



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA

JOSÉ MARIA GUIMARÃES RAMOS

***“FILHO QUE É FILHO NÃO ABANDONA A MÃE, E A MÃE
NÃO ABANDONA O FILHO”*: TESTEMUNHOS DE MILAGRES NA
DEVOÇÃO À NOSSA SENHORA DE NAZARÉ EM BELÉM DO PARÁ**

BELÉM
OUTUBRO DE 2020

JOSÉ MARIA GUIMARÃES RAMOS

***“FILHO QUE É FILHO NÃO ABANDONA A MÃE, E A MÃE
NÃO ABANDONA O FILHO”*: TESTEMUNHOS DE MILAGRES NA
DEVOÇÃO À NOSSA SENHORA DE NAZARÉ EM BELÉM DO PARÁ**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – PPGSA-UFPA como requisito para obtenção do título de Doutor em Sociologia e Antropologia. Orientada pelo Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Junior.

**BELÉM
OUTUBRO DE 2020**

R175f Ramos, José Maria Guimarães

Filho que é filho não abandona a mãe, e a mãe não abandona o filho: testemunhos de milagres na devoção à Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará / José Maria Guimarães Ramos. — 2020. 272 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Junior

Coorientação: Prof.^a Dr.^a. Kátia Marly Leite Mendonça

Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2020.

1. Religiosidade Popular. 2. Imaginário. 3. Religião e Sociedade. 4. Testemunho. I. Título.

CDD 121.686

JOSÉ MARIA GUIMARÃES RAMOS

**“FILHO QUE É FILHO NÃO ABANDONA A MÃE, E A MÃE NÃO
ABANDONA O FILHO”: TESTEMUNHOS DE MILAGRES NA
DEVOÇÃO À NOSSA SENHORA DE NAZARÉ EM BELÉM DO PARÁ**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – PPGSA-UFPA como requisito para obtenção do título de Doutor em Sociologia e Antropologia. Orientada pelo Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Junior.

Tese defendida e aprovada em: _____ de _____ de 20_____

Banca Examinadora:

Orientador: Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Junior – PPGCR-UEPA, PPGSA-UFPA

Examinadora interna: Prof.^a Dr.^a Kátia Marly Leite Mendonça – PPGSA-UFPA, PPGCR-UEPA

Examinadora interna: Prof.^a Dr.^a Taíssa Tavernard de Luca – PPGSA-UFPA, PPGCR-UEPA

Examinador externo: Prof. Dr. Douglas Rodrigues da Conceição – PPGCR-UEPA

Examinador externo: Prof. Dr. Laurent Jérôme – Département de Sciences des Religions UQAM, Université du Québec a Montréal

Dedico *in memoriam*

A meu pai Manoel Romão Ramos, que era devoto de Nossa Senhora.

AGRADECIMENTOS

O labor de uma tese não pode ser creditado a uma só pessoa, porque o trabalho de pesquisa e escrita é resultado da ação e dedicação de muitos colaboradores. Por isso, quero expressar meu profundo agradecimentos às pessoas que me ajudaram.

Começo agradecendo a Deus, a Nossa Senhora de Nazaré e ao meu Anjo da Guarda, pois a ajuda espiritual foi fundamental para socorrer as limitações de minha humanidade.

Agradeço a minha mãe, Lourdes Guimarães Ramos, e a meus irmãos pelo suporte durante toda minha existência.

A Kátia Amorim e ao Felipe Amorim por terem me incentivado a ingressar no doutorado.

A Graziella Genesi e Giuseppe Decio que há muitos anos apoiam meus estudos, grato também pelo imenso amor para comigo.

À Diocese de Bragança do Pará, na pessoa dos bispos Dom Luiz Fernando, Dom Jesus e Pe. Gilsomar, pela grande colaboração.

À Pastoral da Acolhida e Basílica Santuário de Nazaré, locais onde a pesquisa foi realizada.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia PPGSA-UFPA, a seu corpo docente e discente pelo papel fundamental em minha formação acadêmica.

E muito especialmente aos professores Kátia Marly Leite Mendonça e Manoel Ribeiro de Moraes Junior. A querida Prof.^a Kátia foi a idealizadora desta tese quando a propôs na ocasião da defesa de minha dissertação; a ela agradeço de coração por todos os ensinamentos de uma mestra que me fez ver realidades que estão além deste mundo. O caríssimo Prof. Manoel Moraes foi o orientador deste trabalho, a quem agradeço profundamente pela sua disponibilidade em me orientar; sua dedicação e seu rigor científico e sistemático foram fundamentais; seu exemplo de mestre e amigo me acompanharão para sempre.

Professores Kátia e Manoel, muito obrigado.

Muitos leigos invejam a vocação do historiador das religiões. Que vocação seria mais nobre e enriquecedora do que frequentar os grandes místicos de todas as religiões, viver entre os símbolos e os mistérios, ler e compreender os mitos de todas as nações?

Mircea Eliade

RESUMO

O presente trabalho é um estudo sobre o catolicismo popular presente em Belém do Pará em um exercício de analisar elementos do imaginário social dos devotos da Virgem de Nazaré a partir dos elementos observados nas narrativas de milagres que assumem a forma de testemunhos, dos quais se faz uma abordagem hermenêutica. O campo de pesquisa foi a Casa de Plácido, e foi construído em torno de ações que caracterizam a dinâmica dos testemunhos, ou seja, narrativas de romarias, curas, graças e milagres. O pressuposto é que testemunhos de milagres fazem parte de um processo social, de uma visão religiosa do mundo que ajuda a configurar e compreender a cultura local. Por isso, o instrumental teórico escolhido para esta análise é a hermenêutica do testemunho de Paul Ricoeur, que é uma teoria para interpretar como o testemunho de cunho religioso e seus significados sociais são expressos nas narrativas testemunhais dos devotos.

Palavras-chave: Religiosidade popular, imaginário, religião e sociedade, testemunho.

ABSTRACT

The present work is a study on popular Catholicism stands in Belém - Pará, it is an exercise of analyzing elements of the social imaginary of the devotees of the Virgin of Nazaré from the elements observed in the narratives of miracles that take the form of testimonies, of which are takes a hermeneutical approach. The research field, that is, the Casa de Plácido, was built around actions that characterizes the dynamics of the testimonies, that is, narratives of pilgrimages, healings, graces and miracles. The assumption is that testimonies of miracles are part of a social process, of a religious view of the world that helps to configure and understand the local culture. For this reason, the theoretical instrument chosen for this analysis is the hermeneutics of Paul Ricoeur's testimony, which is a theory to interpret as the testimony of a religious nature and its social meanings expressed in the testimonial narratives of the devotees.

KEYWORDS: Popular religiosity, imaginary, religion and society, testimony.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mosteiro.	103
Figura 2 – <i>São Francisco pregando aos pássaros</i>	103
Figura 3 – Cartaz de 1999.	131
Figura 4 – Fundadores da Casa de Plácido.	150
Figura 52 – Refeitório.	158
Figura 63 – Refeitório: Criança com câncer do Hospital Ophir Loyola.	159
Figura 7 – Cozinha.	159
Figura 8 – Cozinha.	160
Figura 96 – Lava-pés.	160
Figura 107 – Lava-pés.	161
Figura 118 – Salão: amimadora da liturgia acolhendo as crianças.	162
Figura 129 – Salão: amimadora da liturgia acolhendo as crianças.	163
Figura 132 – Acolhimento em Benevides.	167
Figura 143 – Acolhimento em Benevides.	167
Figura 155 – Chegada de uma promessa à Praça Santuário, Círio 2018.	168
Figura 166 – Chegada de uma promessa à Praça Santuário, Círio 2018.	169
Figura 17 – Agradecimento à Imagem Original de N. S. de Nazaré, Círio 2018. ...	202

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Programação das procissões do Círio 2018.	130
Tabela 2 – Estrutura da Pastoral da Acolhida.....	170
Tabela 3 – Faixa etária dos entrevistados.	173
Tabela 4 – Sexo dos entrevistados.....	173
Tabela 5 – Estado civil dos entrevistados.....	173
Tabela 6 – Escolaridade dos entrevistados.	173
Tabela 7 – Renda em salário mínimo.	174
Tabela 8 – Cidades de origem.	174

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 HERMENÊUTICA DO TESTEMUNHO	26
1.2 HERMENÊUTICA TEOLÓGICA: TESTEMUNHOS E MILAGRES	27
<i>1.2.1 O testemunho no catolicismo</i>	<i>27</i>
<i>1.2.2 O imaginário do milagre: concepções de milagre no catolicismo e na religiosidade popular amazônica</i>	<i>33</i>
1.3 HERMENÊUTICA DO TESTEMUNHO EM PAUL RICOEUR.....	44
<i>1.3.1 A hermenêutica religiosa: o testemunho, o social e antropologia filosófica</i>	<i>44</i>
<i>1.3.2 O testemunho de fé</i>	<i>54</i>
<i>1.3.3 Noção de testemunho</i>	<i>57</i>
<i>1.3.4 O sentido religioso do testemunho</i>	<i>59</i>
<i>1.3.5 Testemunhar (interpretar) o absoluto</i>	<i>61</i>
1.4 O TESTEMUNHO DE SI EM SANTO AGOSTINHO.....	63
<i>1.4.1 Uma lógica de vida: a conversão e a descoberta do homem interior</i>	<i>64</i>
<i>1.4.2 A descoberta do pecado, a vontade, o tempo e a fé no processo de conversão e como testemunho de si</i>	<i>67</i>
1.5 SELIGMANN, O TESTEMUNHO COMO IMPERATIVO DA MEMÓRIA.....	74
1.6 POR UMA HERMENÊUTICA DO TESTEMUNHO DE MILAGRE	85
2 A DEVOÇÃO A NOSSA SENHORA DE NAZARÉ	91
2.1 A DEVOÇÃO A NOSSA SENHORA DE NAZARÉ EM BELÉM DO PARÁ.....	97
2.2 A VIRGEM DE NAZARÉ NO PARÁ.....	110
<i>2.2.1 A virgem de Nazaré em Belém do Pará</i>	<i>114</i>
<i>2.2.2 A fundação de Belém em 1616: a cidade da fortaleza</i>	<i>115</i>
<i>2.2.3 Belém a partir de 1700: a cidade da fé</i>	<i>120</i>
<i>2.2.3.1 O Círio como demarcador social do espaço sagrado</i>	<i>128</i>

<i>2.2.4 O caboclo Plácido, “o pai do Círio”</i>	135
<i>2.2.5 Plácido nos “palácios da memória”: esquecimento e lembrança</i>	138
3 A DESCOBERTA DO CAMPO DE PESQUISA: A CASA DE PLÁCIDO COMO ESPAÇO DE TESTEMUNHOS DE MILAGRES	142
3.1 ENCONTRO COM O CAMPO – PLÁCIDO O PAI DA ACOLHIDA: A FUNDAÇÃO DA CASA.....	143
<i>3.1.1 “Cheguei aqui vindo da Vigia” – A Casa de Plácido e a Pastoral da Acolhida</i>	150
3.2 INTERAÇÃO COM O CAMPO – A CONSTRUÇÃO DO CAMPO DE PESQUISA ..	153
<i>3.2.1 A Casa de Plácido</i>	153
<i>3.2.2 A Casa de Plácido enquanto campo de pesquisa</i>	154
<i>3.2.3 Narradores de milagres: o grupo em foco</i>	164
3.3 OBSERVAÇÃO DE CAMPO – DADOS QUANTITATIVOS E DOCUMENTAÇÃO	170
<i>3.3.1 Dados quantitativos da Casa de Plácido</i>	170
<i>3.3.2 Documentação da pesquisa</i>	171
<i>3.3.2.1 As entrevistas</i>	171
4. “FILHO QUE É FILHO NÃO ABANDONA A MÃE, E A MÃE NÃO ABANDONA O FILHO”: HERMENÊUTICA DOS TESTEMUNHO DE MILAGRES	175
4.1 A EXPRESSÃO DE FÉ	180
4.2 A PEREGRINAÇÃO	187
4.3 A IMAGEM DE NOSSA SENHORA DE NAZARÉ.....	194
4.4 A CONVERSÃO	205
CONSIDERAÇÕES FINAIS	215
REFERÊNCIAS	219
APÊNDICE I – TRANSCRIÇÃO DAS ENTREVISTAS	226
APÊNDICE II – AUTORIZAÇÃO	273

INTRODUÇÃO

O presente trabalho é uma análise hermenêutica dos testemunhos de milagres na devoção à Nossa Senhora de Nazaré, em Belém do Pará, observados na Casa de Plácido, que é o local de acolhida dos romeiros que chegam à Basílica Santuário em ocasião do Círio de Nazaré. Também é continuação de minha pesquisa de mestrado, defendido em 2015, na Universidade do Estado do Pará – UEPA, que discorreu sobre a mitologia e o simbólico na mesma devoção. O desafio é compreender como se constrói o imaginário social, usando como via de acesso as narrativas de milagres, que é um dos elementos observáveis na devoção mariana.

Em minha pesquisa de mestrado, observei no fenômeno alguns aspectos míticos e simbólicos nas aparições marianas no catolicismo e como esses elementos estavam presentes na experiência religiosa do caboclo Plácido, ao encontrar a imagem da santa em Belém do Pará, em 1700. Segundo Galli (1997) e Steil (2003), o achado de uma imagem é uma das modalidades das aparições da Virgem Maria que acontecem de diferentes modos: ela aparece em igrejas, montanhas, no alto de uma árvore, em uma gruta, em sonhos, visões, êxtases e imagens, que choram ou que são achadas. Outro aspecto importante que me chamou a atenção nos fenômenos que os devotos chamam de sobrenaturais são os testemunhos e as narrativas de milagres, elementos que dão plausibilidade à hierofania mariana (ELIADE, 2002), ou seja, à manifestação do sagrado. É um ponto importante, pois o milagre não é somente a prova da presença do divino, é algo que coloca o fiel em uma relação especial com ele.

Para Reesink (2005), o milagre engloba todas as categorias: a cura a graça e a benção, que são aspectos, e tipos de milagre, que consistem na própria intervenção do sobrenatural no natural, é um sistema de comunicação entre Maria e os devotos, que, operando como o par prova e fé, sustentam a veracidade da intervenção divina para os fiéis.

Segundo Vianna (1904, p. 232), após a imagem ser encontrada às margens do Utinga – hoje Avenida Nazaré, em Belém – por Plácido, “não tardou que os milagres da santa a tornassem popular e atraíssem ao humilde albergue uma forte corrente de devotos”. De acordo com as narrativas, o primeiro fato extraordinário da imagem de N. S.^a de Nazaré, considerado como milagre, ocorreu na manhã seguinte ao achado da imagem, quando ela desaparecera da casa de Plácido, sendo encontrada novamente no mesmo local do dia anterior. Esse fato se repetiu por vários dias. A notícia da “fuga” da santa espalhou-se e chegou até o governador da época que, para ter uma prova, mandou recolher a imagem ao prédio do governo, protegida por guardas, o que não impediu que a imagem, inexplicavelmente, retornasse ao mesmo local onde fora encontrada pela primeira vez. Para as pessoas da época, a “vontade” da santa era permanecer naquele local; por isso, foi construída uma ermida e posteriormente uma imponente basílica em homenagem à Nossa Senhora de Nazaré. Assim, à imagem da santa foi atribuído poder milagroso, o que para Dubois (1946, p. 41) é uma investidura da potência divina.

Por conseguinte, percebo que o milagre é um fator estruturante da devoção a Maria que se desenvolveu em Belém e é fator fundamental para se compreender a crença, as particularidades e significados dessa devoção, e, sobretudo, a construção do imaginário do devoto católico. Em consequência, o testemunho é importante, pois é reflexo da religiosidade e uma mensagem dos devotos que narram suas histórias de vida, suas vivências religiosas que se tornam centrais em suas vidas.

Dentre tantos aspectos da aparição a Plácido, o milagre é o que permanece quase que invariável, apesar dos mais de 300 anos passados. Na procissão do Círio, observa-se grande número de fiéis pagando promessas em retribuição a milagres e graças alcançadas, como uma espécie de atualização do evento que se performatiza no ritual. Na Basílica de Nazaré, durante todo o ano, esse fluxo de pagadores de promessas não cessa. Os milagres são a conexão direta com a aparição. Ao escutar as narrativas dos devotos sobre curas, graças, conversões e bênçãos

alcançadas, percebo que esse conjunto faz parte da relação afetiva e de reciprocidade entre os fiéis e Maria, em que o milagre é um dos principais elos dessa relação.

Tomando como objeto de minha pesquisa os testemunhos de milagres na devoção mariana em Belém, intento perceber como o fenômeno se reconstrói com novos significados, que são construídos no imaginário social e se expressam por meio de práticas religiosas que pertencem ao sistema de crenças da religiosidade popular católica, que, com a experiência local, se torna peculiar no contexto cultural belenense enquanto uma manifestação religiosa. Assim, a religiosidade dos devotos de N. S.^a de Nazaré em Belém oferece um campo particular da devoção aos santos católicos. Seus objetos empíricos particulares – como as várias procissões, os cartazes de divulgação da festa que se tornaram peças sacras, a Casa de Plácido que acolhe os romeiros, as imagens da Santa, os brinquedos de miriti, o almoço do Círio e os diversos elementos que compõem o próprio Círio de Nazaré – permitem não somente a aplicação, mas o desenvolvimento das teorias sociais, proporcionando o avanço do conhecimento científico.

A devoção mariana é uma devoção cristã que faz parte tanto da hierarquia oficial da Igreja Católica, com sua liturgia, teologia e doutrina – chamada de mariologia –, como daquilo que se chama de religiosidade popular. É da relação dessas duas faces do catolicismo que este tipo de experiência religiosa acontece em Belém. No entanto, na categorização de fenômenos como testemunhos de milagres, eles são atribuídos mais ao âmbito da religiosidade popular. Por isso, a noção de religiosidade é o ponto de partida e, também, de chegada de minha análise, pois os testemunhos de milagres só são possíveis porque encontram sentido na tessitura social em que estão inseridos. Sobre o conceito de religiosidade popular, Meslin (1992, p. 218) afirma:

Ela apresenta um exemplo particularmente claro das relações estreitas que ligam a expressão de uma vida religiosa coletiva e um ambiente sócio-cultural preciso. Longe de ser uma noção abstrata, arbitrariamente forjada para as comodidades da análise, ela aparece como uma realidade complexa e polimorfa, a de uma produção simbólica e cultural que se refere a uma realidade transcendente, o divino, mas que, como tal, está sujeita às variações e às mudanças da história. A religião popular manifesta mais o menos um afastamento, uma distância, com relação às definições doutrinárias dos

grandes sistemas religiosos como estruturas oficiais das igrejas para com as quais ela manifesta às vezes uma reivindicação de autonomia.

Como se viu acima, a religiosidade popular é uma manifestação religiosa coletiva dentro de um espaço sociocultural, por isso, diz respeito a sentidos e significados da coletividade. Essa perspectiva definiu o objetivo da pesquisa que é compreender como uma narrativa religiosa como o testemunho de milagres é importante na sociedade belenense e sua influência no imaginário social, ao ponto de movimentar parcela significativa da esfera cultural.

O conceito de religiosidade popular foi importante para a escolha do instrumental teórico de abordagem: o hermenêutico, que se demonstrou o mais adequado para compreender o fenômeno e, em consequência, interpretá-lo, pois, para Paul Ricoeur, o compreender junto com o explicar são dois momentos epistêmicos da interpretação. O que Paul Ricoeur propõe é que a cultura seja interpretada como um texto, ou seja, que se observe a tessitura, as conexões e o entrelaçamento dos fios que a compõe, seus sentidos e significados, e isso pode ser resumido da seguinte forma:

Chamamos texto a todo o discurso fixado pela escrita. Segundo esta definição, a fixação pela escrita é constituída pelo próprio texto. Mas o que é que, assim é fixado pela escrita? Dissemos: todo o discurso. [...]

