naquela época, pôde ter contato com a Igreja oficial.

Atuando como “beatos”, os curadores chegaram a ter uma estima especial diante da população; às vezes eram mais respeitados que o clero. Se o beato falava a linguagem do povo, o rezador acompanha o povo em seus momentos cruciais, entende seus anseios e sentimentos e fornece orientações e remédios. Frei Damião, apesar de representar um lado conservador da Igreja Católica, se situa entre estes dois mundos, da Instituição e do povo. Mesmo com sua linguagem conservadora ele se aproxima do contingente popular e ganha popularidade. Sua mensagem é recebida não como paradoxo, mas como algo que transforma o sofrimento em graça.

5.5 Transferência ou continuidade do dom?

O dom não espera nada em retribuição; quem diz dom diz gratuidade. Ora há retribuição no sistema do dom. E essa verificação é o grande motivo do espanto de Mauss e, desde então objeto central dos estudos sobre o dom. Então, ou bem existe o dom não é gratuito, ou bem que o dom não existe. (GODBOUT, 1992:249)

Temos demonstrado que no universo religioso o Dom é entendido como “dádiva divina” e adquire um caráter diferenciado daquele descrito por Mauss nas sociedades primitivas, por surgir relacionado ao aspecto da graça.¹²⁹ No contexto da cura religiosa a dádiva não aparece como “obrigação” explícita, mas a necessidade de retribuição faz parte de uma regra moral implícita nas relações cotidianas das pessoas envolvidas. Aquele que recebe “o Dom” deve retribuí-lo de forma tal que não demonstre superioridade ou orgulho pela função: “o Dom não lhe pertence”. A retribuição deve ser simples e ao mesmo tempo regrada pela disposição para “ajudar a quem recorrer”. “Fazer o bem, sem olhar a quem”, é uma frase

¹²⁹ Conforme temos introduzido no decorrer desse trabalho, Marcel Mauss (1950) que tratou do estudo da dádiva nas sociedades ‘arcaicas’ definiu o dom enquanto dádiva que implica no ato de dar, receber e retribuir. Mauss se preocupou também em demonstrar que a “coisa” que circula adquire algo particular que ele determinou “Hau” – o espírito da coisa que circula. O *hau* da coisa em movimento irá definir o valor do laço estabelecido entre os diferentes segmentos da relação. Cria-se uma espécie de laço, “o valor do laço que se chama também troca simbólica” (GODBOUT, 1992). Neste caso, o valor do laço é o valor simbólico que se prende com o dom, que está ligado àquilo sob a forma de Dom.

comum entre os curadores. Já a pessoa curada pode retribuir sua “dádiva” da cura de diferentes maneiras através de objetos para o altar; trazer velas, flores, perfumes, alimentos, “cuidar do ambiente dos encontros”, dentre outros.

Refletir sobre a aquisição do Dom no interior do catolicismo e por meio da “transmissão” de uma pessoa à outra, traz o desafio de entender os fatores que envolvem a relação social de transmissão. Esses fatores dizem respeito a um caráter especial de mediação: a da conexão entre a matéria e o espírito que, em si, sinaliza a realização de um contato entre mortos e vivos, apontando para um elo entre o catolicismo e o espiritismo. Posso até falar de um espiritismo “atípico”, pois difere da forma como se propaga a relação dos mortos com os vivos na doutrina espírita. Defendemos que aqui se trata de um hibridismo religioso particular em torno dos processos de aquisição do dom enquanto graça divina. Prevalece a idéia de que o “Dom vem de Deus”; porém, no caso sob análise a “transmissão” entra em cena como ação divina com as “almas santas”. Juntos estas compõem a nota principal do elemento “herança” no processo constitutivo do Dom.

Entre os devotos da Capela, Jacinto teve “acesso” a muitas capacidades do seu avô na continuidade de sua missão. Eles não se conheceram - Jacinto veio ao mundo seis anos após a morte do seu avô, mas herdou muitas qualidades do avô que estão presentes na sua trajetória de curador.¹³⁰ Há relatos sobre as particularidades no Dom, mas também sobre heranças de sofrimento: dos hábitos alimentares, das expressões de comunicação, com grandes semelhanças na forma como ele procede nas celebrações e conduz a pregação. Os fiéis dizem também que identificam sinais físicos em Jacinto que o antigo curador possuía.¹³¹ Se a presença dessas semelhanças era um “consolo” para os devotos, para a família era motivo para temer as consequências. O pai de Jacinto, Miguel Avelino, que acompanhou cada passo do seu pai, reagiu para evitar que o filho procedesse com a missão.

Entretanto, Jacinto faz a sua escolha e procede. E fora da proximidade genealógica entre “doador x receptor”, o que se faz importante não provém apenas do pertencimento familiar, mas da amplitude que esse laço promove em relação aos períodos históricos, contextos, práticas e crenças. Sob “as mãos” de Jacinto surge a possibilidade de estabelecer

¹³⁰ Os romeiros relataram alguns acontecimentos que envolvem Jacinto desde o seu nascimento com seu avô. Dizem que a mãe de Jacinto sofria para dar a luz enquanto o pai foi procurar ajuda. Ficaram poucas pessoas em casa aguardando chegar a ajuda. Enquanto estavam na sala, sentiram um barulhinho da porta que se abria; e ouviram um arrastar de sandálias semelhantes aos passos do antigo curador. Observaram mas não viram nada e ficaram esperando que fosse o pai que tinha voltado. Pouco tempo após este sinal, escutaram o choro de uma criança e era Jacinto que havia nascido. Um nascimento tranquilo e sem dificuldades diante do sofrimento que sua mãe estava passando.

¹³¹ Notando-se que esses sinais não são fixos em Jacinto, e foram visto logo no início de sua missão apenas por aqueles mais próximos do antigo curador.

elos religiosos e sociais entre três gerações distintas: a do primeiro curador do período de 40 a 60, a da geração de Jacinto que surge na segunda metade da década de 60, bem como com o contexto atual e suas possíveis adaptações e ressignificações.

Conhecidos foram lá e disseram: Miguel Avelino tem um menino que é mesmo que está vendo o avô. Ele reza e transmite assim as espécies do avô: a voz, a palavra tudo!

Quando foi um dia eu disse: vou lá visitar a capela e limpar a capela. E eu nem me lembrava que Jacinto, que essa pessoa, tinha dito isso a mim. Que quando a gente chegou lá e varreu a capela limpou todinha! Aí eu fui à casa de seu Miguel, e o quando cheguei lá encontrei Jacinto. Aí eu falei com ele. Quando eu falei com ele. O Jacinto tinha um sinal que ele tinha na minha mente o sinal que ele (o antigo curador) tinha. Jacinto tava com ele.

Ai eu cheguei... ele perguntou “Tu que és Tel é?” Eu disse é sou eu mesma. Aí ele começou a conversar comigo e eu fui pedir pra ele rezar meu menino: faça uma cura nele... Que esse menino é tão medonho... Dá tanto trabalho! Ai ele rezou e disse: “traga ele aqui outra vez!” Ao quando foi outra vez eu fui com ele lá. Quando eu cheguei lá Jacinto já estava nas conversas, no assunto do finado José, ai eu conheci *tudinho*, o assunto que ele estava era o assunto do finado José.

(Maria das Neves, também chamada ‘Tel’)

A história de “revelação” entre avô e neto surge quando Jacinto, aos 12 anos, tem uma visão com seu avô. Jacinto conta que havia se realizado uma missa no local e um dia depois o avô “se apresentou” para ele. Jacinto descreve detalhes desta revelação: “Eu estava em meu quarto, sentado numa rede e observava uma imagem de Jesus ressuscitado que estava à minha frente. Essa imagem foi tomando forma de algo vivo; e, foi nesse momento que vi a pessoa do meu avô”.¹³² “Houve o encontro e houve conversa”. “Ele se apresentou e disse o nome”.

Jacinto afirma que não se espantou nem teve qualquer reação de estranhamento, mas teve muitos questionamentos. Buscava apoio nas conversas com sua mãe, que interpretava os fatos e lhe falava a respeito. Ele reagia com as possibilidades que os fatos sugeriam e às vezes discutia, não acreditava, não queria aceitar. Porém, os “encontros” com seu avô se repetiam. Ele já sabia o horário e o lugar. Curiosamente, as visitas do seu avô aconteciam nos períodos marcados por intervalos de sofrimento, seja dele, seja de sua mãe. Foi num desses contatos que ele ficou sabendo que iria realizar uma cura num doente que residia na sua casa.

¹³² Neste sentido, Jacinto Avelino vivenciou uma experiência muito singular que o colocou em um plano de contato entre o plano terrestre e o mundo espiritual de uma forma muito especial e até certo ponto desafiante para análise sociológica. Espiritualmente Jacinto vivenciou uma seqüência de etapas marcadas por “visitas” espirituais. Segundo ele relata, O espírito do avô que, tomando forma humana o visitou. Mais que um contato, ergueu-se um segredo, constituiu-se uma missão cujo trabalho se iniciava para ele que ainda criança, não entendia muito bem o que se passava. Entretanto, não foi difícil perceber que deveria dar continuidade a um trabalho interrompido com sua passagem para outro mundo. Para o atual curador essas visitas não eram frequentes. Havia intervalo, de meses, entre uma visita e outra. No entanto, esse intervalo foi caracterizado por sinais pouco desejados e por algum tempo bastante incompreendidos na família: doenças sem solução médica.

Posteriormente ficou claro que esta pessoa era sua mãe, e que esta seria a primeira cura que ele ia realizar.

O modo como esse curador relata “sua revelação” com o avô, revela alguns aspectos importantes e até sua visão cosmológica. Primeiro, traz a presença de Jesus que faz o elo com o avô morto, legitimando o contato entre avô falecido e neto. É um contato normalmente inaceitável na doutrina católica, mas institui uma situação significativa da construção do mito originário dos poderes de Jacinto no âmbito da cura. O fato de ter sido sua mãe a primeira pessoa curada por ele é outro elemento importante na relação em que, a primeira cura se realiza no interior da família e depois se estende ao “espaço sagrado”.

Na medida em que Jacinto inicia e constrói sua missão, o contato com o avô continua, mas modifica-se para uma presença enquanto “orientação”. Inicialmente Jacinto foi “testado” também por pessoas que procuravam o local. Ele entendia que umas queriam lhe por à prova e ele se sentia perturbado; outras que ele descreve como “pessoas negativas” não faziam bem ao ambiente. Diante desse quadro ele sentia que seu avô, “por se tratar de um ser de luz”, não permanecia no local. Mas destaca que o acompanhamento do avô continuava presente através da intuição. Para ele, esse acompanhamento era um “cuidado”; sem este cuidado haveria desfalque na sua “preparação” de curador e poderia acarretar muito sofrimento para ele. O sofrimento viria como imediata recompensa, ele afirma.

Novamente, temos a referência ao sofrimento como “passaporte” para a maturidade do Dom, revelando também a ambigüidade com que este sofrimento é tratado. Para Jacinto o sofrimento pode ser minimizado, mas é vivido como forma de “purificação interior” ou sinalização após um “deslize” ou algo que o curador deixou passar despercebido. Nesse sentido, “o sofrimento não é um castigo divino, e deve ser aceito como “instrução”.

Existem dois caminhos: o bem e o que sobrar é o mal; um mal.... A gente chora, nada, porque tem que chorar do mal mesmo; mas, é esse mal que chama para o caminho certo. Existe cobrança por causa de suas falhas. Existe sofrimento que sempre vai existir; existe perturbação que sempre vai existir; mas moderada; você vai suportar. Existe aquele sofrimento; mas só que é o sofrimento benéfico. É como se fosse o pão e o castigo. Ele vai te ensinar o caminho benéfico. Você irá se tocar de suas coisas.

Através do sofrimento vem o entendimento.

Quanto mais bem a gente está mais prevenindo deve ficar. Ficar prevenindo! Sintonia; preparação. Tomar muito cuidado com o que vai falar com as pessoas que vai atender; não dá para falar com tanta segurança. “Do jeito que existe luz em trevas existem trevas em luz”.

(Jacinto)

“Trevas na luz”, nas palavras do curador quer dizer conhecer o pecado e não sair dele. Receber a graça de Deus, mas continuar escravizado por aquele pecado. “Isso na luz é trevas”. E acrescentou: *“Você pode salvar o mundo e consumir-se a si próprio”*; *“Cuidar muito dos outros, mas não de si próprio”*.

Se a “presença” espiritual do seu avô representasse “assistência”, para Jacinto a tradução dessa presença “o sofrimento” era real. Vivendo um momento crucial em sua vida, diante de pessoas com problemas que ele não queria ou podia atender, decidiu procurar Frei Damião. Frei Damião lhe possibilitou uma época de paz e foi através dele que Jacinto obteve a primeira comunhão. Posteriormente Frei Damião se tornou seu orientador espiritual.

Com a idade de 14 anos, aproximadamente entre 1984 e 1986, Jacinto realizou a cura na sua mãe. Ele não sabe muito bem como explicar esta primeira cura.

Eu rezei ela aqui em casa e daí por diante eu peguei a ir pra Capela, comecei a ir. E ela começou mesmo doente começou me acompanhando, não sabe? Acompanhava-me pra Capela e ela foi se recuperando aí. Assistia o terço, foi se recuperando, ela adquiriu os movimentos novamente. Retornou os movimentos dela quase tudo completo, tudo perfeito. E, quando eu rezei ela ali um dia, eu disse a ela que ela só iria viver oito anos. Ela tinha oito anos de vida com saúde. E realmente ela teve sete anos de saúde depois do AVC e um ano foi só decadência mesmo. Foi só adoecendo, adoecendo, adoecendo... E quando completou o ciclo dos oito anos ela faleceu.
(Jacinto)

A cura de sua mãe traz outros elementos sugestivos das capacidades de Jacinto: por um lado, o acesso à cura, por outro os métodos utilizados. Ele nem tinha consciência da ação, “apenas a rezou e ambos rezaram o terço”; e por outro lado, o primeiro sinal indicador de suas supostas capacidades de vidência. Ele reconheceu que ela viveria apenas oito anos e este foi exatamente o tempo que ela permaneceu viva.¹³³

Definindo a si próprio Jacinto compara-se a um “instrumento”, que “necessitaria estar preparado” e afinado para poder ser utilizado. Essa condição “requer uma disposição pessoal e um Dom que o sujeito esteja preparado, quer sofra, quer não sofra a pessoa precisa vivenciá-la”. “Não existe como fugir”. “Não se está sozinho também”. “Há muita orientação oculta”. “Isto pode representar um Dom muito especial, muito delicado e por outro lado muito frágil”. Perguntei então o porquê da fragilidade? Ele respondeu que para ser um curador, nos princípios que ele segue, é preciso uma preparação constante. O curador pode estar forte e

¹³³ Quando se trata da vidência em relação ao tempo de vida de alguns doentes o curador nem sempre “tem a permissão” de informar. Em conversas pessoais ele me disse que esse é um assunto que ele escolhe bem a quem comunicar.

fragilizar o corpo, se ele não estiver preparado. Oração e jejum são argumentos importantes da preparação, mas há também outra condição: na missão da cura o curador não dispõe de autonomia. Jacinto enfatizou: “A gente não determina nada! Não tem dia e não tem hora!”, demonstrando que “o dom da cura não pertence ao curador”.

“Preparação” para os curadores é sinônimo de oração, de jejum, somados a abstinências, não apenas do alimento, mas a abstinência do corpo - da carne. O jejum deve ser efetuado pelo menos uma ou duas vezes por semana. Para os curadores dessa descrição há uma espécie de “mortificação do corpo”. Tudo que for exagero carnal deve ser moderado, disse-me o curador.

Jacinto segue o conselho de Frei Damião, assim como seu avô, de rezar com frequência o Terço a Nossa Senhora: “Terço com muita fé”. Frei Damião também os aconselhou a não dar ouvidos aos comentários negativos, a “não se importar” com os fatos contrários, a “seguir a missão sem olhar pra trás” e de não escutar o que lhe fosse dito sob forma de acusação.

Jacinto reafirma que o caminho não foi tão simples como deve aparentar. Quando os obstáculos suprimiam suas forças ele recorria a frei Damião. Das falas de Frei Damião Jacinto tirava orientações:

Olhe vá pra casa; reze seu terço com muita fé, reze o terço pra Nossa Senhora que lá não tá acontecendo nada demais, o que tá acontecendo lá é a religião de Avelino. Vá pra casa reze com muita fé.
Desse tempo pra cá a família silenciou, acabou. Ninguém mais disse mais nada, ninguém mais falou; ninguém mais fez uma crítica... Embora ainda tenha pessoas que ainda não depositam muita crença. (Jacinto cita trechos das conversas com o frade)

Como acontece ao conjunto dos curadores, Jacinto entende que o Dom não lhe pertence e que ele não a alcançou por escolha própria. Ele demonstra total convicção de sua função de “intermediador” da cura, quando afirma que “a cura vem de Deus”.

Atua enquanto regra fundamental e é comum a todos os curadores escutados nesta pesquisa, que “o Dom deve opor-se a recompensas materiais”. Ele deve ser posto a serviço de quem quer que o procure, uma postura que reflete também a dádiva pela via da “generosidade” (GODBOUT, 1992).

“O dom não espera nada em retribuição”; para Godbout quem diz *dom* diz *gratuidade*. O grande espanto e verificação de Mauss segundo Godbout (1992:249) é que há retribuição no sistema de dom. “Então, ou bem que o dom não é gratuito, ou bem que o dom

não existe. A pergunta desse autor é de onde provém a gratuidade do dom?” A idéia de gratuidade inerente ao dom faz com que a retribuição seja inesperada e estranha.

No âmbito da cura, para compreender as dádivas divinas na construção dos dons é preciso interpretar como se constituem os atos o dar, receber e retribuir enquanto elementos caracterizadores do paradigma da dádiva (MAUSS, 1950). As dádivas vão além de sua representação física; elas se inserem num plano de significação ampla denominado por Martins (2006) de “ação sobresimbólica”.

Elementos como “sofrimento” e “renúncia” adquirem conotações particulares na perspectiva da “descoberta e aprimoramento” do Dom na esfera religiosa, e exigem uma postura de relativização para sua compreensão. Se na esfera religiosa o Dom surge inicialmente como “portador de qualidade sobrenatural”, essa suposta característica não inibe que na prática ele denote consequências importantes em torno do “social”.

Como regra, todo curador passa por um processo de iniciação. Diferem a nomenclatura e a forma de intervenção que vão denominar “o perfil” do curador. No catolicismo fala-se de “sintonia” ou contato e na esfera do espiritismo, de “incorporação”. No âmbito da cura religiosa, a mediunidade é importante e aparece em dupla face: naqueles que a desenvolvem e utilizam no processo de cura; e naqueles que não a desenvolvem e que vêm nos espaços de cura um lugar de conforto para os problemas que dela decorrem.

Dessa forma, mesmo diferenciados, curadores transitam numa esteira de semelhanças e poucas diferenças. O hibridismo na esfera da formação religiosa se estende à esfera das práticas de cura. Todos compartilham certos sinais de vidência, de audiência e de linguagem. Uns se destacam mais em um ponto que em outro; alguns poucos demonstram habilidades exemplares diante dos três níveis. O Dom na esfera da cura religiosa constitui um universo marcado por “mistérios”, reservas, limites e fronteiras, por vezes acessíveis, outras vezes, submersas em um campo de significação próprio.

CAPÍTULO VI

O PROCESSO DE CURA: DAS GRAÇAS ALCANÇADAS E DO MERECIMENTO

Quem cura a gente é Nosso Senhor Jesus Cristo e a Fé. Tudo que a senhora fizer tenha fé que vai. Pedindo a Deus. Maior que Deus ninguém!
(Maria Flor, 90 anos)

A afirmação “quem cura é Nosso Senhor Jesus Cristo” se tornou comum nos relatos de cura que registramos. Inicialmente pronuncia-se a frase “primeiramente Deus” e em seguida se faz a referência devida a um ou mais dos referenciados como mediadores no processo de cura. “Alcançar uma graça” é o mesmo que sentir-se curado. É ter sido tratado, é sentir-se livre de algum mal acometido, pois a pessoa foi escutada por Deus, mas é também aceitar a vontade de Deus e mudar a maneira de enxergar as situações quando os males não têm cura.

Os termos *fé* e *merecimento* formam categorias importantes no processo de cura. A *fé* é a base para se alcançar uma graça enquanto o *merecimento* se define pela solução de um problema. As pessoas que pedem e não são atendidas se “consolam” e se curvam a viver a “provação” do querer de Deus. Depreendemos das falas que Deus não quer que coisas más aconteçam; da mesma forma “se Deus não quiser as coisas virtuosas não acontecerão”. Portanto, cada um deve contribuir com sua parte com a fé. Para a fé ser concretizada tem que haver lugar para ela no interior da família, pelo menos um membro deve ter fé.

As pessoas que têm alcançado graças são de origens diversas, tanto pela postura diante da cura, como pelo nível social, profissional, e econômico. Entre as religiosas, há pessoas muito “devotas” que seguem ritmos de disciplina religiosa, realizam orações diárias e seguem regras de jejum, dentre outros.¹³⁴ Essas práticas são relativamente comuns ao público católico, mas adquirem algo especial quando consideramos as formas particulares de ser católica.

Nesta pesquisa estive com pessoas que, conforme elas mesmas se descrevem, têm uma vida simples, e que são “devotos” do modo que acabo de descrever. Definem-se como católicos e alguns entrevistados demonstram orgulho quando reafirmaram tal identidade.

¹³⁴ O termo ‘devoto’ (devota) é usado para designar aquele/a que tem devoção, que segue ritmos de práticas religiosas diárias. Esse termo é visto por estudiosos do catolicismo como expressão de uma categoria religiosa que através de práticas devocionais é capaz de atrair poderes para si e para o grupo social e podem até alterar a ordem natural das coisas, lugares, objetos, pessoas, símbolos, e ritos considerados sagrados.

P: O Senhor sempre foi católico?

E: Sempre católico graças a Deus! Graças a Deus!...Minha religião não se troca como troca-se cavalo em beco. Graças a Deus! Olhe, eu confio muito em Deus. Né? Todos os dias - lá em casa - se reza o ofício. Todos os dias! (...) Então lá em casa se reza o terço de Nossa Senhora, todos os dias e o ofício todos os dias. Eu tenho um radinho de mão, mas é próprio para ouvir a missa. Ela só liga na hora da missa. Na hora da missa.

(Manoel Tavares 62 anos)

“Alcançar uma graça” não é um privilégio de devotos. Como é diverso o público, são distintas as modalidades seguidas nos processos de cura e casos de graça alcançados. O que diferencia é que o “devoto” quando acometido de um problema, conforme se vê em Manoel Tavares, demonstra sentir conforto e se sente fortalecido pelas “certezas” que constrói no exercício de suas devoções. Nas palavras do Bispo Dom Lucena:

A devoção está no sangue. Na alma das pessoas. Isso vem do passado. É a expressão. É como se diz a segurança que as pessoas têm. Eu tenho essa enfermidade, eu tenho essa situação e eu peço aquele santo, aquele amigo! É o amigo dele que interceda por mim, me ajude! Mateus.

E isso se distingue claramente. Aí muitas vezes eles não podem ir lá, (no altar, no local) mas olhe, o padre Ibiapina tem uma ligação com ele. Aí você vê por quê? É a intermediação. As pessoas têm muito claro aquilo que naquele momento, eu sei, eu posso contar com essa intermediação. Ele faz, por si só. Não precisa ninguém dizer ele faz. Agora aí pega elementos que já está desde o início do catolicismo e vive, revive não é? Aqueles elementos todos. Um exemplo é esse do ofício de Nossa Senhora.

(Dom Lucena, Bispo Diocesano)

Acompanhamos várias modalidades de cura. Algumas já conhecidas na tradição católica que, ressignificadas no contexto atual, têm relevância fundamental para este trabalho. Essas modalidades correspondem a níveis diferenciados da mediação, dos ícones religiosos (padre Ibiapina e frei Damião) às práticas pessoais de devoção aos Santos e Santas intermediadores na “proteção”, chegando à mediação dos curadores. Expressões religiosas como orações, pedidos e promessas caracterizam a relação entre indivíduos e intermediadores. A devoção ao Terço de Nossa Senhora constitui um elemento de destaque. Como procuramos deixar claro neste trabalho, essas modalidades não são excludentes e podem ser acionadas simultaneamente por uma mesma pessoa. É interessante observar a forma como as pessoas interagem para que com suas práticas recebam graças para si e para membros da família. Essa é uma situação que acontece ao conjunto dos “pacientes”, mas constatamos que há uma tendência maior relacionada às mães. Através delas a cura chega aos seus familiares, mesmo à distância.

O “migrante” é uma categoria importante para entender a modalidade da cura à distância. Em geral, o migrante estabelece vínculo com a comunidade de origem. Mesmo que seja levado a freqüentar cultos de outros credos religiosos, o(a) migrante cria novas formas de vivência para com sua religião original. Entretanto, para os que conservam valores de sua religião original, a tendência é manter os laços estabelecidos com sua comunidade de origem. Esses laços são fortalecidos periodicamente com suas visitas e regressos. A “visita” pode se dá também por necessidades diante das quais estão indefesos e não por uma “suposta” fidelidade religiosa; embora a procura já demarque sinal importante de sua fé.

Ao migrar, a pessoa leva consigo suas devoções. *Migram os homens e os seus Santos os acompanham na aventura* (BENEDITTI, 1991). Ter seus santos como companhia demarca não só a assistência de Deus nos momentos de maior vulnerabilidade, mas explica o vínculo que esses migrantes conservam com suas comunidades. O universo religioso do migrante continua nutrido de uma referência religiosa anterior à qual ele recorre, quando necessita. A ocasião do seu retorno significa também o momento da reafirmação da continuidade desses laços, em tempo que se “garante” ou se “fortalece” a certeza da “proteção”.¹³⁵

A “tradição religiosa” conservada no interior das famílias é muito importante para a sustentação da sociedade rural. Vemos que a continuidade da Capela como local de “devoção” desde os anos 1950, não apenas reúne uma geração de curadores, mas toda uma geração de “devotos” que se mantêm ligados por meio dos laços a um “antepassado próximo”. Essa relação fortalece o vínculo que se inicia com os pais, depois os filhos e posteriormente filhos e netos, num movimento que poderá ser mantido por gerações subseqüentes. Tive acesso a casos de quatro gerações, numa vinculação familiar que corresponde a décadas de pertencimento ao local. Registrei a história de um grupo familiar cujo passo inicial foi dado através de uma mãe. A mãe iniciou a filha, que levou o filho e o neto. A mesma mãe levou o seu irmão adulto, que se tornou um membro assíduo do local, e que levou sua esposa e os seus filhos. Hoje, a matriarca e o patriarca sobrevivem na presença da esposa, dos filhos, netos e bisnetos que passaram a compor a freguesia.