Mas, quando o texto ocupa o lugar da fala, alguma coisa importante se passa. Na troca de palavras, os locutores estão presentes um ao outro, mas também o estão a situação, a ambiência e o meio circunstancial do discurso. [...]

Já não acontece o mesmo quando o texto ocupa o lugar da fala. O movimento da referência para a exibição é interceptado, ao mesmo tempo que o diálogo é interrompido pelo texto. Eu digo, exatamente, interceptado e não suprimido; é aí que me afastarei, em breve daquilo que chamo, desde já, a ideologia do texto absoluto que procede, por uma hipóstase indevida, a uma passagem liminarmente sub-reptícia, baseada nas observações justas que acabamos de fazer. O texto, vê-lo-emos, não é sem referência; a tarefa da leitura, enquanto interpretação, será precisamente de efetuar a referência. Pelo menos, nessa expectativa em que a referência é deferida, o texto está, de certa forma, “no ar”, fora do mundo ou sem mundo, graças a esta obliteração da relação com o mundo, cada texto é livre de entrar em relação com todos os outros textos que venham a tomar o lugar da realidade circunstancial indicada pela fala viva.

Esta relação do texto a texto, no esbatimento do mundo de que se fala, gera o quase-mundo do texto ou *literatura*.

Essa é a transformação que afeta o próprio discurso, quando o movimento da referência para a exibição se encontra interceptado pelo texto; as palavras deixam de se esbater face às coisas; as palavras escritas tornam-se palavras para si mesmas.

Esta ocultação do mundo circunstancial pelo quase-mundo dos textos pode ser tão completa que o próprio mundo, numa civilização da escrita, deixa de ser o que se pode mostrar ao falar e reduz-se a esta espécie de “aura” que as obras explanam. Assim, falamos de mundo grego, do mundo bizantino. Este mundo podemos dizê-lo imaginário, no sentido de que ele é *presentificado* pelo escrito, no próprio lugar em que o mundo era *apresentado* pela fala; mas este imaginário é, ele próprio, uma criação da literatura, é um imaginário literário. Esta transformação da relação entre o texto e o seu mundo é a chave da outra transformação de que já falamos, a que afeta a relação do texto com as subjetividades do autor e do leitor (RICOEUR, 1991, p. 141-145).

Entender a tessitura cultural dessa forma, ou seja, como um conjunto significativo, é voltar-se para a realidade fenomênica da cultura e imergir-se nela. Por isso, faz-se necessário o trabalho de campo como recurso metodológico da pesquisa para construir o campo e os agentes de onde serão coletados os dados de análise interpretativa.

Minha percepção fundamental para a hipótese deste estudo é que as ações dos devotos, delimitadas na ação de testemunhar milagres, contêm significados, que assim como os fios que ajudam a dar coesão a um tecido, as crenças e práticas religiosas fazem o mesmo, dando sentido à vida social, pois se trata de uma partilha social e que, por esse motivo, é essencial para a vida comum, ou seja, faz parte do chão ontológico que permite que tal sociedade seja o que ela é, ao contrário de alguns prognósticos da teoria de secularização, que previram o desaparecimento das tradições religiosas nas sociedades modernas por se tratarem de sobrevivências de sociedades arcaicas, que não teriam mais sentido e função num espaço público de gestão racional. Percebi que o fenômeno do testemunho é movimento epistemológico que vai na direção oposta da racionalidade ocidental, ou seja, aquela movida pelo cartesianismo e positivismo que restringe o conhecimento à objetividade. O testemunho de milagres é fazer do ser humano uma abertura à transcendência. Penso que seja a relação do devoto com a transcendência a fonte dos significados dos testemunhos de milagres.

Diante da atual conjuntura cultural, como é possível entender manifestações religiosas tradicionais, como a crença nos milagres e testemunhos de experiências religiosas numa grande

metrópole como Belém do Pará? Como a linguagem religiosa em meio à cultura contemporânea, não somente sobrevive, mas continua eloquente? Ressalto que este não é um fenômeno local, pois é significativo o fluxo de pessoas que recorrem a santuários espalhados pelo mundo inteiro, onde se noticia diariamente, pelos meios mais sofisticados de informação, curas e milagres de todos os gêneros.

O problema fundamental é como os testemunhos e milagres na devoção à Nossa Senhora de Nazaré, em Belém do Pará, expressam de maneira peculiar o imaginário social e os significados que norteiam a vida dos devotos belenenses, com o objetivo de compreender como se constrói o imaginário social em torno dos testemunhos de milagres e perceber qual a sua importância social. A metodologia de pesquisa é a hermenêutica, fornecida por Paul Ricoeur e que visa à leitura do problema como uma “leitura textual” que se configurou na hermenêutica compreensiva, buscando compreender o texto ao mesmo tempo em que o leitor compreende a si mesmo.

Do olhar da hermenêutica sobre os testemunhos de milagres na devoção à N. S.^a de Nazaré, em Belém do Pará, emergem dois conceitos compreensivos básicos, a saber, de memória e de narrativa. A devoção, enquanto algo socialmente partilhado, a ação de testemunhar, precisa ser conceituada como uma categoria fenomênica do milagre, pois se trata de uma epifania do sagrado (ELIADE, 2002, p. 186). Desse modo, o testemunho impõe-se como uma palavra-chave da pesquisa, tratado no âmbito das categorias de memória e narrativa, e, a partir dele, são definidas as metodologias de investigação, ou seja, a história, biografia, autobiografia, história de vida e história oral, que irão constituir o aparato metodológico e conceitual para a estruturação da fenomenologia do testemunho de milagres; em outras palavras, a narrativa de gênero testemunhal como uma fenomenologia do milagre na devoção mariana em Belém. Assim, pode-se inferir significados dos termos que giram na órbita do

conceito “testemunho de milagres”; termos como cuidado, cura, graça, redenção conversão, sofrimento, fé, etc. e os papéis sociais de seus significados.

“Testemunho” é um termo usado por Paul Ricoeur (2008a) como um gênero de narrativa que atesta algo no campo religioso; é um recurso hermenêutico para interpretar fenômenos religiosos, como uma atitude/ação como a caridade para com um necessitado de algumas narrativas bíblicas. Portanto, é um recurso de interpretação de textos bíblicos, mas que serve para explicar atitudes, ações e sentimentos de seguidores do cristianismo. Por isso, ao analisar a dinâmica dos devotos, suas narrativas e ações no campo de pesquisa, a ação principal são os cuidados médicos em favor dos romeiros e seus testemunhos de milagres. O conceito “testemunho”, enquanto uma categoria interpretativa de ações religiosas, se faz fundamental para interpretar ações dos agentes de meu campo de pesquisa.

Por isso, os aprofundamentos teóricos serão feitos a partir dos conceitos de “hermenêutica do testemunho” e “discurso religioso” de Paul Ricoeur (2008b), segundo o qual este modo de narrar é algo intrincado na longa tradição cristã que se oferece como um texto a ser lido; para James Clifford (1998, p. 39), essa “textualização” é um pré-requisito para a interpretação. Desse modo, este estudo contribuirá para melhor compreender esse tipo de experiência religiosa.

Além de meu interesse de ordem pessoal e teórica, vejo que esta pesquisa tem uma grande relevância social por causa de sua grande notoriedade, pois milhares de pessoas recorrem ao sagrado para solucionar seus problemas, mas, principalmente, buscar sentido para a própria vida, o que fez da Basílica de Nazaré um centro de peregrinação local que está se transformando em nacional no período do Círio, data mais importante de calendário da cidade, mas que a movimenta durante todo o ano. Isto é um indício de sua importância social.

Maués (2013, p. 125), ao analisar as romarias de N.S.^a de Nazaré, em Belém, percebeu o surgimento de novas formas de peregrinação, da mesma maneira que percebo nos

testemunhos de milagres inovações da devoção, que seguem ao passo das transformações sociais sem prescindir da relação com o sagrado. Assim, os testemunhos de milagres confirmam aquilo que Weber (2004) chama de influências religiosas no desenvolvimento das sociedades, como por exemplo, de um *ethos* econômico, essencial para a compreensão da própria sociedade.

No primeiro capítulo, preocupei-me em mostrar ao leitor, em primeiro lugar, como o testemunho e o milagre são compreendidos no cristianismo do ponto de vista da teologia dogmática e como essa doutrina é interpretada na devoção a N. S.^a de Nazaré. Isso é importante para contextualizar o cristianismo na cultura da religião popular, pois o que se tem em Belém é um cristianismo que apresenta traços da igreja universal e peculiaridades locais. Entender essa relação é, de certo modo, adentar no mundo da obra, como pensou Paul Ricoeur, e é o primeiro passo do método hermenêutico: o nível da explicação – intenção do primeiro capítulo ao explicar os conceitos e ideias que norteiam o entendimento católico do testemunho e do milagre.

Além de explicar esse entendimento, no primeiro capítulo, faço a exposição das teorias de análise dos testemunhos. A teoria principal é a hermenêutica de Paul Ricoeur, mais especificamente, sua filosofia do testemunho, que para mim funciona como uma hermenêutica do fenômeno religioso. Não se trata de uma filosofia cristã, mas de um filósofo cristão que pensa sobre religião e não poderia fazê-lo sem levá-la a sério, sem envolvimento, pois, para Paul Ricoeur, interpretar algo é interpretar-se a si mesmo.

Nas multifaces do assunto, para complementar o horizonte compreensivo da filosofia do testemunho de Paul Ricoeur, tomei mais dois aspectos importantes do testemunho. O primeiro é a dimensão interior do testemunho, que, baseada nas *Confissões* de Santo Agostinho, ilumina a questão da interioridade do devoto que busca a Deus, que se relaciona com o transcendente. É na interioridade que está a fonte de sentido para a caminhada espiritual do cristão; no caso de Santo Agostinho, destaca-se todo o seu processo de conversão, o seu testemunho era uma exposição de sua mudança de vida. Essa ideia iluminou o problema de

minha tese, ou seja, o que significa o testemunho de si? Que penso ser o sentido das narrativas. Além disso, a reflexão agostiniana ajudou a pensar melhor conceitos-chave da tese que já estavam presentes na teoria de Paul Ricoeur, como os conceitos de memória e esquecimento.

Observando os testemunhos na Casa de Plácido, na Basílica de Nazaré, e na procissão do Círio, com todo o sofrimento que eles comportam, uma pergunta me chamou a atenção: qual a necessidade existencial de testemunhar? Em consequência, a necessidade do testemunho se apresentou como uma dimensão importante para compreender o seu sentido no contexto do processo jurídico do testemunho, como se verá na parte teológica. Por isso, recorri a Márcio Silva Seligmann para explicar a dimensão da necessidade pessoal de testemunhar um acontecimento, como ele mostrou nos testemunhos da Segunda Guerra Mundial. É uma necessidade da memória pessoal e coletiva, é um compromisso que ela tem com a verdade, de lembrar e testemunhar o que foi visto ou vivido.

O segundo capítulo deste trabalho tem como objetivo contextualizar historicamente a devoção mariana oriunda de Portugal e emigrada para Belém. É uma visão geral da devoção e do percurso histórico que envolve os diversos atores. Esta parte está relacionada com a primeira dimensão do testemunho.

Esse capítulo tem um viés histórico que me permite entender como o culto a N. S.^a de Nazaré se estruturou em Portugal e como chegou e sedimentou-se em Belém. No entanto, não se trata de uma historiografia da devoção, mas uma contextualização do papel das narrativas no imaginário da devoção. Essa interpretação faço a partir de duas fontes de percepção do fenômeno histórico escolhidas entre muitas outras, a saber, os escritos de gênero hagiográfico e a religiosidade popular medieval.

A literatura hagiográfica é usada para entender como os escritores eclesiásticos retratavam a vida dos santos, seus feitos e virtudes que serviam de modelo de vida a ser imitado pelos devotos; esse tipo de literatura ajudou a formar o imaginário de santidade a ser alcançado,

foi estruturado como um anúncio querigmático dos ensinamentos cristãos que tinham como finalidade a evangelização e a formação cultural da cristandade medieval. A religiosidade popular, como disse Meslin (1992), é uma produção simbólica e cultural que se refere a uma realidade transcendente e pode ser compreendida como a síntese da cultura religiosa que conjuga os ensinamentos doutrinários da Igreja Oficial e sua vivência (*erlebnis*) nesse sistema de crenças. Usando o método interpretativo conciliador de Paul Ricoeur, vi a relação entre Igreja Oficial e religiosidade popular não como uma tensão de dois segmentos sociais em disputa, mas como dois motores de um único movimento religioso e que sua separação só existe no plano analítico, pois fazem parte de uma mesma realidade, em que é impossível separar o que é oficial e o que é popular dentro de um fenômeno religioso, como a devoção a um santo se tomamos o ritual como um conjunto orgânico, no qual é possível distinguir as partes mas não separá-las sem prejuízo ao organismo.

Dessa forma o culto a N. S.^a de Nazaré é protagonizado em sua chegada a Belém no século XVII pelos missionários das grandes ordens religiosas da época, como os jesuítas, e pelos colonos que trouxeram a devoção da Europa e de suas colônias. Assim, a cidade de Belém é vista desde sua fundação como uma cidade da fé e das armas, pois foi palco e ponto de partida para a dominação portuguesa da região.

O terceiro capítulo aborda a Casa de Plácido e sua dinâmica executada pela Pastoral da Acolhida, que é a pastoral da Paróquia de Nazaré encarregada de receber e dar cuidados médicos para os romeiros depois de longas e extenuantes romarias. A Casa de Plácido é fundamental para entender a dinâmica do testemunho, pois, de um estabelecimento com função ordinária de primeiros socorros aos devotos, se tornou um espaço religioso, onde a acolhida e o ambiente se tornaram um elemento novo da devoção dentro do complexo ritual do Círio.

Quando entrei pela primeira vez na Casa de Plácido, deparei-me com um espaço cerimonial de acolhida e com uma liturgia particular, pois, por meio das entrevistas, percebi

que os voluntários, chamados de agentes de pastoral, da Pastoral da Acolhida, fazem aquele trabalho de acolher e cuidar das pessoas por motivação religiosa. A Casa de Plácido é um salão no térreo do Centro Social de Nazaré, localizado no Largo de Nazaré. Ali identifiquei quatro ambientes: uma enfermaria, um local chamado de lava-pés, um refeitório e sua cozinha e ao centro um espaço destinado a orações, cantos, louvores, amimados por pregadores e músicos, onde alternavam-se devotos que davam testemunhos, relatando suas experiências como devotos de N. S.^a de Nazaré. Os testemunhos eram de diversos gêneros de milagres: curas de doenças físicas e espirituais, aprovação em vestibular ou concurso, conversões, gravidez, livramentos de crimes ou acidentes, entre outros. Dessa forma, denomino a Casa de Plácido como um espaço litúrgico não formal e não canônico, mas devocional e como um elemento novo que se agrega ao complexo ritual que é o Círio de Nazaré.

Nisto me chamou a atenção o reaparecimento da figura de Plácido José de Souza, que passou quase trezentos anos esquecido, ao ponto de quase se tornar lenda. Segundo as análises comparativas que fiz com videntes de outras aparições, a memória dos videntes das aparições de Maria geralmente é ocultada durante longo período e, em algum momento importante para a aparição, reaparecem. O fato é que Plácido reaparece com outro significado espiritual: de pai fundador do Círio a pai da acolhida.

Nesse capítulo ainda falo do campo de pesquisa composto por um grupo de devotos caracterizados por um conjunto de práticas coerentes (testemunhos, narrativas, curas, redenção, conversão, etc.) que convertem narrativas sobre milagres em um ato litúrgico não formal na Casa de Plácido. São esses elementos do campo identificados a partir do termo “testemunho” que são os aspectos de uma liturgia formal e não formal, ou seja, não canônica, mas de devoção que caracteriza e expressa uma modalidade de epifania do sagrado. É na dinâmica da liturgia da Casa de Plácido que tento perceber a dinâmica do testemunho. Nesse sentido, a “dinâmica

do testemunho” é assumida como uma categoria compreensiva da tese, e o “testemunho”, como uma categoria fenomenológica do milagre.

Do testemunho, como categoria de análise fenomenológica, foi possível identificar quatro dimensões: 1) o passado do milagre, como ele fez parte da devoção; 2) o fato do milagre e sua abrangência; 3) o depois do milagre e 4) a reconstrução narrativa do milagre.

Apresento também os dados empíricos da pesquisa de campo, ou melhor, das entrevistas. Tais dados não são analisados com a metodologia quantitativa, visto que não é o objetivo deste estudo, embora a análise quantitativa seja importante para estes dados, por isso estão presentes trabalho, assim como as transcrições das entrevistas, como documentação para estudos futuros. Estes documentos são importantes como memória documentada e como material comparativo para estudos posteriores.

O quarto capítulo é a análise hermenêutica dos testemunhos de milagres. Trata-se da parte mais desafiadora da tese, porque, nos testemunhos dos milagres, tento aplicar uma análise hermenêutica construída a partir do referencial teórico trabalhado no primeiro capítulo: por um lado, o testemunho de milagres como expressão do imaginário do milagre como um subcampo do imaginário social; por outro lado, baseado pela filosofia de testemunho de Paul Ricoeur, pelo testemunho de si de Santo Agostinho e pela necessidade do testemunho como elemento primordial da memória que necessita ser comunicada segundo Seligmann, penso em um testemunho existencial.

O testemunho existencial configura uma existência interpretada em que quem testemunha transmite pela oralidade, gestos e ações litúrgicas suas memórias de milagres, de oração, de conversão e outros tipos de experiências religiosas no contexto da Casa de Plácido. O devoto testemunha, junto com os milagres, o mundo em que vive, seu caminho de luzes e trevas, sua simbólica do bem e do mal. O mundo interpretado pelo devoto tem duas dimensões: a primeira é o mundo material, ordinário, marcado pelo sofrimento e contingência humana; a

segunda dimensão é mundo espiritual, marcado pelas energias divinas que chegam ao devoto nas modalidades de graças e milagres.

Não se pode omitir que esse processo de existência interpretada é uma construção a partir daquilo que é chamado de círculo hermenêutico, isto é, interpretar é interpretar-se a si mesmo. Isto significa que tal existência interpretada pelo devoto é construída também pelas minhas impressões, sejam elas científicas, psicológicas, religiosas e emocionais, que marcam minha própria experiência como ouvinte e pesquisador de testemunhos de milagres. De modo que vos apresento um trabalho fruto de longas pesquisas e de experiência de observação em campo que marcam minha trajetória acadêmica.

1 HERMENÊUTICA DO TESTEMUNHO

Neste primeiro capítulo do estudo em que me volto para compreender o fenômeno do testemunho de milagres, parto de algumas categorias que me parecem fundamentais, para depois me debruçar sobre testemunhos de milagres que observei na Casa de Plácido durante o Círio de Nazaré. Tais categorias, que serão expostas adiante, tenho como fundamentais após investigação e estudo de autores que se dedicaram à questão do testemunho como um dado de análise social e religiosa do ponto de vista da teologia católica e sua relação com os testemunhos dos devotos.

Os autores seguintes são complementares ao mostrarem diversos aspectos do fenômeno do testemunho, apesar de o cerne de minha análise estar concentrada na filosofia do testemunho de Paul Ricoeur, que me dará uma chave de leitura do testemunho como categoria hermenêutica para compreender alguns de seus significados na sociedade belenense sob o ponto de vista social, portanto, mais abrangente. Em Santo Agostinho, percebi um instrumento importante para olhar sobre testemunho como um evento pessoal, subjetivo, fruto da interioridade, que toca o indivíduo em uma experiência religiosa pessoal. Esse dinamismo interior é de suma importância para compreender o testemunho. Por fim, o testemunho como uma experiência humana marcante que não pode ser silenciada ou esquecida, que, em momentos particulares da história, necessita ser dito por força de imperativo moral, social e existencial, como veremos em Márcio Silva Seligmann. Mas antes de analisar esses autores, faço a seguir uma breve exposição sobre o testemunho e o milagre no catolicismo do ponto de vista da teologia dogmática e prática.