Mas, o simples vínculo familiar não define a “certeza” da continuidade da fidelidade aos valores propagados pelos genitores. No núcleo familiar devem residir sinais de “conservação” de valores que fortalecem sua religiosidade. Atualmente há opções religiosas

¹³⁵ As pessoas que têm estudado a religião dos migrantes, embora reconheçam que deva se falar em religiões dos migrantes, no plural, analisaram também situações recorrentes entre os católicos migrantes e identificaram o “apego que eles demonstram às suas devoções” e a identificação com a “Igreja Grande” de suas cidades ou sítios pequenos; os migrantes reconstroem, no imaginário social, suas raízes. As representações religiosas são necessárias para que o migrante possa articular, ou de algum modo unificar, os fragmentos de sua consciência em uma teoria explicativa e organizadora do real. (BENEDITTI e ALMEIDA, 1991).

diferenciadas entre as famílias rurais. A homogeneidade religiosa não é uma condição, mas é preciso atentar para as bases das crenças numa família ou com o grupo de vizinhança, e como isto se mantém por décadas de ritualização. Nesse sentido, é relevante o papel das mães no processo de “educação religiosa” no núcleo familiar, mesmo não se tratando de algo exclusivo às mulheres; a religiosidade dos homens rurais também é forte.

Tratando da formação religiosa, existe consenso na literatura de que a mães tem mais influência que os pais sobre os membros de gerações jovens. Isso ocorre porque o modelo hegemônico das famílias nas sociedades latinas cabe, justamente às mulheres, que demonstram mais afinidade com a esfera religiosa, a responsabilidade de educar as crianças e de estimular a espiritualidade nos familiares. (Machado: 2006, p.98)

No terceiro capítulo introduzimos a dimensão das relações estabelecidas entre as mulheres e os curadores, motivadas por identificarem na religião o único apoio possível nas situações difíceis que enfrentam na esfera doméstica. Os papéis desempenhados pelos curadores vão além da cura física. A religião, segundo a prática dos curadores, é para essas mulheres o canal de escuta psicológica que as conforta e as mantém atuantes. Este acompanhamento introduz a referência das mulheres como “educadoras” de uma religiosidade da família à comunidade, a partir de necessidades e experiências que elas enfrentam em seus universos e cotidianos.

Tratar dos processos de cura, nesta pesquisa, é tentar compreender como a cura se realiza em seus diferentes aspectos. O primeiro passo consiste em observar como a cura se situa na localidade, identificando os atores e locais de referência.¹³⁶ O segundo passo corresponde às formas como essa cura se realiza, dos indivíduos e coletivos aos “instrumentos” de sua realização. Podemos ainda nos referir a um terceiro passo que envolve sua eficácia em termos da pessoa ao “social”. Parafraseando Marcel Mauss (1950), a cura é um “fenômeno social total”, mesmo quando ela aparenta ser apenas um “fenômeno individual”.

Desse modo, entendemos que o processo de cura promove um quadro amplo no contexto das reciprocidades múltiplas entre divindades, devotos e curadores com a comunidade local. De forma geral, os “pacientes”, a comunidade e os “agentes” promovem a articulação dos locais de cura formando uma esfera circular por onde a cura se realiza. O “imaginário religioso dos romeiros” passa também pela re-articulação entre passado e

¹³⁶ “Atores” aqui relacionados às pessoas envolvidas no âmbito da cura. Tanto curadores como “pacientes” são atores no âmbito da cura.

presente, produzindo para a pesquisa a substância para a formulação de um “modelo” delineador da cura na região.¹³⁷ Para retratar essa questão tenho selecionado alguns casos.

Apresentamos situações ocorridas entre a Capela e Frei Damião; a Capela e “o Juazeiro” ou padre Cícero; a Capela e o Centro Bom Samaritano. Entre os Santuários há uma relação que associamos às características históricas da vida dos ícones religiosos e às consequências de suas ações. Através dos romeiros se reúnem, no âmbito da cura, o Padre Ibiapina a Juazeiro, chegando até Frei Damião; essa relação também se estende entre Padre Ibiapina, a Capela e Juazeiro. São laços históricos que demonstram continuidade em reciprocidades contemporâneas. A união entre Ibiapina e Canindé, área pertencente a Juazeiro, é trazida e ressignificada nos depoimentos na forma como se concebe atualmente a atuação entre o padre Ibiapina e o tratamento na Capela e no Centro Bom Samaritano e ainda encontrei romeiros “profissionais” que recorrem e viajam ao santuário de Nossa Senhora Aparecida. A relação entre frei Damião e a Capela foi enfatizada freqüentemente nos depoimentos; ela possui algo profundo por sua presença na “formação” dos curadores, conforme se visualiza em suas trajetórias.

6.1 Promessas devoções e a intervenção dos Ícones religiosos: Padre Ibiapina, Padre Cícero, Frei Damião e os Santos de Proteção

No Catolicismo, a fé atua como elemento espiritual da cura e a promessa como elemento material (MINAYO 1994:68).

Oh! Meu frei Damião, agora em minha aflição com quem eu vou conversar? Peço ao Senhor que interceda a Cristo Nosso Senhor. Tira de mim essa dor, se eu for merecedor, minha angústia passar. Não posso lhe pagar, mas posso mandar rezar uma missa pro Senhor. (Prece a frei Damião).¹³⁸

A intermediação dos “ícones religiosos” se realiza, na maioria dos casos, mediante petições e promessas. A intermediação pode ser efetuada pelo doente na sua relação pessoal com as “Almas Santas e/ou “Santos”; ou mediante “visitas” feitas periodicamente aos Santuários religiosos, seja por ocasião dos acontecimentos normativos seja isolado. A pessoa a ser atendida pode ou não estar presente na ocasião do pedido, mas em geral deve comparecer com quem fez o pedido para agradecer as graças recebidas. A forma de agradecimentos envolve objetos, ex-votos, comportamentos, orações, devoções dentre outros.

¹³⁷ Ver a conclusão deste capítulo.

¹³⁸ Música de com autoria desconhecida. Santuário Frei Damião, Diocese de Guarabira PB.

Cria-se assim uma relação de "trocas" simbólicas entre a pessoa e seu ícone de devoção ou as divindades. "Dar em função do recebido" e não para receber, conforme usualmente se diz: "paga-se uma promessa". Após pagar a "promessa" pode-se estabelecer uma terceira relação da pessoa atendida com a "obrigação" de se tornar um devoto daquele local, quando ainda não seja um. Trago aqui exemplos de cura relacionados a frei Damião:

Exemplo um: *cura de um cisto*

Eu vim agradecer a Frei Damião porque minha filha tinha um cisto na cabeça aí o médico disse que ela tinha que ser operada. Mas graças a Deus eu fiz uma promessa para Frei Damião de trazer ela vestida com as vestes do Frei Damião e a graça foi alcançada, não sabe? Não precisou operar e o caroço sumiu! O caroço dela sumiu! (Simone, 21 anos)

Exemplo dois: *cirurgias no cérebro, pensamento e visão da presença de frei Damião.*

Eu fiz uma cirurgia na cabeça aí quando eu saí da cirurgia foi a única pessoa que veio na minha mente primeiramente Jesus e ele (Frei Damião) não é? Então eu pensei se eu ficasse boa eu rezava um terço e iria ao túmulo dele... Aí nisso não foi um sonho. Eu tava acordada ali aí eu vi como aquela imagem branca colocando a mão na minha cabeça. (choros) Era ele! Frei Damião! Frei Damião! (...) Eu senti. Não era um sonho eu tava acordada mesmo eu senti isso.
(E. 12- mulher de 38 anos-Cachoeira)

Exemplo três: *cura associada à Capela e a frei Damião: "falta de ar"(asma).*

Quando ela me procurou ela tava doente. Mas era um caso que eu não podia atender a ela. Eu disse olhe: tal tempo Frei Damião vai aparecer aqui em Santo Antônio ele vai estar lá. Então você vá fale com ele. Aí ela respondeu: mas eu não consigo. Eu disse: Consegue! Aí ela foi e conseguiu. (texto fornecido por um curador)

Eu não dormia. Os pés eram inchados e o médico me enganou. Que realmente eram poucos os dias que eu iria viver. Uma falta de ar minha filha, nem ventilador nem o ar puro de Deus, me servia. As minhas unhas eram roxas.

Fui visitá-lo, estava "assim de gente" e depois da missa ele foi tomar café. Ele tomou café e devia sair rápido! A senhora vai falar? Eu disse vou!

Frei Damião vinha com aqueles pezinhos inchados!

Eu me ajoelhei beijei os pés dele e ele ficou olhando para mim.

Eu disse que tava muito mal não ia resistir muitos dias e expliquei que vim a ele mando por uma pessoa divina (*o atual agente de cura*). Ele perguntou:

A senhora mora aonde? Eu respondi em Caiçara! Mas o médico disse que eu vou demorar poucos dias. Disse aos meus filhos, não disse a mim! Noite durmo, noite não durmo nada com uma falta de ar.

Ele olhou pra mim... Minha filha pode acreditar, por Deus! Aquele homem é santo, viu? Ele é um santo! Ele olhou para mim, não deu uma palavra. Ele botou a mãozinha na minha cabeça e eu ajoelhada. Ele Disse: Conhece o rosário do *padre Cícero, Nossa Senhora das Dores*? Então você não conhece o rosário? Não senhor! Eu era vaidosa, cheia de jóias, colares, cheia de coisas. Vaidosa mesmo! Deixei de ser há um tempo. Eu não usava um rosário. Ele disse: compre o rosário de Padre Cícero e nossa Senhora das Dores e não tire do seu pescoço! Sim, senhor. E eu vou também pegar um retratinho do senhor e vou usar em casa. Ele ficou rindo olhando pra mim... Ele passou a mão na minha cabeça e mandou eu me levantar. Faça de conta que o senhor esteja vendo! Acabou-se falta de ar! Imediatamente quando eu me levantei, pode acreditar pelo bem de seu esposo e dos seus filhos. Eu me levantei, eu sou faladeira eu disse: meu filho, não estou mais com falta de ar! Não estou mais sentindo falta de ar! Estou sentindo um alívio! Aí meu filho disse: fique caladinha mamãe. Oh que graça! (Clotilde).

O primeiro caso se refere à cura de uma criança de quatro anos de idade, em 2000. O pedido foi feito por uma mãe de vinte e um anos. O fato reafirma que “não é necessário ser um devoto para ser atendido”. A mãe da criança confessou-me que não costuma freqüentar a Igreja, nem possui conhecimento dos Santuários da região. A Capela é localizada a poucos quilômetros da cidade onde mãe e filha reside. Porém, a mãe me assegurou que a partir da cura de sua filha, todo ano está de volta ao Santuário para “agradecimentos” ao frei Damião.

Caso dois trata de um acontecimento mais delicado por envolver uma relação “visionária” entre a paciente e o frade. Pela segurança com que relatava esta senhora realizou uma “comunicação espiritual” com Frei Damião. Relatos semelhantes têm sido freqüentes na relação das pessoas com os “ícones religiosos” - um elemento delicado diante da doutrina católica. Por sua recorrência e por não se tratar de um caso isolado, considero este caso relevante para o conjunto deste trabalho e o trato como mais uma das intervenções nos processos de cura.

No terceiro caso há dois elementos importantes: o primeiro diz respeito ao comportamento da pessoa doente que, ao sentir-se curada, escolhe a mudança de seus hábitos como meta da devoção. Ela troca suas jóias pelo uso e devoção ao rosário, como demonstra sob convicção de ter resolvido um grande problema na saúde. Conforme podemos observar, esse exemplo ainda retrata outra condição: nem todo momento os curadores estão dispostos ao trabalho. Naquele momento, segundo me relatou o curador, ele não estava em perfeita saúde e a encaminhou ao frei Damião, que estava em missão, na época, no município vizinho. Há entre curador e frade um suposto conhecimento de “causa”.

Frei Damião foi procurado regularmente pela população, não só apenas para a cura física, mas para esclarecimentos e aconselhamentos. Os “romeiros” relembram com “certo orgulho” as respostas que obtiveram dele.

Ele chegou em Belém e eu fui perguntar a ele se a gente fazendo uma promessa com um santo era valido. Ele respondeu-me, naquela Igreja de nossa Senhora da Conceição: “*Se a gente tiver o merecimento, aquele Santo vai pedir a Jesus para poder obrar o milagre*”. (Maria Flor, 90 anos)

Maria Flor representa o elo entre a geração antiga de curadores e a atual. Ela não fez comentário sobre o “merecimento” e a fé e destaca que “a cura reside nas mãos de Deus”, mas é só para quem tem fé. “*É só as orações e a Fé da senhora. Eu não vou mentir aqui... Só quem tem fé.*”

Entre os romeiros a fé se traduz em qualidade e eficácia da cura, mas volta a questão do merecimento. Se não houver o merecimento o “Santo não pedirá a Jesus para operar o milagre”. Neste sentido, o processo de cura entendido sob a ótica das “devoções” revela mais três elementos importantes: fé, merecimento e a intercessão dos Santos.

Entre os freqüentadores dos Santuários há muitos que estão em processo de “petição”, ou seja: ainda “*não tiveram o merecimento*”. O entusiasmo não difere daqueles que estão agradecendo por graças alcançadas. Há um sentimento de “consolo” enquanto se aguarda o momento com ar de encorajamento: “*Ainda não alcancei, não chegou ainda a minha vez*”. Há também aqueles cujas graças transcendem ao que eles colocam como “comunicação, chamado, força que recebem das divindades e das almas santas”.

Acreditamos como Csordas (2008) que as *doenças e os males são bênçãos meios, reordenadores do universo pessoal ou social em situação caótica*. A busca por milagres pode ser considerada uma tentativa de mudar a vontade divina, o que, aliás, ideologicamente, se expressa de forma ambígua. Pois, por um lado, Deus é o dono e tem o poder de governar o mundo. O indivíduo recebe o sofrimento por “culpa sua”, porque se esqueceu da divindade. O processo de mudança da vontade divina exige que o indivíduo assuma seu mal, sua culpa e regenere seu comportamento individual.¹³⁹ Recorrer à proteção dos intercessores significa querer alcançar a dádiva divina.

Em relação a padre Ibiapina as situações são semelhantes. São contatos através de sonhos, mensagens, gestos, e outras simbologias.¹⁴⁰ Os romeiros de Ibiapina relataram casos

¹³⁹ Cf. Minayo, (1994: 62)

¹⁴⁰ Para Eliade (1957:10) um sonho pode ser decodificado, interpretado e transmitir então uma mensagem de uma forma mais explícita. Mas enquanto sonho, considerado somente no âmbito do seu próprio universo, faltam-

de “visões” e comunicação com o Padre Cícero e Nossa Senhora das Dores. O caso de Lídia, uma senhora de 80 anos que se tornou romeira a partir de “visões” com o Padre Cícero e a “mãe das Dores”, é ilustrativo.

Foi assim: Eu não estava nem com vontade de ir ao Juazeiro, eu estava em casa, na cozinha, aí minha mãe das Dores... Eu senti ela. Eu tava na beira do fogo. Tinha um cara lá que gostava de viajar ao Juazeiro aí ele chegou. Eu senti quando ela (a mãe das Dores) chegou. Chegou nos pés e subiu. Aí bateu no meu coração que era a mãe das Dores. Quando bateu, eu saí da beira do fogo fiquei com as mãos assim (postas), eu disse: minha mãe das Dores e ela veio me chamar! Aí eu comecei a cantar, sem saber. Cantei, cantei, cantei.

P: A senhora não sabia dos cantos que cantava?

E: Não. Eu não conhecia.

Então eu disse ao meu marido: Eu vou ao Juazeiro. Mãe das Dores chegou agora no meu coração e eu vou ao Juazeiro.

Mas mulher, quando foi na véspera de eu ir, faltava uns três dias pra eu ir, aí eu disse: meu padrinho Cícero, se você gostar do apostolado da oração venha a mim! Aí quando eu fechei os olhos estava só cochilando eu encontrei com ele numa rua. Numa ruazinha bem fraquinha, eu encontrei com ele. Do mesmo jeito que tem lá no Juazeiro. Do mesmo jeito. Aí quando eu cheguei (ainda em sonho) ele chegou perto de mim. Eu me encontrei com ele. De frente pra mim ele colocou o braço no meu ombro (ela demonstrou para mim) “Eu gosto do Apostolado da Oração”. Eu abri os olhos e disse: É meu padrinho. Eu vou ao Juazeiro e vou de Apostolado da Oração. Pronto. Eu só vou de roupa do Apostolado da Oração, para todas as romarias, seja para o Juazeiro, pra frei Damião, pra aqui, eu só ando assim.

Então, faça de conta que essa foi a graça que eu alcancei. É o que eu conto da minha romaria. Eu só conto coisas assim, bom. (Lídia, 80 anos).

O exemplo de Lídia fala por si mesmo, é profundo e representa aspectos indecifráveis do imaginário dos romeiros. Esta romeira assegurou ter sentido tantas dores que não imaginava ter forças para se levantar e se dirigir às romarias. Então se pergunta: será que eu vou a esta romaria? E rapidamente responde:

Eu vou! Eu sou romeira mesmo, eu vou. Benzo-me, porque eu só ando me benzendo. E chego sem sentir nada. E digo a minha comadre: Eu não disse comadre que o Padrinho Cícero vinha me buscar e eu estou feliz aqui.¹⁴¹

Eu sou romeira do meu padrinho Cícero, todo ano eu estou lá. Eu saio de casa morta de doente, mas quando chego lá não sinto doença. E Deus sempre me ajuda e Nossa Senhora. (Lídia, 80 anos)

lhe as dimensões constitutivas do mito: a exemplaridade e a universalidade. Não é assumido nem como desvendar das estruturas do real, nem como revelação de um comportamento que, fundado pelos deuses ou pelos heróis civilizadores, se impõem como exemplar. Na esfera da cura religiosa, conforme ocorre nessa pesquisa, a nessa intervenção dos sonhos contém conteúdos específicos sinalizando elementos de capacidades mediúnicas conforme tratamos no capítulo referente a aquisição do Dom pelos curadores.

¹⁴¹ Aqui, significa o santuário de Ibiapina. Então ela dirige-se a Ibiapina e vai levada por Cícero.

O caso a seguir tem semelhanças ao caso relatado por Lúdia.

Eu tenho essa irmã que estava no Rio. Eu estava dormindo aí chegou uma voz e disse assim: Lúdia está quase morta. Nesta hora eu me pego com Santa Rosa de Lima. Não deu 20 minutos chegou uma pessoa chamando em minha porta, era meu tio que tinha mandado me chamar. Me disseram-me que era pra eu ir na cidade. Aí eu disse: oh gente, uma hora dessas? Dez e pouca da noite. Foi no telefone que tava lá. Aí eu fui...

Na hora que eu tive o sonho eu disse: Vala-me minha Santa Rosa de Lima, nesta hora de tanta aflição!

Aí eu disse: eu não posso ir lá (no Rio de Janeiro) de maneira alguma e me peguei com Santa Rosa de Lima; ela tava “no balão”, isso foi no domingo à noite. Quando foi na segunda ela já tinha saído do balão. Na terça feira estava em casa. Graças a Deus ainda hoje está viva.

Todos os anos eu vou assistir a missa de Santa Rosa de Lima, como devoção. (Manoel Tavares, 62 anos)

É também interessante ver alguns casos relacionados a padre Ibiapina.

Eu pedi uma graça a ele e ele me deu. Me deu com amor e com todo amor de Deus. *Ele veio no meu sonho, né? Ele disse a mim, ele veio que nem um doutor. Um doutor sabe? Aí ele disse a mim que só quem me cura é Deus.*

Até hoje eu vivo no gardenal direto.

Pedi, pedi pra eu ficar boa. *Mas eu vi o padre Ibiapina no meu sonho. Eu vi um matinho verde e vi ele dizendo: você, você só Deus é quem lhe cura!* Então até hoje eu vivo com problemas.

Agora eu pedi uma graça para o meu filho. Meu filho vivia sofrido, né? Vivia no doutor e diziam que era coração - sem ser coração - e aí os nervos dele ficaram relaxados.

Ai o doutor disse não tem nada meu filho com você, não tem nada! Doutor particular.

Cheguei aqui e pedi a graça a ele e, quando dei fé, veio as notícias né? Dizendo que ele não teve nada. De coração nem nada. Deu tudo normal. Um milagre!

Foi um milagre de Pe. Ibiapina que eu pedi aqui que as lágrimas caíram! Um milagre que eu alcancei. Eu vim pedir a ele aqui de coração e quando dei fé chegou a notícia que ele não tinha nada! Meu filho estava bom. Não tinha nada de coração, nem nada. Tinha tudo normal. Só os nervos que eram relaxados. (Damiana, 40 anos)

A mesma informante trata da “água dos milagres”:

Ele disse a mim, no meu sonho. Eu vi ele dizendo que à água dos milagres ia faltar e faltou!

Quando dei fé veio à notícia que tinha faltado a água dos milagres.

P: Onde ficava a água dos milagres?

E: Era um buraquinho numa rocha. Lá em cima ali numa pedra.

Sim essa água dos milagres, todo mundo dizia que era. Uma mulher tomou e melhorou. Mas a mulher disse coisa com ele que não devia ter dito e a água acabou. (Damiana, 40 anos)

A relação entre a água e a cura é um elemento recorrente nas práticas de cura no catolicismo. Para o padre Ibiapina é algo que data de sua passagem pelo Ceará em 1868: Veras (2009) referem ao “milagre” relacionado à “água das Fontes de Caldas” em 1868.¹⁴² Com isto vemos que as capacidades “milagreiras” do padre Ibiapina são constatadas ainda durante sua vida.

O terceiro caso retrata a história de um migrante, devoto do Padre Ibiapina.

É. Eu acho que eu fui mira de um tiro. E eu fui. Esse tiro não me acertou e eu tenho certeza que foi a proteção do Padre Ibiapina.

Eu estava em outro Estado, no Estado de Minas, em Uberlândia. Eu estava hospedado num hotel de frente pra outro hotel; o quarto que eu estava tinha uma janela de frente para o outro hotel. E aquele tiro, na hora que aquele tiro saiu, lá do outro prédio, eu *senti*: Eu tava em pé, assim, (*se posicionou para mim*) encostado numa banquinha e eu senti a presença do padre Ibiapina.

E aquele tiro não me acertou. Acertou num pombo que vinha por cima de um telhado, lá de outras casas bem longe, aquele pombo caiu.

P: Como é que o senhor sabe que foi a presença dele?

R: Porque eu senti! Senti a presença dele assim (faz gestos). Aí na minha mente veio ele puro! Na minha mente! Na hora que eu tive apuros, num Estado bem distante daqui e naquela hora saiu aquele tiro e eu senti a presença dele.

Era um tiro de alvo mesmo. Quem, eu não sei. Eu não posso saber. Eu estava dentro de uma perseguição lá na época né? E aí, esse tiro veio. Eu tava hospedado num hotel. (Raimundo, 45 anos).

Quis entender o caráter da perseguição, mas essa informação não me foi disponibilizada. Focalizar o depoimento na “graça” já foi de importância para entender a relação dos migrantes com “as Almas Santas”. Sempre que regressa ao local de origem, ele não se esquece da romaria, demonstra plena confiança na proteção do Padre e tem convicção que o tiro efetuado por arma de fogo, no Estado de Minas Gerais, foi redirecionado por intervenção do padre Ibiapina.

Trago outra história, que envolve a presença de pássaros e a intervenção do padre Ibiapina. O exemplo compõe o acervo preparado para o processo de canonização do religioso e me foi cedido pelo Padre José Floren, que “atesta” a origem do depoimento. É o quarto caso:

Um mês depois de sua morte, uma pobre velhinha a quem ele (*o padre*) dava esmolas veio pedir em Santa Fé para visitar o túmulo do Padre Ibiapina. Lá

¹⁴² Ao qual me refiro no quarto capítulo, tratando da trajetória do Padre Ibiapina.

chegando sozinha, começou a lamentar-se pedindo socorro ao Padre Mestre para não morrer de fome, pois nada tinha para comer. Começou de joelhos a rezar o rosário e pedir socorro ao padre.

Quando findou o primeiro mistério, veio voando dos campos uma rolinha, bateu na parede do túmulo e caiu morta. A velhinha alegrou-se e agradeceu dizendo: “Hoje não morro mais de fome!” Continuou a rezar o segundo mistério no fim do qual veio outra rolinha e caiu da mesma forma, e assim no fim de cada mistério. Quando terminou o rosário, caiu a última rolinha, completando quinze. A velhinha foi mostrá-las na Casa de Caridade contando o sucedido. A superiora, enternecida, deu-lhe farinha e sal. Dali em diante, ficou a velhinha até morrer sustentada pela Casa da Caridade. (Padre Ibiapina – Textos inéditos do acervo Padre José Floren).

Caso cinco: um caso de bipolaridade, senhora de 40 anos.¹⁴³

Eu sou bipolar aí o médico disse que não tem cura, mas pra Deus tudo é possível, principalmente para o Padre. Aí minha mãe fez uma promessa e hoje eu vim pagar a promessa sabendo que cura, cura não tem. Mas estou boa minha filha! Consigo viver bem melhor que antes. (Paula, 42 anos)

Segundo a mãe de Paula ela alcançou a graça através de seu pedido. O pedido foi feito ao padre Ibiapina para a filha assistir um missa de pés descalços e rezar ao padre todo dia 19 de fevereiro (*a comemoração da morte do padre*). No contexto, Paula teve uma grande melhora; naquele momento mãe e filha estavam ali, no Santuário, para agradecer a cura. Seguindo a mãe, sua filha não comia normalmente e não dormia, e ainda vagava pelas ruas. Essa mãe me relatou que temia a filha “atentar” contra a vida. Essa mãe atesta a melhora da filha como graça e relata outro “milagre” (caso seis):

Eu peço muito a todos os Santos. E eu já alcancei outro milagre porque eu tinha vontade de sair para morar numa casa, eu morava numa casa e tinha a maior vontade de sair desse canto, aí me peguei com ele (com o padre Ibiapina) que ele fosse servido de eu sair dessa casa que eu morava pra vim pra essa outra casa, no outro canto que eu queria, que eu fazia uma casa e trazia pra cá. Hoje estou na minha casa, no que eu quis no maior sossego da vida! (mãe de Paula)

A participação do Padre Ibiapina nos casos de cura está presente em várias dimensões, não apenas na cura física. A igreja, enquanto instituição promove as comemorações no santuário que ela mesma ergueu, mas não se refere “aos milagres” do Padre sob argumento de

¹⁴³ Transtorno bipolar ou distúrbio bipolar é uma forma de “transtorno de humor caracterizado pela variação extrema de humor entre uma fase maníaca ou hipomaniaca, hiperatividade e grande imaginação, idéias, e ansiedades ou tristeza. www.wikipédia.org/wiki/transtorno_bipolar. Acesso julho de 2010.

não querer “promover algo” em função dos supostos “milagres”. Mas, segue a opinião do Padre Floren, responsável pelo Santuário Santa Fé:

Os milagres eu não vou negar que não acontecem não, tem sinais fortes assim, mas é mais para confirmar como na vida de Jesus, e para confirmar que ele é um enviado de Deus assim, e que as graças assim passam também por ele. Mas o que eu acho importante quando se fala em Padre Ibiapina, para não acentuar esse lado, dizer olha ele é um modelo também para nós hoje, para a Igreja, para o clero. Como missionário, como alguém que está voltado também para os *problemas do povo*. Os problemas do *povo no passado*, então eram as *doenças*, os *flagelos da seca*, então ele aí estava lutando ao lado do povo e conseguiu, conseguiu eu acho até milagres. Motivar o povo para conseguir uma casa de caridade não era com ajuda de Adveniat, da Alemanha, não sei o que mas era com o povo mesmo. Conseguiu motivar, multiplicar os dois peixes e os cinco pães.¹⁴⁴ (Padre Floren)

O compromisso missionário foi um traço “indescritível” na vida do padre Ibiapina. Para o Padre Floren, Ibiapina tinha uma prática voltada para a realidade. Na seca: “Então vamos nos juntar. Vamos fazer um açude. Nas doenças: vamos pensar na higiene. Vamos fazer um cemitério para isolar a doença”. Quando se lê o que aquelas beatas e um missionário que o acompanharam deixaram escrito, surge a pergunta de como era possível conseguir fazer essas coisas? Os relatos deixados por estas e outras pessoas próximas ao padre demonstram admiração e em geral as pessoas que estão retomando esse trabalho - como o padre José Floren - se surpreendem com o alcance da missão de Ibiapina.

Padre Floren reconhece que a devoção ao Padre Ibiapina tem crescido após a divulgação do processo de entrada para beatificação. Embora para os religiosos que acompanham o Santuário essa questão seja secundária, o interesse por Ibiapina tem aumentado também entre os padres. Pelo que foi registrado, o Padre Ibiapina já tinha fama de ser um Santo quando faleceu. Entretanto, durante sua vida o Padre Ibiapina foi tratado com reserva ou mesmo repressão e os “milagres” foram “abafados”.

Posteriormente o reconhecimento de Ibiapina também sofreu com a perseguição ao Padre Cícero que envolvia acusações de fanatismo religioso, dentre outros. Para contornar a propagação dos milagres através da intervenção de padre Ibiapina, os padres que escreveram a

¹⁴⁴ Há registros que Padre Ibiapina se destacou por sua ação missionária nas províncias de Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Ceará e Piauí, durante o século XIX. Nesta época, por onde ele passou deixou um considerável trabalho desenvolvido. Ibiapina também ficou conhecido pelas casas que construiu em prol das mulheres e da educação feminina. Era um trabalho adverso diante da situação “machismo” da época e de educação elitista. Meninas pobres eram vítimas de brutalidades, de abuso sexual e prostituição, especialmente as órfãs, conforme relatam os biógrafos que escrevem sobre Ibiapina e retratam as epidemias da época com a cólera (CARVALHO, 2008).

história de Ibiapina omitiram os “fatos milagrosos”. Num primeiro momento, segundo padre José Floren, na literatura mais antiga, nas crônicas escritas ainda durante a vida dele, num Jornal até fundado pelo padre Ibiapina, a “Voz da religião no Cariri”, são relatados os milagres. Depois, quando os padres começaram a fazer a coleção da documentação relacionada a Padre Ibiapina com fins de publicação, como descreve Padre Floren, os eventos milagrosos foram omitidos. O padre Ibiapina caiu no esquecimento depois da década de 30, tendo ficado lembrado apenas em alguns lugares. Hoje em dia está sendo recuperado seu legado. Nas romarias de 19 de fevereiro de 2009 e 2010 a memória a Ibiapina se mostrou muito viva nos atos e agradecimentos expressos pelos romeiros.

O termo *milagre* é usado no sentido de expressar a “ação maravilhosa feita por Deus”. Entre os fiéis, *milagre* manifesta o poder de Jesus Cristo e a fé que nele se deve ter. As curas milagrosas devem ser compreendidas a partir de atos ritualizados que expressam a relação dos homens com o mundo por eles sobrenaturalizado ou com os poderes que atribuem às divindades, mesmo diante das angústias e das deficiências físicas que o ser humano tem que enfrentar como situação natural (PESSANHA, 1984). No milagre quase sempre conta-se com a ação de um mediador. Mas o doente pode estabelecer por si o contato com Jesus e “participar” de uma cura milagrosa. “O milagre” opera sinalizando a onipotência de Deus. A crença nos poderes sobrenaturais se materializa sob diferentes óticas e pode até entrar na esfera dos mitos e lendas. Para a compreensão destes fenômenos, é preciso considerar os contextos específicos onde se realizam os acontecimentos classificados como milagres na linguagem local (PESSANHA, 1984).

Os relatos que os romeiros definem como “práticas milagrosas” não se apresentam apenas como acontecimentos maravilhosos e espetaculares, mas como uma prova de devoção entre o crente e a entidade acionada. O milagre aparece de forma simples e indica a existência de uma fidelidade mútua entre as divindades e os fiéis. Geralmente, o milagre acontece mediante a interferência de uma entidade mediadora, porém ele poderá ocorrer na relação do indivíduo e por sua crença, conforme destacamos.

Entretanto, a referência à categoria *milagre* introduz outro aspecto: significa a solução de um caso considerado impossível de se resolver. Muitas vezes as pessoas se referem à categoria como significando apenas a benção ou a cura, mas o termo também aponta para um lado mais trabalhoso do processo de cura. O *milagre* acontece em situações extremas e é um termo aparentemente comum entre os diferentes segmentos sociais quando em aflição. Já o termo *graça* ou “alcancei uma graça”, é uma terminologia mais indicada e utilizada para explicar a cura em suas múltiplas significações. O termo *benção* é utilizado a qualquer

momento, mesmo sem este ser um momento crucial de dor ou aflição. A bênção tem a função de atuar como prevenção às forças do mal e corresponde a algo de acesso mais fácil. Porém, para alguns romeiros, a cura e o milagre também são denominados de bênções.

Estudiosos do assunto ordenam hierarquicamente milagre, curas e bênção e colocam o milagre em destaque.¹⁴⁵ Entretanto, é identificada uma ambigüidade no tocante a esta classificação. Na linguagem corrente entre os devotos, milagres são chamados de graças e bênção, assim como graças são classificadas como milagres. Esse fenômeno é observado também nas “salas de milagres” repletas de ex-votos que comprovam “graças e bênções”.¹⁴⁶ Porém, quando se trata da cura de uma doença é comum ouvir o termo “tratamento”. Eles dizem comumente: “Eu me tratei aqui”; “Eu me trato aqui”! Logo, ter sido “tratado” é a mesma coisa que ter sido curado de um mal.

6.2 Os curadores e suas formas de atendimento

O curador costuma acumular três habilidades: é raizeiro, pois sabe preparar remédios com ervas medicinais, é rezador, pois sabe as orações e simpatias para prevenir e resolver vários problemas e é benzedor, pois sabe benzer fazendo sinais da cruz com ramos e ervas sobre o corpo da pessoa, enquanto faz uma oração (GASPAR, 1998).¹⁴⁷

Na esfera da cura os curadores em geral demonstram semelhanças, mas o alcance de suas praticas é diferenciado. Alguns curadores se dedicam a intervenções mais profundas, enquanto outros desempenham “os primeiros socorros da cura”. Estes *benzedores* recorrem também a experimentos e simpatias guiados pela intuição e experiência. Um benzedor pode facilmente ensinar suas rezas, já um curador não revela facilmente seus dons e não “ensina” suas rezas.

Tivemos contato com curadores e benzedores agindo como “atendentes”, “conselheiros”; “guerreiros”, “pacifistas”, “ouvintes de problemas”; “médiums”, “terapeutas”, “psicólogos”, “médicos em sabedoria popular”. Mesmo considerando algumas mais destacadas como Gaspar (1998), eles se diferenciam e um mesmo curador pode reunir várias capacidades. Eles atuam na presença ou à distância, são devotos ou menos devotos, todos

¹⁴⁵ Minayo (1994); Pessanha (1984)

¹⁴⁶ Cada santuário possui um local reservado para exposição dos ex-votos deixados pelos romeiros. Este local é comumente denominado de “sala dos milagres”.

¹⁴⁷ No Brasil, a categoria dos rezadores tem se destacado desde a primeira metade do século XX. Câmara Cascudo (1971) tem se destacado entre os estudiosos folcloristas, Alceu Maynard (1950-2004), já mencionado neste trabalho com seus estudos de medicina rústica; bem como e um tema que esteve presente na literatura do antropólogo Roger Bastide (1971).

cumprem obrigações e estão sempre dispostos a atender a qualquer hora que apareça a necessidade. Aparentemente vivem com o mínimo em suas vidas e não cobram pelo trabalho que fazem. Assim como os “pacientes”, eles acreditam que “a cura reside nas mãos de Deus” e depende da fé e do merecimento; também fazem promessas relacionadas às suas necessidades. Alguns têm forte convicção de que “emprestam” seus corpos a Deus ou a seus enviados para que a cura se realize. Não se preocupam com a dimensão de seus papéis, mas se dispõem para a arte de fazer o bem.

Na prática um curador pode associar vários métodos e combinar procedimentos. Ele pode recorrer ao uso dos elementos - água, fogo, vento, terra - e por isto, se aproximar de uma “cura mágica”, como definiria Araujo (2004). Tudo parece acontecer de forma unificada para recorrer às forças divinas. Entretanto, para cada tipo de doença existem tratamentos específicos. Para Araújo (2004) isto explica as várias maneiras de se obter a cura: ela pode ser obtida pela medicina rústica, pela medicina mágica, medicina religiosa e medicina empírica, numa divisão que Araújo (2004) estabelece para fins de análise didática.¹⁴⁸ A cura pode exigir a realização de um ritual ou não, mesmo que nesse ritual haja uma associação de procedimentos. A causa da doença é que vai determinar a abordagem “técnica”.

Há uma interferência importante no processo de cura que se refere a uma qualidade do dom na cura. O curador atua pelo “pensamento” no sentido de pressentir que alguém precisa de oração, ou que vai lhe chegar algo para “tratar”. Uma possibilidade caracterizadora da “eficácia” e “ação mediúnica” no processo. Os curadores que possuem essa qualidade dizem que “não se governam”. Eles podem ser chamados “espiritualmente” a qualquer ocasião para dar assistência a alguém que precise de sua ajuda. Eles se referem ao termo “*rastreamento*” e afirmam ser rastreados. Um dos curadores decifrou o significado do termo “*rastreamento*”.¹⁴⁹ Um curador pode ser “rastreado” por seus mentores espirituais quando alguém necessita do seu atendimento e ele encontra-se em outro local. “Ele é chamado ao serviço”. Essa característica não é comum ao conjunto dos curadores citados neste trabalho. Ela se restringe àqueles que possuem o *dom* em três características, que eles mesmos descrevem: “a vidência; a audição e a linguagem”, descritas no capítulo quinto deste trabalho.

¹⁴⁸ A medicina empírica se utiliza de ervas; comidas especiais, massagens, banhos, dentre outros. A fitoterapia aproxima os procedimentos da cultura indígena, entretanto, segundo Sérgio Buarque de Holanda, apud Araujo (2004:135) “nossa medicina rústica foi filiada a tradições européias, bem como é conhecida a influência negra com plantas, óleos, conforme o azeite de dendê; a prática de defumação, que era também comum entre as populações brancas, dentre outros.

¹⁴⁹ O curador tanto pode se rastreado quando se encontra fora do seu local de oração, como ele pode receber por antecipação o problema de alguém que se dirige ao local de cura. Ele pré-sente o problema e obtém uma antecipação do caso.

Para os romeiros, uma cura de difícil solução é sempre “uma graça” que se alcança, mas reflete certo “mistério” quanto a sua realização.¹⁵⁰ Eles não conseguem explicar determinadas intervenções. Os próprios romeiros também deixam mistérios em suas falas. Ao referir à atuação do curador antigo, essa informante se expressou da seguinte forma: “*me lembro de muitas coisas, coisas que eu não posso falar*” (Severina 70 anos). Essa mesma informante relata um problema pós-parto. O antigo curador, pressentido sua aflição, pediu que ela viesse até a Capela. Esse e outros fatos atestam “o poder” de comunicação que ambos os curadores, vinculados à Capela, estabelecem com os “pacientes”.

Sim. Ele já sabia. Aí mandou me chamar! Sabia que eu tava doente, mas não sabia o jeito que eu tava. Naquele dia ele marcou pra (mãe) me levar na terça-feira. Aí mãe imaginando como levar eu... Mas assim mesmo levou. E eu ia cheirando fumo.

Quando eu botava pra morrer, não sabe, pra tornar, a mãe botava pra eu cheirar o fumo. Foi assim que eu agüentei porque eu desmaiei umas quatro vezes pra eu chegar lá! Sofri muito. Muito! (situação por uma mulher num problema pós-parto) (Severina, 70 anos)

Há situações também em que as pessoas não podiam se deslocar e mandavam um recado. Mas quando o mensageiro chegava lá, o curador já sabia de que se tratava. Dinda, romeira pioneira da Capela, se lembrou da situação, emocionada: “*Tinha hora que a gente não agüentava nem a vida, bastava ir lá. A gente não precisava nem eu ir com ele. Bastava mandar o menino*”. (Dinda, 70 anos)

Ocorrem situações em que as pessoas se dirigem até a Capela, mas ao chegarem ao local, por algum motivo o curador não está presente. No entanto, eles afirmam ser atendidos, conforme relato a seguir:

Eu fui lá naquela Igreja ele (*o atual curador*) não tava. Aí eu disse minha nossa senhora, como é que eu vou lá? Com tanta precisão de ir. Vamos pra capela.

Era um problema que ela (*a filha*) tava com ele na boca. Eu não sei nem que problema era. Aí eu fui pra Capela graças a Deus. Aí quando foi no outro dia que eu mandei ela abrir a boca, aquele problema não estava mais lá!

Não é graça não? (Severina, 70 anos)

¹⁵⁰ Essa suposta identificação de mistérios na religião, de alguma forma se faz presente quando Durkheim(1989:54) tratou do fenômeno religioso e da religião, Durkheim entendeu o sobrenatural como “o mundo do mistério, do incognoscível, do incompreensível. A religião seria, assim, uma espécie de especulação sobre tudo aquilo que escapa a ciência”. Destacando que o pensamento de mistério não o deixou de desempenhar papel importante em determinadas religiões, sobretudo no cristianismo.

A mesma informante se submeteu a um tratamento hospitalar em que usou aparelhos por 24 horas no corpo. Durante o atendimento ela afirma que se manteve “sintonizada” com a Capela e o curador me confirmou que da Capela ele pressentiu e pediu orações por ela. Veja o diálogo que eu assisti:

Paciente: Eu usei uns aparelhos que fiquei por 24 horas. Mas graças a Deus o resultado foi bom.
 Curador: Tu imaginasse muito no Olho d’Água (local da Capela) nesses dias, não foi?
 Paciente: Demais!
 Curador: eu percebi de lá!
 Paciente: Eu pedi até oração.
 Curador: Foi feita a oração.
 (Severina, 70 anos)

Perguntei: então a senhora ainda é uma pessoa que acredita na cura na Capela? Ela respondeu com ênfase: *“Demais! Porque eu recebi graças e ainda recebo hoje em dia. Não posso perder a fé. Não posso! Continua a mesma minha fé!”* A afirmação “não posso perder a fé porque eu recebi muita graças lá” atesta a existência de uma sensação de reciprocidade que se faz permanente na relação entre paciente e local de cura.

O atendimento dos curadores pode acontecer em qualquer local. José Avelino, o curador antigo, às vezes atendia no próprio local de trabalho. Desse modo, a “crença e o sentimento de confiança” para com o curador - vivo ou morto - estabelecem laços; gera-se o sentimento de “pertencimento” ao local sagrado criando a sensação de não estar sozinho, embora isto seja difícil de descrever.¹⁵¹

Descrevo a seguir um caso em que o atendimento ocorreu através de um sonho.

Muitas graças recebi alí! Ele dizia quando era vivo que quando ele se separasse desse mundo, quem tivesse fé continuava a mesma coisa.
 Uma irmã minha, ela ficou boa com um remédio que ele ensinou a ela por sonho. Ele era vivo ainda.
 Ela sonhou com ele. Ele perguntando se ela tava melhor. No sonho ela falou: não seu Zé Avelino eu não tenho melhora não! Mande seu marido comprar uma garrafa de água inglesa e tome que você fica boazinha.
 Quando amanheceu o dia, ela acordou desesperada. O marido veio aqui para a cidade comprou uma garrafa d’água. Ora, quando ela tomou a metade ela tava boazinha. E ela dizia a todo mundo.
 A doença dela era um aborto. Mas ela quase que morre. Hemorragia direta. Ela sonhou esse sonho com ele e ele ensinou esse remédio e ela tomou e

¹⁵¹ Fatores psicológicos e meios ‘sobrenaturais’ no processo da cura interferem na sua apreensão por parte do pesquisador, tornando a explicação mais trabalhosa. Semelhante ao que Csordas (2008; 34) assinala quando afirma: “Dentre os tipos de cura, a cura física é essencialmente uma categoria descritiva, enquanto que as outras são menos acessíveis à interpretação”.

ficou boa, tomou a garrafa todinha. E ela contava isso pra todo mundo. Um dia mãe contando pra ele e ele começou a rir! Ele disse: comadre, diga a ela que não conte pra ninguém não.

E ela ficou boa. Muita gente eu ouvi isso dizendo que sonhava com ele, ele vivo ensinava por sonho. Ele ria! O pessoal tomava e ficava bom. Era muito remédio que ele ensinava. (Terezinha, 68 anos)

Problema com um braço e a cura mediante uma vela acesa:

Me deu uma dor no braço, eu tava no roçado trabalhando, essa dor que deu no meu braço, encolheu o meu braço, aí eu fiquei com braço que não podia puxar, não podia ninguém tocar, eu não bulia no braço, o braço duro... E eu sem poder fazer nada. E mãe disse: vamos Neve, comigo na casa do homem, eu disse só queria que ele me curasse e eu ficasse vendo, porque eu vendo pai sair sozinho no roçado, com pouco mais eu to uma pessoa inutilizada de ver pai saindo sozinho pro roçado e eu em casa sem poder ir.

Quando eu cheguei lá ele *ascendeu uma vela* na mesinha e disse: Menina olhe bem pra essa vela, faça lá uma vez que você está num altar, numa igreja e olhe muito pra essa vela - eu comecei olhando pra velinha e fazendo como se e eu estivesse no altar da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, e eu bem certa que estava lá e fogueiro da vela começou a correr, correndo, correndo, aí quando o fogueiro da vela parou aí ele virou-se pra minha mãe e disse: Olhe Dona Nina, não tinha médico que curasse o braço dessa sua menina, ele podia deixar ela sem o braço. E daqui a pouco disse: oh menina ascenda essa vela! – eu estirei o braço e ascendi a vela, acabou-se toda a dor do meu braço. Usei o braço imediatamente! E mais e mais graça, eu recebi, minha mãe recebeu, meu pai recebeu, minha família. (Maria das Neves, 73 anos).

Um caso de cura com uso da água:

Ele tinha um caroço na barriga que era do tamanho de um pires. Era bem perto do umbigo e ele me disse que esse caroço me perturbou, eu fui ao médico, era pra operar. Fui lá até de noite (*na casa do curador*) ele estava deitado. Bati na porta dele e disse: oh, de casa? Ele disse: oh de fora! Ele levantou e disse: o que deseja em nome de Deus? Seu Zé eu estou aqui com esse incômodo, com esse caroço, já fui ao médico. Ele disse que ele olhou assim pra ele assim, pegou a se rir! Ele sorrindo aí ele disse: que já estava ficando encabulado com ele. Ele olhando e rindo. Aí disse: Oh Maria, me traz um copo com água grande e bastante cheio. Aí disse: Você vá tomando esse copo com água enquanto eu vou lhe rezando, mas vá tomando bem devagarzinho.

Ele começou a tomar a água, fazendo o que ele mandou. E ele tomando e ele rezando, rezando, rezando... Quando ele acabou disse: Agora vá pra casa e com oito dias você venha aqui! Quando o homem voltou, não tinha mais o caroço. (Maria das Neves, 73 anos).

Fui informada de que neste caso o curador não tocava no paciente. O que guarda em memória é que esse tipo de cura acontecia em conversas espontâneas. Havia outras situações que poderia acontecer o “toque físico” apenas diante de pessoas “rebeldes”.

O encontro de um objeto perdido em um matagal:

Eu me encontrava dentro de um matagal, fazendo um mandado do meu pai e naquele momento eu perdi um objeto meu e quando eu cheguei na fazenda com distancia de uns dois km, mais ou menos, eu senti falta do objeto. Na hora que eu senti falta procurei no meu pensamento assim, um recurso, e não me achava e não tinha saída pra quilo ali, porque por onde eu andei não tinha condições de eu encontrar não. É como se jogasse uma coisa dentro a água do mar. Então eu pedi em segredo a ele, (ao antigo curador) porque eu estava com uma fé muito forte, pedi aquilo em segredo a ele, ele que vivia nessa penitência de fazer o bem e tal... Eu pedi isso a ele.

Quando eu cheguei na divisa onde os tratores passavam para pegar gado, tinha o lugar dos tratores passar, tinha chovido e a areia.. A senhora sabe quando chove... e termina chuva, por onde passa a chuva fica aquela areinha tão engomadinha, não é? Tão bem feitinha, não é? Parece que é a natureza que fez aquilo. Aí em cima daquela ilhazinha de areia eu vi de longe meu objeto que eu queria. Vi de longe. Logo de longe eu avistei! Em cima da areia não tinha um cisco sequer no objeto. Por onde eu andei... Já tinha uma meia hora. Eu tinha corrido por tudo quanto era canto dentro do agave. Aquilo ali pra mim foi um milagre. Eu tenho certeza pura como aquilo ali foi ele que me mostrou. (José, 55 anos)

Outro caso do mesmo informante:

Eu estava com uma dor de dente muito forte que não tinha remédio que passasse. Minha esposa tava comigo ainda, porque eu fiquei sem ela faz cinco anos. Ela disse, mas Zé o que eu vou fazer da vida. Eu ia num canto e noutro. Eu pedi a ele que curasse. Aí naquilo eu adormeci um pouquinho. Não dormi, mas fiquei assim aquela coisa. Ele chegou, em *sonho*, e mandou que eu colocasse a mão em cima, o dedo dele em cima do meu dente. Eu coloquei no sonho. Eu sonhando. Na minha fé eu tava sonhando. Eu coloquei o dedo dele em cima do meu dente aí assim eu amanheci o dia já era de manhã, já tinha passado a noite todinha. Eu não me lembro de que maneira esse dente desapareceu da minha boca eu sei que acho que caiu. Desapareceu totalmente! Isso aí é o que eu tenho a contar dele (ao neto do antigo curador).

Algumas pessoas doentes permaneciam na Capela enquanto esperavam ser curadas. Entendemos que esta é uma atitude pouco comum diante dos poderes divinos, pois contradiz a espontaneidade do próprio *merecimento* a que se referem e força a *eficácia* da fé quando ainda desafia as capacidades dos curadores. Trata-se de “reciprocidade forçada” perante a cura. Esse fenômeno ocorreu com ambos os curadores do Sítio Olho d’Água (o antigo e seu sucessor);

ambos o trataram com "naturalidade", talvez porque entenderam "o caos" que o sofrimento provoca na vida de uma pessoa e os próprios limites inerentes aos seus papéis.

Destacamos alguns pontos que parecem comuns. De forma geral, os pacientes demonstram uma condição de "entrega" total aos "poderes" desses curadores. Deles esperam, confiam e criam o sentimento de gratidão. Como regra geral, prevalece a crença de que o curador é auxiliado por meios "divinos" e "sobrenaturais", "ele tem o *merecimento*" e ele intercede junto a Deus para que os problemas sejam solucionados ou amenizados. Nos procedimentos de cura, o uso dos símbolos como vela acesa, a água, dentre outros, se destacam. Por outro lado, ser assistido pelo falecido curador e curar-se de uma dor de dente *por sonho* e o dente desaparecer chama-nos a atenção para a fronteira entre "poderes divinos" e "experiência prática" dos curadores e dos curados e ao mesmo tempo para questões mais profundas, psicológicas, que sugerem a conexão do "consciente" com o mundo "inconsciente".¹⁵²

Registrei outra situação de uma criança que ajudava a sua mãe - com uma pedra, machucavam mandioca para alimentar as galinhas. A pedra que a criança segurava caiu e atingiu os seus testículos. A criança foi carregada a cavalo até a casa do curador. Ao chegar lá, a criança foi atendida onde o curador estava.