1.2 HERMENÊUTICA TEOLÓGICA: TESTEMUNHOS E MILAGRES

1.2.1 O testemunho no catolicismo

Falar de hermenêutica do testemunho no catolicismo é revisitar as origens da hermenêutica enquanto disciplina, que nasceu da interpretação de textos bíblicos e se configurou enquanto método de interpretação da Revelação cristã, por isso denominada “hermenêutica teológica”. Desse modo, em torno da Revelação, cujo evento é Jesus Cristo¹, gira a interpretação do testemunho, que se apresenta como um paradigma psicologizante na esteira de Schleiermacher e Dilthey, pois eles intentavam compreender o texto melhor que o autor. Sobre a concepção psicologizante da hermenêutica, Ricoeur (2000, p. 34) explica que ela

teve uma grande influência na teologia cristã. Alimentou as teologias da Palavra-Evento, para as quais o acontecimento por excelência é um evento linguístico e este evento linguístico é o querigma (*kerygma*), a pregação do Evangelho. O significado do evento original dá testemunho de si mesmo no acontecimento presente pelo qual o aplicamos a nós mesmos num ato de fé.

Dessa forma, o testemunho é interpretado como um elemento do conteúdo da fé, ou seja, a Revelação em sua dimensão transcendente e histórica enquanto experiência humana. Segundo a teologia dogmática católica, a relação entre testemunho e revelação acontece do seguinte modo: “[...] a própria revelação se baseia da experiência humana do testemunho, para exprimir uma das relações fundamentais que unem o homem a Deus [...]” (LATOURELLE; FISICHELLA, 1994, p. 995). Assim, o testemunho é uma categoria da Revelação como são a Aliança e a Palavra; tais categorias são tidas em dois níveis de interpretação: a primeira no nível histórico que define o testemunho da seguinte maneira:

A um nível mais fraco, *testemunhar* significa relatar o que se viu e ouviu. A testemunha é aquele que pode informar sobre acontecimentos de que participou, sobre pessoas ou fatos por ele conhecidos; é, portanto, capaz de refletir verbalmente o que sabe, porque viu e ouviu. O testemunho estriba-se, então, numa experiência ocular ou auricular. O contexto mais frequente deste

¹ O evento Jesus Cristo, ou seja, sua vida, morte e ressurreição, é o eixo central da teologia católica, que configura a revelação histórica de Deus em Jesus Cristo.

tipo de testemunho é o de um **processo**. Já a este primeiro nível, a fé no testemunho exige uma certa entrega da razão e uma certa confiança; com efeito, a palavra da testemunha torna-se para quem não viu nem ouviu um substitutivo da própria experiência (LATOURELLE; FISICHELLA, 1994, p. 995, grifo meu).

O contexto de processo, ou seja, judiciário, do testemunho é fundamental para compreender a sua lógica. Um processo quer averiguar um fato e é uma oportunidade para pensar, avaliar e decidir a favor ou contra algo, por isso, é um fato moral. O testemunho fornece as categorias de análise hermenêutica, porque se torna evento, um texto a ser lido e interpretado. Neste nível, segundo a teologia prática, está o discurso inseparável da fé, o que a teologia testemunhal resulta disso, segundo Bingemer (2017, p. 21), é o critério que permite checar a credibilidade da mensagem cristã. Hoje, isso tem implicações na composição do espaço público da fé enquanto capacidade de dialogar em um contexto que continua sendo judiciário.

A forma judiciária como a religião é, de modo geral, tratada no espaço público pode ser observada em diversos campos. No campo cultural, verifica-se uma “ditadura do relativismo” (RATZINGER, 2005) no contexto epistemológico da pós-verdade, em que nada é concebido como objetivo; isso transposto para a religião significa que “ter uma fé clara, segundo o Credo da Igreja, muitas vezes é classificado como fundamentalismo” (RATZINGER, 2005, s/p) e a observação da religião a coloca como uma realidade essencialmente social que não tem nada a ver com o transcendente².

No contexto atual, do ponto de vista da sociologia da religião, a retórica processual do testemunho é explicada pela formação da sociedade moderna, de seus elementos característicos que compuseram o estrato social de seus membros, ou seja, do modo de relação que se

² Este posicionamento diante da religião faz parte da visão neodurkheimiana que, segundo Charles Taylor, faz ver, por exemplo, “as novas igrejas como alguma coisa que tem a ver mais com a identidade social que com Deus” (TAYLOR, 2009, p. 636). Para René Girard, trata-se de má compreensão reduzir o religioso ao social; acerca disso assevera que quando Durkheim diz que o social e o religioso são a mesma coisa, quer dizer que o religioso começa com a própria humanidade (GIRARD, 2011, p. 66).

estabeleceu entre as classes sociais e seus indivíduos, como mostra Max Weber no excerto a seguir:

A composição *característica* do estrato social de funcionários cujo apoio foi de grande ajuda para o senhor em sua luta pela expropriação dos poderes senhoriais estamentais, historicamente foi muito diversificada: clérigos (tipicamente na Ásia Anterior); libertos (em proporções limitadas, tipicamente no principado romano); letrados humanistas (tipicamente na China); e **finalmente juristas** (tipicamente no Ocidente da era moderna, na Igreja tanto quanto nas associações políticas) (WEBER, 2016, p. 61, grifo meu).

Weber explica que a luta pelos poderes senhoriais é um dos fatores de composição característica do estrato social de funcionários, quer dizer, dos papéis sociais que podem requerer poder legítimo. Em análise comparativa, o autor diz que no Ocidente, tanto na Igreja quanto na política, o acesso ao poder se dá de forma jurídica, que é uma forma de “racionalização da administração” (WEBER, 2016, p. 61), de racionalização das prerrogativas de poder senhorial. Por isso, o testemunho, que é um elemento do processo judicial, é uma retórica característica das sociedades modernas, pois, para Weber (2016, p. 61), “o nascimento do moderno ‘Estado’ ocidental, assim como das ‘igrejas’, ocidentais, foi, na mais essencial de suas partes, obra de *juristas*”.

O processo religioso, em que o testemunho é um elemento, no contexto da secularização nas sociedades modernas, foi assim analisado por Berger (2017, p. 107): “a modernidade realmente produziu um discurso secular, que permite às pessoas lidar com muitas áreas da vida sem referência a qualquer definição religiosa da realidade”. Isto implica uma vida orientada sem qualquer alusão à transcendência, o que provoca uma ruptura entre transcendência e imanência, sobretudo nas instituições e nas áreas da ciência e tecnologia. Mas, o referido autor afirma que, na esfera cultural e filosófica, a “teoria da secularização estava equivocada ao pressupor que a modernidade leva necessariamente ao declínio da religião” (BERGER, 2017, p. 107), pois muitas sociedades continuam se alimentando na religião o

sentido de sua existência no mundo. É nesse contexto que acontece o círculo hermenêutico da teologia testemunhal, como mostra Bingemer (2017, p. 16-17):

Hoje, entretanto, talvez mais do que nunca, a teologia que emerge da narrativa testemunhal é mais ouvida devido a seu desafiante carisma, que instiga as pessoas que estão lutando em meio à crise da modernidade e do iluminismo, razão e liquefação, rotulada de pós-modernidade. [...]

Uma testemunha é alguém lacerado em sua carne e espírito. Ele ou ela é lacerado primeiro dentro de si mesmo, entre o ponto mais elevado de seu ser sedento de verdade e transcendência e o indivíduo limitado de cuja vida ele toma o comando ao longo do tempo. Lacerado pelo abismo que ainda separa a verdade, que ele/ela testemunha para o mundo que não quer receber sua mensagem.

A partir disto, percebe-se que o testemunho tem uma lógica que é a comunicação de algo que a testemunha tem dentro de si. É dessa lógica que emerge seu sentido, que também é a lógica daqueles que narram milagres na devoção a N. S.^a de Nazaré, ou seja, o devoto quer transmitir algo de si quando relata um milagre. Com efeito, a lógica e, conseqüentemente, o sentido do testemunho emergem da relação testemunho-milagre. No caso dos milagres de Fátima, em Portugal, Allegri (2013, p. 48-49) diz que várias pessoas de Aljustrel, antes céticas, mudaram de atitude depois do famoso “milagre do sol”³, no dia 13 de outubro de 1917, citando um dos testemunhos de Jacinta, uma das videntes de Fátima, que doente disse o seguinte: “[...] irei para dois hospitais só para sofrer mais pela conversão dos pecadores”. Com isso, Allegri destaca os elementos fé-conversão como o sentido e lógica do testemunho de milagre nas aparições de Fátima.

³ Segundo relatos históricos, Maria apareceu a três crianças camponesas: Lúcia, Francisco e Jacinta, em 1917, em Portugal. O “milagre do sol”, narrado por João, primo de Lúcia, foi assim: “Eu cá – repetiu João – não fui lá, nem vi nada. Contudo, soube imediatamente o que tinha acontecido, porque todos falavam disso. Chovera durante toda a noite e também de manhã a chuva continuava a cair. As pessoas tinham as roupas ensopadas em água e lama, porque a Cova da Iria ficava no campo. Ainda chovia quando Lúcia, Francisco e Jacinta chegaram e começaram a rezar o terço. A dado momento, Lúcia disse: ‘Olhem para o sol’. Nesse mesmo instante as nuvens afastaram-se e o sol apareceu. Mas não estava parado no céu, movia-se, dançava, girava sobre si próprio, baixava como se fosse cair sobre a multidão. As pessoas assustadas gritavam de medo. O fenômeno durou alguns minutos e depois tudo regressou ao normal; mas as pessoas aperceberam-se então que tinham a roupa completamente seca. Os jornais também relataram o fato” (ALLEGRI, 2013, p. 48-49).

A hermenêutica da mensagem cristã concebida por Schileimacher era voltada para interpretação de textos bíblicos. No caso do testemunho, como diz Bingemer, “há também uma crescente ênfase na importância de fazer teologia não apenas a partir de textos, mas a partir de testemunhos”, a interpretação é feita da “leitura da vida dos testemunhos” no âmbito da “revelação do próprio Deus, que está escrevendo com seu Espírito no corpo e na vida daqueles que o testemunham” (BINGEMER, 2017, p. 27).

A questão é a possibilidade de uma experiência religiosa, de uma não ruptura entre transcendência e imanência e sua expressividade através da linguagem. Por isso, o ato de testemunhar continua com sua primeira característica que é provar algo que está sob um processo de julgamento. O espaço público do testemunho exige dele credibilidade, e ela faz parte da estrutura do testemunho, que quer transmitir algo através de provas ou com a própria vida de que experimentou algo sobrenatural. No caso dos testemunhos de Fátima, falo assim porque uma aparição não é outra coisa senão o testemunho dos videntes, e o processo foi levantado não apenas pelo público cético mas pela própria Igreja; dessa forma, quem vivenciou o milagre ficou sob a sombra da desconfiança e hostilidade do povo, do clero e da própria família. O pároco da cidade inicialmente chegou a dizer que as aparições eram sugestão do demônio; os familiares se lamentavam pelos transtornos e prejuízos econômicos; “à medida que a notícia das aparições se ia espalhando por Portugal inteiro, a raiva e o ceticismo dos moradores do lugar iam aumentando”, assim como, as autoridades eclesiásticas “receavam ser envolvidas em um dano colossal e, por isso, mantinham-se quietas” (ALLEGRI, 2013, p. 218), e à espera para averiguar a veracidade dos milagres segundo seus próprios critérios⁴.

⁴ “A confirmação do milagre se faz mediante metucioso e severo processo, dividido em duas partes. Na primeira, uma comissão de médicos, que nem sempre são crentes, deve estabelecer que a cura analisada não é ‘cientificamente explicável’. Nesse ponto, uma comissão de teólogos e de cardeais estuda o caso, para ver se se trata de uma intervenção sobrenatural operada por Deus, e para determinar se tal intervenção foi solicitada pelo candidato. Só se essas duas condições se verificarem é proclamado o milagre [...]” (ALLEGRI, 2013, p. 68).

Assim, a teologia católica fala de um segundo nível do testemunho, isto é, “aquele em que a testemunha se compromete totalmente com sua palavra, e se compromete por ela”. Trata-se de uma “íntima convicção” (LATOURELLE; FISICHELLA, 1994, p. 996), em que o processo de construção dessa convicção é aquele de discernimento espiritual e de decisão concreta de expressar a própria convicção. Isto configura um imperativo moral e existencial, de uma percepção de si mesmo, de uma verdade íntima que precisa ser dita e atestada, se preciso, com a própria vida. Então se passa para o terceiro nível que é a “profissão pública de sua convicção interna, que pode chegar ao sacrifício da própria vida” (LATOURELLE; FISICHELLA, 1994, p. 996).

O terceiro nível do testemunho é o semântico, que é mais bem explicado pela compreensão teológica do termo: “Já muito antigamente, a palavra grega *μαρτυρ* empregou-se para designar o *mártir* da igreja. [...]. O testemunho do mártir aparece comumente como o vértice do testemunho do anúncio cristão” (FRIES, 1971, p. 319). É no nível semântico que o testemunho entra na esfera da linguagem, interpretado da seguinte forma no catolicismo:

Uma forma peculiar de linguagem humana é a que se realiza através da linguagem de testemunho. Sua hermenêutica permite recuperar alguns dados que possibilitam uma visão mais orgânica e significativa do martírio.

O testemunho é intuitivamente ligado ao âmbito jurídico da experiência humana; efetivamente, ele é entendido como um ato mediante o qual se refere o que foi objeto de conhecimento pessoal. Esta dimensão, todavia, é apenas a primeira forma de nosso conhecimento: o testemunho, com efeito, numa análise mais profunda, revela características que chegam até a esfera mais pessoal do sujeito.

Todo testemunho comporta pelo menos dois elementos: antes de tudo o *ato* de comunicar e, em seguida, o *conteúdo* que se exprime. Inevitavelmente, esta forma de comunicação necessita da presença de um receptor que receba o testemunho. Isto permite afirmar que o **testemunho é uma relação interpessoal** que se cria entre dois sujeitos, em virtude de um conteúdo que é comunicado (LATOURELLE; FISICHELLA, 1994, p. 571, grifo meu).

O testemunho enquanto relação interpessoal envolve dois sujeitos. O primeiro é aquele que testemunha: pode ser o santo, o místico, o mártir ou o devoto. É neste sujeito que está tanto o ato, quanto o conteúdo da comunicação; é da análise desse conteúdo que se pode chegar ao

seu significado e é no âmbito jurídico que a comunicação acontece. O segundo é o receptor, aquele que sugere o âmbito jurídico do testemunho, ele é o destinatário da mensagem e não pode recebê-la sem questionar. O receptor vive no contexto atual, que Berger (2017) chama de pluralista. Com efeito, o receptor também é plural, de modo que a testemunha não se relaciona com um receptor em particular, mas com toda a sociedade na qual ele está inserido.

Além disso, o receptor enquanto sujeito de relação e destinatário da mensagem se torna sujeito da escuta, ou em termos de análise, temos a fenomenologia da escuta, uma mensagem que se apresenta à consciência do ouvinte. Zavala (2012), ao narrar os testemunhos de milagres de Padre Pio, coloca o seu leitor na condição daquele que escuta o milagre, que é ao mesmo tempo uma narrativa dramática e alegre, pois apresenta os milagres estruturados nos sofrimentos da Paixão de Cristo que leva à salvação. Assim, para Zavala, o sofrimento é algo indissociável do testemunho, é uma escuta que leva à conversão entendida como uma linguagem de conteúdo fé-conversão-sofrimento em consonância com a ideia de martírio. Segundo ele, “a conversão das almas sempre cobra o preço de um grande sofrimento” (ZAVALA, 2012, p. 17).

1.2.2 O imaginário do milagre: concepções de milagre no catolicismo e na religiosidade popular amazônica

Estava em Beirute, com meu assistente, e acompanhávamos um xiita pela rua. [...]. Dois segundos depois ouvimos um ruído característico de um obus de morteiro, vindo diretamente sobre nós. Nos jogamos todos no chão, cruzando os braços sobre a cabeça. Nesse caso, nós não tínhamos a menor chance. E eu vi, bem distintamente, o foguete chegar sobre nós, como num filme de câmera lenta; eu cheguei até a distinguir as asas do foguete, descrevendo uma bela curva para cair a um metro de meu nariz, num banco de areia. Eu me encolhi, esperando a explosão, sabendo que seria o fim. Não sei por que, mas milagrosamente ele não explodiu (JOVANOVIC, 1995, p. 106).

Este é um relato jornalístico de um milagre do famoso livro de Jovanovic⁵. Relatos desse gênero ocupam muito espaço na mídia, em *sites* de internet e redes sociais. Com essas novas tecnologias, eles ganharam mais destaque e são mais divulgados, basta uma simples pesquisa no *Google* para ter acesso a milhares de relatos semelhantes. O relato de Jovanovic parece imparcial: “Não sei por que”, por ser inexplicável é concebido como um milagre, não no sentido estritamente religioso, mas por ser inexplicável. No entanto, o autor percebe o fato como algo extraordinário que vai além de sua compreensão. Ele coloca o acontecimento em suspensão de juízos e sem tomar posição, deixa essa responsabilidade para o ouvinte. Isto é reflexividade, em que quem ouve olha para si mesmo, procura harmonizar suas próprias opiniões consigo mesmo. O esforço de compreender-se parece maior que compreender o texto. Assim, entra em diálogo as concepções de quem narra e de quem escuta. A isto Paul Ricoeur chama de apropriação: “Por apropriação, eu entendo isto: a interpretação de um texto completa-se na interpretação de si, de um sujeito que doravante se compreende melhor, se compreende de outro modo, ou começa mesmo a compreender-se” (RICOEUR, 1991, p. 155).

Compreender uma sociedade a partir de relatos de milagres foi um trabalho feito por Marc Bloch ao analisar uma crença que se tornou comum na França e na Inglaterra, que diz respeito à “relação crença e sociedade, sobre as estruturas mentais, sobre o lugar do imaginário na história” (LE GOFF, 1995, p, 27).

Não se podia pensar em considerar os ritos de cura isoladamente, fora de todo esse grupo de superstições e lendas que formam o “maravilhoso” monárquico; isso teria sido condenar-se antecipadamente a vê-los apenas como uma anomalia ridícula, sem ligação com as tendências gerais da consciência coletiva. Esses ritos serviram-me de fio condutor para estudar, particularmente na França e na Inglaterra, o caráter sobrenatural que por longo tempo foi atribuído ao poder régio aquilo que poderíamos chamar a realeza “mística”. [...]. Ora, para compreender o que foram as monarquias de outrora, para sobretudo dar-se conta de sua longa dominação sobre os espíritos dos homens, não é suficiente apenas esclarecer até o último detalhe o mecanismo da organização administrativa, judiciária, financeira que essas monarquias

⁵ JOVANOVC, Pierre. **Relatos sobre a existência dos anjos da guarda**. São Paulo: Anagrama, 1995. O livro contém vários relatos milagrosos que ele atribui à intervenção de Anjos da Guarda.

impuseram a seus súditos; nem é suficiente analisar abstratamente ou procurar extrair de alguns grandes teóricos os conceitos de absolutismo ou de direito divino. É necessário também penetrar as crenças e as fábulas que floresceram em torno das casas principescas. Em muitos pontos, todo esse folclore diz-nos mais do que diria qualquer tratado doutrinal (BLOCH, 1993, p. 43-44).

Assim, para Marc Bloch, os testemunhos de milagres dos reis são fontes preciosas para entender as sociedades francesa e inglesa do século XII ao XVIII. O que ele destaca em sua análise, apresentada no excerto acima, são os componentes – ritos de cura, superstições e lendas – que formam o imaginário da realeza mística presente na consciência coletiva. O que me dá base para pensar que na consciência coletiva também está presente um imaginário do milagre presente nas sociedades cristãs.