E o Finado Zé Avelino disse: Bote ele ai nessa cadeira. E ele começou a rezar. Começou a rezar! O menino na cadeira, a mãe dele chorando num lado, o pai chorando no outro. Minha mãe (a avó) de um lado eu (a tia) do outro. Ele rezou o menino, que quando ele findou de rezar o menino ele perguntou: Ta doendo, meu filho, tá?

Ele ficou calado – Ta doendo? E ele calado.

Pouco mais o menino se remexeu todinho e disse: Mãe me dê comer; eu to com fome! Porque não tinha comido com tanta dor que estava sofrendo! O curador disse: Um comezinho pro menino! Mas o que trouxeram... Ele peitou-se e não recebeu. Ele queria era mamadeira (risos)! Quando a gente foi sair, o pai o pegou direitinho, ele nem chorou mais. Chegou em casa ele não chorou mais. E, graças a Deus, recuperou sua vida, hoje é um homão de idade, os filhos já tudo casado, não teve mais nada nas coisinhas dele. Mas ficaram desse tamanho! (Maria das Neves, 73 anos).

¹⁵² Para Eliade (2002:10), mesmo em épocas "modernas" o homem reencontra a linguagem e às vezes a experiência de um "paraíso perdido". Os sonhos, as imagens de suas vidas, de seus desejos, de seus entusiasmos, e podemos dizer, também de suas crenças, tantas forças que projetam o ser humano historicamente condicionado em um mundo espiritual infinitivamente mais rico que o mundo fechado em seu "momento histórico". O "inconsciente" é sempre mais "filósofo" mais "mítico" que a vida consciente. O inconsciente é também a morada dos Deuses e Deusas, dos heróis, das fadas e não apenas um espaço para elevações monstruosas. A experiência religiosa implica o homem na sua totalidade e, por conseguinte, também as zonas profundas do ser. Isto não quer dizer que reduzimos a religião aos seus componentes irracionais, mas que reconhecemos a experiência religiosa tal como ela é: experiência da existência total, que revela ao homem a sua modalidade de ser no mundo (ELIADE 1957:11)

Em outras situações os romeiros referem-se a um ar de riso.

Havia situações que, o que ele fazia era sorrir pra gente! Se ele olhasse pra gente e fizesse um ar ele riso, a cura já tava feita. Ele era muito sabido. Ele não me ensinou remédio nenhum. Fazia uma oração na capela”.

Eu caí muitas vezes naquela capela, dentro da Capela eu cai muitas vezes, ia até pra cama. O Curador não explicava nem falava sobre a cura. Se alguém o perguntasse sorria pras pessoas e não falava. Muitas vezes o ato do sorrir já confirmava à cura. A cura foi sempre um mistério. (Maria Flor, 90 anos)

Há uma linguagem subjacente nas práticas dos curadores entre as informações que se passam e as coisas que não devem ser antecipadas aos “pacientes”. Há posturas que representam a “pedagogia” do curador. A cura vem também como forma de lição. “Olhar para o doente e sorrir” é também uma forma de acalmá-lo de sua aflição. É passar um recado para a tranquilidade. Maria Flor trouxe um caso com um irmão: *“Antônio daqui de casa arrumou um casamento... Eu fui lá pra pedir a ele. Pra ver se o casamento se acabava. Ele disse que não dava certo não. Porque a natureza não era igual. Mas que eu deixasse.* A afirmação “que eu deixasse” parece explicar que há situações que as pessoas precisam vivenciar.

Maria Flor representa, para a Capela, não apenas uma simples devota, mas alguém importante na dinâmica desse local. Através de sua inserção observamos que algumas pessoas não têm consciência do que representam os ambientes religiosos que frequentam. Maria Flor foi curada na Capela e junto com outros ela forma um grupo de referência na esfera do “sagrado” daquele local. Ela relata que quando chegava ao local, podia ter a sala cheia de gente que José Avelino a convidava para chegar até ele e ela sentava à mesa com ele.

“Um curador nunca atua sozinho” afirmou Taussig (1993). Há sempre um grupo de referência e apoio ao seu redor. Os próprios curadores se descrevem como “intermediadores”, “eles emprestam seus corpos para que Deus atue”. Ao “paciente” pertencem também as possibilidades de inserção e envolvimento da comunidade. O paciente pode se tornar um importante colaborador espiritual da sustentação da fé em um local de cura e, por isso, ser tão importante para o local como o próprio curador.

6.3 Dos curadores aos médicos: caminhos de duplas mãos

Quando a solução para o problema não está “nas mãos dos curadores” são eles que promovem a procura por atendimento médico convencional.

Estive diante de uma situação em que uma jovem mulher carregava no ventre uma criança morta há três dias e ela não entendia a causa do seu sofrimento. Procurou o curador que pediu que ela fosse imediatamente levada a um hospital. A tia acompanhou o problema:

Eu trouxe ela, mas ela não sabia que estava gestante. Só foi descoberto quando nós chegamos aqui, na Capela, que (*o curador*) disse. Ele mandou ela voltar imediatamente para o médico. Ela estava com três meses. Quando deu a curetagem ela estava com três meses. E a menina fazia três dias que estava morto. E, era mais uma menina! (Helena, 48 anos)

O importante na questão é o reconhecimento entre curador e médico do tipo de assistência que é apropriada. A intervenção religiosa ocorre em caráter particular. O simples fato de que o paciente sabe que está sendo “atendido” à distância interfere no seu comportamento e na eficácia do seu tratamento. Relatei depoimentos bastante decisivos a esse respeito. As pessoas tornam-se eternamente gratas porque o curador “descobriu” e orientou o seu problema. Numa intervenção um tipo de tratamento (médico x curador) não exclui outro. É uma cadeia que também se faz relevante no contexto das dádivas.¹⁵³

Com ou sem acesso à assistência médica convencional, as pessoas recorrem aos curadores. Os romeiros foram incisivos nas respostas:

Mesmo se tivesse médico o pessoal ia! Médico tinha! Só que o pessoal achava melhor ir pra lá do que ir pro médico. Achavam muito melhor. Vinha gente de Campo Redondo, gente de longe, de Natal. Ele também não gostava quando as pessoas vinham pra lá e iam para outros locais depois. (Para outros curadores, por exemplo). Não, não gostava não. E nem também quando eles já vinham de outras casas, casas diferentes! (Umbanda?) Ele sabia. E se tivesse um problema lá no Olho d'Água com qualquer criatura, não precisava ninguém dizer a ele não. Não precisava ninguém dizer a ele. Onde ele estivesse ele sabia! Ali é o seguinte: coisas que aconteciam ali dentro do Olho d'Água eram por descuido do povo e o cuidado era dele. O pessoal todo a toa sem saber o que estava fazendo da vida e ele ... Ali era o seguinte: todo mundo só confiava nele. A voz ali era a dele. Mas era assim mesmo porque todo mundo ali só esperava a voz dele! (Francisco Ferreira, 86 anos)

¹⁵³ Assunto referente ao estudo realizado por Alexandre (2006) que tratou da dádiva entre rezadeiras e agentes comunitários de Saúde na cidade do Recife-PE.

A eficácia do acompanhamento em torno da cura religiosa pode assumir dimensões diferenciadas. Um aspecto comum é a forma como os doentes enfrentam a cura médica. Eles tendem a enfrentar certas situações difíceis, dependentes do olhar médico, com maior tranquilidade emocional. De um lado, porque há casos em que foi através do curador que essas pessoas chegaram ao médico; de outro, porque o fato de “estar apoiado” pelas orações dos curadores provoca no doente um sentimento de segurança frente à assistência médica. Essas situações ainda têm um efeito positivo para o carisma e o reconhecimento do curador, cuja ação se traduz em respeito e reforça a confiança em seu conhecimento. O sentimento da “certeza”, o estar “protegido” por forças divinas é algo indescritível. E se o caso se refere a um problema sem solução percebe-se a “preparação” e a melhor capacidade de aceitação do fato, mesmo em casos extremos que envolvem risco de vida.

Os problemas espirituais não pertencem à esfera médica convencional; em geral ocorrem com aqueles que “não desenvolveram a mediunidade”. Embora nem todos tenham essa clareza, eles enfrentam problemas espirituais como a “possessão” que podem permanecer até a velhice. Portadores destas características afirmam que os médicos não têm ajudado nos incômodos relativos a estes casos. *“Procuro o médico, mas não serve. De primeiro até servia, quando eu era mais jovem, mas agora não serve! Essa semana me ataquei”*. (Cecília, 81 anos). Cecília e outros amenizam suas crises recorrendo à Capela.

Jacinto, o curador sucessor, falou de outras doenças “do espírito” que não são relativas à mediunidade. Mesmo assim a pessoa pode se hospitalizar, mas o problema não será resolvido. Os casos espirituais tendem a ser tratados pelos médicos como casos do físico. Nessas situações os médicos investem na medicação e poderão causar sérios danos aos doentes, até a morte. O inverso também acontece: problemas médicos de ordem física aos quais as pessoas reagem resistindo ao internamento, podendo com isso “sofrer” as consequências. Tive acesso ao histórico de um rapaz de 20 anos com um problema grave de apendicite. Ele foi até o último limite de seu estado de saúde por temer a intervenção médica no seu corpo e sofreu um processo inflamatório agudo. Após utilizar vários meios para convencê-lo da urgência da ida ao médico, sua mãe teve que forçá-lo a dirigir-se ao hospital. E, ao chegar ao hospital, como mãe e responsável, ela teve que ouvir uma série de repreensões do médico por não ter procurado tratamento anteriormente. O que essa mãe guarda é a dimensão do sofrimento associado à “vergonha” passada na sala do hospital no embate entre a doença do filho e a “cobrança medica” pelo agravamento do caso. A mãe é agricultora e professora que se ocupa com a educação no ensino básico. Ela aproveitou para refletir junto

ao médico e questionar sua maneira de atendimento e a forma de tratamento num caso dessa natureza:

Quando o senhor receber um paciente o senhor receba com delicadeza com moral, não agir com uma desmoralização dessas; que uma mãe quando vem com um filho pro hospital, sofrendo, ela já vem atingida; magoada; ela vem doente mais do que ele. Como é que o senhor me responde dessa maneira? Finalmente foi feito o registro de entrada e se deu início ao tratamento. E com muita pressa foi providenciado transporte para levá-lo ao atendimento. Era um atendimento de risco. (Maria das Neves, 73 anos)

Maria das Neves lembrou a insistência com que o médico repetia que não queria que o paciente dele morresse, mas ela tinha que ver que se ele chegasse a óbito a culpa não era dele. E ela acrescentou:

Fiquei sofrendo as maiores amarguras, porque uma mãe que fica com um filho esperando só a morte, não ta bem não!
Acontece que quando foi no outro dia ele disse assim: Olhe: Eu trato tudo, ele fica bom, mas se a senhora puder comprar um medicamento pra ele..
Naquele tempo que ele foi tratado era muito dinheiro. Eu não podia vir em casa. Nesse tempo não tinha ligação, pra se ligar pra nada, não era? Nem celular e nem nada! Mas o dinheiro foi adquirido com duas amigas no hospital mesmo, em forma de empréstimo.
Jacinto (o curador) sabia. Ele tava bem ligado no tratamento do menino, e graças a Deus ele recuperou a vida; veio pra casa com dois meses e dez dias, sem está ainda curado. (Maria das Neves, 73 anos)

Para essa mãe seu filho foi atendido pelos médicos, mas, ele só reagiu ao tratamento por força da *participação do curador*. Enquanto o filho era assistido no hospital, na Capela o curador fazia suas orações. Por outro lado, a mãe, senhora devota do local por tradição familiar, realizava as petições e confessa que fez *promessas* para a cura do filho. Ela destaca a *mudança* após esse problema.

Eu não sei se aquilo veio pra atingir meu coração e eu aumentar a minha fé, eu sei que fiz muito pedido a Jesus neste momento pra que ele recuperasse aquela vida e não ficasse um homem inutilizado, que quando eu pudesse usar, eu não passar a quaresma de outra roupa, eu só vestir branco.
Se Jesus, pelos seus sofrimentos, pelas suas dores, pela suas amarguras, pelas suas lágrimas... curasse ele, ele tivesse de ser uma boa pessoa, de eu nuca vestir uma roupa de cor durante a quaresma. E ele chorando, eu ajeitando ele, acarinhando e ele chorando: “cura mãe, cura mãe, cura!” um homem de 20 anos.

Quando foi no outro dia, eu fiz esse pedido a Nosso Senhor, a Jesus, e alcancei a graça. Graças a Deus passei a noite eu não dormi. De instante a

instante eu ia onde estava aquele menino com o maior cuidado e com medo para ele não entrar em desespero.

Quando amanheceu o dia, ele amanheceu melhor, quando eu fui trocar a cinta por outra, fazer outro curativo ele disse: Mãe parece que eu estou melhor mãe, graças a Deus, eu estou melhor!

Tinha um ano de sofrimento... Estava encolhendo, ele disse: Mãe eu vou ficar bom? Eu disse vai, se Deus quiser, vai renovar sua vida, e aquilo foi melhorando.

Tudo que eu fazia aqui Jacinto lá sabia, Ele lá sabia! E ele quando chegava aqui dizia:tu fizesse isso, foi? Você fez isso. Eu dizia, foi. É, por que lá eu estou vendo. Pois com a fé que eu tive..

Ele não tem um defeito da operação dele, todo mundo pensava que fosse ficar aquele nó assim, a cicatriz dele ficou fininha, direitinha. Foi um milagre, milagre maior do Mundo! E ele foi pagar lá uma promessa que ele mesmo fez. (Maria das Neves, 73 anos)

Vale observar como as relações entre médico, curador e família do paciente se desenvolvem. Há encontros e “desencontros”. Há confronto de poderes e o quadro é propício para exemplificar o nível de desamparo e as dificuldades que as pessoas podem enfrentar na relação com a saúde pública. Vendo de outra ótica, a situação resulta numa série de “aprendizagens” tanto para o rapaz que “por medo” não quis ir ao hospital, para a família sobre a própria condução do fato e para o médico que teve a oportunidade de “repensar” sua prática. Fui informada que o paciente também “fez promessas” com a Capela para obter a cura.

Geralmente o tratamento hospitalar é desenvolvido alheio ao conhecimento do paciente e as intervenções assustam; desanimam os pacientes que nem sempre são informados do que acontece com seus corpos. A gratidão dispensada aos intermediadores religiosos é grande quando oferecem apoio e acompanhamento à distância no momento em que estas pessoas necessitam passar por intervenção médica. “A cura religiosa transmite uma compreensão da doença para o doente, capaz de reorganizá-lo como ator social. Possibilitando sua inserção em uma nova rede de relacionamentos, como inclusive, interferência em sua visão de mundo (logo, atua no seu “ser” e “estar”)” (VASCONCELOS 2006:92).

A interação entre médico e paciente é assimétrica, caracterizada pela oferta de informações descontextualizadas e a posição submissa, por isso mesmo angustiante, enfrentada pelo usuário desse serviço (BALINT, 1960; BOLTANSKI, 1968, 1969; BOURGUINHON, 1971, dentre outros apud PESSANHA, 1984). A autoridade que o médico representa é tão maior quanto mais distante é a posição de classe do doente, separado do ambiente e cotidiano médico.

Nas diversas formas de atendimento hospitalar, as pessoas são alheias ao que ocorre com seus corpos por não receberem informações devidas a respeito de suas doenças; mas no caso da intermediação do curador, as pessoas além da possibilidade de conhecerem suas situações específicas, podem contar com a total confiança e a assistência do agente de cura de forma física e espiritual. Esse “modelo” de relacionamento entre curadores e pacientes é fundamental para marcar os limites da relação “medico paciente”, cujo atendimento delimita-se por uma “relação despersonalizada, enquanto que o tratamento religioso age sobre o indivíduo como um todo, lhe reinserido como sujeito, em um novo contexto de relacionamentos” (TAUSSIG, 1980).

É clara a relevância tanto do papel dos curadores, como do caráter de “totalidade” implícito nas práticas de cura. O sistema de cura religiosa possui um conteúdo holístico no sentido de buscar integrar todos os aspectos da pessoa, num compósito tripartite de corpo, mente e espírito (CSORDAS 2008:33).

6.4 A eficácia simbólica da cura

O problema da eficácia parece repetidamente no centro do debate sobre as práticas de cura religiosa. Para avançar a esse respeito Csordas (2008) sugere que se tenha clareza em relação a alguns passos importantes nesse processo. Para o autor, o primeiro passo é observar qual dos três aspectos implícitos na maioria das discussões da prática de cura é o foco da análise.

O primeiro aspecto (CSORDAS 2008:31) se refere ao *procedimento*: ou seja, quem faz o que a quem em relação aos medicamentos administrados, orações recitadas, objetos manipulados, estados alterados da consciência e referenciais evocados. O segundo aspecto trata da prática de cura, daquilo que podemos chamar de *processo*, referindo à natureza da experiência de participantes em relação aos encontros com o sagrado, episódios, de insight ou mudanças de pensamento, emoção, atitude, significado e comportamento. O terceiro aspecto diz respeito à conclusão, ou seja, à disposição final dos participantes tanto em relação ao seu nível declarado de satisfação com a cura quanto à mudança (positiva ou negativa) de sintomas patológicos ou funcionais.

Guiados pela contribuição de Csordas (2008), chamamos a atenção para a noção de processo que defendo nesta análise, pois envolve também a junção com o *procedimento*. No

terceiro aspecto, nossa compreensão da eficácia envolve a perspectiva *para além do indivíduo* e focaliza os “efeitos” da cura individual numa suposta relação ao “seu” coletivo.¹⁵⁴

Desse modo, a eficácia simbólica das expressões de cura analisados se compõe de procedimentos que em determinados momentos podem atuar conjuntamente, mas em outros isolados. A *oração* constitui diferença no processo. A oração está presente em todas as modalidades de cura. Ela segue uma trajetória com poder próprio e específico para cada fim. A oração pode ser praticada por um indivíduo ou em grupo como ocorre com o *terço*, ponto máximo da cura em algumas locais. Uma mesma oração pode ser adaptada de acordo com a situação. Mesmo o *terço* é suscetível a adaptações. Em geral, as orações têm espaço para incluir o nome ou a súplica do momento.

Com a publicação “A Prece” (1909) Marcel Mauss analisou o poder da oração nas sociedades consideradas “arcaicas” naquela época. O texto em si continua importante no contexto atual. Para Mauss, “A prece é o ponto de convergência de um grande número de fenômenos religiosos. Mais do que qualquer outro sistema de fatos, ela participa ao mesmo tempo, da natureza do rito e da natureza da crença. A prece é sempre, em algum grau, um credo”. Na prece o crente age e pensa, afirma Mauss (1909:103).

Mauss reconhece que a prece possui um valor evocativo e coloca a coisa que solenizam sob a proteção de um ser que adoram e tornam presente. Vemos em Mauss que a virtude própria das preces, sua marca particular que imprime aos atos, sobressai melhor que em nenhuma outra instituição. Pois a prece só atua através da palavra e a palavra é o que há de mais formal no mundo.

Não há para Mauss (1909:122) uma esfera da vida social onde a prece não tenha tido algum papel. Ela atinge a organização da família por ocasião da iniciação, do casamento etc. A prece consolida alianças as adoções. Para Mauss, as preces, com efeito, são freqüentemente verdadeiros valores de ampla repercussão.

Aqueles/as que recorrem às preces em suas vidas diárias atestam as afirmações assinaladas por Marcel Mauss. Cada um estabelece o lugar que a oração ocupa em sua vida. Na oração, o uso do “rosário” e do “terço” são instrumentos de cura.¹⁵⁵

O rosário e o *terço* são instrumentos sagrados, “que emanam poder” e pertencem a uma vasta tradição no seio do catolicismo. Os registros do catolicismo datam que o rosário foi introduzido nas orações em 1009. Para alguns fiéis ele tornou-se “Meio de salvação dos mais

¹⁵⁴ Sobre a eficácia simbólica, ver Levi-Strauss (1985) e Mauss (1950).

¹⁵⁵ O Rosário se diferencia do *terço* por sua composição. O primeiro é composto de 15 *país-nossos* para cada dez *ave-marias*; enquanto que o *terço* é composto por cinco *país-nossos* e para cada *pai-nosso* reza-se dez *ave-marias*.

poderosos e eficazes que é oferecido pela Divina Providência contra Satanás e seus sequazes, que procuram perder as almas”. “*O Rosário soluciona inúmeros problemas, assegura a salvação eterna e antecipa a implantação no mundo do Reino do imaculado Coração de Maria.*”¹⁵⁶

Para os romeiros, a cura realizada pelo antigo curador e pelo atual tem como ponto alto do ritual a referencia ao terço e ao rosário. “Ele benzia, com o *tercinho* dele. Ele benzia e dizia tenha fé em Deus: vá pra casa! Podia esperar pelo resultado que vinha! Isso aí eu conto sim, senhora! Porque se passou na minha família. Minha família toda visitou aqui muito!” (Francisco Ferreira).

Outros romeiros guardam orações como fruto de aprendizados nas viagens para o Juazeiro:

Anjo da guarda semelhança do senhor, para mim guardado para ser meu defensor.
Dentro da vossa coroa tem um cruzeiro sagrado melhor sinal que tem é meu Jesus crucificado.
Meu anjo da guarda bem aventurado é com ele até hoje que me tenho apegado.
Como eu fosse amado daquele senhor livrai-me meu anjo de algum pavor.
Se o pavor me levar muito eu hei de sentir ajudai-me meu anjo o céu subir.
Eu subo com Jesus limpo(a) sem pecado se algum levar serei perdoado.
Meu anjo da guarda Deus tão querido.
Meu anjo da guarda Deus tão amado!
Meu anjo da guarda meu Jesus também me liberte do inferno para sempre amem! (Josefa Barbosa, 90 anos)

O curador Jacinto falou de sua devoção ao terço e explicou que esta começou a partir da sua cura com Frei Damião. É uma devoção que ele cumpre diariamente e que tem um lugar importante no delineamento de sua missão. Ele segue também a orientação para a prática do antigo curador, que tinha seu trabalho instrumentalizado com o *rosário*. “Ele rezava o Rosário, rezava aquelas preces e a pessoa ficava boa. Ne? Tudo com aquelas preces que ele rezava.” (Francisco Ferreira, 86 anos).

Conforme perpassa para todos os agentes e pacientes que, nas devoções ou nas aflições, recorrem à oração em suas vidas, não se trata de apenas recitá-las. Há na recitação

¹⁵⁶ Segundo uma tradição a Igreja católica recebeu o Rosário em sua forma atual em 1206 quando a Virgem teria aparecido a Santo Domingo e o entregou como uma arma poderosa para a conversão dos pecadores daquele tempo. Desde então sua devoção se propagou rapidamente em todo o mundo com incríveis e milagrosos resultados. A palavra Rosário significa 'Coroa de Rosas'. É uma antiga devoção católica que a Virgem Maria revelou: vez que se reza uma Ave Maria lhe é entregue uma rosa e por cada Rosário completo lhe é entregue uma coroa de rosas. A rosa é a rainha das flores, sendo assim o Rosário de todas as devoções é, portanto, tido como sendo a mais importante. As informações constam nos sites: www.portal.net/religioso_catolicismo.htm e www.religiaocatolica.com.br/rosario.asp.

algo que exige atenção. Algumas orações possuem oferecimento especial, como o caso da oração do rosário na cura. Josefa Barbosa explicou como tem ocorrido em sua devoção:

Oferecimento do rosário de nosso senhor do Bom Fim.

Eu ofereço esse rosário ao meu Senhor do Bom Fim. Sangue justo chegue-se a mim. Inimigo da alma e do corpo não se aproveite de mim. Daqui até sexta-feira tendo o meu Jesus por mim nada será contra mim.
 “O oferecimento dele e esse” (Josefa Barbosa, 90 anos)

Araújo (2004) demonstra como parteiras faziam uso do rosário. Ao rezar sobre o ventre da parturiente, iam fazendo cruzeiros. O tipo de rosário mais comum é aquele que se adquire no Juazeiro do Padre Cícero.

Para Jacinto, foi através da reza do terço que adquiriu maturidade para entender sua missão. Ele se refere à capacidade de escuta e de percepção de situações próprias do seu ofício; à consciência da “eficácia” de seus pressentimentos sobre um possível sofrimento que lhe vai chegar; a antecipação de outras situações para a cura.

Nesse sentido, seu compromisso para manter a reza do terço enquanto regra diária age como meio pedagógico em sua prática de curador. Para que isso ocorra é necessário que o “paciente” seja uma pessoa de muita fé e confiança para com o local, alguém portador de uma qualidade especial também na participação local. Embora Jacinto demonstre suas capacidades de cura, como os demais curadores ele afirma que *não são os curadores quem comandam a cura; curadores não possuem poder de decisão nesse processo.*

A gente não cura ninguém. O pessoal vem pra Capela, assiste aquela devoção, no final daquela devoção, o pessoal me procura para algum assunto. Mas não é que a pessoa chega aos meus pés e diz: Me benza aqui e eu vou lá e faço uma reza, não. Às vezes chega gente aqui que quer falar comigo. Fala seu assunto seu problema e eu mando ir pra Igreja eu não vou, eu mando. Eu digo vá lá! O curador tá lá! É aquele santo que tá lá na Igreja de braços abertos, você vá lá reze seu pai-nosso vá pra casa e confie em Deus. Mas eu não me intitulo curador, rezador... Se eu fosse dar um título a mim mesmo seria um religioso. Como qualquer outra pessoa. Uma pessoa comum que vai à sua Igreja rezar seu terço seu pai-nosso. (Jacinto, 40 anos, curador)

Segundo o curador Lourival:

Qualquer pessoa quando está com uma dor pode rezar o Pai Nosso e o Creio em Deus Pai e oferecer as Cinco Chagas de Nosso Senhor do Bom Fim que, abaixo de Deus primeiramente, “o camarada será válido”. A oração pertence à saúde e todos nós quando reza Deus está ouvindo toda hora. Bem Ele está aqui na presença nossa.

Agora que a gente não deve ter maldade com ninguém. Egoísmo com ninguém! Na hora que o intrigado vier a nós, nós abraçamos ele de coração e só assim alguma parte que ele tiver de dor, de alívio, Deus faz com que ele fique bom! (Lourival, 68 anos, benzedor.)

É um consenso que a cura vem de Deus, mas em todas as falas apresentam-se condições para que a cura aconteça. Lourival refere-se à capacidade de perdão. Referências às parábolas e frases bíblicas se entrecruzam. Rezar ao Jesus crucificado tem um sentido implícito: para esses curadores trata-se por um lado de um reconhecimento do “sofrimento de Jesus”, mas ao mesmo tempo implora-se a proteção, pois “Jesus já sofreu por nós”.

Em sua arte de curar Lourival tem sua especialidade na cura de “queimaduras”; “engasgo” e mal olhado. Seu procedimento tem a base nas orações; para ele a oração tem poder profundo e livra qualquer um que crê de situações difíceis. Ele relembra situações que viveu e se diz ter sido “protegido”.

Já botaram Piquet em mim. Há vinte e oito anos que eu sou vigia e nunca encontrei ladrão, porque o ladrão se afugenta de mim. E eu nunca deixei de ser segurança no canto mais perigoso. Nunca deixei não.

É a palavra de Deus. Quem se pega com a palavra de Deus não é traído não. Agora se o pessoal deixa a palavra de Deus pra se envolver nas coisas da terra, nas coisas dos patrões, é proprietários, esse negócio de riqueza, esse negócio de luxo, aí Deus não tá aí não;

Deus está no coração de quem ama de quem tem caridade, de quem perdoa; de quem faz coisa boa. Coisa boa! Eu curo três ou quatro coisas. Engasgo, queimadura, mal olhado... Eu vou dizer agora pra senhora gravar:

São Paulo disse que foi palavra que Deus disse que engasgo de Maria ou José o intercessor subisse. Em nome do pai em nome do filho em nome do divino Espírito Santo. (Lourival, benzedor, 68 anos)

Para aliviar queimadura:

Santa Sofia tinha três filhas em chama de fogo se ardia santa Sofia caçando remédio pra sua filha encontrou Nossa Senhora perguntou: Pra onde tu vais Sofia?

Ando caçando remédio pra minha filha que em chama de fogo se ardia. Volta pra trás Sofia cospe três vezes em cima que Sararia. Em nome do pai em nome do filho em nome do Divino Espírito Santo. (Lourival, curador, 68 anos.)

Rezadeira Zeta:

Jesus pelo mundo andou, Jesus pelo mundo curou, curai Maria... que a Virgem Santíssima mandou. Deus quer, Deus pode, Deus acaba com tudo que puder.

Vai-te olhado para as ondas do mar sagrado, amém. Se botaram na comida, se botaram na bebida se botaram na dormida, vai-te para as ondas do Mar. Amém.

“Aí a gente reza três pai-nossos; três ave-marias e oferece na intenção daquela pessoa que encontra-se doente”.

Entre os rezadores, orações de poder são utilizadas para “Fechar o corpo”. Estas não podem ser transmitidas a qualquer um ou de qualquer modo. Por exemplo, Fenelon se referiu a uma modalidade de rezar o “Pai-Nosso pequenino”, que corresponde ao Pai Nosso tradicional rezado ao contrário. Segundo ele, esta oração livra qualquer indivíduo de um perigo.

Pode vir um com faca na mão, revolver na mão, que você passa na frente. Quando Jesus passou com os setenta homens, eles não viram. Quando olharam pra trás lá estava Jesus. Olha o Deus onde está com os apóstolos?

Fenelon é um conhecedor das plantas medicinais para a cura; sua especialidade situa-se no uso dos chás. Ele associa rezas, chás e simpatias nas suas práticas de curador. Mostrou ser um conhecedor de simpatias contra picada de animais peçonhentos e insetos dentre outros, bem como alegava conhecer medicamentos para inibir a AIDS e outras doenças sexualmente transmissíveis.¹⁵⁷ Porém, insinuou que não poderia me contar porque seria uma conversa reservada para homens. Essa cura, ele não poderia socializar com uma mulher. Fenelon também afirma que nenhum dos seus conhecimentos terá efeito se o doente não demonstrar a sua força na fé.

¹⁵⁷ Nesse sentido Fenelon confirmou que recorre a meios exclusivos como, por exemplo, “o veneno do gato”. Para ele, não há cura mais eficiente do que o “veneno que o gato”. Nesse caso, se alguém for picado por uma aranha deve passar rapidamente o rosto do gato sobre a picada e não deve procurar outro remédio. Esse curador acrescentou outros exemplos a base de produtos “exóticos” como a “urina da vaca”, dentre outros. Ele demonstrou técnicas de simpatia para curar feridas, hepatite e câncer. Araújo (2004:140) denomina essa “técnica” que lança mão de excretos para promover a cura de “excretoterapia”, que envolve o uso de urina para curar machucaduras internas e de leite materno para doença de vista; são questões que também se fazem presentes no folclore brasileiro. Mesmo sendo “práticas esquisitas”, se fazem presentes no país.

Olhe: é preciso ter fé!

Olhe quando eu cheguei aqui foi dois homens que pegaram no meu braço pra me tirar do ônibus pra eu descer. Quando eu cheguei lá em baixo, no pé da ladeira. Olhe eu subi e não senti mais nada.

Preste atenção: não há remédio como a fé. Quem tem a fé não precisa empurrar uma pedra, basta acreditar. Fé todo mundo tem, mas é aquela fé?

Eu pedi que ele explicasse melhor sobre “aquela fé”, mas ele reagiu, como se a fé não pudesse ser explicada com palavras. Ele se refere a sua chegada no santuário de frei Damião em que desceu do ônibus apoiado por amigos e conseguiu subir a “ladeira” com seus pés, com motivação proveniente do “Santo Frei Damião”. Como ele diz: “Ah! Meu Deus, mas é o santo Frei Damião, primeiramente Jesus, mas que eu fique curado. Quando eu cheguei aqui em cima... Olhei e disse: Mas meu Frei Damião, eu não estou bom?”

Algumas formas de benzimento introduzem elementos que, segundo Araújo (2004) pertencem à “medicina mágica”. Na “medicina mágica” o benzimento é em geral realizado por um especialista, tal como Lourival e Fenelon. Araujo (2004) entende que a simpatia é uma forma de secularização do benzimento. Para ele, a execução de uma simpatia não depende de um oficial especializado, embora se ateste que curadores assumem triplas funções nas suas artes de cura. Benzimentos e simpatias são empregadas por formas de rezas e gestos. Neste procedimento, o curador pode transferir um mal de uma pessoa para um animal, ou direcioná-lo para “ondas do mar sagrado”. É uma lógica de cura que se apóia na magia (cf. Araujo 2004:62-61). Esses procedimentos são também utilizados na perspectiva da prevenção de males, tanto através de rezas, como através de objetos que as pessoas carregam consigo.

A modalidade de cura que apresentamos envolve “espíritos” na cura religiosa. Os curadores deste segmento realizam a cura auxiliada por espíritos.

Maria é católica, mas na cura associa sua catolicidade com espíritos. Para resolver um problema ela se concentra com seu “guia de frente”. Seu método consiste, em primeiro lugar, na “evocação” dos poderes de Deus e, em segundo, das forças dos seus “guias”.

Na cura, Maria mantém-se consciente, pois, segundo ela, o contato com “os guias” se dá por via mental. Trata-se de uma modalidade de escuta em que ela segue o que seus guias dizem, pois “os seus espíritos são de luzes”. Essa característica permite que ela possa evocá-los em qualquer lugar, seguindo um ritual ou não. Quando segue, o ritual exige apenas velas acesas, perfume e roupa branca, principalmente quando se realiza trabalhos de limpeza

Transcrevo a seguir o “Ponto” que a rezadeira Canta para chamar seu guia de frente.

Bendito seja meu Deus, bendito seja ou será.
 Bendito seja meu Deus Antônio Silvino baixar!
 Meu cavalo branco e preto não se cansa de correr;
 Quem monta no meu cavalo não monta pra não descer.

(o espírito chega e diz assim):

Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo.
 Quem pode mais de que Deus, quem pode mais de que Deus?
 Só Deus e mais ninguém.
 Deus na frente e paz na guia; acompanhe todos esses irmãos
 Em nome da Virgem Maria.

Após seu ritual de chegada e antes de iniciar a reza, o espírito cumprimenta a pessoa que está presente. Segue um trecho de um cumprimento vivenciado:

Chegada do espírito:

Eita, bom dia!
 Como é que tá passando à senhora?
 Tudo bem, graças a Deus né?
 Pronto: eu cheguei porque eu tenho que chegar. Que a tempo que a senhora disse que vinha ter essa conversa com a minha matéria, né? Que eu chego nela, e eu preciso chegar também pra agradecer a senhora porque a senhora crê que existem os espíritos de luz.

Trechos da despedida:

A pois eu vou subindo na paz de Deus, deixando paz, luz e tranqüilidade e tudo de bom pra você. Deixando paz e amor tranqüilidade dentro dessa casa. Maior de que Deus ninguém, né?
 Pois pronto. Eu vou pra Luna, vou pra meu canto, pra minha Jurema sagrada é o meu canto. Aonde eu fui doutrinado pra chegar, para me incorporar, pra trabalhar incorporado nessa matéria.

Conforme tratamos no capítulo acerca da aquisição do Dom, a modalidade de cura realizada por Maria sugere um elo com as religiões indígenas. Da forma com o a cura procede em Maria, a relação com “os espíritos” introduz um elemento importante para dar lugar a uma suposta herança indígena.

Entre os indígenas os espíritos são conhecidos como Mestres (PRANDI, 2005). No relato de Maria, o espírito “mestre” se associa à Jurema. A Jurema é uma árvore cuja casca e

folhagem ou suas raízes servem de ingredientes para uma bebida alucinógena sagrada que alimenta e dá força aos encantados do outro mundo.¹⁵⁸

Nimuendaju (1986) destacou que “A jurema mostra o mundo inteiro a quem bebe: vê-se o céu aberto, cujo fundo é inteiramente vermelho; vê-se a morada luminosa de Deus; vê-se o campo de flores que habitam as almas dos índios mortos, separadas das almas dos outros”.

Quando no procedimento de Maria, o mestre Antônio Silvino se despede e sinaliza a expressão de “morada sagrada” ao afirmar: “eu vou pra Luna, para minha Jurema sagrada”, fica plausível o elo das práticas católicas de Maria com heranças de uma “ancestralidade indígena” ressignificada no catolicismo atual.

Maria vê no seu trabalho uma possibilidade para seu fortalecimento. Quanto mais trabalha mais forte se sente. Solucionar um problema é também participar de uma cadeia de dívidas (MAUSS, 1924) entre Deus, os espíritos e a repercussão de sua ação. Para Maria, a cura se realiza através do tripé: Deus, Maria e os espíritos. “*Às vezes eu venço porque Deus tem poder e eles têm força*”. “Porque quanto mais a gente faz por eles mais os espíritos fazem por a gente”.

O que eu peço a eles de bom pra eu pra meus filhos, pra todos, eu vejo. Eu peço a eles: Meu guia, eu digo olhe: se você for um guia meu você faça isso pelo meu filho ajude meu filho; ajude meu filho vencer isso e eles ajudam. Quando é com uns dias eu vejo o resultado. *Por isso que eu amo meus espíritos. Quero e gosto muito deles.* São os espíritos bons; que ajudam, que abaixo de Deus, protegem.

As reciprocidades que se estabelecem entre a cura que Maria realiza com auxílio dos espíritos e a “força” que ela afirma ser retribuída, não acontecem na relação com os “pacientes”. Uma vez curados, não é comum que os pacientes voltem à sua casa. O público de referência é maior que sua comunidade e voltará se houver novas necessidades. Na comunidade as reciprocidades obedecem também a outras exigências, por se tratar de uma área de assentamento rural.¹⁵⁹ Maria informou que no âmbito da cura, só as pessoas mais

¹⁵⁸ Sobre jurema: Bastide (1989); Motta (1977); Rios e Brandão (2004); Assunção (2004); Salles (2010). Rios e Brandão (2004) analisam a relação dos mestres com as plantas. Para eles, na Jurema, cada mestre está associado a uma cidade espiritual e a uma determinada planta de ciência: angico, vajucá, junca, quebra-pedra palmeira, arruda, lírio, angélica, imburana de cheiro, e a própria Jurema, dentre outros.

¹⁵⁹ A dinâmica de uma área de assentamento em si provoca a realização de “trocas recíprocas” que se realizam a partir das necessidades do ambiente e da produção. Muito vai depender de como acontece a organização em torno de questões básicas de um assentamento. Mas é comum que a reciprocidade se expressa sob formas de solidariedade para a produção e na aquisição da água. Certamente atinge a reciprocidade no plano simbólico que a própria religião promove nos momentos celebrativos e festivos que envolvem a comunidade. (SABOURIN 2009:52-53)

religiosas, como uma comadre que também reza, colaboram trazendo velas e algo para os santos.

Assim como os demais curadores, com Maria a regra é curar a quem necessite. A gratidão por ter sido curada se traduz em disposição para estar sempre apta a servir aos outros, independente de quem chega, desde que seja um caso para os espíritos de luzes. Maria faz questão de enfatizar que seu trabalho é só para o bem.

Os meus espíritos, eles só curam. A primeira vez eu estava sentada assim ele disse feche os olhos que o seu guia de frente vai chegar! Ele chegou e disse assim: Cheguei para curar! Fazer o bem e não quero saber a quem.

Oração contra mal olhado:

Olhado se botou pela frente eu te tiro com os poder de São Vicente.
Se botaram por trás eu te tiro com os poderes de São Braz.
Se botaram pelas tuas direitas e pelas esquerdas eu vou tirar com o poder de Deus pai, com os poderes de Deus filho, com os poderes da virgem Maria.
Com o poder de São Pedro de São Paulo de São Manoel de São Rafael.
Curai e retirais todos olhados qualquer.
Do corpo da carne, dos ossos, dos nervos, do tutano, do lagarto da gordura, do magré, da boniteza; da esperteza, da sabedoria, do bem querer. Da comida da bebida, do olhar do espiar.
Olhados e quebrantos vai-te pra canto que ninguém nunca passou e que ninguém nunca há de passar.
Com os poderes de Deus e as minhas forças, as forças do mestre Antônio Silvino e três Pais Nosso e uma Salve Rainha que eu agora vou rezar.

A eficácia das práticas de cura repercute na crença: a crença no ser curador, (santo, feiticeiro, mago, curador...), a crença na eficácia de suas técnicas, a crença do doente que está sendo curado e, finalmente, a confiança de que existe uma opinião coletiva. Estes formam a cada instante um campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações dos sujeitos envolvidos (LÉVI-STRAUSS: 1985).

Uma clara descrição se torna mais difícil quando os casos de cura se assemelham a procedimentos mágicos. A magia parece revelar um mundo de possibilidades misteriosas e inesperadas. A magia parece agitar em todos nós algumas forças mentais escondidas, algumas esperanças duradouras no milagroso, algumas crenças adormecidas nas misteriosas possibilidades do homem. As palavras adquirem um poder específico e um valor secreto. (MALINOWSKI, 1984).

A cura “holística” desenvolvida pelas Irmãs se destina a proporcionar assistência “total” à pessoa.

Um dos casos citados do trabalho das Irmãs trata de um rapaz que se dizia “catimbozeiro” e, após anos de atuação, sentiu-se frustrado com essa “profissão” marcada por ações premeditadas desempenhadas com sua comunidade de vizinhança. Ele utilizava fios de cabelo, pedaços de tecidos, entre outros e fazia “misturas” que colocava nas residências das pessoas. Em seguida, ele visitava as famílias e, vendo que por algum motivo não estavam muito bem, se colocava para descobrir “sinais de atraso” dentro da residência das pessoas pobres. A partir daí cobrava dinheiro para “ajudá-los” a sair do suposto “atraso” desfazendo “o feitiço”. Num certo momento, sentindo-se angustiado e arrependido com esta prática enganosa, o então “catimbozeiro” decidiu procurar as Irmãs. O atendimento se realizou a partir de uma confissão. As irmãs afirmam que o rapaz se curou e posteriormente as visitou para compartilhar de um almoço ou conversas espontâneas, como forma de retribuir o “tratamento” recebido.

Diante dos problemas que as Irmãs acompanham, “o remorso” é, para elas, um fator que provoca doença. Para elas, “promover no povo a vontade de ser perdoado, já é muita coisa”. Na perspectiva da escuta, elas se referem à “infidelidade matrimonial”. As histórias que escutam apresentam um índice maior de infidelidade entre os homens. Essas experiências não chegam como “doenças”; os casos são encaminhados, mas em sentido de confissão.

As religiosas se referem à necessidade de estabelecer um diálogo com a natureza com base na igualdade entre a função humana e os papéis da natureza. Conforme elas divulgam: “o homem não é o centro da natureza e nunca o foi”. Todos nós somos irmãos, não tem um que é mais que o outro. E, falando pelos homens, “como educador e cristão consciente eu me assumo como um profeta, um sacerdote”.

As Irmãs relataram o caso de uma jovem com um tumor maligno no cérebro. Após passar dias internada num hospital em Natal/RN, desenganada pelos médicos, sua decidiu tirá-la do hospital e investir na *aplicação de argila* sob a cabeça da filha, aliada às recomendações alimentares e terapêuticas fornecidas pelas Irmãs.¹⁶⁰ O resultado foi positivo, foi confirmada sua cura na volta ao hospital.

As Irmãs curadoras fazem o acompanhamento dos pacientes com sérios problemas físicos mediante notas guardadas em um fichário, uma vez que elas prescrevem orientações

¹⁶⁰ Esse é um procedimento bastante recorrente nas práticas dessas irmãs. Usa-se argila para dores, “vermes na cabeça”, tumores, por exemplo.

alimentares e terapias que necessitam ser verificadas.¹⁶¹ As Irmãs afirmam ter como base a oração e a fé, mas ficam atentas quando recebem pessoas vinculadas a outros credos religiosos, pois esse lugar recebe de católicos e protestantes a espíritas kardecistas e umbandistas.

A oração percorre todas as vertentes de cura e é também muito frequente nas práticas das Irmãs. Elas orientam que uma receita fitoterápica, alimentar ou outra, seja associada a uma oração:

Jesus me ajude;
Jesus me cure;
Jesus muito obrigado.
Jesus eu te amo;
Jesus fica comigo.¹⁶²

Há outras recitações utilizadas no âmbito da promoção da auto-estima, como elas afirmam:

Sou perfeito, alegre e forte,
Tenho amor e muita sorte.
Vivo positivamente.
Tenho Paz, sou um sucesso!
Tenho tudo o que peço.
Acredito firmemente
No poder de minha mente,
Porque é Deus no subconsciente.¹⁶³

Assim como na Capela, a reza do terço é recomendada como meio de auxiliar o tratamento. Nas entrelinhas do terço inclui-se uma petição a Nossa Senhora:

Terço a Nossa Senhora em momentos de grandes aflições

1º Mistério

Maria concebida sem pecado, rogai por nós que recorremos a vós.
(Reza-se dez vezes a jaculatória)
Glória ao Pai ao Filho e ao Espírito Santo.

2º Mistério

¹⁶¹ Conforme ocorre quando elas se deparam com alguém que se diz estar sem sucesso com a cura médica. Elas pedem que estes, ao optar por seus cuidados, dêem continuidade aos exames periódicos exigidos pelos médicos, (desse modo, não descartam a interferência e as orientações médicas) e que tragam informações para que elas possam avaliar o resultado dos seus procedimentos. Em anexo, partes ilustrativas do trabalho realizado pelas Irmãs.

¹⁶² Essa oração, segundo as irmãs, foi divulgada por um padre Japonês, que ficou na UTI em São Paulo e teve “uma visão” com Nossa Senhora. Nossa Senhora lhe mandou rezar esta oração. Há no trabalho das irmãs outras orações invocando a nossa Senhora à cura.

¹⁶³ Fui informada que esta oração foi extraída do livro de Lauro Trevisan. Não tive acesso à referência.

Por vossa Conceição Imaculada, Ó Maria, purificai o meu corpo e santificai a minha alma.

(Reza-se dez vezes a jaculatória)

Glória ao Pai ao Filho e ao Espírito Santo.

3º Mistério

Vinde em meu socorro, ó minha Mãe poderosa.

(Reza-se dez vezes a jaculatória)

Glória ao Pai ao Filho e ao Espírito Santo.

4º Mistério

Nossa Senhora do Desterro desterrai e não demoreis.

(Reza-se dez vezes a jaculatória)

Glória ao Pai ao Filho e ao Espírito Santo.

5º Mistério

Aos vossos pés Senhora minha, peço socorro, Salve Rainha.

(Reza-se dez vezes a jaculatória)

Glória ao Pai ao Filho e ao Espírito Santo

A irmã conclui o texto do terço da seguinte forma:

É com grande alegria que coloco em suas mãos e em seu coração estas riquezas. Nossa Rainha nos ama. Ela é a MÃE DE DEUS e nossa MÃE.

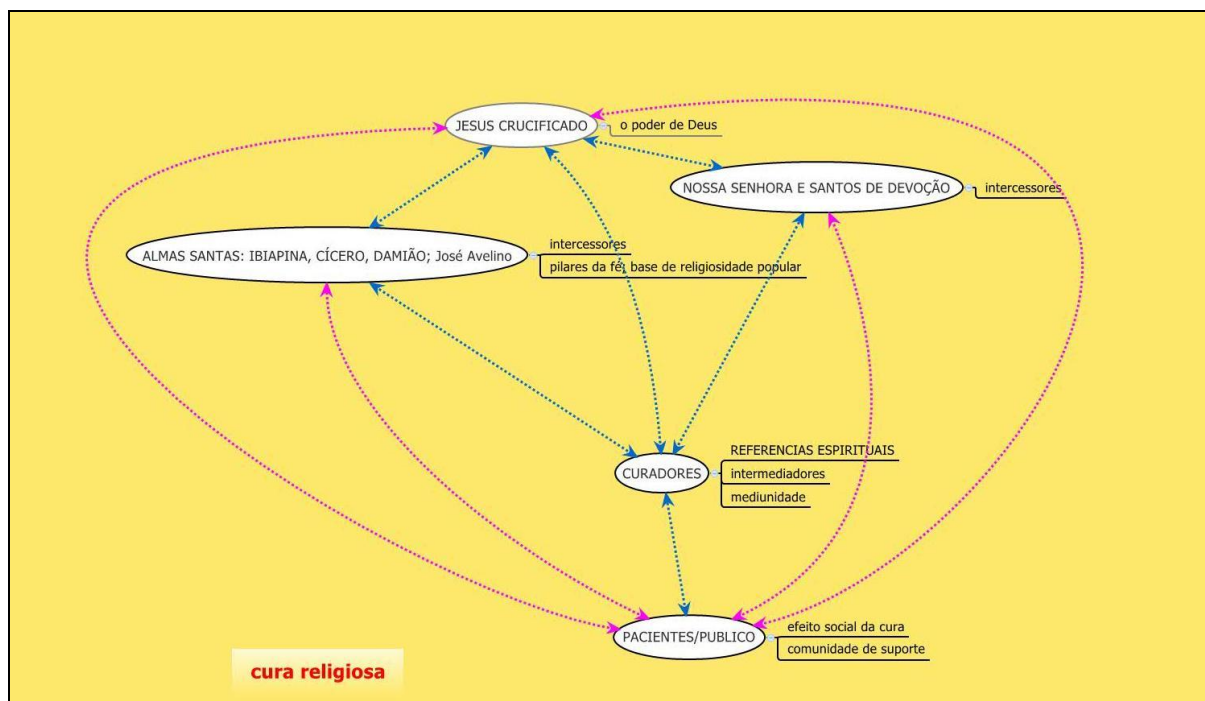
(Ir. Socorro de Jesus - Filha do Amor Divino)

A composição desses terço revela “a entrega” da pessoa que sofre nas mãos de Maria. Implora-se sua presença, “vinde em meu socorro”, pede-se para desterrar o mal, que implica em dez vezes repetidas para cada mistério. É evidente a importância da prece na vida das pessoas; na visão maussiana a prece atua em todas as esferas da vida social (MAUSS 1909:122).

É grande a importância da fé nos processos curativos; devemos ficar atentos para a forma como esses processos se caracterizam e se associam na cura. Há elementos em comum tanto quanto fatores particulares na relação dos curadores com suas divindades e desses com o público “paciente”. O “merecimento” é uma categoria que se fez importante nas falas dos romeiros e não é um privilégio dos “devotos”. Qualquer um pode ter “a graça de ser curado”. Precisamos compreender o hibridismo que se faz presente no delineamento de alguns processos de cura. Fatores psicológicos interferem na eficácia dos processos curativos no âmbito religioso.¹⁶⁴ As pessoas se submetem às suas crenças e assim consagram seus poderes de geração a geração. As reciprocidades entre curadores e seus “mentores” espirituais ou guias marcam também a conduta em que essas pessoas apostam e que tentam preservar. De acordo com os procedimentos relatados a cura na região da pesquisa se expressa no seguinte modelo:

¹⁶⁴ Entendidos no plano tanto das sugestões coletivas como nas crenças individualizadas. Por exemplo, Mauss tratou do “efeito físico da idéia de morte sugerida pela coletividade”, em estudo na Austrália e Nova Zelândia (1950: 349).

A cura religiosa: diagrama das relações de reciprocidade e obrigação



O diagrama mostra as relações simbólicas estabelecidas no âmbito da cura religiosa na região pesquisada. O modelo permite refletir sobre as trocas simbólicas, reciprocidades e obrigações firmadas nesse campo de atores.

Jesus Cristo (Deus) representa o poder divino e supremo: a cura acontece pela vontade divina. Jesus representa o “querer” de Deus. Santos, Almas Santas e Maria Santíssima são intercessores. Maria atua em suas nomenclaturas diferenciadas e de acordo com a devoção, tanto para curadores como para curados.

A cura religiosa age no plano da significação: nela, articulam-se o macrocosmo religioso e o micro-universo social e cotidiano, produzindo sentido e visão de mundo para a população local. Na cura, uma conexão é estabelecida entre a esfera social e a esfera religiosa; é o âmbito onde o divino se revela e mostra seu interesse e sua proximidade para o homem comum.