Sobre o conceito de imaginário, Baczko (1999, p. 8) diz que, ao longo da história, as sociedades fazem a invenção permanente de suas próprias representações globais, elaboradas com material simbólico, caracterizadas em ideias-imagens, que são representações da realidade social que incidem nas mentalidades e nos comportamentos coletivos. Este conjunto de representações, segundo Baczko, é o imaginário social.

Sobre o imaginário religioso, Durand (1998, p. 73) o atribui a uma dimensão humana que ele chama de *religiosus*: imaginário que se constitui a partir da relação com o absoluto. Para Corbin (1964; 1993), a relação com o absoluto acontece no *mundus imaginalis*, que é um mundo intermediário, posicionado entre o universo da pura percepção intelectual e o universo perceptível pelos sentidos. Em consequência, o imaginário é dotado de uma potência criadora; dito de outro modo, a imaginação criadora é o órgão pelo qual o mundo transcendente pode ser acessado, mediado pela imaginação ativa que traduz essa realidade em símbolos. Segundo Durand (1998), o *imaginal* de Corbin é a faculdade humana que permite a algumas pessoas atingirem um universo espiritual, uma realidade divina.

A análise fenomenológica de Durand e Corbin é de grande valência hermenêutica, pois permite uma imersão no campo religioso enquanto fenômeno religioso. Desse modo,

compreendo o imaginário do milagre como uma dimensão no imaginário religioso, e este, por sua vez, como parte do imaginário social, como uma composição histórica do catolicismo, como mostrou Bloch, acrescido das influências do pensamento teológico da Igreja e da religiosidade popular. Pois penso que o universo que o devoto que testemunha milagres está situado, é o universo intermediário do qual fala Corbin, ou seja, no *mundus imaginalis*, que é o mundo espiritual. É com realidades espirituais que o devoto acredita se relacionar.

É pertinente relacionar o imaginário de milagre com a teologia de Bulgakov⁶ (2011), para quem o milagre é de suma importância na vida religiosa, pois é uma prova da existência de Deus e da ação d'Ele no mundo segundo dois postulados teológicos da relação de Deus com o mundo: Deus como criador – a criação é o ato divino primordial – e providência – proteção e orientação. Assim como em Corbin, o que Bulgakov afirma é uma ação espiritual no mundo que tem uma estrutura natural-espiritual que, ao mesmo tempo, são duas causalidades. O milagre estaria no domínio das causas espirituais. O autor fala de um poder espiritual no mundo, ou energia divina⁷ (Graça), que é sinal do amor de Deus pelos homens. Entre as energias divinas está o poder do Nome de Deus que acontece quando ele é invocado. Dessa forma, articula-se teologia e religiosidade popular no imaginário do milagre segundo a crença nas energias divinas.

Na compreensão do quadro teológico do milagre, é imprescindível relacioná-lo com a ideia de fé católica. Para o teólogo Josef Pipper, é preciso partir do pressuposto da não dicotomia entre fé e razão, tão presentes no pensamento filosófico e que influenciou um certo tipo de teologia sem fé. Pipper (1984, p. 175) diz que a “fé cristã é antes de tudo uma doutrina

⁶ Sergius Bulgakov (1871-1944) foi um teólogo cristão ortodoxo russo. Minha opção por Bulgakov para pensar o milagre, em vez de um teólogo do cristianismo romano, se justifica pelo fato de que o autor se baseia na Patrística. Bulgakov tenta compreender hoje o fenômeno do milagre relacionando-o à fé primitiva, ou seja, dos primeiros cristãos que vivenciaram os milagres de Cristo, teologia que é fonte tanto da igreja romana, quanto da russa. A ideia de energia divina presente no milagre e na imagem dos santos é perceptível nos relatos dos devotos.

⁷ A teologia das energias divinas em Bulgakov será retomada para refletir sobre a relação dos devotos com a imagem de N. S.^a de Nazaré, a ideia é que para os devotos a imagem é possuidora de tal energia.

da salvação e não uma imagem da realidade ou uma maneira de conceber a existência, porém implica, por outro lado, afirmações que dão em cheio no objeto da filosofia: o mundo e o existir vistos como um todo”. Razão e fé como “duas asas do espírito humano”⁸. A primeira, segundo Pippier (1984), exige por natureza bases de experiência e argumentação conclusiva, e a segunda, para ter algo como verdadeiro e real, fundamenta-se não em provas, mas no testemunho de outros. O autor fala de um conhecimento além das fronteiras da razão, ou seja, um conhecimento da fé, que segundo Sócrates são verdades ouvidas, que são as verdades últimas e existenciais, o que se pode chamar de plausibilidade do testemunho, enquanto aceitado pelo ouvinte. O pano de fundo dessa teoria do conhecimento é a concepção teológica do mundo que tem a Graça como fundamento, que não destrói a natureza, mas que a pressupõe e a aperfeiçoa.

A teologia de Pippier pensa a fé cristã sempre dentro da existência concreta, não opondo, mas relacionando verdades de fé e de razão, como Paul Tillich mostra a relação entre fé e razão na teologia clássica: “existe ‘assentimento na fé’ – a aceitação cognitiva da verdade; não de afirmações verdadeiras sobre objetos no tempo e no espaço, mas da verdade sobre nossa relação com aquilo que nos preocupa de forma última e com os símbolos que o expressam” (TILLICH, 2005, p. 587). A fé nesse sentido é um estado, uma situação em que a pessoa se encontra, a preocupação última é algo que diz respeito existencialmente ao fiel, são as realidades últimas do mundo espiritual.

Pensar o milagre enquanto expressão de fé pressupõe uma razão aberta para outras realidades – como a espiritual, que faz parte da visão de mundo do devoto – não uma razão fechada em si mesma. Somente desta forma, pode-se situar o milagre no domínio das coisas espirituais ou no domínio do imaginário.

⁸ “A fé e a razão (*fides et ratio*) constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade”. Cf. **CARTAENCÍCLICA FIDES ET RATIO DO SUMO PONTÍFICE JOÃO PAULO II AOS BISPOS DA IGREJA CATÓLICA SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE FÉ E RAZÃO**. n. 1. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html. Acesso em: 06 jul. 2020.

No medievo, o imaginário do milagre se expressa do seguinte modo⁹:

Entre os fiéis, conta-se que uma mulher cujo filho sofria com uma febre quartã atravessou sub-repticiamente a multidão até o rei, aproximou-se dele por traz e, sem que o soberano percebesse, arrancou algumas granjas do manto real; ela colocou-as em água e fez o filho beber essa água. A febre logo baixou; o doente curou-se. De minha parte, não ponho a coisa em dúvida. De fato, eu mesmo vi, bem frequentemente, demônios que habitavam corpos possuídos gritar o nome desse rei e, denunciados pela virtude que emanava dele, confessar seus crimes (BLOCH, 1993, p. 35).

O testemunho acima é uma descrição do imaginário do milagre, e vai ao encontro da ideia de Ricoeur (2007, p. 172) quando diz que a “fórmula típica do testemunho: eu estava lá”, tem um caráter “auto-refencial” que balanceia, que dá plausibilidade ao discurso, pois atesta a realidade da coisa passada, seu conteúdo, espaço e tempo que é digno de crédito. A realidade que vai além da empiria, isto é, ao nível da consciência que configura as representações sociais compartilhadas pelo grupo estão na “estrutura dialogal do testemunho” (RICOEUR, 2007, p. 173) que configura as condições gerais de comunicação e de aceite da narrativa. Esta situação de diálogo funda o espaço público, palco de toda a vida social.

Falar de milagre no cristianismo é abordar temas delicados e ao mesmo tempo fundamentais da fé cristã, pois envolve aspectos teológicos, históricos e antropológicos em que sua relação com o fenômeno do testemunho é íntima. Paul Ricoeur, como mostrarei adiante, trata o testemunho como um fenômeno de linguagem com toda a sua carga de significados. Baseado na leitura de Ricoeur, trato o milagre também como um fenômeno de linguagem, mais especificamente como um fenômeno discursivo, que é um processo de produção de significados que vai construindo o discurso do milagre, que na devoção a N. S.^a de Nazaré se enquadra na categoria de testemunho.

⁹ O imaginário do milagre na Amazônia será mostrado nos testemunhos de milagres na Casa de Plácido que é objeto desta tese.

Na construção coletiva do discurso do milagre, identifiquei duas fontes narrativas: uma da teologia do catolicismo oficial e outra oriunda do catolicismo popular, típico da região amazônica.

No Dicionário de Teologia Fundamental, o artigo sobre o milagre inicia da seguinte forma:

Qualquer reflexão sobre o milagre não pode deixar de ter como ponto de referência os milagres de Jesus, isto é, os sinais *fundantes* do cristianismo. Sem Cristo e sem a salvação que ele traz, os milagres não têm sentido algum. [...]. Os milagres de Jesus são os arquétipos de todo e verdadeiro milagre e a chave de inteligibilidade de todos os demais, sobretudo aqueles dos santuários e dos processos de canonização. São os milagres na fonte e no seu ambiente vital, os sinais expressivos da grande presença entre nós do Deus vivo e três vezes santo (LAUTORELLE; FISICHELLA, 1994, p. 624).

O texto acima é elucidativo quando fala que a teologia do milagre funda-se nos milagres de Jesus e que eles são arquétipos de todos os milagres. Dessa forma, tem-se um elemento crucial para entender o imaginário do milagre na atualidade, ou seja, a ação miraculosa de Jesus continua sendo a sua base antropológica; tais sinais foram fundantes no cristianismo e continuam ainda hoje. Essa relação do devoto com Jesus faz do milagre manifestação do poder e da presença de Deus. Por isso, a definição de milagre, segundo a teologia católica, é a seguinte:

Utilizando e agrupando os dados da Escritura e da tradição, podemos propor a seguinte definição do milagre: “o milagre é um prodígio religioso, que exprime, na ordem cósmica (o homem e o universo), uma intervenção especial e gratuita do Deus de poder e de amor, que dirige aos homens um sinal da presença ininterrupta de sua Palavra de salvação no mundo” (LAUTORELLE; FISICHELLA, 1994, p. 633).

A partir dessa definição, percebe-se que o milagre é, acima de tudo, um “sinal” que atesta a presença do sagrado que se manifesta na história. Segundo Eliade (2002, p. 8), o sagrado se manifesta de muitos modos: trata-se de ritos, de mitos, de formas divinas, de objetos sagrados e venerados, de símbolos, de cosmologias, de teologúmenos, de homens sagrados, de animais, de plantas e animais sagrados. O milagre entendido como sinal é um exemplo dessa

manifestação (hierofania) que remete seu sentido e sua função a Jesus, que funciona como arquétipo, ou seja, símbolos que permanecem vivos nas tradições religiosas (ELIADE, 1991, p. 31). O milagre enquanto sinal divino exerce a função de prova no testemunho e na pregação cristã. A construção narrativa do milagre remete a Jesus dos Evangelhos e a um estado de fé que vai se construindo coletivamente, que permitem relatos de curas, conversões entendidas como milagres, que é a “função jurídica dos milagres” (LAUTORELLE; FISICHELLA, 1994, p. 636) que se articula com a função jurídica processual do testemunho. O ponto principal da teologia do milagre é o seu caráter comunicacional, ou seja, o milagre é entendido como uma comunicação entre Deus e o fiel. Enquanto um fenômeno de linguagem, seguindo Ricoeur, é um evento que se torna narrativa.

A teologia dos milagres também os tipifica segundo os seus relatos: exorcismos, curas, milagres de legitimação, milagres de salvamentos e milagres-dom e, por fim, relatos de ressurreição. Essa tipificação de milagres, que estão na esfera do sobrenatural, foi uma resposta ao racionalismo que vê o milagre como uma infração da lei da natureza. Essa concepção racionalista do milagre, de certa forma, foi incorporada ao conceito teológico de milagre de forma apologética para provar a superioridade da fé¹⁰ sobre a ciência. Esse sistema teológico é vivenciado pelo devoto nazareno sob a forma de sua experiência religiosa que engloba outros elementos que caracterizam a sua cosmovisão religiosa.

As vivências religiosas e suas expressões culturais, como objeto teológico, fazem parte do direcionamento da epistemologia teológica para a cultura no contexto da filosofia moderna, para a qual a ordem ontológica da existência passa pelo crivo do sujeito cognoscível, que é um sujeito imerso na cultura. Assim, os temas da fé cristã passam a ser interpretados em seus

¹⁰ Para atestar o milagre como um fato extraordinário que supera as leis da natureza, a Igreja Católica instaura um processo com diversas etapas, uma das quais é a requisição de parecer científico especializado: “obter a documentação médica e dos exames [...]. Consultar um especialista para ver se se pode dar uma explicação natural da cura e, se possível, solicitar uma declaração escrita” (RODRIGO, Romualdo. **Manuale per istruire i processi di canonizzazione**. Roma: Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum, 1991. p. 132).

contextos culturais, de modo que “uma difusão de expectativas procura ver na religião e nas suas expressões o papel do contexto e das vivências entre aqueles que a experimentam e a tecem sócio-historicamente” (SILVEIRA; MORAES JUNIOR, 2017. p. 27). Assim, a cultura amazônica é formadora de uma concepção de sagrado que permite uma expressão singular dos milagres católicos, reflexo do imaginário amazônico (LOUREIRO, 2007) e de sua religiosidade popular (MAUÉS, 1995; 2000).

Sob o ponto de vista da religiosidade popular, a concepção de milagre é oriunda do imaginário amazônico que forma uma cosmologia particular sobre doença, cura e desordem espiritual. A influência popular no catolicismo foi, desde os tempos remotos, importante para a própria teologia que une cultura erudita e popular. Isso foi percebido por Le Goff (1995, p. 28) desde a Idade Média para mostrar que a cultura popular e o folclore continuam presentes e atuantes ainda hoje. Do mesmo modo, no culto da N. S.^a de Nazaré os milagres assumem diferentes formas que atestam a irrupção do sagrado no profano. São diversos tipos de testemunho de milagres que colocam, no nível da experiência, diversos símbolos cristãos reinterpretados pelo devoto amazônico, reinterpretações culturais de uma tradição religiosa que culmina em uma expressão singular do sagrado que corresponde a uma determinada situação existencial que entra em diálogo com diferentes interpretações do fenômeno humano (RICOEUR, 1989).

A palavra “cultura” tem sua etimologia no latim *colere* que significa cultivar. Pela cultura, o homem cria e recria a sua realidade; pelo pensamento simbólico, dá sentido ao mundo criado por ele mesmo, unifica pensamento e prática em um cosmo organizado que se apresenta pleno de sentido à sua consciência. Segundo Paes Loureiro (2007, p. 12-15), é sob o impulso da comunicação constelacional da cultura, que envolve e estrutura a coletividade, que a simbolização, tendo sua formulação no indivíduo, torna-se compreensão coletiva, por meio de uma tessitura de subjetividades socialmente multiplicadas e objetivadas culturalmente. É

particular, porque marca uma relação do indivíduo com sua realidade, e, ao mesmo tempo, é coletiva, porque acontece, ou pode acontecer em todos os indivíduos interligados pela mesma teia cultural.

Dessa forma, na Amazônia se forja uma cultura que “tem um *ethos* mítico em seu imaginário social” (LOUREIRO, 2007, p. 12) expressos em seus mitos e lendas que colocam o homem em relação com a exuberante natureza, uma realidade natural que simbolicamente reflete a realidade da vida humana:

Analisando a cultura amazônica na busca de encontrar o dominante que a mobiliza, depara-se com um verdadeiro universo povoado de seres, signos, fatos, atitudes que podem indicar múltiplas possibilidades de análises e interpretação. Trata-se de um mundo de pescadores, indígenas, extratores consumidos em longas e pacientes jornadas de trabalho; de uma geografia de léguas de solidão e dispersão entre as casas e pequenas cidades; de um viver contemplativo em que predominam a linguagem e a expressão devaneantes, como se seus habitantes caminhassem entre o eterno e o cotidiano.

Depara-se, assim, na Amazônia, com uma cultura de fisionomia própria, que é marcada por peculiaridades estetizantes significativas, com predomínio de componentes indígenas, mesclado a caracteres negros e europeus e cujo ator social e agente principal dessa é o caboclo, tipo étnico resultante da miscigenação do índio com o branco, europeu ou não e cuja força cultural tem origem na forma de articulação com a natureza.

A Amazônia apresenta uma fisionomia intelectual, artística e moral, própria e constituída no decorrer da história regional. Ao longo dessa história, certos processos sociais concorreram também para reforças o fértil manancial do imaginário, ou são por eles sustentados (LOUREIRO, 2007, p. 12).

No âmbito do imaginário amazônico, Raymundo Heraldo Maués mostra que, na cosmologia católica amazônica, os santos têm posição de destaque por serem milagreiros, visto que, para Reesink (2005, p. 267), “no imaginário católico e no imaginário cristão como um todo, o milagre é um componente fundamental para se compreenderem as relações, expectativas e crenças na construção da cosmologia católica”. Segundo Maués (1995, p. 169-171), cada santo tem determinadas funções, têm atributos que assumem formas diversas, “mas os santos também possuem poderes diferentes: alguns são mais milagrosos que outros”, poderes que são expressos com mais eficácia na festa do santo, que em muitas localidades, como em Belém, é

a data mais importante do calendário. Ainda segundo Maués, o poder do santo é atestado por histórias que ilustram a “maneira pela qual a população procura expor suas ideias e concepções através de narrativas. São histórias que envolvem casos particulares, com frequência referentes a castigos impostos pelo santo, ou narrativas atestando milagres, de interesse coletivo, que se lhe atribui” (MAUÉS, 1995, p. 171). Ou seja, Maués mostra que as histórias dos devotos dão legitimidade ao poder do santo.

Reesink acrescenta que “o fenômeno do milagre é mais do que um elemento de legitimação no cristianismo: ele é um dos fatores estruturantes de sua própria lógica e cosmológica, fator esse que só tem se fortalecido ao longo dos séculos, a despeito do que afirmam as teorias da secularização” (REESINK, 2005, p. 267).

O milagre, por ser um fator estruturante do imaginário e da cosmologia dos devotos, que associaram o milagre aos elementos fé e devoção à Virgem de Nazaré concebida no simbolismo da mãe (o que vou detalhar nos próximos capítulos). Para o devoto é desse cuidado de mãe que os milagres acontecem e são de diversos tipos. Segundo Minayo, a categoria de milagre para o devoto é bem ampla:

A categoria *milagre* se reserva para significar consecução de um bem (saúde ou bem material ou espiritual) considerado impossível de ser atingido pelas forças naturais ou pelos recursos ao alcance do devoto. [...]

O termo *graça*, "alcansei uma graça", é usado para explicar situações de cura, ou de bom êxito em que, havendo recursos naturais ao alcance do devoto, ele os usa, mas ao mesmo tempo invoca o santo protetor. [...]

Outra categoria usual é a *benção*. Trata-se de um ato de prevenção contra o mal, contra as forças adversas. Muitas pessoas vão ao santuário apenas para pedir a benção do Cristo Crucificado para sua família e amigos.

Indiscutivelmente, o elemento que aparece nos relatos intimamente ligado à cura é a *fé*: “na hora da necessidade é que a fé da gente aparece” (MINAYO, 1994, p. 66).

A categoria “promessa” está em muitos casos associada ao milagre e à cura.

O fenômeno da cura vem habitualmente na concepção dos devotos, como consequência de um pedido de fé, e vinculado a uma *promessa* que constituiria o centro das práticas religiosas dos devotos do Cristo de Porto das Caixas. E como se a fé fosse o elemento espiritual da cura e a promessa o seu elemento

material. O devoto pode ou não estar pessoalmente na hora dos pedidos, mas, em geral, todos voltam ao santuário para agradecer pelos dons recebidos (MINAYO, 1994, p. 68).