Neste arranjo, o(a) curador(a) ocupa uma posição central no espaço liminar entre as esferas sagrada e social. Sua suposta mediunidade e acesso a poderes sobrenaturais legitimam e instrumentalizam suas mediações perante a comunidade e possibilitam a comunicação entre o divino e os anseios humanos. A presença do curador e o emprego de suas capacidades dinamizam as relações entre os atores no campo religioso-social: estreita as vias de

comunicação com o divino e o mundo das almas, interpreta a vontade do divino para com a comunidade local e maneja as obrigações e reciprocidades condicionantes da cura.

CONCLUSÃO

Com este estudo avançamos na compreensão do *significado social e religioso das iniciativas de cura pela fé*, no meio rural da Paraíba. A pesquisa possibilitou o acesso a um amplo quadro de informações que, em si, são referenciais e sugerem desdobramentos para aprofundamentos posteriores.

Algumas constatações, ou “os achados da pesquisa” merecem destaque especial. Um deles é a forma como a cura se apresenta. Há modalidades diferenciadas de cura. Constatamos a cura através de interferência das devoções pessoais; estas aparecem vinculadas a uma relação da pessoa com sua devoção. Nessa modalidade, destaca-se a mediação dos ícones religiosos e das almas santas. Ganham visibilidade na região o Padre Ibiapina, Frei Damião e também o Padre Cícero.

Numa outra modalidade, destaca-se a contribuição dos intermediadores de cura, os curadores e/ou benzedores. A função desses profissionais é importante, não só nas práticas de cura, mas também nas relações mais amplas promovidas a partir de um ato de cura. *A cura é apenas uma porta* para que muitas outras ações se ergam e se restabeleçam a partir dela. O tipo de ação fica a depender das pessoas e dos contextos em que estão inseridos. Assim, atos dos mais simples aos mais difíceis, na esfera da cura, podem promover uma cadeia de relações recíprocas com efeitos na dinâmica sócio-cultural da localidade. O benzedor que com suas orações alivia “um engasgo”, num ser humano ou em um animal, torna-se tão importante quanto o curador que “por sua mediação com as forças divinas”, impede que um jovem “perca seu braço” num tratamento cirúrgico, por exemplo.

A cura holístico-religiosa das irmãs curadoras constitui outra modalidade de cura. Embora se apresente mais diretamente associada à prática das irmãs, ela se estende às outras modalidades. Na cura, todas as práticas pensam o doente em princípio de “totalidade”. Ou seja, uma forma holística da cura que busca integrar os aspectos distintos da vida de uma pessoa, envolvendo “*corpo, mente e espírito*” Csordas (2008). É neste sentido que entendemos a presença do princípio holístico nas demais modalidades aqui analisadas, como temos demonstrado no decorrer dos capítulos elaborados.

Constatamos que a cura religiosa enfatiza um componente especial que faz com que a pessoa se sinta assistida; diferenciando da intervenção médica-hospitalar. Por outro lado, mesmo quando alguém precisa de “assistência médica” e se encontra distante do local de cura ou do curador, não necessariamente estará desassistido dos benefícios que a cura proporciona. Intenções, orações, podem ser efetuadas em sua direção. Esse procedimento aponta para a

importância da capacidade de comunicação entre curadores e curados, o “atendimento à distância”. O curador pode sentir, onde estiver, o sofrimento de um fiel devoto e dependendo da situação ele pode interferir no caso. Como dizem os curadores dessa modalidade, eles são “rastreados” para atender uma pessoa necessitada. Portanto, a “dedicação” faz parte da índole dos curadores, demonstra a predisposição para o ofício e ilustra a dádiva que curadores cumprem para com os poderes divinos. O curador precisa estar disponível para atender a qualquer um e a qualquer momento, salientando que não pode cobrar por serviços.

Os locais ou “focos” onde a cura é realizada fazem parte do espaço simbólico constituído. Mesmo quando o local da cura é no âmbito rural, a atividade em si extrapola essa dimensão, pois a cura deve ser acessível a quem dela necessite, não importa o nível social do doente, a religião ou qualquer outra característica socioeconômica ou cultural. Nesse sentido, a cura pode se realizar num ambiente rural, mas a prática propõe uma relação do espaço rural com o urbano. Os locais de cura são considerados pelos devotos como “um lugar sagrado”. As pessoas sentem-se bem apenas por estar lá. Há uma sacralização do “terreno físico” onde a cura se realiza. É como se a experiência religiosa se tornasse algo “concreto”. “Quer dizer mais intimamente misturada à vida” (ELIADE 2001: 106). Eliade entende que “para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica” (ELIADE 2001: 18). Eliade demonstra como essa questão do “sagrado” propõe relações específicas que possuem raízes históricas e cristãs: “Não te aproximes daqui disse o Senhor a Moisés; tire as sandálias dos teus pés, porque o lugar onde te encontras é uma Terra Santa. (Êxodo: 3, 5 citado por Eliade: 2001,25).

É importante que haja *disposição* por parte de quem necessite de tratamento ou mesmo de quem o busque para outros. Receber a cura através da “petição” de um parente foi uma situação bastante recorrente nesta pesquisa. A frequência das mulheres (as mães) é notável; elas entram nessa relação como “condutoras” da modalidade, mesmo quando elas não se auto-definem como “devotas”.

Constatei situações complexas de doença em que a cura foi efetuada graças à “*fé das mães*”. Com a análise dos dados cheguei à conclusão de que a *fé*, realmente, é uma pré-condição para que a cura se realize. No entanto, a fé não precisa ser necessariamente presente na pessoa doente. A pessoa que pede e tem fé pode ser também um “veículo” em que graças são alcançadas em favor dos outros.

Predisposição, *Merecimento* e *Fé* foram termos constantes nas narrativas. Seus desdobramentos interferem na “eficácia” em todas as modalidades que foram estudadas. São meios que conduzem o processo de cura, mesmo quando todos afirmam que a cura é uma

“dádiva de Deus”. Ficou implícito que “o paciente” *precisa saber cuidar* de sua parte. Ele deve fazer com que Deus o escute, condição que envolve a pessoa, o “doente”, na ação de Deus. As formas de “empoderamento” dos curadores para a cura também se inserem e vão se tornando algo que se “reparte entre homens e deuses”, formando uma cadeia de dádivas provenientes dessa relação. Parafraseando Mauss (1950) a dádiva entre homens é de alguma forma uma dádiva aos deuses. Ou como afirmou Durkheim (1989, 70): “Aliás se é verdade que o homem depende dos deuses, a dependência é recíproca. Os deuses também têm necessidade do homem; sem suas oferendas e os sacrifícios eles morreriam”.

A oração destaca-se pelo seu “poder” no processo de cura. A prática de rezar ou benzer envolve o uso de alguns elementos comuns da água, do ar, do fogo, da terra, da vegetação, por exemplo. São elementos que limpam, queimam, fertilizam, refrescam, dominam o mal (CRUZ, 2009). Nas diferentes modalidades de cura esses elementos são utilizados. O que altera é o lugar que a oração ocupa, no processo de cura e sob que nomenclatura se apresenta. Mas, na cura a oração, ou prece, como tratou Mauss (1909), ocupa um lugar privilegiado.

A cura pode ser física, mental, espiritual e social. “A cura física é essencialmente descritiva” (CSORDAS 2008:34). Já a cura espiritual-psicológica é de difícil acesso e sua interpretação é mais arriscada. Em geral, as doenças atribuídas a causas espirituais não permitem que a experiência de cura seja adequadamente analisada. A cura interior, de acordo com Csordas (2008) pode atuar no sentido de remover os efeitos de algum trauma do indivíduo, ou ferimentos emocionais e culpas, que correspondem a situações difíceis de serem descritas por um observador.

Constituem-se em cura social as ações que individualmente ou coletivamente repercutem de forma positiva na vida social. Conforme demonstrado no decorrer deste trabalho, são diversas as situações que, “tratadas”, repercutem na comunidade e assim trazem melhorias sociais. Os problemas familiares, as dificuldades com vícios como o alcoolismo, entre mulheres e homens, suas implicações nas relações conjugais, e numa perspectiva abrangente os problemas de fome, de moradias, e carências quando enfrentados no âmbito da religião, constroem as bases do que denominamos “cura social” em que a relação do indivíduo com a coletividade se torna central.

A maneira como os povos neozelandeses e australianos encaravam as doenças e a morte levou Mauss a constatar que a idéia de morte é construída socialmente e depende do modo como se articulam o físico, o psicológico e o moral social. Desse modo, as pessoas morrem porque crêem que vão morrer devido a alguma ruptura com sua base de sustentação. “Trata-se do efeito físico da idéia de morte sugerida pela coletividade” (MAUSS 1950:349). Mauss quer

mostrar que o estado físico se relaciona com a mediação psíquica evidente; é a própria pessoa que se destrói.

Tanto a cura como a doença têm conotações culturais importantes. Morris (1998) descreve a possibilidade de “partilha cultural” a partir da doença. É necessário compreender como a doença é concebida bem como aquilo que as pessoas definem como doença, na sua relação com o contexto social.

As opiniões da hierarquia católica divergem na compreensão de cura. Para alguns, a cura age frente à “desassistência ou falta de consciência política social”, por parte de quem a procura. Já outras opiniões aceitam a cura religiosa como algo “normal” para quem nela acredite ou dela necessite e até citam religiosos que recorreram à cura na religião. Os resultados da pesquisa levam-nos a concluir que a cura religiosa é mais do que uma resposta a uma situação de pobreza. Pessoas com acesso à assistência médica pública ou privada e de outros segmentos sociais também recorrem à cura religiosa quando acometidas por algum mal. Alguns religiosos dizem que:

A gente vê também a carência do povo, a falta de assistência médica, tudo isso não é? O pessoal não tem plano de saúde, não tem um bom atendimento médico, então eles usam da sua criatividade, da sua fé e certamente Deus escuta porque eles vêm agradecer.

Eu me lembro que antes as pessoas iam pra João Pessoa, ou pra Campina e lá enfrentavam uma grande fila, mas eram atendidas nos hospitais.

Hoje nem isso eles conseguem, porque tem que levar um atendimento de um médico, uma ordem de encaminhamento, então tudo isso dificulta. Então eu acho que todas essas coisas refletem também na questão da cura, na busca. O povo está abandonado, então o povo vai buscar essas soluções imediatas e buscando sua cura no lado mais religioso. É preciso ter muito cuidado para não alimentar demais isso para não virar assim uma Igreja de curandeirismo. Acho que não é bem isso. Nem o próprio Jesus que era um curador. Digamos assim. Ele curava as doenças, mas Jesus anunciava o reino da justiça, do amor. (...) eu não vou desprezar o seu depoimento, dizer que isso é alienação, Não. Eu respeito mas eu não vou incentivar. (Padre Paulino).

Outro agente religioso se preocupa com o caráter “político” desta ação e identifica elementos de “alienação” no universo da cura. Entretanto, ele reconhece que a cura religiosa pode resultar em algo significativo e importante para o coletivo.

Minha preocupação sempre foi *tirar as pessoas de uma religiosidade talvez ingênua ou até alienada* e levá-las, motivadas pela fé, a assumir responsabilidades nos sindicatos e nas pastorais sociais. (Padre Cristiano Muffler)

A cura existe desde o tempo das comunidades primitivas do tempo de São Paulo, que, dentro do elenco dos ministérios, menciona também o dom das curas. Conheço padres que enviam as pessoas para receber a bênção de cura de pessoas com este dom. Pessoalmente tenho alguma dúvida se está se tratando de uma capacidade mais psicológica (hipnose) ou de um dom sobrenatural. Mas, de qualquer maneira, até uma capacidade psicológica também é um dom de Deus, como por ex. o dom da radioestesia. Alguém pode ter o dom de animar as pessoas com pensamentos e motivações positivas, interpretar os fatos de maneira positiva - o que gera reações e atividades positivas com conseqüências positivas (psicossomáticas). (Padre Cristiano Muffler)

Conheci inúmeros casos de cura que os romeiros lhe falavam e testemunhava em público nas missas do Cruzeiro de Roma, paróquia de Bananeiras. Quase sempre eram casos contados por pessoas que não tinham acesso aos médicos e hospitais e aos remédios caros e que se valiam da intercessão dos santos. Minha convicção é que nosso Deus é o Deus dos pobres e abandonados e é por isso que mostra o seu amor para com eles desta maneira, “enriquecendo os pobres e mandando embora os ricos de mãos vazias” (Lucas, Magnificat de Maria). (Padre Cristiano Muffler)

Para religiosos envolvidos em alguma modalidade religiosa que envolve as práticas de cura, a forma de expressão tende a se diferenciar.

Não vejo problemas com os rezadores populares. Entendo que na relação com os mortos devemos ter cuidado. “o morto não vem lhe mostrar algo”; “ficar aqui comigo, mas ele me leva a Deus”. É uma relação diferente. Então dizer “eu invoco Frei Damião”, isso é uma questão que tem de se distinguir. A Igreja não pode aceitar esse saber. Porém ele acredita na relação que leva a pessoa a Deus. (Dom Lucena)

Mas a Igreja precisa ser cautelosa para “não fabricar um “campo de graça”; no entanto ele reconhece a presença das expressões nos Santuários que, para ele “é profunda e pode-se se ver a força de fé na vida das pessoas”, mas adverte para questões relativas à invocação dos mortos.

Os gestos dos católicos que pedem milagres repetem o que acontece na humanidade desde as origens. A maneira de fazer depende da cultura. Os ricos e intelectuais, quando estão num caso de doença complicado, fazem a mesma coisa, mas de modo mais discreto. Com certeza essa senhora fará a mesma coisa se tiver um câncer.

O bispo de Crato tem certeza que se curou de câncer por intercessão de padre Cicero. Mesmo bispos quando estão assim doentes, fazem orações e conseguem a cura quando Deus quer. A diferença está na diferença cultural, na maneira de se expressar. (Padre Jose Comblin)

A opinião dos religiosos vinculados à hierarquia é importante, mas não interfere na frequência ou na qualidade da procura de cura por parte dos católicos. As pessoas tendem a transitar “livremente” entre os campos de referência. Importa compreender o significado social da doença, ou mesmo o mal no sentido geral, que inclui a ordem espiritual e/ou religiosa (Maluf 2009). “É preciso compreender seus significados sociais, mediante abordagem que considere uma dimensão da doença. Doenças também se transformam em bênçãos meios” (MINAYO: 1994:62).

As diferentes pessoas concebem doença e cura de modos variados. Para alguns, é a “vontade de Deus”; “são provas de Deus”; “é o destino de cada um”, como se Deus estivesse através do sofrimento chamando a pessoa à reconciliação com ele. Nesse sentido, curar-se de um mal é tê-lo como elemento que reordena o universo pessoal ou social em situação caótica.

O binômio “doença e cura”, a doença expressa pelo sofrimento, é a via por onde as pessoas “descobrem” certas potencialidades espirituais, como a mediunidade. Os curadores e curados com este perfil afirmam que amadureceram a partir do sofrimento na relação com seus dons. Logo se revela um enigma do sofrimento. Em princípio ninguém quer sofrer, mas todos os curadores dizem ter aprendido com o sofrimento.

Entre os devotos, os portadores de mediunidade “não desenvolvida” podem conviver com problemas que carregam até a velhice. Dizem que se aliviam nos “altares de referência” em momentos de crise. A forma como essas pessoas se relacionam com o divino, com os problemas que enfrentam e com as pessoas remete à comunicação através dos sonhos, avisos, mensagens e, em alguns casos se deixam guiar por essas escutas. Há proximidade na relação com os Santos e com as almas Santas. Uma romeira de 80 anos, que não falta com as romarias do padre Cícero e do padre Ibiapina, confessou-me ter tido “encontros” com o padre Cícero e a mãe das Dores. Ela se sentiu em leve estado de sono e numa “incorporação” ao se descobrir cantando hinos a Nossa Senhora das Dores quando nunca os havia cantado antes. Esses fatores delineiam as características das pessoas nas suas relações com o sagrado. “Qualquer religião mesmo a mais elementar, é uma ontologia: revela o ser das coisas sagradas e das figuras divinas, mostra o *que é realmente* e, ao fazê-lo, funda o mundo que já não é evanescente e incompreensível, como é nos pesadelos e como volta a ser cada vez que a existência é ameaçada de mergulhar no caos da relatividade total” (ELIADE 1957:11-12).

Pela insistência com que a mediunidade aparece nas narrativas, se faz necessário pensar a questão dentro do catolicismo, mesmo quando ela não constitui uma novidade.¹⁶⁴ Para aqueles que se dizem portadores de mediunidade ou a demonstram de alguma forma, resta “disfarçar” para melhor conviver com o público católico ou migrar para outra religião. Porém, as pessoas que guardam fidelidade ao catolicismo permanecem a ele vinculadas mesmo que algumas tenham que *sofrer* por isso. Outras optam por associar as crenças, unindo catolicismo com espiritismo kardecista, ou catolicismo com espiritismo umbandístico. Dessa forma driblam as hierarquias católicas e acabam sendo aceitas nas duas esferas religiosas. Os “pacientes” e “devotos” traçam em seus cotidianos os contornos do que se define como “hibridismo” religioso cultural (CANCLINI, 1997).¹⁶⁵

O universo simbólico e sócio-cultural da cura é composto de várias práticas e formas de relação e inserção dos curadores e dos curados. Nele se realizam associações simbólicas, se constroem vínculos com o sagrado que explicam como cada um concebe sua fé, suas práticas e suas crenças. A “fidelidade” às almas dos mortos que interferem na cura fazem com que o passado se torne presente e com isto fortalecem as significações que consagram a própria crença. O vínculo com esses “modelos” do sagrado resulta na sustentação da própria religião católica na região. Dessa maneira, o culto propagado pelos santuários não constitui algo novo, mas algo que se renova. As expressões que decorrem do culto - romarias, promessas, dentre outros, não constituem um retorno da religião. Segundo Oliveira (2008), essas expressões nunca saíram do cenário religioso brasileiro; trata-se de uma reconstituição do próprio tecido religioso cristão.

Compreender a cura no catolicismo não significa avaliar onde e em que esse catolicismo foi mais tradicional ou moderno, mais conservador ou libertador, mas sim, compreender a constituição do tecido social que ela engendra; observar a contribuição que a religião providencia através da cura, na vida das pessoas que a buscam.

Este estudo configura um enorme campo de aprendizagem. Em retrospectiva, é possível identificar alguns temas e tópicos que merecem destaque na continuidade da investigação.

¹⁶⁴ Questões semelhantes foram descritas por Brandão (1986), na publicação *Os Deuses do Povo*.

¹⁶⁵ Na pesquisa um religioso se perguntou se a Diocese não deveria criar uma pastoral específica que acolhesse essas pessoas e não optar pelo caminho da “suposta repressão”.

Em primeiro lugar, recomendamos ampliar a perspectiva da paisagem religiosa na região. A tese focaliza a cura religiosa e seu significado social no âmbito católico-sincrético. Será interessante aprofundar a presença do legado indígena no universo simbólico da cura religiosa, numa situação em que por um lado, a origem indígena da população local é evidente mas, por outro, esta origem é negada por essa mesma população. Neste aspecto, deve-se contemplar a veneração à natureza e o elo com o trabalho na terra, a presença e atribuições da mediunidade, bem como elementos trazidos pela memória popular coletiva.

Também seria pertinente interpretar a simbologia vinculada à cura religiosa. Embora apontados na tese, merecem aprofundamento a sacralização do espaço físico-geográfico; a configuração dos mitos originários do dom de cura e suas referências bíblicas num âmbito ampliado de cura religiosa, incluindo outros(as) curadores(as) da região; e a constituição de um sistema de valores sociais baseado em alguns valores e comportamentos liminares, tais como a oração-devoção e o sofrimento-merecimento.

Por fim, buscar compreender o campo da cura religiosa como um campo de poder. Significa entender o arranjo hierárquico entre os atores no campo da cura religiosa, e sua relação com a legitimação e reprodução da hierarquia político-social na região. É preciso dar atenção também à manipulação de símbolos religiosos pelos curadores e portadores de poder. Por fim, devemos entender melhor como o campo da cura religiosa pode constituir-se em um espaço de resistência que questiona os arranjos sociais tradicionais sem, no entanto, enfrentá-las.

BIBLIOGRAFIA

- AGUIAR, Neuma. Observação Participante e “Survey”. Uma experiência de conjugação. In: NUNES, Edson de Oliveira. (org): **A aventura Sociológica**. Objetividade, Paixão, Improviso e Método na Pesquisa Social. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- ALEXANDRE, Kátia Carvalho. **Saberes de Cura e Hibridismo**: Relações Entre Ciência, Magia e Saúde no Morro Da Conceição. Dissertação de Mestrado. Recife: PPGS-UFPE, 2006.
- ALVES, Paulo César; MINAYO Maria Cecília de Souza (org). **Saúde e Doença. Um olhar Antropológico**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994.
- ANDALOUSSI, Khalid El. **Pesquisas-Ações**. Ciências, Desenvolvimento, Democracia. São Carlos/SP: Edufscar, 2004.
- ANDRADE, Maria Estela Oliveira de. **500 Anos de Catolicismos e Sincretismos no Brasil**. João Pessoa: Editora UFPB, 2002.
- ARAUJO, Alceu Maynard. **Medicina Rústica**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- ASSUNÇÃO, Luz. Os Mestres da Jurema. In: PRANDI, Reginaldo (org): **Encantaria Brasileira**. O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- AURÉLIO DICIONÁRIO. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, s/d.
- AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus van der. A Saúde do Corpo e a Salvação da Alma. In: **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- BARBOSA, Francisco Salatiel de Alencar. **O Joazeiro celeste**. Tempo e Paisagem na devoção do Padre Cícero. CNPq/PRONEX. São Paulo: Attar editorial, 2007.
- BASTIDE, Roger. Contribuição ao Estudo do Sincretismo Católico-Fetichista. In: **Estudos Afro-Brasileiros**. Coleção de Estudos. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.
- _____. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1989.
- _____. Medicina e Magia nos Candomblés. In RIBEIRO, René; BASTIDE, Roger. **Negros no Brasil: religião e magia**. São Paulo: Escola de Comunicação e Artes, 1971.
- _____. Catimbó (1945-2004). In PRANDI, Reginaldo (org). **Encantaria Brasileira**. O livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Rio De Janeiro: Pallas, 2004.
- BENEDETTI, Luiz Roberto; ALMEIDA, Maria Angela V.M. de. **O migrante encortçado e sua consciência religiosa**. www.cmsp.com.br/index.php?lingua=1. Acesso em setembro de 2010.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- BERNARDI, Bernardo. O Etnema Religioso-Mágico. In: **Introdução Aos Estudos Etno-Antropológicos**. Portugal: Edições 70, 1974.
- BERTOLAZZI, Analisa. **Novo Sindicalismo no Campo Paraibano: continuidades e mudanças**. Dissertação de Mestrado. Campina Grande: UFPB, 1989.
- BETTENCOURT. **Crenças, Religiões, Igrejas e Seitas: quem são?** Santo André/SP: Editora O Mensageiro de Santo Antônio LTDA, 1999.
- BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG/ Humanitas, 1998.

Bíblia Sagrada. Edição Claretiana. São Paulo: Editora Ave Maria, 1984.

BOSI, E. A Substância Social da Memória. In: **Memória e Sociedade.** São Paulo: Cia. Das Letras, 1986.

BOUDON, Raymond. **Os Métodos em Sociologia.** São Paulo: Ática/Editora UFMG, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas.** Sobre a teoria da Ação. SP: Papirus Editora, 2005.

_____. Espaço Social e Espaço Simbólico. In **Razões Práticas.** Sobre a Teoria da Ação. 7ª edição. Campinas/SP: Editora Papirus, 2005.

_____. **Coisas Ditas.** São Paulo: Editora Brasiliense, 2004.

_____. **A Economia das Trocas Simbólicas.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1987.

_____. A Ilusão Bibliográfica. In: **Recherche em Sciences Sociales** 62/63: 69-72, 1986.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os Deuses do Povo.** Um estudo sobre religião popular. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

_____. A Alma do Outro – Identidade, Alteridade e Sincretismo na Ética das Relações de Reciprocidades entre Vivos e Mortos em Religiões do Brasil. In: **Somos Todos Águas Puras.** São Paulo: Papirus, 1994.

_____. Fronteiras da Fé. Alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. In: **Estudos Avançados** 18(52). São Paulo, 2004.

_____. **O Afeto da Terra.** Campinas: Editora Unicamp, 1999.

BRANDÃO Maria do Carmo; RIOS, Luis Felipe. O Catimbó-Jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (org.) **Encantaria Brasileira.** O Livros dos Mestres, Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

BURITY, Joanildo. **Identidade e Política no Campo Religioso.** Recife: Editora UFPE, 1997.

CAILLÉ, Alain. **Antropologia do Dom.** O terceiro paradigma. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

CALDEIRA, Tereza Pires do Rio. **Uma Incursão pelo Não respeitável da Pesquisa de Campo.** IV Encontro Anual da ANPOCS, Grupo de Trabalho Cultura Popular e Ideologia Política. Rio de Janeiro: 29 a 13 de outubro de 1980.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A Realidade das Religiões no Brasil no Censo de 2000. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (org) **As Religiões no Brasil.** Continuidades e Rupturas. Petrópolis/RJ: Vozes, 2006.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Protestantismo Brasileiro e Mudança Social.** In: SOUZA, Beatriz Muniz de.; MARTINO, Luis Mauro de Sá. **Sociologia da Religião e Mudança social.** São Paulo: Paulus, 2004.

CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos.** Uma exploração das hibridações culturais. São Paulo: Livros Studio Nobel Ltda. 1996.

CANCLINI, Nestor. **Culturas Híbridas.** São Paulo: Edusp, 1997.

CARDOSO, Maria da Conceição Mariano. **Uma Mão Lava A Outra.** O Trabalhador Rural e Suas Lideranças No Brejo Paraibano. Dissertação de Mestrado em Sociologia Rural. Campina Grande: UFPB, 1993.