A “romaria” também faz parte da narrativa do milagre; é o contexto ritual em que os devotos pagam suas promessas, agradecem os milagres e dão testemunho deles. A importância da romaria é que ela faz parte da festa do santo, como principal homenagem a ele. “Ligadas às promessas há uma série de outras práticas exercidas pelos fiéis. Destaca-se a *romaria*, que consiste em se deslocar para visitar o santuário, mas em espírito” de penitência” (MINAYO, 1994, p. 69) o que faz parte do imaginário do milagre.

1.3 HERMENÊUTICA DO TESTEMUNHO EM PAUL RICOEUR

1.3.1 A hermenêutica religiosa: o testemunho, o social e antropologia filosófica

Situar a hermenêutica do testemunho na filosofia de Paul Ricoeur é entrar no núcleo da questão ricoeurina que é a noção de sentido e de interpretação. É nesse ponto que a filosofia de Paul Ricoeur rompe com a filosofia de matriz cartesiana de sua época, presente nas principais questões de Marx, Freud e Nietzsche, que ele chamava de mestres da suspeita. A ruptura está na questão do homem e de seu conhecimento, que até então era conhecimento do objeto como o ponto central da epistemologia. Para Paul Ricoeur, essa questão não é mais epistemológica, mas hermenêutica, que extrapola a compreensão do objeto para a compreensão do eu. Por isso, a ideia de homem é fundamental em Ricoeur, porque o homem não somente conhece, mas também interpreta a realidade e a si próprio, ou seja, dá sentido ao que se apresenta à sua consciência.

Falar em testemunho em Paul Ricoeur é também colocar-se no centro da crítica ao idealismo clássico de exaltação do sujeito, que não distingue entre consciência e consciência de si, o que leva à autossuficiência da consciência de si, proclamado pelo *Cogito* cartesiano, por isso, a questão do sujeito se torna central. Paul Ricoeur volta seus esforços para a consciência

desse sujeito, de como ele se coloca no mundo, de como compreende o mundo, de como se relaciona e torna o mundo habitável. Na problemática heideggerina, que é o ser no mundo, Ricoeur vê uma unidade no sujeito que estabelece a ação entre sujeito e o mundo; esta unidade é a vontade. Assim, diz-se que a sua filosofia é uma “*Filosofia da vontade*, ou melhor, daquilo que coloca radicalmente em questão a onipotência da vontade humana: a finitude, a culpabilidade, o mal, justamente figuras dolorosas do involuntário” (GAGNEBIN, 2009, p. 165). Do olhar voltado para o sujeito de vontade emergem os dois conceitos-chave de Paul Ricoeur: sujeito e interpretação, que fixa seu olhar para o sujeito imerso nos signos de cultura, ou seja, os símbolos, os mitos, e o que me interessa particularmente, as criações linguísticas e narrativas, pois todos esses elementos de cultura têm uma lógica que configuram o sujeito. Por isso, a hermenêutica assim entendida é uma hermenêutica de si, da compreensão de si mesmo.

O processo de interpretação é também um processo de criação de sentido, em que o sujeito diante de um signo de cultura o compreende compreendendo a si mesmo, mas o signo temporalmente precede o sujeito, por isso a experiência é fundamentalmente de caráter linguístico.

Paul Ricoeur pratica uma filosofia reflexiva que se volta para a compreensão do eu e, por isso, é fundamentalmente ontológica, pois uma “filosofia reflexiva” é uma “hermenêutica do eu sou”. Assim, Paul Ricoeur (1989, p. 260-261) diz que “a hermenêutica filosófica deve mostrar como e que a própria interpretação advém ao ser no mundo”. Ato de reflexão que, obviamente, aponta para o sujeito que busca apropriar-se de si mesmo com esforço de consciência que busca o sujeito real ou o verdadeiro eu. “Todavia, o sujeito real não deve ser identificado com a consciência – o ‘eu sou’ não é o mesmo que ‘eu penso’ – mas como o ato fundador da consciência, ou seja, com a afirmação originária, a raiz do nosso desejo e esforço de ser” (TONG, 1999, p. 21). A ideia do desejo como esforço de ser, ou melhor, como ato de existir, advém da interpretação de Freud, do desejo entendido como pulsão, que não está no

plano da consciência, mas no plano ôntico, pois a pulsão só se torna consciente quando entra em relação com a linguagem e, conseqüentemente, o desejo mostra aspectos do ser. Por isso, Ricoeur (1989, p. 260) diz que “a pertença da linguagem ao ser exige, portanto, que se inverta uma última vez a relação e que a linguagem apareça ela própria como um modo de ser no ser”. Por isso, tudo aquilo que se torna fenômeno de linguagem, como o desejo, ou como um acontecimento religioso, como o testemunho de milagre, expressa uma centelha do ser na modalidade de signo. Sobre a relevância ontológica da linguagem enquanto exteriorização do ser, Tong diz o seguinte:

Ora, a realidade na qual Ricoeur está verdadeiramente interessado – aquilo que constitui a preocupação subjacente à sua filosofia reflexiva – não é, obviamente, a realidade das ciências físicas, mas a realidade da vida humana tal como é determinada pelo modo de autocompreensão do Homem e da sua participação no Ser. Em suma, é a realidade inscrita nos signos e nos símbolos da linguagem poética – o texto poético. **A noção de texto, em Ricoeur, é na verdade muito mais lata do que parece; isto porque não se encontra limitada aos textos escritos literários, mas praticamente idêntico à noção de meio simbólico, incluindo qualquer atividade, objeto ou fenômeno, em geral, que possui as qualidades da textualidade, ou seja, da capacidade de inscrever signos na forma de uma obra.** Aquilo que é inscrito num texto poético não é apenas qualquer linguagem ou signo, mas o símbolo mais pungente da realidade humana e da significação humana. Em última análise, aquilo que é inscrito num texto poético é o próprio **significado da ação reflexiva do Homem** – o si consciente em busca de si próprio (TONG, 1999, p. 28-29, grifo meu).

Dessa forma, o texto é portador do ser, porque é a realidade que se torna discurso, que por sua vez se torna texto. Portanto, o texto é uma parcela do ser que contém, na realidade, não o ser como tal, mas a parcela do ser que pode ser comunicada através da linguagem que se torna uma janela para o ser. Por isso, a textualidade está presente na realidade, no objeto ou fenômeno em geral. Isto quer dizer, que qualquer realidade que se transforma em discurso, pode ser transformada em texto. Essa textualidade, que é capacidade de inscrever signos em forma de uma obra, é a autocompreensão que o Homem tem de si mesmo pois, para Paul Ricoeur, a fala ou discurso “é sempre sobre alguma coisa: ele refere-se a um mundo que pretende descrever,

expressar ou representar” (RICOEUR, 1991, p. 112). O discurso é vinculado ao presente e para ele dá o significado, “o discurso oferece-se como acontecimento: alguma coisa acontece quando alguém fala” (RICOEUR, 1991, p. 111). Isto é, o discurso enquanto acontecimento que, para Paul Ricoeur, é o primeiro polo, passa para o segundo polo que é o da significação; é do discurso enquanto acontecimento e significação que nasce o discurso como obra. Segundo o autor, “não é o acontecimento, na medida em que é fugidio, que nós queremos compreender, mas a significação que permanece” (RICOEUR, 1991, p. 112).

Sobre a citação acima, Tong termina falando do texto e de seu significado como ação reflexiva do Homem, que para mim é de suma importância, pois, assim penso, é na ação reflexiva do Homem que está o sentido, está o núcleo do testemunho dos devotos, ou seja justamente aquilo que busco compreender: a lógica do testemunho de milagres. Se é na ação reflexiva do Homem que está o sentido e a lógica do testemunho, as narrativas são signos a serem lidos e interpretados e, assim, entendo o ato de testemunhar como uma ação reflexiva que tem uma lógica que é afirmar um conteúdo e sentidos que giram em torno do que se quer comunicar.

Desse modo, toda realidade humana ou sua existência em qualquer atividade comunica o ser enquanto fenômeno de linguagem que aparece no discurso, que expressa tanto o acontecimento quanto a sua significação; o discurso pode ser transformado em texto, de modo que, “todo discurso fixado pela escrita” (RICOEUR, 1991, p. 141), ocupa o lugar da fala. Com isso, abrem-se as portas da significação da realidade e não de sua objetificação, a realidade é concebida como um ente semântico que pode ser interpretado.

Vimos acima que o que interessa para Paul Ricoeur não é a realidade física, nem a epistemológica do “eu penso”, mas a ontológica e existencial do “eu sou”, que é uma existência mediada pelos sinais. Para Madison (1999, p. 49), “A tarefa da interpretação, ou hermenêutica, é a de reconstruir a dinâmica interna de um texto de modo a tornar manifesto o mundo que ele

projeta”. Esse é o recurso metodológico usado por Paul Ricoeur que, a partir dos signos e símbolos do real, vai da semiótica à compreensão. Tem o objetivo de dar uma metodologia às ciências sociais que não seja proveniente das ciências da natureza, é um método que sistematiza os processos de construção dos sentidos de um texto ou de signos e símbolos. Esse método é chamado de círculo hermenêutico, é um processo dialético entre compreensão e interpretação que Paul Ricoeur descreve do seguinte modo:

Sobretudo, porém, a apropriação possui por *vis-à-vis* aquilo que Gadamer chama de “*a coisa do texto*” e que chamo de “*o mundo da obra*”. Aquilo que finalmente me aproprio é uma proposição de mundo. Esta proposição não se encontra *atrás* do texto, como uma espécie de intenção oculta, mas *diante* dele, como aquilo que a obra desvenda, descobre, revela. Por conseguinte, compreender é *compreender-se diante do texto*. Não se trata de impor ao texto sua própria capacidade finita de compreender, mas de expor-se ao texto e receber dele um *si* mais amplo, que seria a proposição de existência respondendo, da maneira mais apropriada possível, à proposição de mundo. A compreensão torna-se, então, o contrário de uma constituição de que o sujeito teria a chave (RICOEUR, 2011, p. 68).

É com essa metodologia que Paul Ricoeur se propõe a resgatar uma parte da realidade, isto é, aquela do ser, que tinha sido ocultada pela *res extensa* cartesiana e pela epistemologia positivista, para os quais o real é somente o aquilo que pode ser objetificado, assim, “poder-se-á afirmar que as duas noções fundamentais presentes na metodologia ricoeuriana são a de *sentido* e a de *existência*” (TONG, 1999, p. 40). A realidade do ser é uma abertura para a linguagem dos signos e do simbólico, “defendendo a necessidade de toda a compreensão e apropriação do sujeito ser mediatizado por uma interpretação dos signos e símbolos nos quais o ser se diz, em toda a sua equivocidade” (RICOEUR, 1989, p. II). Esta abertura é possível pela linguagem simbólica, assim a filosofia de Paul Ricoeur pode explorar campos que a ciência tinha se recusado a explorar, aqueles só expressos pela linguagem simbólica, como o problema do mal que ele chama de “simbólica do mal” (RICOEUR, 2004) e do sagrado que ele trabalha em sua filosofia da religião.

Uma filosofia da religião de cunho hermenêutico acontece em dois níveis: um é o da fenomenologia da religião nos modelos de Van der Leew e Mircea Eliade, que é uma descrição daquilo em que o sagrado se manifesta, e o outro é o nível reflexivo. Segundo Ricoeur (1989, p. 24), “o retomar reflexivo do trabalho da interpretação leva mais longe: ao compreender-se a ele próprio nos signos do sagrado, o homem opera o mais radical desapossamento dele próprio que é possível conceber”. Por conseguinte, o sagrado se torna um dos eixos centrais da filosofia reflexiva de Paul Ricoeur, pois o “sagrado interpela o homem e, nesta interpelação, anuncia-se como aquele que dispõe da sua existência, porque a põe, absolutamente, como esforço e como desejo de ser” (RICOEUR, 1989, p. 24).

Aqui encontra-se um tema importante na constituição da hermenêutica ricoeriana: o homem que busca compreender-se – tema da apropriação. Na compreensão de si, diante do texto, o *si* é o foco central. A busca de autocompreensão é justificada pela antropologia filosófica de Paul Ricoeur que diz que o Homem “é um ser defeituoso” (TONG, 1999, p. 14). A hermenêutica da condição humana é uma tentativa de compreender filosoficamente nos símbolos míticos que narram a queda, pois essa narrativa não é possível em outro gênero literário. Ao tratar filosoficamente o homem como um ser defeituoso, Paul Ricoeur identifica no homem uma falha ontológica e culpa moral.

Este estudo se centra no tema da falibilidade, quer dizer, da debilidade constitutiva que faz com que o mal seja possível. Por meio do conceito de falibilidade, a antropologia filosófica vem de certo modo a encontrar-se com a simbólica do mal, da mesma maneira que a simbólica do mal aproxima os mitos do discurso filosófico; por meio do conceito de falibilidade, a doutrina do homem se aproxima a um umbral de inteligibilidade em que resulta compreensível que, através do homem, o mal pôde entrar no mundo; mas além desse umbral começa o enigma do surgimento acerca do qual o discurso só pode ser indireto e cifrado (RICOEUR, 2004, p 11).

O mal é o cerne do problema existencial do homem para Paul Ricoeur; do mal ontológico é reflexo o mal moral e social. Toda existência humana é permeada por esse mal, que está nas relações, na esfera política, nas instituições, etc., pois essa negatividade não está

só no ser do Homem, mas também em seus pensamentos e ações. Para Paul Ricoeur, quando o mal entra na esfera da linguagem, ele adquire aquilo que ele chama de simbólica do mal do discurso mítico-religioso, a saber, “os símbolos primários do defeito, do pecado e da culpabilidade”. E continua: “a exegese desses símbolos é a que prepara a inserção dos mitos no conhecimento que o homem adquire de si mesmo” (RICOEUR, 2004, p. 11). No entanto, o ser do Homem não se resume à negatividade, pois a procura de si, que é o esforço de existir de modo autêntico, é encontrar o verdadeiro eu, que é a perfeição do Homem, sua “afirmação originária” que é o “esforço de existir”. Por isso, Paul Ricoeur diz que o ser é afirmação, sim afirmativo, alegria (RICOEUR, 2004, p. 155) que, em última análise, é a postulação da existência na esperança, caso contrário, o homem estaria fadado ao falimento.

A centralidade do sagrado na filosofia ricoueriana é uma exigência metodológica que decorre da sua interpretação centrada no simbólico como mediação do ser. Interpretar o simbólico quer dizer buscar o seu duplo sentido, como ele descreve:

[...] o símbolo, é que define pelo poder do duplo sentido; o símbolo, dizia eu, é constituído do ponto de vista semântico de modo que dá um sentido por meio de um sentido; nele, um sentido primário, literal, mundano, muitas vezes físico, remete para um sentido figurado, espiritual, muitas vezes existencial, ontológico, que não e de modo nenhum dado fora dessa designação indireta (RICOEUR, 1989, p. 29).

A linguagem do sagrado é permeada pela polissemia de sentido de modo a expressar a simbólica do mal e também a simbólica da esperança, da redenção do homem e de suas instituições sociais permeadas pelo mal. É da linguagem religiosa que nascem aspectos importantes do pensamento sociológico e filosófico de Paul Ricoeur, como aquilo que ele denomina “sociologia do próximo”: uma sociologia das relações humanas e uma teologia da caridade (RICOEUR, 1968, p. 99). Essa sociologia está presente na análise da parábola bíblica do Bom Samaritano, narrativa composta de uma série de eventos em que se relacionam uma

série de papéis sociais. O que Paul Ricoeur faz é um convite a fazer sociologia e filosofia a partir dessas narrativas religiosas.

A filosofia da religião de Paul Ricoeur tem um fio condutor que interliga temas que parecem sem relação direta, dando à sua filosofia uma unidade de pensamento. Trata-se de uma filosofia que está interessada na existência do homem, que está imerso em uma realidade tocada pelo mal tanto na esfera pessoal como social. Na pessoal, pode-se falar de uma antropologia filosófica de um cristão que vê o Homem corrompido pelo pecado original, cuja existência é marcada pelo pecado e culpabilidade; tal consciência de si é importante para entender a ação reflexiva do homem e de seu papel na sociedade. Na esfera social e, também, institucional é que o mal se torna perceptível e ativo. Por isso, o elogio a Rousseau quando diz que ele deslocou para a sociedade a problemática cristã do pecado e que a sua genialidade foi ter, levando em consideração da bondade da natureza humana, identificado culpabilidade e socialização que fundou a filosofia moderna da história (RICOEUR, 1996, p. 98-99). As esferas pessoal e social compõem a existência do homem, que só pode ser histórica. Por isso, o problema do mal é que norteia a ação reflexiva, relacionando pecado e culpabilidade com o tema da esperança e da redenção, sem as quais o homem estaria falido.

Isso expõe um aspecto importante da religião: a redenção, ou o encontro do humano com o Bem, encontro que acontece na misericórdia. Se para Paul Ricoeur existe a simbólica do mal, inversamente, a esperança aponta para uma simbólica do bem, mesmo que ele não fale isto diretamente, em vista de uma libertação do mal.

Ao analisar a questão religiosa na filosofia contemporânea, Manoel Ribeiro de Moraes Junior observa a existência da “imagem do Bem” na discussão sobre a misericórdia, dizendo que o mundo que pode ser manifesto na religião abriga uma orientação de profundo sentimento de pertença às alteridades subjetivas, sociais e naturais, abrigado por uma relação de

misericórdia (mesmo coração, mesmo sentimento), que são as experiências de manifestação das imagens do Bem (MORAES JUNIOR, 2016, p. 206).

Desse modo, os testemunhos de milagres na devoção a N. S.^a de Nazaré em Belém se encontram dentro dessa reflexão, pois seus temas expressam tanto a simbólica do mal pessoal como a falta de fé e o sofrimento de diversos gêneros, como o mal social expresso, por exemplo, na violência e no desemprego, que se ligam aos temas da esperança, da redenção e da fé que estão presentes no conteúdo dos testemunhos.

É nessa simbologia narrada pelos testemunhos que acredito se encontrar a sua lógica, ou seja, a mensagem que eles querem transmitir. Este é o aspecto sociológico da religião que Paul Ricoeur aborda ao falar do profetismo judaico, da mensagem da justiça e do direito do profetismo em relação ao pobre, que é o aspecto teo-social da mensagem profética (RICOEUR, 1996). Além disso, a necessidade de abertura ao outro que acontece no diálogo é um ponto central no pensamento de Paul Ricoeur, que toma como fonte os testemunhos como compreensão e explicação histórica, analisando a memória declarada de quem vivenciou os fatos. Essa visão epistemológica conciliadora expande a percepção do mundo com narrativas, memória, história, direito, simbólico, etc. tudo isso, é questão hermenêutica. Essa amplitude do pensamento permite a leitura do social. Paul Ricoeur coloca a questão sob o ponto de vista da reflexividade, que é a hermenêutica da relação com o outro: ao compreendê-lo, compreendo a mim mesmo. Isso elimina a controvérsia, para lembrar Gadamer, que opõe sujeito e objeto do conhecimento.

As narrativas de milagres se sustentam com as declarações de seus personagens, que com suas experiências interpretam e fazem a história, isso acontece, sobretudo, sob a forma de testemunhos ou “memória declarada”, como o autor os chama. Esta abordagem pode ser denominada “hermenêutica do testemunho”, pois segundo ele

O testemunho nos leva, de um salto, das condições formais ao conteúdo das “coisas do passado” (*praeterita*), das condições de possibilidade ao processo efetivo da operação historiográfica. Com o testemunho inaugura-se um processo epistemológico que parte da memória declarada, passa pelo arquivo e pelos documentos e termina na prova documental (RICOEUR, 2007, p. 170).

A análise do testemunho, enquanto um procedimento epistemológico, como se vê acima, é um processo, ou seja, é um percurso de compreensão e explicação da história que satisfaz tanto os fundamentos filosóficos do questionamento ontológico sobre a essência das coisas com a clássica e fundamental pergunta “o que é isto?”, neste caso, “o que é a história?”, como a necessidade de considerar os conteúdos de como a história acontece. Na análise do testemunho, o autor não dissocia “forma” e “conteúdo”, que é, para ele, condição e possibilidade da própria história. Isso nunca foi negado por ninguém, mas conciliar forma e conteúdo parecia já definida como uma aporia que somente seria resolvida exclusivamente em termos conceituais no pensamento de Aristóteles. O autor consegue ligar essas duas dimensões da história, ou seja, “forma” e “conteúdo”, usando o testemunho como vínculo, explorando seu potencial de emprego, por ser uma prática cotidiana de representação do passado e da realidade em forma de depoimentos, narrativas, imagens e retóricas que formam a memória arquivada (RICOEUR, 2007, 170). Deste modo, expande-se para a historiografia o campo de suas fontes.

Nessa perspectiva, para Paul Ricoeur, a memória é requisitada como uma fonte imprescindível da história. No discurso da vida cotidiana, existem elementos fornecidos pelos fenômenos da memória. Segundo Paul Ricoeur, a memória ambiciona a verdade, procurando ser fiel ao passado em que o fio condutor entre memória e história é a relação com o tempo, assim, “não temos nada de melhor que a memória para significar algo que aconteceu”. A memória significa algo que aconteceu, “se passou *antes* que declarássemos nos lembrar dela”. O autor fala de fenômenos da memória dentre os quais está o testemunho que “constitui a estrutura fundamental de transição entre a memória e a história” (RICOEUR, 2007, p. 41-42). Com isso, todo testemunho é um pedido de crédito, de confiança, pois “eu estava lá”

(RICOEUR, 2007, p. 173) e mais ainda outros podem confirmar, de modo que a palavra é colocada não somente à prova pública, mas do tempo. A confiabilidade é submetida à prova do tempo, não para provar a existência de uma realidade objetiva de um milagre, por exemplo, mas a realidade de uma experiência vivida coletivamente em que seu significado é determinado pelo espaço e tempo histórico e pelas representações que seus sujeitos têm de sua existência e a existência do mundo.

Paul Ricoeur, ao interpretar a parábola do Bom Samaritano, mostra como ele se orienta no mundo, como sua ação pode ser lida como um texto que interpreta o próprio mundo. Pois, como diz Mendonça (2014, p. 265), “o Samaritano é orientado por um olhar, por uma ótica, por uma forma de ler e interpretar o mundo que o capacita para a relação que é o próximo”. O olhar de quem narra revela os valores e concepções que norteiam sua ação no mundo e o estimulam a compreender e ter a capacidade de dialogar com essas concepções.

1.3.2 O testemunho de fé

Paul Ricoeur, ao falar da fé, analisa os conceitos que remetem ao transcendente ou ao absoluto enquanto razão última da vida, mas, segundo ele, não se deixa aferrar por nenhum conceito e a nenhuma fala. Neste ponto, a fé se relaciona com o testemunho, que a atesta até as últimas consequências, até mesmo com o sacrifício da própria vida. Assim, o testemunho é uma expressão de fé que vai além da fala, está ligada a uma tradição textual que dá a ideia de continuidade da proclamação de fé dentro de uma experiência que é pessoal e comunitária, que é caracterizada como fé cristã, que antes de ser fé vivida é texto e se torna querigma/pregação/anúncio para, só então, ser vivida.

Não se trata de nenhuma afirmação fideísta, mas de situar o testemunho como vivência e proclamação de fé. O que confrontamos nos testemunhos de milagres são experiências

peçoais de situações concretas que se mostram, mas ninguém pode saber o que se passou na vida interior.

A fé não é algo estático ou algo que possa ser condensado em um conceito. Vejo-a, enquanto vivência do devoto, como um difícil itinerário que é percorrido, como mostra Teixeira (1978, p. 81) ao falar de fé em Gabriel Marcel: “Ela é um caminho onde alegria e angústia se encontram; ela deixa-se ameaçar por muitas tentações, sobretudo pelo desespero; ela é capacidade de suportar dúvidas; na sua fase mais autêntica e operativa, ela é testemunho”.

Quando Paul Ricoeur fala de fé cristã, está falando algo específico, de um tipo particular de fé. Assim, hermenêutica do testemunho é hermenêutica do ato de fé, ou seja, como tal fé é vivida, como ela é uma visão de mundo expressa em signos. Ao tentar caracterizar a fé, ele diz o seguinte:

A pressuposição não consiste em que não haja nada que possa ser considerado como “experiência religiosa”: sentimento de “dependência absoluta”, em resposta a um querer que me precede; “preocupação última” no horizonte de todas as minhas decisões; “confiança incondicionada”, que tem esperança a despeito de... tudo. Estes são alguns dos sinônimos do que foi chamado de *fé*, ao menos dos que me são mais familiares e próximos. Assim, a fé é certamente um ato que não se deixa reduzir a nenhuma fala, a nenhuma escrita. Esse ato representa o limite de toda hermenêutica, porque ele é a origem de toda interpretação.

Mas a pressuposição de escuta da pregação cristã não é que tudo é linguagem, mas é sempre uma linguagem que se articula a experiência religiosa, que ela seja entendida em sentido cognitivo, prático ou emocional. Com maior precisão ainda, o que é pressuposto é que a fé, enquanto experiência vivida, é *instruída* – no sentido de formada, esclarecida, educada – na rede de texto que a pregação cada vez para a fala viva. Essa pressuposição da *textualidade* da fé distingue a fé *bíblica* (Bíblia querendo dizer livro) de qualquer outra. Em um sentido, pois os textos precedem a vida. Posso nomear Deus em minha fé porque os textos que me foram pregados já nomearam (RICOEUR, 1996, p. 182-183).

A hermenêutica filosófica aplica ao testemunho de fé uma metodologia que se concentra na forma do discurso conhecido como “gênero literário”, caracterizado pelos enunciados do discurso. Aqui começa o processo de interpretação sobre o que a linguagem

exterioriza e articula na forma de discurso especificada como testemunho de fé, que é um gênero literário. Tal especificação acontece com a análise do discurso da seguinte forma:

Tais testemunhos de fé não supõe em primeira instância enunciados teológicos, no sentido de uma teologia metafísico-especulativo, senão expressões que mostram formas de discursos tão diversos como as narrações, profecias, textos legislativos, provérbios, hinos, orações, fórmulas litúrgicas, refrãos sapienciais, etc. Essas formas de discurso, tomadas em conjunto, constituem as expressões originárias da fé religiosa. A primeira tarefa da hermenêutica deve ser, em consequência, identificar e descrever essas formas de discurso pelos quais, com efeito, a fé de uma comunidade é levada à linguagem (RICOEUR, 2008b, p. 53, minha tradução).

Dessa forma, Paul Ricoeur identifica o testemunho de fé como uma forma do discurso religioso que configura o “gênero literário testemunho”. O primeiro passo foi dado, o segundo passo é a interpretação do religioso pelos testemunhos que Paul Ricoeur fez inspirado na obra de Jean Nabert¹¹, juntando hermenêutica do testemunho com a hermenêutica do texto, possibilitando uma interpretação do testemunho com a metodologia semelhante àquela do texto. Testemunho é para Paul Ricoeur, antes de tudo, um problema filosófico, pois a simbologia do mal e da regeneração estão nos limites da historicidade, combina historicidade cultural da religião e historicidade existencial do mal e da regeneração, ou da esperança, presentes nas crenças e nas instituições religiosas. É uma filosofia que tem o absoluto como uma questão de sentido, e a interpretação de sua manifestação histórica.

Sobre o testemunho como um problema filosófico, Paul Ricoeur diz o seguinte:

Se o testemunho deve ser um problema filosófico e não só, como normalmente se diz, jurídico, ou inclusive histórico, é na medida em que o vocábulo não se limita a designar o relato de uma testemunha que narra o que viu, mas que se aplica a palavras, obras, ações, vidas que, enquanto tal, atestam, no coração da experiência e da história. O problema filosófico do testemunho é o problema do testemunho do absoluto, ou melhor: do testemunho absoluto do absoluto (RICOEUR, 2008b, p. 109-110).

Com isso, o problema filosófico do testemunho é a questão da fé, do absoluto.

¹¹ NABERT, Jean. **El deseo de Dios**: Libro III. Metafísica del testimonio y hermenêutica de lo absoluto.

1.3.3 Noção de testemunho

A noção de testemunho (RICOEUR, 2008b) faz parte da semântica do testemunho. Em primeiro lugar, o testemunho tem sentido “quase empírico” no âmbito de uma ação de contar o que foi visto ou ouvido; este é o testemunho ocular ou auricular. É quase empírico, porque existe o contato, não se trata de uma percepção: é relatar, narrar um acontecimento. Esta ação implica um transporte ou a transformação de uma experiência, ou seja, levar algo do plano das coisas vistas para o plano das coisas ditas, que tem como objetivo a sua comunicação. Para Paul Ricoeur, trata-se de uma relação dual entre a testemunha e aquele que recebe o testemunho, portanto, tem algo em jogo, algo que é transmitido e sai do plano da experiência para o plano da linguagem, fazendo com que o conteúdo do testemunho ocupe uma posição intermediária entre a testemunha e quem escuta. Quem narra quer comprovar, quem escuta dá crédito ao que foi narrado e à fé de quem testemunha.

Não é somente transportar uma experiência, mas estar a serviço de um juízo que com a informação quer formar opinião sobre os acontecimentos, sobre o encadeamento das ações, dos motivos de um ato e sobre o caráter da pessoa e do sentido do que está sendo transmitido. Por conseguinte, o testemunho quer justificar, provar uma asserção que vai além do fato, pois quer, em última instância, alcançar o seu sentido.

Sobre essa noção de testemunho, penso que a sua finalidade é a de provocar uma comoção e uma transformação interior em quem escuta, pois o narrador, por sua vez, também, pela experiência narrada, passou por tal transformação. Relacionar testemunho e fé é falar de sentimento de “dependência absoluta”, de “preocupação última” de algo que não pode ser traduzido por nenhuma fala, por isso, é algo que envolve todo o ser da testemunha.

Como já foi dito, o testemunho está sempre em uma situação de processo. É o processo que determina as características do discurso que o qualifica como testemunho.

Não chamamos de testemunho toda relação sobre um feito, um acontecimento, uma pessoa; a ação de testemunhar tem uma vinculação íntima com uma instituição: a justiça, – um lugar: o tribunal, – uma função social: o advogado, o juiz, – uma ação: o litígio, quer dizer, ser acusador ou defensor em um processo. O testemunho é uma das provas que a acusação ou a defesa usam com vista de influenciar a sentença do juiz (RICOEUR, 2008b, p. 113).

Para Paul Ricoeur, o testemunho tem um marco fundamental que é a justiça. A justiça é requerida por duas ou mais partes que possuem demandas diversas, e fazer justiça em um processo é uma tomada de decisão influenciada pelo testemunho. Em consequência, “testemunhar é atestar que [...]” (RICOEUR, 2008b, p. 113), é estar a favor ou contra algo ou alguém. Existe uma solenidade do testemunho, que é executado em um rito especial de sua declaração. Observei esse contexto de solenidade na Casa de Plácido, nos testemunhos dos devotos de N. S.^a de Nazaré em Belém, em que os devotos, depois de uma calorosa recepção por parte dos agentes de pastoral, tomavam o microfone e davam seus testemunhos, que terminavam com cânticos religiosos, gritos de euforia e aplausos que provocavam grande comoção. O contexto ritual era evidente, o testemunho era sempre aceito como prova, e seria impossível, naquela situação, defender um ponto de vista contrário ao que foi dito, ou seja, de que a testemunha não recebeu uma graça de Deus.

Naquele contexto, o testemunho era tomado como uma prova irrefutável, em que o debate, que faz parte da noção de testemunho, não era necessário. A força do testemunho era provada pelo milagre narrado e empregado como um recurso de persuasão.

Na noção de testemunho de Ricoeur, ele lembra que a prova, na primeira parte da *Retórica*, de Aristóteles, é um meio de persuadir próprio do gênero judicial, mas que não se trata de uma prova técnica. É o que atesta a veracidade de tal prova, chamada de “extra-técnica”, que se diferencia de um testemunho falso. Essa veracidade não está no sentido quase empírico, nem no sentido quase jurídico, mas na “profissão pública de sua convicção”, “por uma consagração pessoal que poder chegar ao sacrifício da própria vida”, que é a prova do martírio:

situação limite da testemunha, que se identifica com a causa e cuja convicção pode chegar ao extremo de dar a própria vida pela causa. Isso é a prova principal para influenciar a decisão do juiz. É o compromisso de um coração puro até a morte, que “pertence ao destino trágico da verdade” (RICOEUR, 2008b, p. 117).

Em relação ao testemunho como martírio, Paul Ricoeur chama atenção para três aspectos que são: a interioridade, o testemunho dos sentidos e o testemunho de consciência. Isso porque, o conceito de testemunho “é a ação mesma em que tanto atesta do homem interior, sua convicção, sua fé, na exterioridade” (RICOEUR, 2008b, p. 118). É em torno do testemunho com a própria vida que gira o seu sentido.

1.3.4 O sentido religioso do testemunho

Sobre o sentido religioso do testemunho, Paul Ricoeur destaca duas dimensões: a profética e a querigmática. Ele explica o sentido religioso como o complexo semântico que não elimina totalmente o sentido profano, ou seja, o testemunho entendido como processo jurídico. O fio condutor do sentido religioso é o martírio nos textos bíblicos proféticos do Antigo e Novo Testamento.

Nos textos do livro de Isaías (Is 43,8-13. 44,6-8), o autor vê quatro sentidos. O primeiro, “aquele que é enviado para testemunhar”; o segundo, é que o testemunho tem o sentido radical e global da experiência humana, pois não são sobre fatos isolados e contingentes, mas é Deus quem atesta o testemunho; terceiro, é orientado para a proclamação de que um povo é testemunho para os outros povos; e, por último, é uma profissão que implica não somente palavras e atos mas, no limite, com o sacrifício da própria vida (RICOEUR, 2008b, p. 119).

O sentido do martírio nos textos de Isaías está no tema do justo perseguido que é denominado “servo sofredor de Yahveh”. O sofrimento é entendido como elemento fundamental da missão do profeta, que coloca em questionamento, ou melhor, instaura um

processo que reclama o direito de Yahveh de ser o único e verdadeiro Deus. Para Paul Ricoeur, é no contexto do processo que está a teologia do testemunho que é, também, a teologia da confissão de fé, que não é só confessada, mas atestada. Confessar a fé une o momento profético com o momento jurídico que de tal maneira cria uma tensão entre a confissão de fé e a narração das coisas vistas (RICOEUR, 2008b, p. 120).

No Novo Testamento, o núcleo confessional é “a confissão de que Jesus é o Cristo constitui o testemunho por excelência” (RICOEUR, 2008b, p. 121). Nesse sentido, o testemunho é de uma experiência pessoal de fé que se torna confissão e, por último, texto, que dá testemunho das coisas vistas e ouvidas: ensinamentos, milagres, paixão e ressurreição.

A própria redação dos evangelhos precede da recuperação direta das inspirações proféticas atribuídas ao Cristo vivente e das recordações de testemunhas oculares, dos feitos e gestos de Jesus de Nazaré, as aparições do Ressuscitado e as manifestações do Espírito nas comunidades pentecostais, não têm nenhuma diferença intrínseca, mas ao contrário a continuidade da mesma manifestação, que justifica uma extensão correspondente dos testemunhos dados sobre as coisas vistas e ouvidas. Para um espírito moderno, formado na crítica histórica, que o contato familiar com Jesus e o encontro com o Ressuscitado são coisas distintas. De tal maneira, a unidade profunda entre o testemunho de fatos, de acontecimentos, e o testemunho de sentido, da verdade pode proteger-se durante algum tempo (RICOEUR, 2008b, p. 122).

A teologia do Novo Testamento tem seu sentido primeiro no testemunho que Jesus dá de si e no testemunho de Deus mesmo. Aqui se encontra o sentido ordinário do processo que não é o testemunho de uma ideia, nem do *logos* atemporal, mas de uma pessoa encarnada. Seria o testemunho da manifestação do ser na história, segundo o modelo do *Dasein* de Heidegger? Não, mas de um processo cósmico da chegada do Reino de Deus e a sua justiça, este é o centro da teologia do testemunho. É com isso que a testemunha se configura ao ponto de sacrificar a própria vida como testemunho fiel. O texto bíblico apresenta uma dupla perspectiva, a da dialética dos testemunho-confissão e do testemunho-narração. Confessar e narrar são dois aspectos da mesma realidade do testemunho.

“Ao mesmo tempo compreendemos que o testemunho, no nível humano, é duplo: o testemunho interior, a marca da convicção; porém é também o testemunho das obras, quer dizer, em comparação com o modelo da Paixão de Cristo, o testemunho do sofrimento” (RICOEUR, 2008b, p. 127).

1.3.5 Testemunhar (interpretar) o absoluto

Ao falar da hermenêutica do testemunho, Paul Ricoeur parte da pergunta: “é possível uma *filosofia* do testemunho?” (RICOEUR, 2008b, p. 127). Antes de fazer essa pergunta, ele coloca que o testemunho abarca tanto a interioridade de uma afirmação originária, quanto a exterioridade de atos e da existência que tem o objetivo de testemunhar o absoluto. Além disso, ele coloca a palavra “filosofia” em itálico, ou seja, não se trata de qualquer filosofia, mas de uma filosofia da religião, mais especificamente de uma filosofia cristã, que leva a um tema controverso na filosofia: a possibilidade de uma filosofia cristã, a possibilidade de uma filosofia do absoluto.

Sobre essa questão, ao analisar o livro de Roger Mehl¹², Paul Ricoeur diz que não há síntese teológico-filosófica que mereça o nome de “filosofia cristã” (RICOEUR, 1996, p. 138). Ao dizer isso, o foco se desloca da filosofia cristã para o *homem filosofante* e sua intenção enquanto filósofo. Nesse sentido, é possível uma abordagem filosófica, ou melhor, uma abordagem do filósofo cristão. De acordo com isso, uma filosofia do testemunho não pode ser outra coisa senão uma hermenêutica, quer dizer, uma filosofia da interpretação, pois a noção de hermenêutica é a de compreender-se diante do texto, e fazer isso com o testemunho é tarefa que atrai o filósofo cristão que deseja interpretar o testemunho. E o que significa isso? O que é interpretar o testemunho, pergunta Paul Ricoeur. Para ele, fazer hermenêutica, isto é, interpretar o testemunho, é interpretar-se a si mesmo, “é um ato duplo: um ato da consciência de si sobre

¹² R. Mehl. **La condition du philosophe chrétien**. Delachaux et Niestlé, 1947.

si mesmo e um ato de compreensão histórica sobre os signos que o absoluto dá de si mesmo” (RICOEUR, 2008b, p. 127).

A hermenêutica do testemunho de Paul Ricoeur é a retomada das ideias de Jean Nabert; ele a denominou de criteriologia do divino, que tem dois polos: um histórico e outro reflexivo, que se encaixam perfeitamente na ideia de hermenêutica de que interpretar é compreender-se a si mesmo. É no histórico que os signos do absoluto se manifestam e alimentam o polo reflexivo. “De tal maneira, a hermenêutica do testemunho se produz na confluência de duas exegeses, a exegese do testemunho histórico do absoluto e a exegese de si mesmo na criteriologia do divino” (RICOEUR, 2008b, p. 128). Esse duplo processo caracteriza a hermenêutica do testemunho.