CARNEIRO, Maria José; MALUF, Renato Sérgio (org.). **Para além da produção.** Multifuncionalidade e Agricultura familiar. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

CARVALHAL, Juliana Pinto. **Maurice Halbwachs e a Questão da Memória**. In: <http://www.espacoacademico.com.br/056/56carvalhal.htm>. Acessado em outubro 2009.

CARVALHO, Fernando Luiz Teixeira de. **A Missão Ibiapina**. A crônica do século XIX escrita por colaboradores e amigos do padre Mestre atualizada com notas e comentários. Passo Fundo: Berthier, 2008.

CARVALHO, Claudio Sousa de. **Padre Ibiapina: A Construção de um Santo**. Dissertação de Mestrado. Campina Grande: PPGS/UFPB, 2007.

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Tradição ciência do povo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.

_____. **História dos Nossos Gestos**. Uma Pesquisa na Mímica do Brasil. São Paulo: Melhoramentos, 1976.

_____. Religião no Povo. In: **Superstição no Brasil**. SP: Editora Global, 2002.

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Meleagro**. Pesquisa do Catimbó e Notas da Magia Branca no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Livraria Agir, 1978.

CASTELLS, Manuel. **A Sociedade em Rede**. A era da informação: Economia, Sociedade e Cultura. Volume I. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CAVALCANTI, Josefa Salete Barbosa. Globalização e ruralidade. In: WANDERLEY, Maria Nazareth Baudel (org). **Globalização e desenvolvimento sustentável: dinâmicas sociais rurais no nordeste brasileiro**. Campinas: Polis, 2004.

_____. A Preservação do Campesinato na Área do Brejo Paraibano: A lógica Interna de reprodução das pequenas unidades agrícolas e a intervenção dos programas governamentais. In: **Cad. Dif. Tecnol. Brasília**, 1(1): 53-69 jan/abril, 1984.

CHAVES, José Reis. **O Espiritismo, a reencarnação e a Igreja**. <http://www.espirito.org.br>, acesso em agosto 2010.

CLIFFORD, James. **A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

COMBLIN, José. Temas Doutrinários com vistas a Conferência de Puebla. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Vol. 38/150, 195-207, 1978.

COMBLIN, José. **As Instruções Espirituais do Padre Ibiapina**. São Paulo: Paulinas, 1984.

Confissoes de Agostinho de Hipona (livro IV).

CSORDAS, T.. The rhetoric of transformation in ritual healing. In: **Culture, Medicine and Psychiatry** 7:333-375, 1983.

_____. **Corpo, Significado, Cura**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

DA MATTA, Roberto. O Ofício do Etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues”. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). **A Aventura Sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

DEBERT, Guita G. Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral. In: CARDOSO, Ruth (org). **A Aventura Antropológica**. Teoria e Pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

_____. **A Reinvenção da Velhice**. São Paulo: Edusp/FAPESP, 1999.

DROOGERS, André. A Religiosidade Mínima Brasileira. In: **Religião e Sociedade** no. 14/2. Rio de Janeiro: ISER, 1987.

DURHAM, Eunice R.A. Pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, Ruth. (org.) **A Aventura Antropológica**. São Paulo: Paz e Terra, 1986.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.

_____. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. Sociologia da religião e teoria do conhecimento. In: DURKHEIM, E. **Sociologia**. Organizador: José Albertino Rodrigues. Coordenador: Florestan Fernandes. São Paulo: Ática, 1984.

_____. Representações individuais e representações coletivas. In: **Sociologia e Filosofia**. Brasil: Editora Forense-universitária LTDA, 1970.

DURKHEIM, Emile; MAUSS, Marcel. Contribuição para o Estudo das Representações Coletivas. In MAUSS, Marcel. **Ensaio de Sociologia**. Coleção Estudos. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

ELIADE, Mircea. **Mitos, Sonhos e Mistérios**. Lisboa: Perspectiva do Homem/Edições70, 1957.

_____. **Tratado de História das Religiões**. Tradução de Fernando Tomaz Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **O Sagrado e o Profano**. A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Imagens e Símbolos**. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

EVANS-PRITCHARD, E.E. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

FERES, João Bosco. **Propriedade da Terra**: opressão e miséria. Amsterdam: CEDLA, 1990.

FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/Edusp, 1970.

FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

FLEISCHER, Soraya; BONETTI, Alinne. (org.). **Entre Saias Justas e Jogos de Cintura**. Ilha de Santa Catarina: EDUNISC/Editora Mulheres, 2007.

FOUCAULT, Michel. **A Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FRAZER, Sir James George. **O Ramo de Ouro**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan S.A., 1982.

COSTA, J.F. **A consciência da doença enquanto consciência do sintoma**: a doença dos nervos e a identidade psicológica. Cad. IMS 1(1). Rio de Janeiro, 1987.

GASPAR, Eneida D. (org.) Catolicismo Popular. In: **Guia de Religiões Populares do Brasil**. Rezas, Símbolos, Santos, Ancestrais, Deuses Afro-brasileiros, Ciganos, História. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

GEERTZ, Clifford. **Nova Luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

_____. **Observando o Islã**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

_____. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

- GHASARIAN, Christian (org.). **De l'ethnographie à l'anthropologie reflexive**. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux. Paris: Armand Colin, 2002.
- GIDDENS, Anthony. **Sociologia**. Porto Alegre: Artimed, 2005.
- GIUMBELLI, Emerson. Clifford Geertz: a religião e a cultura. In TEIXEIRA, Faustino. (org). **Sociologia da Religião**. Enfoques Teóricos. Petrópolis: Vozes, 2003.
- GODBOUT, T. Jacques. **O Espírito da Dádiva**. Paris, Éditions La Découverte/Lisboa: Instituto Piaget, 1992.
- GODELIER, Maurice. **O Enigma do Dom**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- GOFFMAN, Irving. **Estigma**. Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada. 4ª edição. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988.
- GREENFIELD, Sidney M. **Cirurgias do Além**. Pesquisas antropológicas sobre curas espirituais. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- GUERRA, Lemuel. **Competição, demanda e a dinâmica da esfera da religião no Nordeste do Brasil**. Tese de Doutorado em Sociologia. Recife: UFPE, 2000.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**. Perspectivas. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice, 1980.
- HEELAS, Paul. A Nova Era no contexto cultural: Pré-moderno, Moderno E pós Moderno. In: **Religião e sociedade**. 17 1-2. Rio de Janeiro, Iser, 1994.
- HELLER, Victor; NOTAKER, Henry; GAARDNER, Jostein. **O Livro das Religiões**. São Paulo: Editora Schwarcz, 2005.
- HERVIEU-LÉGER, Daniele. **O Peregrino e o Convertido**. A Religião em Movimento. Portugal: Grávida, 2005.
- HOBBSBAWM, Eric. 2006. Introdução: a Invenção das Tradições. In: HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A Invenção das Tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 2006.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- HOORNAERT, Eduardo. Antônio Conselheiro, negociador do sagrado. In BRANDÃO, Silvana (org.) **História das religiões no Brasil**. Volume 1. Recife: Editora da UFPE, 2001.
- _____. **História da Igreja na América Latina e no Cariba**. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.
- IORKI, Zilda Grícoli. 1996. **Igreja e Camponeses**. Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no Campo. Brasil e Peru: 1964-1986. São Paulo: Editora Hucitec/FAPESP, 1996.
- JUNIOR, Afrânio Garcia. **O Sul: caminho do roçado**. Estratégias de reprodução camponesa e transformação social. São Paulo: Ed. Marco Zero/Editora da Universidade de Brasília, 1990.
- JUNIOR, Pércles Moraes de Andrade. **Um Artista da Fé: Padre Marcelo Rossi e o catolicismo brasileiro contemporâneo**. Tese de Doutorado. Recife: PPGS/UFPE, 2006.
- JUNKER, Buford H. Situação do Trabalho de Campo: Papéis sociais para observação. In: **A Importância do Trabalho de Campo**. Introdução as Ciências Sociais. Rio de Janeiro: CNPQ/MCT, 1971. São Paulo: Editora Marco Zero; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1990.
- KADT, Emanuel de. **Católicos Radicais**. João Pessoa: UFPB, 2003.

- KARDEC, Allan. **O Livro dos Médiuns**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira - Departamento Editorial e Gráfico, 2004.
- KLEINMAN, A. **Patients and Healers in the Context of Culture**. Berkeley: University of California Press, 1980.
- KLOPPENBURG O.F.M, Frei Boaventura. **Espiritismo. Orientação para Católicos**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- KOK, Maria da Glória. **Os vivos e os mortos na América portuguesa: da antropofagia à água do batismo**. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2001.
- LACERDA, Luiz Cavalcanti. Religiosidade no Nordeste: Aspectos históricos sobre hierarquia e sincretismo. In: BRANDÃO (org) **História das Religiões** Volume 01. Recife: UFPE/Editora Universitária, 2009.
- LAPLANTINE, François. **A Descrição Etnográfica**. São Paulo: Terceira Margem, 2004.
- LERS, Bernadino. **O Catolicismo Popular e o Mundo Rural**. Uma visão pastoral. Petrópolis: Vozes, 1977.
- LEVÊQUE, Pierre. **Animais Deuses e Homens**. O Imaginário das primeiras religiões. Lisboa: Perspectivas do Homem/Edições 70, 1985.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Magia e Religião. In **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- _____. A Eficácia Simbólica. In: **Antropologia Estrutural I**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- _____. O Pensamento Selvagem. São Paulo: Editora Nacional, 1985.
- _____. Natureza e Cultura. In: **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- LOBO, Elisabeth Souza. **A Classe Operária tem dois sexos**. Trabalho, dominação e resistência. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.
- LOBO, Elisabeth Souza. Trabalhadoras e trabalhadores: o dia-a-dia das representações. In: **A Classe Operária Tem Dois Sexos**. Trabalho, Dominação e Resistência. Brasília: Editora Brasiliense, 1991.
- LÖWY, Michael. O Cristianismo da Libertação na América Latina. A teologia e o cristianismo da libertação. In: **A guerra dos deuses**. Religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MACHADO, Maria das Dores. Religião, família e individualismo. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias et al (orgs.). **Família e Religiao**. Rio de Janeiro, Contracapa Livraria Ltda, 2006.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, Ciência e Religião**. Portugal: Edições 70, 1984.
- _____. Introdução ao Argonautas do Pacífico Ocidental. Teoria, método e objetivo desta pesquisa. In: **Argonautas do Pacífico Ocidental**. Coleção “os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- _____. **Um Diário no Sentido Estrito do Termo**. São Paulo: Record, 1997.
- MALUF, Sônia Weidener. Peregrinos da Nova Era: itinerários espirituais e terapêuticos no Brasil dos anos 1990. In: ISAIA, Artur Cesar (org). **Crenças, Sacralidades e Religiosidades entre o consentido e o marginal**. Florianópolis: Editora Insular, 2009.

MARANGON, Mario. **Frei Damião: Diversidade e Identidades Culturais**. Dissertação de Mestrado. Recife: CFCH/PPGH, 2006.

MARIZ, Cecília Loreto. Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.) **As Religiões no Brasil**. Continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. A Sociologia da Religião de Marx Weber. In TEIXEIRA, Faustino. (org.) **Sociologia da Religião**. Enfoques Teóricos. Petrópolis: Vozes, 2003.

MARIZ, Celso. **Ibiapina. Um Apóstolo do Nordeste**. 2ª edição. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1980.

MARTELLI, Stefano. A Diferenciação da Sociedade e da Religião. A Religião sob o Ponto de Vista do Sistema Social. Proêmio: Os clássicos da Sociologia da Religião. In: **A Religião na Sociedade Pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARTINS, Paulo Henrique. **De Levi-Strauss a M.A.U.S.S.** (Movimento AntiUtilitarista nas Ciências Sociais): Itinerários do Dom. <http://www.scielo-br/pdf/rbcsoc/v23n66/07.pdf>. Acesso em outubro de 2010.

MARTINS, Paulo Henrique; CAMPOS, Roberta. **Polifonia do Dom**. Recife: UFPE/ Editora Universitária, 2006.

MARTINS, Paulo Henrique; FONTES, Breno (org). **Redes Sociais e Saúde**: Novas Possibilidades Teóricas. Recife: Editora da Universidade/UFPE, 2008.

MARX, Karl. **Uma Contribuição a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Bomtempo Editora, 2005.

MAUÉS, Raimundo Heraldo; SANTOS, Kátia Bárbara; SANTOS, Marinéa Carvalho. Em Busca da Cura: Ministros e “Doentes” na Renovação Carismática. In: **Humanitas. Religiosidade e Cura**. Vol.18. No. 1. Belém: UFPA, 2002.

MAUÉS, Raimundo Heraldo. **Algumas Técnicas Corporais Na Renovação Católica**. Texto apresentado na IX jornada sobre alternativas religiosas na América Latina. Rio de Janeiro: 21 a 24 de setembro, 2000.

MAUÉS, Raimundo Heraldo; SANTOS, Kátia Bárbara; SANTOS, Marinéa Carvalho. Em Busca da Cura: Ministros e “Doentes” na Renovação Carismática. In: **Humanitas. Religiosidade e Cura**. Vol.18. No. 1. Belém: UFPA, 2002.

MAUSS, Marcel. A prece (1909). In: **Oeuvres**. Ed. Cit. Liv. I, v.I, p.357-414. (Introdução acabada de tese incompleta).

_____. O Efeito Físico da Idéia de Morte Sugerida pela Coletividade. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974 / São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. Ensaio Sobre a Dádiva. Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas. In **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueira. A Cura Espiritual pelo Toré. In: **Humanitas. Religiosidade e Cura**, Vol.18. No. 1. Belém: UFPA, 2002.

MEIHY, José Carlos S. Bom. **Manual de História Oral**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

MEIHY, José Carlos Sebe B.; HOLANDA, Fabíola. **História Oral: Como Fazer, Como Pensar**. São Paulo: Editora Contexto, 2007.

MELUCCI, Alberto. **Por uma Sociologia Reflexiva**. Pesquisa qualitativa e Cultura. Petrópolis: Vozes, 2005.

MENDRAS, Henri. **Sociedades Camponesas**. RJ: Zahar Editores, 1978.

MENEZES, Fátima. **Padre Cícero. Do Milagre à farsa do julgamento**. Os bastidores e os documentos da história do Milagre do Juazeiro, envolvendo padre Cícero e a beata Maria de Araújo. Recife: Bagaço, 1998.

MENEZES, Renata de Castro. Marcel Mauss e a Sociologia da Religião. In TEIXEIRA, Faustino. (org.) **Sociologia da Religião**. Enfoques Teóricos. Petrópolis: Vozes, 2003.

MENEZES, Marilda Aparecida de. O Cotidiano Camponês e a sua importância enquanto resistência à dominação: a contribuição de James. C. Scott. In **Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas**. Vol. 21, nº 01- Janeiro a Junho de 2002.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

_____. Representações de Cura no Catolicismo Popular. In: ALVES, Paulo César; MINAYO Maria Cecília de Souza (org.). **Saúde e Doença. Um olhar Antropológico**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994.

MIRANDA, Carlos Alberto Cunha. **A Arte de Curar nos Tempos da Colônia**. Limites e Espaços de Cura. Recife: Prefeitura do Recife/Secretaria de Cultura/Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 2004.

MONTEIRO, Paula. **Da Doença à Desordem**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. Religião, modernidade e cultura: novas questões. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.): **As Religiões no Brasil**. Continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006.

MORRIS, David B. **Doença e cultura na era pós-moderna**. Lisboa, Instituto Piaget, 1998.

MOTTA, R. Escatologia e visão de mundo nas religiões afro-brasileiras. In: BRANDÃO, Silvana. **História das Religiões no Brasil**. Volume 2. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2002.

_____. **Jurema**. Recife: Centro de Estudos Folclóricos da Fundação Joaquim Nabuco, Volume nº 22, 1977.

_____. Os desencantos do fim do século. In: BRANDÃO, Silvana (org.): **História das Religiões no Brasil**. Volume 2. Recife: UFPE/Editora Universitária, 2002.

MOURA, Abdalaziz de. Frei Damião e os Impasses da religião popular. In: **Revista REB** vol. 36. Petrópolis: Vozes, 1976.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Refazendo Antigas e Urdindo Novas Tramas: Trajetórias do Sagrado. In: **Religião e Sociedade**, Vol.18 No. 2. Rio de Janeiro: ISER, 1997.

NETO, Lira. **O Padre Cícero**. Poder, Fé e Guerra no Sertão. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NEVES, Delma Pessanha. **As Curas Milagrosas e a Idealização da Ordem Social**. Niterói: CEUFF/PROED, 1984.

NICOLAU, Roseane Freitas. Os Rituais Carismáticos e a Transformação das Práticas Católicas. In: MIRANDA, Júlia; ISMAEL, Pordeus; LAPLANTINE, François (orgs.):

Imaginários Sociais em Movimento. Oralidade e escrita em contextos multiculturais. Campinas: Pontes Editores, 2006.

NIMUENDAJU, Curt. Mitos indígenas inéditos na obra de Curt Nimuendaju. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, no. 21, 1986.

NOVAES, Regina Reyes. Uma Greve Sacramental: A Catolicidade no Fio da Navalha. In: SANCHIS (org). **Catolicismo: Cotidiano e Movimentos**, Vol.2. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

_____. A questão agrária e o papel da Igreja na Paraíba. In: PAIVA, Vanilda (org): **Igreja e Questão Agrária**. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

_____. **De Corpo e Alma**. Catolicismo, Classes Sociais e Conflitos no Campo. Rio de Janeiro: Graphia Editora, 1997.

_____. Crenças Religiosas e Convicções Políticas: Fronteiras e passagens. In: FRIDMAN, Luiz Carlos (org): **Política e Cultura no Século XXI**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. Pentecostalismo, política, mídia e favela. In: VALLA, Victor Vincent (org). **Religião e cultura popular**. Rio de Janeiro: PP&A Editora, 2001.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. A Teoria do Trabalho Religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **Sociologia da Religião**. Enfoques Teóricos. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. Estrutura de Igreja e Conflitos Religiosos. In: SANCHIS (org.). **Catolicismo: Cotidiano e Movimentos** Vol.2. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O Trabalho do Antropólogo**. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

PAIVA, Vanilda. **Igreja e Questão Agrária**. SP: Edições Loyola, 1985.

PALMEIRA, Moacir. A diversidade da luta no campo. Luta camponesa e diferenciação do campesinato. In PAIVA, Vanilda (org). **Igreja e Questão Agrária**. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

PANOFF, Michel; PERRIN, Michel. **Dicionário de Etnologia**. Lexis. Lisboa: Edições 70, 1973.

PEIRANO, Mariza. **A Favor da Etnografia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1985.

PIERRARD, Pierre. **História da Igreja Católica**, Lisboa, Planeta Editora, 2002.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização e declínio do catolicismo. In: SOUZA, Beatriz Muniz; MATINO, Luís Mauro Sá (orgs) **Sociologia da Religião e Mudança Social**. Católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. São Paulo: Paulus, 2004.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. In: **Estudos Históricos** 1989/3 Vol. 2, no. 3. São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais Ltda., 1989.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. In: **Estudos Históricos** Vol.5, nº10. Rio de Janeiro, 1992.

POMPA, Cristina. **Religião como Tradição**. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. São Paulo: EDUSC/ANPOCS, 2003.

PORTELLI, Hugues. Uma Sociedade civil dentro da sociedade civil: o exemplo da Igreja católica. In: **Gramsci e o Bloco Histórico**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

PRANDI, Reginaldo. Os Espíritos Caboclos. In: **Segredos Guardados**. Orixás na Alma Brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. Perto da Magia, Longe da Política. Derivações do Encantamento no mundo desencantado. In: **Novos Estudos CEBRAP** N°34, pp. 81-91, novembro de 1992.

_____. A religião no Planeta Global. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Alberto (orgs.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Um Sopro do Espírito**. São Paulo: Edusp/FAPESP, 1998.

_____. (org). **Encantaria Brasileira**. O Livro dos Mestres, Caboclos e Guias. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

QUEIROZ, Marcos de Souza. Feitiço, Mau-olhado e Susto: Seus Tratamentos e Prevenções Aldeia de Icapara. In: **Religião e Sociedade**. No. 5. Rio de Janeiro: ISER, 1980.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Relatos Oraís do “Indizível” ao “Dizível”. In: SIMSON, Olga de Moraes Von (org.). **Experimentos com Histórias de Vida**. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1988.

_____. **Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva**. São Paulo: Biblioteca Básica de Ciências Sociais, 1991.

_____. **O Camponato Brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 1973 e São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

_____. Aspectos gerais do messianismo. In: **Revista de Antropologia**. Volume 8º nº 1 pp. 63-93. São Paulo: ABA/SBS, Junho de 1960.

RABELO, Miriam Cristina. Religião e Cura: Algumas Reflexões Sobre a Experiência Religiosa das Classes Populares Urbanas. In: **Cadernos de Saúde Pública** 9(3) 316-325. Rio de Janeiro: Jul/set. 1993.

_____. Religião, Ritual e Cura. In: ALVES, Paulo César; MINAYO Maria Cecília de Souza (org). **Saúde e Doença. Um olhar Antropológico**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994.

ROLIM, Francisco C. Teologia da Libertação no Brasil 1980-1986. In: SANCHIS, Pierre (org): **Catolicismo, Cotidiano e Movimentos**. Rio de Janeiro, Edições Loyola, 1992.

ROSADO-NUNES, Maria José. O catolicismo sob o escrutínio da modernidade. In: SOUZA, Beatriz Muniz; MATINO, Luís Mauro Sá (orgs.). **Sociologia da Religião e Mudança Social**. Católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. São Paulo: Paulus, 2004.

RUDIO, Franz Victor. A Observação. In: **Introdução Ao Projeto de Pesquisa Científica**. Petrópolis: Vozes, 1985.

SABOURIN, Eric. **Camponeses do Brasil**. Entre a troca mercantil e a reciprocidade. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2009.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (orgs.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. A Contribuição de Émile Durkheim. In: TEIXEIRA, Faustino (org). **Sociologia da Religião**. Enfoques Teóricos. Petrópolis: Vozes, 2003.

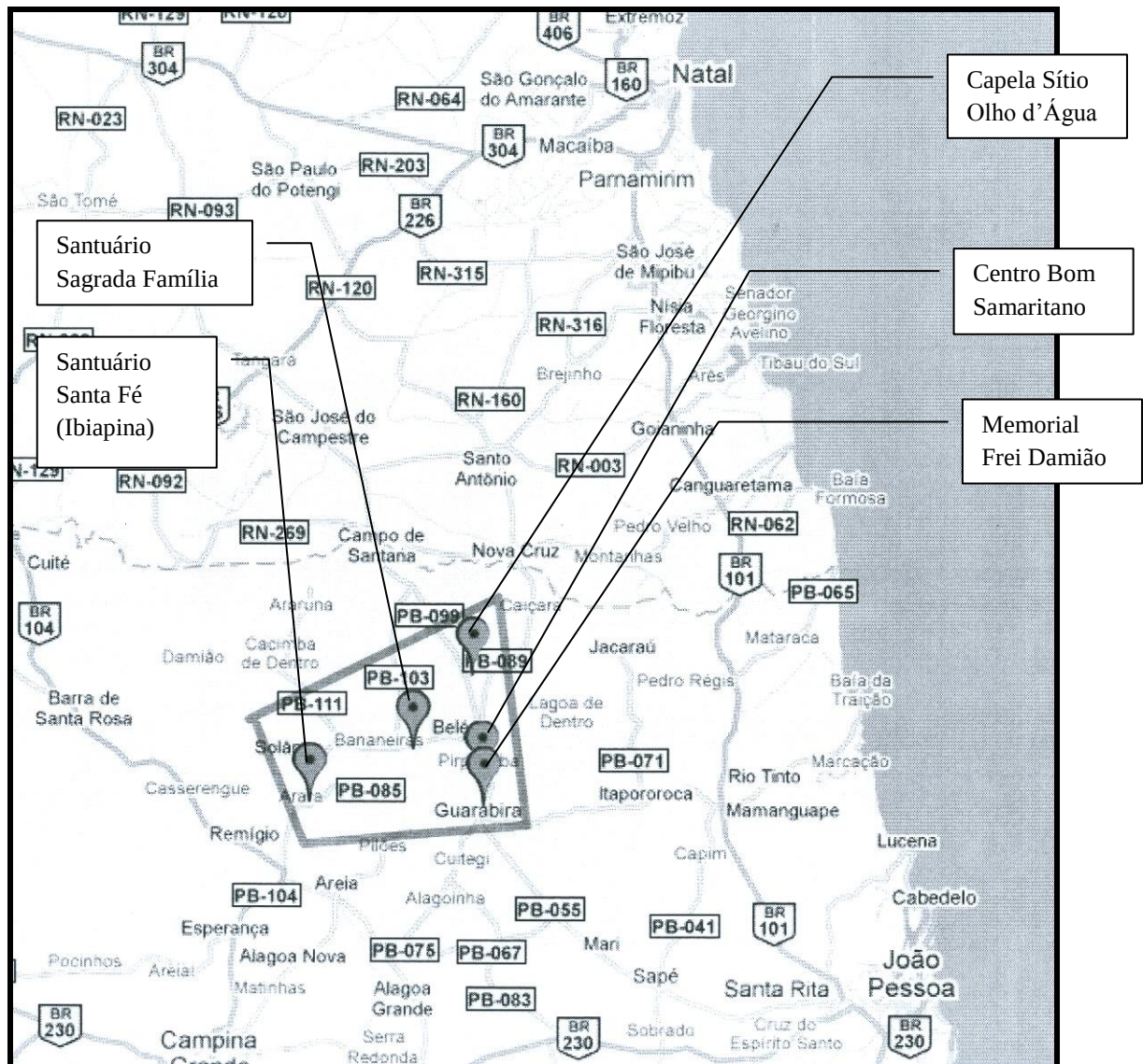
_____. (org). **Fiéis e Cidadãos**. Percursos de Sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Eerj, 2001.