O primeiro polo, o histórico, tem o caráter de manifestação, em que o absoluto se declara. Sem essa declaração, não haveria o que interpretar, que é o momento da manifestação do testemunho. Segundo Ricoeur, isto é um duro golpe para o filósofo, pois é um tema central da teologia da Revelação: a automanifestação do absoluto é a ideia que o absoluto se mostra, se faz histórico. Segundo Rahner (2007), se Deus não tivesse se mostrado, não tivesse falado, o homem passaria a eternidade ouvindo o silêncio de Deus. Este é um tema delicado: a relação entre o Deus histórico e o Deus da fé. A manifestação do absoluto também é a manifestação do testemunho, pois ambos se tornam histórico, por isso, a forma do testemunho é a de um processo jurídico, pois o testemunho tem na sua essência ser interpretativo, visto que ele é uma interpretação do absoluto histórico, por isso, é quase empírico.

Agora se pode entender por que a filosofia do testemunho tem que ser a hermenêutica, porque ele é a narração de alguém que viu ou ouviu, isto é, faz experiência do absoluto na história, que, por sua vez, faz do testemunho uma experiência religiosa interpretada. Em outras palavras, o testemunho quer interpretar e reclama ser interpretado. “O testemunho reclama ser

interpretado em razão da dialética do sentido e do acontecimento que o atravessa” (RICOEUR, 2008b, p. 129).

O testemunho contém o sentido a partir do qual o histórico é lido. Com isso, na pregação do querigma cristão, Paul Ricoeur observa que “não tem nenhuma distância entre o Jesus da história e o Cristo da fé” (RICOEUR, 2008b, p. 129). Isso é resultado da dialética entre o sentido e o acontecimento, mediados por significações prévias que dizem respeito à fé e os sentidos dados a partir dela sobre o absoluto.

As obras e os signos se oferecem ao juízo. O absoluto mesmo está em processo. Tomada neste segundo sentido, a estrutura hermenêutica do testemunho consiste em que o testemunho das coisas vistas só alcança o juízo através de um relato, quer dizer, por mediação das coisas ditas, e em que o juiz no tribunal só decide sobre as coisas vistas através da audição das coisas ditas. *Fides ex auditu*. O processo é inelutável: se coloca diretamente na dialética das coisas vistas e ditas. Só um processo pode decidir entre Yahveh e os “ídolos do nada”. As obras e os signos que o revelador “faz” são obras de convicção, meio de prova no grande processo do absoluto. A hermenêutica nasce ali pela segunda vez; não existe manifestação do absoluto sem crise do falso testemunho, sem a decisão que se resolve entre o signo e o ídolo (RICOEUR, 2008b, p. 129, tradução minha).

Sob o ponto de vista da cientificidade de Paul Ricoeur, ao tratar da relação conturbada entre razão e fé, filosofia e religião, é importante ter claro, por um lado, a filosofia do saber absoluto e, por outro, a hermenêutica do testemunho. A dificuldade de se falar de fé e razão já é bastante conhecida, o que também é a minha dificuldade ao me propor fazer hermenêutica de testemunhos de pessoas que querem falar de Deus. Por isso, vejo que Santo Agostinho pode me ajudar nessa tarefa.

1.4 O TESTEMUNHO DE SI EM SANTO AGOSTINHO

Usar Santo Agostinho para uma leitura hermenêutica do testemunho de milagres é um esforço para alargar a compreensão do testemunho, visto que já usei Paul Ricoeur, que me ajuda com a dimensão filosófica do testemunho. Além disso, Santo Agostinho me traz a dimensão da

lógica de funcionamento de uma experiência religiosa específica, originalmente interpretada em sua autobiografia. É a lógica da experiência religiosa que Santo Agostinho mostra magistralmente nas *Confissões* e que me interessa verificar nos testemunhos de milagres que, ao serem narrados, adentram da dimensão linguística e é na narrativa do milagre que essa experiência religiosa tem sua lógica, pois quem narra quer comunicar algo.

1.4.1 Uma lógica de vida: a conversão e a descoberta do homem interior

A conversão é o tema central e a lógica das *Confissões* de Santo Agostinho e também de sua vida, pois, como salienta Brown (2005, p. 95), ao chegar a Milão, em 384, era um homem desiludido que buscava conforto nas incertezas do ceticismo de Cícero, depois da frustração de tenazes buscas da verdade. Para Santo Agostinho, encontrar a verdade significava encontrar a si mesmo, ele buscava e precisava de uma nova direção.

Segundo Hadot (2006, p. 178), a ideia de conversão é um dos conceitos constituintes da consciência ocidental, que sempre busca o aperfeiçoamento de suas técnicas de conversão, ou seja, técnicas destinadas a transformar a realidade humana. A palavra latina *conversio* engloba dois conceitos gregos: *epistrophe*, que significa mudança de orientação no sentido de retorno às origens, e *metanoia*, que diz respeito à mudança de pensamento, arrependimento, traz a ideia de mutação e renascimento.

Por uma parte, oferece um testemunho da liberdade do ser humano, capaz de transformar-se por inteiro graças à reinterpretação de seu passado e futuro. Por outra parte, revela que tal transformação da realidade humana é resultado da invasão de forças exteriores ao eu, se trata da graça divina ou de uma norma psicossocial. [...]

A conversão cristã, por sua parte, implica *epistrophe* e *metanoia*, retorno e renascimento. Porém, se situa, ao menos em sua origem, no horizonte escatológico: é necessário que se produza o arrependimento antes do juízo de Deus que se aproxima (HADOT, 2006, p. 178-181).

No século IV, a conversão era o principal tema do cristianismo e seu principal desafio. Segundo Brown (2005, p. 195), naquele contexto, era muito difícil prever corretamente o curso da vida das pessoas, mesmo as mais próximas como amigos e familiares. A conversão e a nova vida despertavam grande interesse nas rodas de conversas. “Agostinho, portanto, já se achava entre um público habituado às biografias íntimas e, por conseguinte, pronto para as autobiografias” (BROWN, 2005, p. 196). Muitas pessoas se convertiam ao cristianismo, por isso a importância do catecumenato para distinguir a verdadeira conversão de interesses das vantagens que a nova religião dava a seus membros.

Até o século III, o inimigo da Igreja era externo e a morte era o tema que despertava maior interesse e o principal obstáculo para a fé cristã. O mártir era o herói, que desprezava a vida terrestre ao considerar a vida em Cristo a verdadeira. No século IV, esse panorama mudou, pois os cristãos já faziam parte da sociedade romana. Para Brown (2005, p. 196), “os piores inimigos dos cristãos não podiam ser situados fora dele: estavam em seu interior, como seus pecados e suas dúvidas; o auge da vida de um homem não era mais o martírio, mas a conversão que o tirava dos perigos de seu próprio passado”.

Portanto, o inimigo de Santo Agostinho estava dentro dele, sua desilusão com as doutrinas filosóficas que estudara, como a dos maniqueus, era reflexo disso. Solidário com seus contemporâneos, a vida interior era sua principal questão e isso se reflete em sua filosofia, que é voltada para si, para sua alma em analogia com a divindade trinitária, da qual a alma não é somente que uma imagem. Por conseguinte, entende os esquemas ternários da filosofia greco-romana (existência-conhecimento-vontade; mente-conhecimento-amor; memória-inteligência-vontade) com significados puramente psicológicos, traduzidos em termos ontológicos ou metafísicos. Mas a contemplação da Trindade em analogia com a alma permanece imperfeita e inadequada, por isso é sobre a ideia de inadequação que Santo Agostinho traça o seu modelo de filosofia da mente, em que o foco principal é a percepção e o conhecimento presentes na

alma do homem, sem referência ao mundo externo (O'DALY, 1988, p. 18-19), pois o homem é imagem de Deus. *Confissões*, do ponto de vista filosófico, é uma epistemologia do conhecimento. O conhecimento de Deus é o que vai dar a Santo Agostinho leveza de espírito e amor pela vida.

Se verdadeiramente o homem é imagem de Deus, essa imagem não é totalmente vã. Ora, como um salto, essas mesmas imagens instruem sobre o homem. Ser análogo à Trindade não significa somente ser um pensamento que se conhece e se ama. Significa ser um testemunho vivo do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Conhecer a si mesmo, como convida a fazer o conselho de Sócrates, é conhecer-se como imagem de Deus. É conhecer Deus (GILSON, 2008, p. 147).

Do ponto de vista teológico, Courcelle (1950, p. 13) fala de uma evolução semântica da confissão, isto é, confissão dos pecados, confissão de fé e confissão de louvor; Santo Agostinho também esquematizou a história de sua evolução e apresentou sua conversão como ruptura repentina entre sua vida passada, envolta em escuridão, e a vida da Graça. Por isso, a conversão é o reconhecimento da ação divina, ação da Graça.

O tema e a estrutura do livro são dados pelo próprio Santo Agostinho nas *Retratações*¹³. O tema é o louvor de Deus: “os treze livros das minhas *Confissões* louvam Deus justo e bom pelas ações boas e más que pratiquei, e voltam a Deus a mente e o coração do homem”. E a estrutura é constituída de duas partes: “os livros que vão do primeiro ao décimo têm a mim como objeto, os outros tratam das Sagradas Escrituras a partir das palavras: *no princípio Deus fez o céu e a terra, até o repouso do sábado*”.

¹³ SANT'AGOSTINO. Le Ritrattazioni VI (XXXIII). Disponível em: <http://www.augustinus.it/italiano/ritrattazioni/index2.htm>. Acesso em: 11 abr. 2019.

1.4.2 A descoberta do pecado, a vontade, o tempo e a fé no processo de conversão e como testemunho de si

Para Gilson (2008, p. 150), a descoberta do pecado é momento decisivo na história pessoal de Santo Agostinho. O livro X das *Confissões* termina com o santo aterrorizado por seus pecados, e dessa forma, com o coração aflito, ele encerra a parte de sua obra que fala de si. A essa altura, ele já era Bispo de Hipona; sentindo o peso de estar à frente de uma comunidade cristã se sente limitado por seus pecados e necessitado da Graça de Deus.

Aterrorizado com meus pecados e com o peso da minha miséria, tinha tomado em meu coração o projeto de fugir para a solidão. Mas tu me impediste e fortaleceste, dizendo: Cristo morreu por todos, a fim de que aqueles que vivem não vivam mais para si, mas para aquele que morreu por eles [...]. Conheces a minha inexperiência e a minha fraqueza. Ensina-me e cura-me (*Confissões*, X, XLIII, 70).

Aqui encontro um paralelo entre o estado de espírito do Bispo de Hipona e os devotos que testemunham milagres. Em primeiro lugar, a aflição diante do peso da vida, o que para Agostinho era resultado do pecado original e a angústia de querer voltar para Deus; em segundo lugar, o recurso de pedir a graça divina para resolver os problemas, sobretudo aqueles mais graves em que parece não haver solução humana. É a questão da dependência de Deus, mas uma dependência consciente, afetiva e racional, o que se assemelha ao “sentimento de criatura” de que fala Otto (2007): é sentimento de dependência absoluta, mas que não pode ser formulado em conceitos racionais por ser inefável. A dependência de Deus é uma consciência da condição humana que nasce da consciência do pecado e do mal, por isso, a busca de Deus faz sentido. A palavra “confissão” é significativa, pois se trata de uma reflexão pessoal de olhar para si mesmo, de autoconhecimento. Para Brown (2005, p. 212):

As *Confissões* são um dos poucos livros de Santo Agostinho em que o título é significativo. Para ele, *confessio* significava “acusação de si mesmo, louvor a Deus”. Nessa simples palavra ele resumiu sua postura perante a condição humana: o termo foi a nova chave com que, na meia-idade, ele esperava desvendar o enigma do mal.

Segundo Brown (2005, p. 213), Santo Agostinho faz o papel do devoto quando sua primeira consciência é a necessidade de curar-se, de aceitar de bom grado uma terapia que estava fora de seu controle e que repousava na consciência da necessidade de confessar-se.

O livro VIII das *Confissões*, que tem por título “A Conversão”, é uma profunda reflexão que permeia toda a obra sobre a questão da vontade. A vontade é um aspecto que a nova condição de convertido não apaga, pois ela se constitui como um hábito construído em sua história pessoal, são hábitos de uma vida inteira, em que se faz necessário examinar sua história pessoal e visitar suas memórias.

Também queria fazer o mesmo, porém era impedido, não por grilhões alheios, mas por minha própria vontade férrea. O inimigo dominava-me o querer e forjava uma cadeia que me mantinha preso. Da vontade pervertida nasce a paixão; servindo à paixão, adquire-se o hábito, cria-se a necessidade. Com essa espécie de anéis entrelaçados (por isso falei de cadeia), mantinha-me ligado à dura escravidão. A nova vontade apenas despontava; a vontade de servir-te e de gozar-te, ó meu Deus, única felicidade segura, ainda não era capaz de vencer a vontade interior, fortalecida pelo tempo. Desse modo, tinha duas vontades, uma antiga, outra nova; uma carnal, outra espiritual, que se combatiam mutuamente; essa rivalidade me dilacerava o espírito. Portanto, eu compreendia por experiência própria o que havia lido: que a carne tem desejos contrários ao espírito, e o espírito tem desejos contrários à carne. Sentia claramente os dois desejos, reconhecendo-me mais naquele que interiormente aprovava do que naquele que desaprovava (*Confissões*, VIII, V, 10-11).

Santo Agostinho dedicou longas e profundas reflexões sobre esses grilhões que o prendiam e colocavam em xeque aquilo que lhe era mais caro, ou seja, a liberdade. Esses grilhões lhe impediam de fazer escolhas conscientes e seguir o que estava em seu coração, ao ponto de até mesmo sufocar a graça divina. O que está em jogo é o destino de sua conversão, é também a consciência que o mal está no seu interior e o reveste como um hábito. Para o domínio da vontade entra em cena o livre-arbítrio, que só pode ser bem usado com o auxílio da graça, que tem o poder de fazer a vontade boa. Usar bem o livre-arbítrio é o que o Bispo de Hipona chama de liberdade, e sua afirmação suprema é o poder de não fazer o mal.

A preocupação de Santo Agostinho com a vontade é a necessidade de mudar os hábitos de uma vida inteira entregue às paixões: “da vontade pervertida nasce a paixão”. É a vontade que define o homem convertido a Deus, o homem novo: “desse modo, tinha duas vontades, uma antiga, outra nova; uma carnal, outra espiritual”. A conversão é entendida como mudança de direção, de pensamento e da vontade. Conhecer os mecanismos da vontade é um momento de introspecção, é o momento que a mente se volta para si mesma num movimento de conversão (*conversio: epistrophe/metanoia*) a Deus e à sua verdade. A introspecção é o desejo da mente de conhecer a si mesma, o desejo de conhecer é voltar a mente para o objeto desejado segundo a própria vontade (O’DALY, 1988, p. 256). Isso pode ser chamando de fenomenologia da vontade, de como ela se apresenta na mente, mas o que mais importa é como ela é construída interiormente. Para Santo Agostinho, isso acontece no decorrer do tempo, ou seja, a vontade tem uma história que é temporal e espiritual.

Em sentido hermenêutico, a chave de compreensão da vontade está no passado, como ela foi construída no percurso do tempo até se tornar hábito. Por isso, o tempo se torna um dos pressupostos fundamentais da filosofia da mente agostiniana. A questão do tempo no Livro XI é abordada de forma puramente exegética sobre o livro do Gênesis, sob a forma de meditações ou confissões. Os livros X a XIII retratam a condição em que o Bispo de Hipona se encontra. O livro X apresenta o seu estado moral, e os XI a XIII, seu estado intelectual (GILSON, 2006, p. 356). O livro XI das *Confissões* é dedicado ao tema do tempo, que é uma categoria da mente por ser somente percebido por ela: “E estes três tempos estão na mente e não os vejo em outro lugar” (*Confissões*, XI, XX, 26). Presente, passado e futuro são percepções da mente, o tempo cosmológico é tomado com apreensão interior, por conseguinte, o tempo é uma extensão do espírito: “Daí concluo que o tempo nada mais é do que extensão” (*Confissões*, XI, XXV, 33).

A respeito disso, Paul Ricoeur (2012, p. 14-17) diz que o tempo concebido dessa forma é uma potência da alma, em outras palavras, é produzido pela alma e tem o mérito de ilustrar

que o tempo é uma estrutura fundamental da narrativa, mas peca em não perceber algo que já estava em Aristóteles, isto é, que o tempo nos circunscreve, nos envolve e nos domina sem que seja produzido ou seja uma potência da alma, pois, para o estagirita, o tempo não era o movimento, mas um algo do movimento. A observação de Paul Ricoeur a Santo Agostinho é que ele não relaciona tempo e movimento como fez Aristóteles. Penso que a observação é válida para uma visão mais ampla do problema, pois concilia duas interpretações do tempo que são complementares, ou seja, do tempo como uma concepção da alma (filosofia da mente: consciência interna do tempo) e como propriedade do movimento (física aristotélica), o que lança as bases para a fenomenologia do tempo que, de certa forma, segundo Ricoeur, foi retomada posteriormente pela fenomenologia de Husserl e pela hermenêutica de Heidegger.

Relembro que a intenção de Santo Agostinho é o conhecimento de si mesmo no percurso da conversão, por isso o passado é muito importante. Para Brown (2005, p. 210), “a sombria preocupação de Agostinho com a maneira pela qual o homem podia aprisionar-se numa ‘segunda natureza’ por seus atos passados faz das *confissões* um livro muito moderno”.

A conversão como uma luta consigo mesmo é travada no campo da memória, de suas experiências pregressas que configuram a vida presente; é investigando os traços do passado, presentes na mente e trazidos de volta pela memória e pela vontade, que Santo Agostino busca compreender o que ele é naquele momento, ou seja, compreende o seu presente. O presente que é o real, que é nutrido pelo passado e pelo futuro, “por isso, nada e ninguém está fora dele, já que o presente é sempre *memória e projeto*” (GONÇALVES, 1989, p. 128). Isto configura a teoria agostiniana do “tríplice presente” (RICOEUR, 2007, p. 112): “o presente do passado é a memória. O presente do presente é a visão. O presente do futuro é a espera” (*Confissão*, XI, XX, 26). Esta é uma “operação hermenêutica” (GONÇALVES, 1989, p. 128) que está no texto (das *Confissões*), o texto é uma ordem de sentido, assim como a vida do real é uma ordem de sentido. Essa é a relação que faço com o testemunho de milagres, seguindo uma ordem de

sentido da vida e do real que se torna texto. Essa hermenêutica para Santo Agostinho é uma estrutura racional da mente, que filosoficamente é a sua teoria do conhecimento, pois se utiliza da faculdade racional da mente para conhecer o real e a sua própria vida. Essa teoria do conhecimento O'Daly (1988, p. 171) denomina “teoria agostiniana do conhecimento *a priori*”:

Cheguei assim ao campo e aos vastos palácios da memória, onde se encontram os inúmeros tesouros de imagens de todos os gêneros, trazidos pela percepção. Aí é também depositada toda a atividade de nossa mente, que aumenta, diminui ou transforma, de modos diversos, o que os sentidos atingiram, e também tudo o que foi guardado e ainda não foi absorvido e sepultado no esquecimento. [...]. Não são os próprios objetos que entram, mas as suas imagens pelos sentidos, que aí ficam à disposição do pensamento, até que este se lembre de chamá-las. [...]

Realizo interiormente todas essas ações, no grande palácio da memória. Encontram-se aí, à minha disposição, céu, terra e mar, com aquilo que tudo que neles colher com os sentidos, excetuando-se apenas o que esqueci. É aí que me encontro a mim mesmo, e recorro às ações que realizei, quando, onde e sob que sentimentos as pratiquei. Aí estão também todos os conhecimentos que recorro, seja por experiência própria ou pelo testemunho alheio (*Confissões*, X, VIII, 13).

Paul Ricoeur, em seu livro *A memória, a história, o esquecimento* (RICOEUR, 2007) retoma as reflexões sobre a memória de Santo Agostinho como norteadora do trabalho historiográfico para ligar memória pessoal e memória coletiva e toma a teoria agostiniana como a iniciadora da tradição do olhar interior. Além disso, demonstra o vínculo entre memória individual e uso da linguagem comum, pois a experiência viva do sujeito no ato de autodesignação tem a intenção de se tornar total.