- SALLES, Sandro Guimarães de. **A Sombra da Jurema Encantada**. Mestres Juremeiros na Umbanda de Alhandra. Recife: Editora Universitária/UFPE, 2010.
- SHANIN, Theodor. **Peasant and Peasant Societies**. Tradução de Josefa Salete B. Cavalcanti. London: Penguin, 1979.
- SCHADEN, Egon. **Leituras de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- SCOTT, James C. Formas Cotidianas da Resistência Camponesa. In: **Raízes. Revista de Ciências Sociais e Econômicas** Vol.21, nº 01- Janeiro a Junho de 2002.
- SILVA, José Barbosa. **Assessoria e Movimento Popular. Um estudo do serviço de Educação Popular (SEDUP)**. Dissertação de Mestrado. João Pessoa, UFPB/CCHLA, 1992.
- SILVA, Kelly Cristiane da. O poder do campo e o seu campo de poder. In: **Série Antropologia** no. 385. Brasília: 2005.
- SONTAG, Susan. **A doença como Metáfora**. Rio de Janeiro: Graal, 2002.
- SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINHO, Luís de Sá. A compreensão de um paradoxo. In: **Sociologia da Religião e Mudança Social**. Católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. São Paulo: Paulus, 2004.
- SOUZA, Laura de Mello E. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- STEIL, Carlos Alberto. **O Sertão das Romarias**. Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia. Petrópolis: Vozes, 1996.
- STEIL, Carlos Alberto. A Igreja dos Pobres: da Secularização à Mística. In: **Religião e Sociedade** vol. 19/2, p.61-76. RJ, 1998.
- _____. Pluralismo, Modernidade e Tradição, Transformação do Campo religioso. In: **Ciências Sociais e Religião**, ano 3/3. Pp. 115-129. Porto Alegre, 2001.
- TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem**. Um Estudo Sobre o Terror e a Cura. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- _____. **El Diablo y El Fetichismo de la Mercancia em Sudamérica**. México. Editora Nueva Imagem, 1993.
- TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org). **As Religiões no Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.
- TERRIN, Aldo Natale. A relação entre as culturas e o diálogo entre religiões. In: **Antropologia e horizontes do sagrado**. Culturas e religiões. São Paulo: Paulus, 2004.
- THEIJE, Marjo de. **Tudo o que é de Deus é Bom**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/ Ed. Massangana, 2002.
- TOSI, Giuseppe. **Terra e Salário Para Quem Trabalha**. Um estudo sobre os conflitos sociais no Brejo da Paraíba. Dissertação de Mestrado. Campina Grande: UFPB, 1988.
- TREBITSCH, Michel. A função epistemológica e ideológica da história oral no discurso da história contemporânea. In: MORAES, Marieta de (org). **História Oral**. Rio de Janeiro: Diadorim, 1994.
- TURNER, V. **The Forest of Symbols**. Ithaca: Cornell University Press, 1967.
- TURNER, V. **Revelation and Divination in Ndembu Ritual**. Ithaca: Cornell University Press, 1975.

- VALENTE, Waldemar. Sincretismo Religioso. In: **Brasiliana**, Vol.280: Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- VALLA, Victor Vincent. O que a saúde tem a ver com a religião? In: **Religião e Cultura Popular**. Ri de Janeiro: DP&A Editora, 2001.
- VASCONCELOS, Maria Odete. **Curas Através do Orún: rituais terapêuticos no Ilê Yamanjá Sábá Bassamí**. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia. Recife: UFPE, 2006.
- VELHO, Gilberto. 1978. Observando o familiar. In: NUNES, Edson de oliveira (org.) **A Aventura Sociológica**. Objetividade, paixão, improviso e método de pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- VERAS, Elias Ferreira. **O “Echo das Maravilhas”**: O Jornal A Voz da Religião no Caririri e as Missões do padre Ibiapina no Ceará. (1860-1870). Dissertação de Mestrado em História Social. SP: PUC, 2009.
- WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. Olhares Sobre o “rural” brasileiro. In: **Raízes. Revista de Ciências Sociais** Vol. 23, nº 01,02 jan-dez. 2004.
- WEBER, Max. **Economia e Sociedade** Volume I. Brasília: Ed. UNB. 1986.
- _____. A Psicologia Social das Religiões Mundiais. In: **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- _____. **Ensaio de Sociologia**. Rio De Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- _____. **Coleção os Grandes Cientistas Sociais Nº 13**. COHN, Gabriel (org); FERNANDES, Florestan (coord). São Paulo: Editora Ática, 1986.
- _____. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. SP: Livraria Pioneira Editora, 1983.
- _____. **Metodologia das Ciências Sociais**, Parte 2. Campinas: Cortez/Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1992.
- _____. **A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais**. São Paulo: Ática, 2006.
- WOLF, Eric R. Trabalho de Campo e Teoria. In: FILDMAN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins (orgs). **Antropologia e Poder**. São Paulo: Editora Unicamp, 2003
- _____. **Sociedades Camponesas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.
- ZABUSKY, Stacia E. 2002. Ethnography in/of Transnational Processes: Following Gyre in the Words of Big Science and European Integration. In: **Ethnography in Unstable Places**. Durham & London: Duke University Press, 2002.

ANEXOS

MAPA DA REGIÃO DE PESQUISA

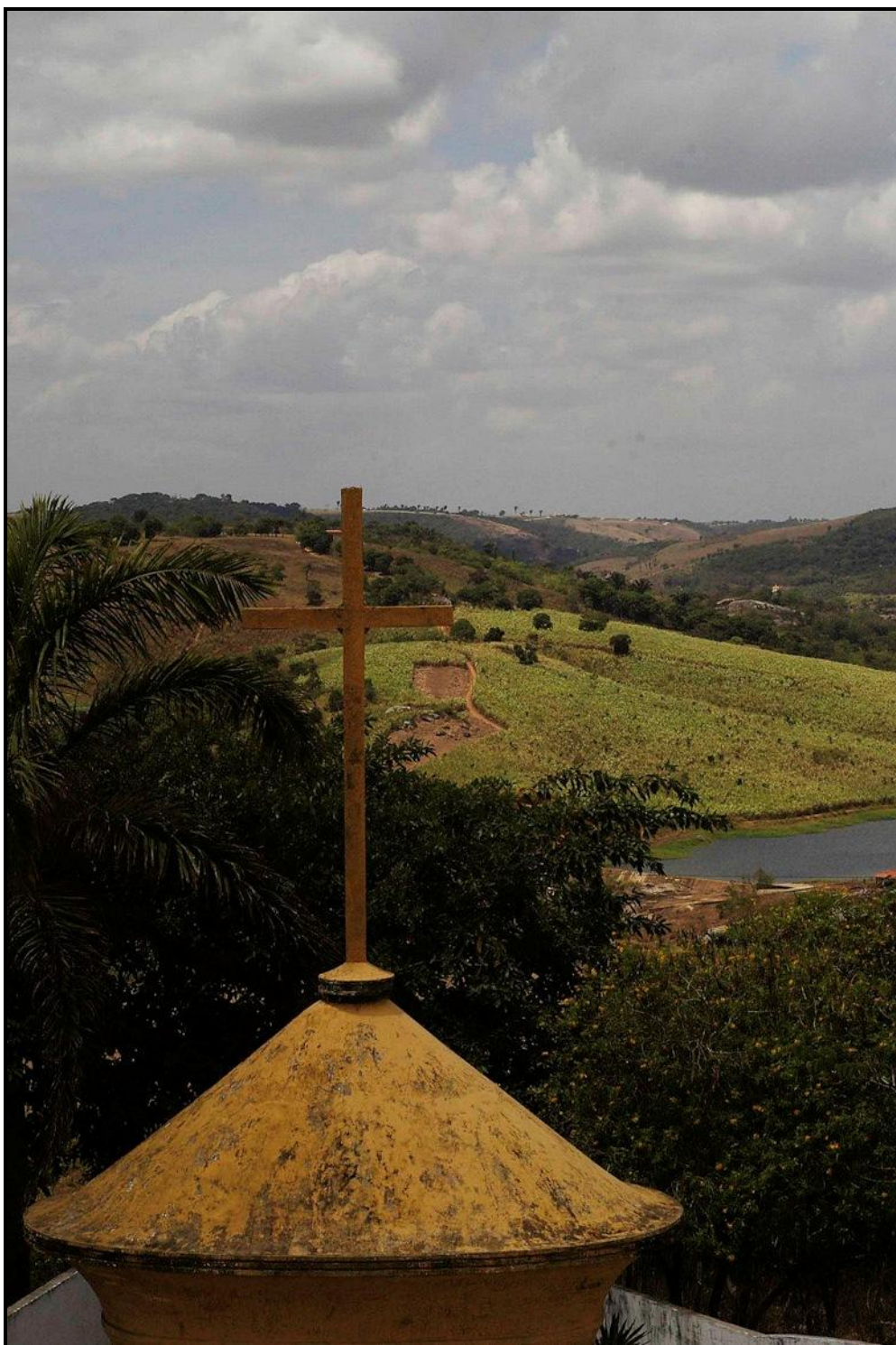


II ENSAIO FOTOGRÁFICO

Ambientes



A capela no Sítio Olho d'Água, também chamada Capela dos Avelinos, inaugurada em 1950, benta por Frei Damião. É nessa Capela que o curador José Avelino, e seu sucessor Jacinto Avelino (seu neto) atendem à população à procura de aconselhamento e cura.



O Cruzeiro do Santuário Sagrada Família “Cruzeiro de Roma”, em Bananeiras.



A Casa dos Milagres do Santuário Santa Fé em Solânea. É nesta casa que vivia o Padre Ibiapina. Hoje em dia, é nela que as pessoas fazem seus pedidos.



Um santuário particular pertencente a romeiros. Nota-se a presença de Frei Damião e os Santos de Devoção da família, entre estes o Sagrado Coração de Jesus, Senhora Aparecida, São José, São Sebastião e Santa Luzia.



Dia de procissão no Sítio Olho de Água. Sai uma procissão da Capela principal para a Capela São Francisco, situada nas proximidades.

Pessoas



O Sr. Machado, esposo da romeira Cecília Machado, em sua residência, ao lado do seu Santuário.



Maria Cecília Machado, romeira e devota da Capela Olho d'Água.



Jacinto Avelino, sucessor do curador José Avelino, seu avó. Oração em dia de procissão no Sítio Olho d'Água.



Romeiro devoto de Padre Ibiapina.



O Sr. Lourival, rezador e devoto do Padre Cícero e Padre Ibiapina.



Dona Maria Marcolino dos Santos, rezadeira.



Maria Marta da Conceição, romeira devota de Padre Ibiapina e Padre Cícero, em dia de romaria no Santuário Santa Fé.



O Sr. Manoel Tavares, pagando promessa no Santuário Santa Fé.



A Irmã Ersília, em demonstração de atendimento com a técnica de radioestesia, usando o pêndulo.

Simbólos



A Irmã Socorro de Jesus faz a conexão entre a cura holística e a Fé.



Ex-votos deixados por fiéis curados no Altar do Santuário da Sagrada Família.



Fitas, roupas e mortalhas deixadas no altar de Nossa Senhora Aparecida, no Santuário Sagrada Família.



Nossa Senhora de Conceição em procissão anual no Sítio Olho d'Água, no dia 8 de dezembro.



Capela de devoção a São Francisco, no Sítio Olho d'Água. Nota-se a presença de São Francisco, Frei Damião, um ex-voto e uma foto do curador José Avelino.



Detalhe do altar da Capela Olho d'Água.



O crucifixo no altar da Capela Olho d'Água. No fundo, Frei Damião.

III PERFIL DOS ENTREVISTADOS

	Nome	Sexo	Idade	Estado Civil	Residência	Origem	Trabalha	Aposentado	Trabalho original	Sempre Católico ?	# Filhos	Filhos crianças	Netos	Observações
1	Maria Flor	F	89	S	CID	Sítio	N	S	Agric. Comer.	S	-	-	-	Grupo de oração de José Avelino. Acompanha as duas gerações de curadores.
2	Maria das Neves	F	73	C	CID	Sítio	N	S	Agric. Profes.	S	04	-	-	Acompanha as duas gerações de curadores. Devota Juazeiro.
3	Maria Santana	F	84	C	CID	Sítio	N	S	Agric.	S	11	-	sim	Devota e paciente da Capela. O esposo ainda trabalha no campo.
3.1	Maria – Filha	F	55	S	CID	Sítio	S	N	Agric.	S	-	-	-	Devota da Capela.
4	D. Dinda	F	87	V	POV	Sítio	N	S	Agric.	S	N.I	-	sim	Grupo de oração de José Avelino.
5	Josefa Barbosa	F	90	S	Sítio	Sítio	N	S	Agric.	S	-	-	-	Grupo de oração de Jose Avelino. Devota do Juazeiro.
6	Antônio José Soares	M	75	C	CID	Sítio	N	S	Agric, Constr.	S	N.I	-	N.I	Conhecedor da Capela, local onde sua mãe foi curada. Paralisado após acidente no RJ, anos 70.
6.1	Maria de Lourdes	F	65	C	CID	Sítio	N	S	Agric.	S	N.I	-	N.I	Paciente da Capela, esposa de Antonio.
7	Severina Roseno	F	70	C	CID	Sítio	N	S	Agric.	S	N.I	-	N.I	Grupo de oração de José Avelino. Acompanha as duas gerações de curadores.

	Nome	Sexo	Idade	Estado Civil	Residência	Origem	Trabalha	Aposentado	Trabalho original	Sempre Católico ?	# Filhos	Filhos crianças	Netos	Observações
8	Terezinha	F	68	C	CID	Sítio	N	N	Agric.	S	N.I		N.I	Morou no Sítio da Capela. Grupo de oração de José Avelino. Devota.
9	Maria Clotilde	F	69	C	CID	Sítio	N	S	Profes.	S	3	-	N.I	Amiga da fam. do atual curador da Capela. Foi curada pelos dois e por Frei Damião.
10	Manoel Ferreira	M	67	C	CID	Sítio	N	S	Agric.	S	N.I	-	N.I	Residiu no Sítio da Capela. Hoje na cidade. Devoto.
10.1	Francisca Ferreira	F	65	C	CID	Sítio	N	S	Agric.	N.I	N.I	-	N.I	Esposa de Manoel que participou do relato.
11	Cecília Bezerra	F	81	C	CID	Sítio	N	S	Agric.	S	05	-	N.I	Devota da Capela. Mediunidade não desenvolvida, sofre e vive doente. Procura à Capela para Tratar-se. Devota de Frei Damião.
12	Jorge Motorista	M	80	C	CID	Sítio	N	S	Agric. Motoris	S	09	-	N.I	Ex. motorista de José Avelino. Reside em Natal. Sentiu-se muito emocionado ao rever essa história.
12.1	Sra Leone	F	60	C	CID	Sítio	N	N.I	N.I	S	N.I		N.I	Esta senhora tem alcançado muitas graças. É devota da Capela. Ainda possui terço que ganhou do primeiro curador. Devota de Frei Damião.

	Nome	Sexo	Idade	Estado Civil	Residência	Origem	Trabalha	Aposentado	Trabalho original	Sempre Católico ?	# Filhos	Filhos crianças	Netos	Observações
12.2	Filha de Leone	F	38	S	CID	CID	N.I.	N	N.I	S	-		-	Foi curada por Frei Damião e diz tê-lo visto em estado sonâmbulo.
13	Josineide Guilherme	F	38	C	CID	CID	S	-	Aux.de serviç. Gerais	S	02	02	-	Foi curada recentemente. Sentiu-se muita emoção ao relatar o problema e a cura. Devota da Capela.
14	Paulo Afonso Daniela B.	M	42	C	Sítio	CID	S	-	Ex.Sem Teólogo Mission.	S	03	03	-	De origem Mineira. Exerceu a função de missionário no Santuário Sagrada Fam. Faleceu em acidente em 2010, nas férias.
15	Manoel Soares	M	58	C	Sítio	Sítio	S	-	Agric.	S	02	-	N.I	Os filhos ainda residem com os pais em casa. Devoto do Santuário.
16	Luiz Joaquim	M	40	N.I	Sítio	Sítio	S	-	Agric.	S	N.I		N.I	Membro da Pastoral dos Santuários. Militante petista.
17	Maria Helena F.	F	49	C	CID	Sítio	S	-	Agric.	S	03	01	N.I	A Capela é seu lugar de tratamento. Possui vários exemplos de graças alcançadas com ela e com a família.
18	Ana Maria Ferreira	F	34	C	CID	Sítio	S	-	Agric.	S	04	04	-	Relatos em clima de emoção e choro. A Capela é o seu “refúgio” e local de tratamento p/ os filhos. Possui vários casos de graças alcançadas.

	Nome	Sexo	Idade	Estado Civil	Residência	Origem	Trabalha	Aposentado	Trabalho original	Sempre Católico ?	# Filhos	Filhos crianças	Netos	Observações
19	Maria Marta da C.	F	70	N.I	Sítio	Sítio	S	S	Agric.	S				Esta senhora possui acima de quatro filhos. Mas não informou o número exato. Romeira do Santuário Santa Fé.
20	Damiana dos Santos	F	50	N.I	CID	Sítio	S	-	N.I	S	01	-	-	Reside nas proximidades do Santuário Santa Fé.
21	Dona Lídia	F	83	C	Sítio	Sítio	S	-	Agric.	S				Possui vários filhos mas não informou. Membro do Apostolado da oração. Romeira de Ibiapina e do Juazeiro. Ainda trabalha na agricultura. Planta e colhe.
22	Luiz Alberto S.	M	79	C	CID	Sítio	S	S	Agrc,	S	N.I	-	N.I	Romeiro do padre Cícero e de Ibiapina. Conhecedor da Capela. Possui filhos mas não informou o número.
22.1	Lourival	M	68	C	CID	Sítio	S	S	Agric. Vigia noturno	S	21	-	N.I	Rezador. Reza pessoas e animais. Devoto do Juazeiro, do Frei Damião e da Capela.Foi membro das Cebs e do Sindicato Rural.

	Nome	Sexo	Idade	Estado Civil	Residência	Origem	Trabalha	Aposentado	Trabalho original	Sempre Católico ?	# Filhos	Filhos crianças	Netos	Observações
23	Noêmia	F	N.I	C	CID	Sítio	S	-	N.I	S	N.I		N.I	Foi moradora de Fazenda durante muitos anos. Saiu de uma para outra. Fez muita devoção e hoje tem seu lugar na Cid, por graça alcançada.
24	Paula	F	42	S	CID	CID	S	-	Func. Públ.	N.I	N.I		-	Devota do Santuário Santa Fé por ter sido curada por Ibiapina.
24.1	Mãe de Paula (nº24)	F	64	C	CID	N.I	S		N.I	N.I	N.I		N.I	A mãe que participou do relato e foi ela que pediu a cura para a filha.
25	Raimundo	M	50	N.I	CID	Sítio	S	-	Migran	N.I	N.I			A Fam. Reside no Sítio. Ele migrou para o Sudeste. Pagava promessa por ter sido livrado de um tiro pela prot. De Ibiapina.
26	Maria do Socorro	F	68	S	CID	CID	S	S	Cura e Freira	S	-	-	-	Pertence ao Grupo das Irmãs Curadoras.
26.1	Maria José	F	47	S	Sítio	Sítio	S	-	Agric. profes.	S	-	-	-	Maria é prof. Na Zona Rural. No momento fazia consulta – com as freiras - para ela e sua mãe que ficara em casa.

	Nome	Sexo	Idade	Estado Civil	Residência	Origem	Trabalha	Aposentado	Trabalho original	Sempre Católico ?	# Filhos	Filhos crianças	Netos	Observações
27	Manoel Joaquim	M	79	V	CID	Sítio	S	S	Agric.	S	N.I	-	N.I	Foi Líder sindical. É militante dos Mov. Sociais. Romeiro de todos os Santuários, inclusive Aparecida. Conhece a Capela e sua História. Devoto de Nossa Senhora e diz ter tido visão. Pagava uma promessa no momento no Santuário Ibiapina.
27.1	Maria de Fátima	F	47	C	CID	Sítio	S	-	Agric.	S	02	-	02	Pagava promessa com o pai. Tem um filho de 16 anos que busca tratamento para ele também na Capela.
28	Tereza	F	65	S	CID	CID	S	S	Freira	S	-	-	-	Pertence ao grupo das Irmãs curadoras. Trabalha com Cura.
29	Severino Cassimiro	M	55	N.I	CID	Sítio	S	N	Agric.	N	N.I		N.I	Membro da Igreja Universal. No momento participava de Festa em Ibiapina por gostar de estar onde se fala de coisa de Deus.
30	Manoel Tavares	M	70	S	Sítio	Sítio	S	S	Agric.	S	-	-	-	Devoto. Romeiro. Participante do Santuário de Ibiapina. Pagava promessa vestido em mortalha preta, por ter alcançado graça com o Padre Ibiapina.

	Nome	Sexo	Idade	Estado Civil	Residência	Origem	Trabalha	Aposentado	Trabalho original	Sempre Católico ?	# Filhos	Filhos crianças	Netos	Observações
31	Severino Paulo dos S.	M	73	V	CID	Sítio	S	S	Agric.	S	N.I	N.I	N.I	Devoto da Capela. Acompanha as duas gerações de curadores. Os pais eram devotos.
32	Josefa e Amiga	F	64	C	CID	Sítio	-	S	Agric.	S	N.I	N.I	N.I	Romeira de Frei Damião. Pagando Promessa no Santuário.
33	Franciso Ferreira	M	87	C	CID Sítio	Sítio	S	S	Agric.	S	11	-	N.I	Membro do Grupo de oração de José Avelino. Acompanha as duas gerações de curadores. Devoto e fiel. Cumpre devoções dadas pelo primeiro curador. Devoto do Frei Damião.
34	Simone	F	21	C	CID	CID	S	-	N.I	S	01	01	-	Romeira de Frei Damião. Teve a filha curada por milagre do Frade.
35	Manoel Inácio	M	69	N.I	Sítio	Sítio	S	S	Agric.	S	N.I		N.I	Romeiro e devoto de Frei Damião.
36	Antonio Marculino	M	75 -71	C	Sítio	Sítio	S	S	Argic.	S	N.I		N.I	Pagava promessa portando Ex-Votos acompanhado da esposa. Ainda trabalham na agricultura e são devotos do Frei Damião.

	Nome	Sexo	Idade	Estado Civil	Residência	Origem	Trabalha	Aposentado	Trabalho original	Sempre Católico ?	# Filhos	Filhos crianças	Netos	Observações
37	Fenelon	M	80	C	Sítio	Sítio	S	S	Agric.	S	26	01	N.I	Sr. Fenelon é Rezador e conhecedor das plantas medicinais. Ensina remédios e simpatias. Devoto de frei Damião e diz ter sido curado por ele. Foi viúvo e hoje tem uma esposa abaixo de 50 anos.
38	Gaspar	M	N.I	S	CID	N.I	S Padre	-	Padre	S	-	-	-	Membro da Pastoral dos Santuários. Responsável pelo Santuário Frei Damião.
39	Francisco de Assis D. Lucena	M	N.I	S	CID	Sítio	S Bispo	-	Bispo	S	-	-	-	Bispo da Diocese de Guarabira.
40	Maria Vera Lúcia	F	40	N.I	CID	Sítio	S	-	N.I	N.I	-	-	-	Pagando promessa por ter sido curada por Ibiapina.
41	Maria de Lourdes	F	N.I	C	CID	Sítio	S	-	Agric	N.I	N;I			Frequêntadora da Capela. Casada com um tio do atual curador.

	Nome	Sexo	Idade	Estado Civil	Residência	Origem	Trabalha	Aposentado	Trabalho original	Sempre Católico ?	# Filhos	Filhos crianças	Netos	Observações
42	Jorge Afonso e Esposa	M F	75 64	C	Sítio	Sítio	S		Agric. Couro bovino	S	11	-	N.I	Ela fez parte do grupo de oração de José Avelino. Ele cresceu no Sítio do curador e foi atendido muitas vezes por ele, de quem aprendeu a profissão. Ela apresentou relatos de cura e assistência por parte dos curadores.
43	Pulino	M	50	S	Sítio	CID	S	-	Profes. Padre	S	-	-	-	Pertence a Pastoral dos Santuários. Responsável pelo Santuário Sagrada Família.
44	José Avelino Neto	M	55	V	CID	Sítio	S	-	-	S	-		-	Neto do Primeiro curador. Teve dois casos de graças alcançadas pelo avô.
45	Maria das Neves	F	-	N.I	Sítio	N.I	-		-					Fazia pedidos para cura no Santuário Santa Fé.
46	José Floren	M	-	S	CID	CID	S	-	Padre	S				Capelão do Santuários Santa Fé.
47	Maria Marculino	F	69	C	Sítio	Sítio	S	S	Agric..	S	22	-	-	Rezadeira. Reside numa área de Assentamento.
48	Manoel Soares	M	65	C	Sítio	Sítio	S	-	Agric.	S	08	-	-	Sempre que tem um problema recorre ao Santuário Sagrada Família.

	Nome	Sexo	Idade	Estado Civil	Residência	Origem	Trabalha	Aposentado	Trabalho original	Sempre Católico ?	# Filhos	Filhos crianças	Netos	Observações
49	Ercília	F	70	S	CID	CID	S	S	Freira	S	-	-	-	Pertence ao Grupo das Irmãs curadoras.
50	Jacinto Avelino	M	40	C	Sítio	Sítio	S	-	Artes. Couro bovino	S	03	02	-	Curador, sucessor do avô.

OBSERVAÇÕES

O total de entrevistados ultrapassa o número de 50 pessoas. Conforme demonstramos no texto, o acréscimo ocorre porque durante algumas entrevistas, outras pessoas da família presentes naquele momento (um filho/a, o esposo, ou esposa..) entraram nos relatos com informações complementares e assim integraram-se ao quadro de informantes.

MULHERES	37	RESIDEM NAS CIDADES E/OU POVOADOS	42
HOMENS	24	RESIDEM NA ÁREA RURAL	15
SOLTEIROS	12	ORIGEM RURAL	46
CASADOS	33	ORIGEM URBANA	09
NÃO INFORMARAM	12	NÃO INFORMARAM	02
ORIGEM: SÍTIO	44	APOSENTADOS	28
ORIGEM: CIDADE	10	ORIGEM CATÓLICA	TODOS
ORIGEM: NÃO INFORMARAM	03		