Na metáfora dos palácios da memória de Santo Agostinho, Paul Ricoeur vê duas maravilhas do olhar interior: a primeira é a recordação, santuário vasto e sem limites que diz respeito à sua amplitude e contém as razões, as leis, tudo o que foi aprendido e vivido. A segunda maravilha é a noção, ou seja, as imagens das coisas que voltam ao espírito e são inteligíveis. Além dessas duas maravilhas, a memória das coisas é memória de si mesmo, é encontro consigo mesmo.

No livro *Tempo e narrativa* (RICOEUR, 2012), o autor usa Santo Agostinho para conciliar três conceitos de tempo, a saber: o tempo vivido, o tempo fenomenológico e o tempo cosmológico. Em *A memória, a história, o esquecimento*, o autor concilia memória individual e memória coletiva, ou seja, o tempo da alma e o tempo do mundo. Isto representa expandir o horizonte das fontes interpretativas no campo da história, fazendo fontes históricas a história oral, a história de vida, a memória e o testemunho. Este último, sendo objeto de minha análise nesta tese, engloba todas essas fontes que fazem parte da tradição do olhar interior.

O olhar interior na filosofia agostiniana tem importância fundamental, pois é o divisor de águas entre o Agostinho antes e depois da conversão, que é a fé. É a partir do exame da fé em Deus que Santo Agostinho interpreta a sua existência enquanto pessoa, a teoria do conhecimento da sua época centrada na busca da verdade, da felicidade e do bem, sua concepção política e de sociedade. Em resumo, a fé é a mediadora entre Santo Agostinho e o espaço público, pois a fé é o elemento principal na formação de sua visão de mundo. Paul Ricoeur, ao conciliar memória individual e memória coletiva, abre espaço para relacionar fé e sociedade, ou seja, o pessoal com o social, visto que a sociedade para o Bispo de Hipona se baseia em dois vetores: a justiça e a paz.

Sobre a fé agostiniana, Gilson a resume da seguinte maneira:

Lembremos que, em virtude da experiência moral que a doutrina agostiniana das relações entre fé e razão formula, ela recusa separar a iluminação do pensamento da purificação do coração. Tomada em sua essência, a fé agostiniana é simultaneamente adesão do espírito à verdade sobrenatural e abandono humilde do homem em sua totalidade à graça do Cristo. Ademais, como as duas coisas poderiam se separar? A adesão do espírito à superioridade de Deus supõe a humildade; e a humildade, por sua vez, uma confiança em Deus que é, em si mesma, um ato de amor e de caridade (GILSON, 2006, p. 68).

Nesse trecho se percebe a tríade conceitual da filosofia agostiniana: fé, razão e amor.¹⁴

Esses três conceitos são indissociáveis, pois a fé como um dom da graça divina não vê claramente as coisas, ela abriga uma verdade escondida, discernida pela razão (*intellectus fidei*) e que tem a função de penetrar mais profundamente em seu conteúdo e se transforma em ato de amor e caridade, que no espaço público se traduz em paz e justiça.

A fé remete ao transcendente, ou àquilo que Paul Tillich chama de preocupação última¹⁵, cujo caráter experiencial é pressuposto para qualquer elaboração teológica como a seguinte:

Fé é o estado de ser *possuído* pela unidade transcendente da vida-sem-ambiguidade, que inclui o amor como estado a ser integrado nesta unidade transcendente. Esta análise evidencia que a fé precede logicamente o amor, embora, na realidade, um não possa existir sem o outro. A fé sem amor é uma continuação da alienação e um ato ambíguo de autotranscendência religiosa. O amor sem a fé é uma reunião ambígua daquilo que está separado, sem critério e poder da união transcendente. Isolados, nenhum deles é criação da Presença Espiritual, mas resultam de distorções religiosas de uma criação Espiritual original (TILLICH, 2005, p. 584).

A fé no espaço público, enquanto algo que para o fiel não oferece a mínima dúvida por ser uma experiência vivida, se coloca sempre como um ato de persuasão de modo a convencer

¹⁴ Esta concepção de fé será retomada no quarto capítulo para interpretar os testemunhos de milagres. Ressalto que concordo com Santo Agostinho a respeito da compreensão do que seja a fé cristã, pois não dissocio a dimensão da experiência humana com o transcendente, que é a fé em Deus, da dimensão racional que é o aspecto inteligível dessa mesma experiência e, por último, mas de mesma importância, a dimensão afetiva da fé que é o amor. Com isso, em Santo Agostinho se trata de uma síntese de fé da igreja primitiva, ou seja, dos primeiros cristãos que abraçaram a fé a partir da experiência e da pregação acerca do Cristo Ressuscitado, que é o encontro espiritual com Ele. É esta fé primitiva que percebi naqueles que testemunham milagres que, sem prescindir da mediação da fé racionalizada e institucionalizada da Igreja Oficial, narram experiências pessoais de milagres. Por isso, o milagre faz parte de uma experiência que os devotos descrevem como uma relação pessoal com Deus através de Maria. Essa concepção de fé compreende tanto o objeto da fé que é o Cristo Ressuscitado, como a sua vivência da qual os testemunhos de milagres, a peregrinação, a acolhida da Casa de Plácido são expressões de fé.

¹⁵ A relação entre Santo Agostinho e Paul Tillich é no sentido que ambos pensam a fé a partir da subjetividade como uma experiência pessoal, concreta, histórica e eclesial com Deus, que se realiza no amor sem prescindir da razão. Para Paul Tillich, fé é uma preocupação última, em que preocupação “quer dizer alguma coisa que nos toca de modo profundo. E só quando percebemos essa dimensão, abre-se nossa compreensão para o caráter não meramente subjetivista da concepção tillichiana. Nela se expressa uma preocupação por algo que nos diz respeito, algo que não é simplesmente um tema que está à nossa disposição para que nos preocupemos com ele, mas cuja natureza essencial é ser nossa preocupação [...]. Fé aqui é o ser/estar tomado/agarrado/possuído por aquilo que nos toca/atinge/concerne/importa de modo incondicional” (GROSS, 2013). Além disso, para Tillich, concretamente, a fé se expressa culturalmente em uma estrutura de sentido, através de símbolos que se dirigem de imediato para um objeto sagrado. É essa concretude da fé que percebo nos testemunhos de milagres em Belém do Pará, ou seja, a fé cristã que se expressa na religiosidade popular amazônica.

os outros de sua verdade. Isso não acontece sem tensões, que no tempo de Santo Agostinho eram bem acentuadas: “não era apenas com a retórica ou a filosofia grega, mas abria-se simultaneamente em muitas frentes, já internamente com as heresias, sobretudo gnósticas, exteriormente no confronto com outras religiões (judaísmo, paganismo, mitraísmo, hermetismo, maniqueísmo, etc.)” (ROSA, 2007, p. 102). Nesse sentido, a fé entra na dimensão do testemunho, em primeiro lugar, como algo portador de sentido; em segundo lugar, dialogando com o contexto social, entra na dimensão do processo, da testemunha que deseja provar algo, se preciso com a própria vida.

Por isso, penso que a memória para Santo Agostinho seja um testemunho de si, seja a autoconsciência das coisas vividas no passado, incluindo o pecado, e que são necessárias para a projeção de um novo eu, do eu convertido. No sentido em que o novo homem transformado pela graça divina carrega em si as marcas do passado e que a vida de Santo Agostinho tem dois eixos de sentido que são a conversão e a fé, que são a lógica de sua vida.

1.5 SELIGMANN, O TESTEMUNHO COMO IMPERATIVO DA MEMÓRIA

“A memória armazena tudo isso nos seus amplos recessos e em seus esconderijos secretos e inacessíveis, para ser reencontrado e chamado no momento oportuno” (*Confissões*, X, VIII, 13).

É a partir dessa ideia que ligo Santo Agostinho a Márcio Seligmann no que diz respeito a um elemento importante da memória: o momento de lembrar, ou seja, o quê e quais circunstâncias uma lembrança reclama ser lembrada e o que é mais importante ser exposto. Isso se coloca como uma necessidade da memória, a necessidade da lembrança e do testemunho da lembrança. Para Seligmann, a memória tem certa autonomia e imprevisibilidade ao “defender como Nietzsche o tempo certo para esquecer e o tempo certo para se lembrar pode levar à ideia inocente de que podemos controlar nossa memória” (SELIGMANN, 2005, p. 61). Isto se junta

à hermenêutica do testemunho de Paul Ricoeur e à lógica da conversão de Santo Agostinho para formar um tripé em que se coloca minha análise do testemunho de milagres, ou seja, hermenêutica, lógica e necessidade de testemunhar experiências de milagres vividas pelos devotos de N. S.^a de Nazaré, dos quais registrei vários testemunhos.

Seligmann parte dos testemunhos dos sobreviventes do holocausto da Segunda Guerra para uma análise epistemológica da ciência histórica, para colocar fim na dicotomia entre história e memória e a reinvenção da própria história. Essa análise epistemológica tem duas bases, uma que não encontra mais sentido na historiografia iluminista, com sua ideia de progresso e de ascensão linear da história, e outra da tomada da memória como registro histórico individual e coletivo de uma comunidade, memória que assume forma de testemunho.

A história assume diante da força que a *ars oblivionis* adquire – sobre como uma reação aos fatos extremos do nosso século – o caráter de um *tribunal*. Já para Benjamin “Escrever a história quer dizer [...] citar a História”. As testemunhas são citadas diante do tribunal. Não é causal se recentemente Annette Wieviorka denominou a nossa Era (como Shoshana Felman já o fizera) de *L’ère di témoin*, o testemunho surge nos últimos anos com uma força que conquistou uma presença que nos obriga a rever todas as noções herdadas de séculos de teoria poética e dos gêneros. – Yerushalmi chama-nos atenção aqui para um fato que de modo algum diminuiu com a queda do Muro de Berlim. Se o século XIX sofreu de “história demais”, a nossa pós-modernidade sofre de “fim da história”, de “fim da temporalidade”, em suma, parafrazeando Vidal-Naquet, ela sofre do “inexistencialismo”. A tarefa da memória deve ser compartilhada tanto em termos da memória individual e coletiva como também pelo registro (acadêmico) da historiografia (SELIGMANN, 2005. p. 63).

Seligmann se baseia em Walter Benjamin para pensar o testemunho como necessidade e em Maurice Halbwachs para pensar a memória como individual e coletiva.

O conceito de “memória coletiva” de Halbwachs (1990) contribuiu, pois a compreensão do que é coletivo na realidade histórica de uma sociedade deixou de ter apenas uma versão, a dos historiadores profissionais, e com isso, ampliou as suas fontes como fez Ginzburg (2006) ao tomar como fontes narrativas e documentos antigos para reler o passado sob o ponto de vista de personagens até então sem importância.

Sobre a questão da narrativa, Benjamim (2012, p. 229-230), comparando o romance com a narração, retoma o tema do “sentido da vida”: “Quem escuta uma história está em companhia do narrador; mesmo quem a lê participa dessa companhia”. Ouvir narrativas de milagres é algo de intensa comoção, sobretudo para quem narra, o sentido da vida flui pelas palavras escolhidas especialmente para aquela história feita para um público capaz de compreendê-la. Desse modo:

O grande narrador tem sempre suas raízes no povo, principalmente nas camadas artesanais. Contudo, assim como essas camadas abrangem o estrato camponês, marítimo e urbano, nos últimos estágios de seu desenvolvimento econômico e técnico, assim também se estratificam em múltiplas maneiras os conceitos que o acervo de experiências dessas camadas se manifesta para nós. [...]. Em suma, independentemente do papel elementar que a narrativa desempenha no patrimônio da humanidade, são múltiplos os conceitos através dos quais seus frutos podem ser colhidos (BENJAMIM, 2012, p. 231-232).

O mundo interpretado pela técnica perdeu a confiança na palavra, no relato e no testemunho, destruindo a ligação que dava unidade aos indivíduos pelas narrativas compartilhadas por todos. Este é o mundo daquele que testemunha, que recorre à narração para expressar sua interioridade em uma sociedade da suspeita que precisa de provas incontestáveis para sanar dúvidas. Isso quase extinguiu a arte de narrar, como frisou Benjamim:

É a experiência de que a arte de narrar está em vias de extinção. São cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente. É cada vez mais frequente que, quando o desejo de ouvir uma história é manifestado, o embaraço se generalize. É como se estivéssemos sendo privados de uma faculdade que nos parecia totalmente segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências.

Uma das causas desse fenômeno é evidente: as ações da experiência estão em baixa (BENJAMIM, 2012, p. 213).

A extinção da arte de narrar acompanha a extinção das tradições orais, pois o intercâmbio de testemunhos constrói uma realidade compartilhada que se estrutura sobre o “poder da palavra”, característica das tradições orais, como disse Hampaté Bâ (2010, p. 182):

“o que acontece por trás do testemunho é o próprio valor do homem que faz o testemunho [...] e o valor atribuído à verdade de uma certa sociedade”. É pelo vínculo social que se fundamenta na verdade, ou seja, que a palavra do outro tem plausibilidade, não há necessidade de métodos científicos que atestem a veracidade da palavra.

Ao ouvir um testemunho de milagre, percebe-se que esse vínculo com a oralidade não foi totalmente interrompido, com isso, “o mundo que nos cerca é uma narrativa, nosso comportamento, nossas ações, nossa moral, nossa identidade, nossa arte, etc. são narrativas, o outro é uma narrativa” (MENDONÇA, 2014, p. 258).

É nesse sentido que Seligmann diz que a memória de hoje é chamada para testemunhar, para realizar uma obra histórica contra o apagamento da memória, no caso dos judeus, os negacionistas da Shoah que tentam minimizar as atrocidades e até mesmo negar sua existência, utilizando métodos de apagamentos de fontes históricas materiais, como a destruição dos cadáveres dos prisioneiros dos campos de concentração. Para isso, usavam as câmeras de gás e os crematórios, para eliminar qualquer traço do crime. “Devido à ausência de traços de cadáveres no evento da Shoah tanto o historiador como a aquele que quer lembrar o genocídio encontra-se diante de uma tarefa nada fácil” (SELIGMANN, 2005, p. 79).

Contra o apagamento da memória, aparecem várias modalidades de testemunhos, como centenas de livros publicados com narrativas dos sobreviventes; são livros da memória, história dos martírios, listas de nomes de assassinados, etc. “Essas obras transformam o passado perdido em traços de uma escritura que tem o valor de cemitério para aqueles que não puderam ser enterrados” (SELIGMANN, 2005, p. 79).

O testemunho se transformou num recurso contra o apagamento da memória e o esquecimento total e numa nova modalidade de narrar o passado e experiências pessoais que a história tradicional não alcançava.

Se Annette Wieviorka fala de uma “era do testemunho”, a partir de seu estudo da história do testemunho da Shoah, é porque esse evento encontra-se no centro da construção de uma nova modalidade de relação com o passado que revoluciona, a um só tempo, as modalidades tradicionais da memória e da historiografia. O testemunho é o vetor dessa nova “disciplina” (SELIGMANN, 2005, p. 80).

A “era do testemunho” tem seu começo histórico após a Segunda Guerra que, enquanto vetor, direciona e reescreve a história. Os acontecimentos catastróficos da guerra são contados porque não foram apagados da memória individual e coletiva, construídos no espaço biográfico como reservatório do passado que reconfigura as narrativas históricas e com a força do testemunho demarcam posicionamentos culturais, políticos e de fé. A subjetividade é um sintoma do nosso tempo que valoriza as experiências individuais de quem dá testemunho, mas que acaba a problematizando quando situações íntimas são expostas. Nesse contexto, o público e o privado se entrelaçam. Trata-se de “uma nova modalidade de relação com o passado”. A memória não é a realidade, mas uma representação dela e o testemunho é uma forma de “presentar a realidade”, que Seligmann (2005, p. 388) chama de “literatura/arte de testemunho”. E ainda coloca o testemunho como necessidade da memória, necessidade de socializar a intimidade: “essa literatura trabalha no campo mais denso da simultânea necessidade do lembrar-se e da sua impossibilidade”.

A necessidade da memória é identificada por Seligmann, baseando-se em Benjamin, por dois motivos. O primeiro é a necessidade de (re)contar a história, a história de experiência pessoal/privada do passado na modalidade de testemunho eliminada pela historiografia tradicional que apenas produziu alienação do indivíduo moderno. É um posicionamento contra o historicismo e de sua concepção ascendente da história que produziu indivíduos sem história e sem memória, indivíduos apenas passageiros no trem da história. O segundo motivo é a necessidade da memória, de suas imagens do passado que surgem diante das pessoas em determinados momentos, é a necessidade de desenterrar o passado.

O autor concebe as imagens do passado como marcas indelévels na subjetividade de um indivíduo, são imagens que o acompanham para sempre armazenadas na memória individual e coletiva. Pela sua dimensão coletiva, em determinados momentos, ressurgem. Sobre isso, Seligmann diz o seguinte:

Se as lembranças surgem, como Benjamin nota, como raios, iluminações que são despeadas pelo nosso espaço/presente imediato, elas são, via de regra, isoladas, pois, como vimos, na modernidade a onipresença do choque impede uma continuidade narrativa. Por outro lado, o choque também pode servir para *conservar* essas imagens, que são assim como petrificadas – e nesse sentido Benjamin aproxima-se novamente do modelo freudiano do trauma. [...]. As ruínas da memória, em parte soterradas, guardam o esquecido, que choca aquele que se recorda com o segredo que ele (isto é, o esquecido) encerra (SELIGMANN, 2005, p. 406).

Na citação acima, o trauma aparece como um dos motivos que fazem as lembranças surgirem, e, no contexto da pós-modernidade, a continuidade narrativa é impedida. A literatura de testemunho da Shoah faz surgir o esquecido, os traumas que foram ocultados por diversos motivos.

Sobre o silêncio da memória, já falei dos motivos políticos que pressupõem os negacionistas do holocausto. Mas, existem também motivos pessoais para o silêncio, motivos que estão associados a traumas, mas em certas situações as memórias traumáticas surgem. Acerca dos traumas, seu esquecimento e lembrança, Pollak diz o seguinte:

Em face dessa lembrança traumatizante, o silêncio parece se impor a todos aqueles que querem evitar culpar as vítimas. E algumas vítimas, que compartilham essa mesma lembrança "comprometedora", preferem, elas também, guardar silêncio. [...]. Assim como as razões de um tal silêncio são compreensíveis no caso de antigos nazistas ou dos milhões de simpatizantes do regime, elas são difíceis de deslindar no caso das vítimas. [...]
A essas razões políticas do silêncio acrescentam-se aquelas pessoas, que consistem em querer poupar os filhos de crescer na lembrança das feridas dos pais. Quarenta anos depois convergem razões políticas e familiares que concorrem para romper esse silêncio: no momento em que as testemunhas oculares sabem que vão desaparecer em breve, elas querem inscrever suas lembranças contra o esquecimento. E seus filhos, eles também, querem saber, donde a proliferação atual de testemunhos e de publicações de jovens intelectuais judeus que fazem "da pesquisa de suas origens a origem de sua pesquisa. [...]

A partir daí, Freddy Raphael distingue três grandes etapas: à memória envergonhada de uma geração perdida seguiu-se a das associações de desertores, evadidos e recrutados a força que lutam pelo reconhecimento de uma situação valorizadora das vítimas e dos “Malgré nous” (POLLAK, 1989, p. 6-7).

A citação acima mostra que o silêncio é a primeira reação após o trauma da Segunda Guerra. São três casos: no primeiro, o silêncio é uma opção das vítimas frente os horrores do holocausto, é uma atitude pessoal para preservar a si e os filhos das feridas abertas pela guerra. O silêncio, no segundo caso, é motivado por “lembranças comprometedoras” daqueles que simpatizaram ou colaboraram com o regime nazista. E o terceiro caso do silêncio é a vergonha dos recrutados à força e desertores. Esses casos formam um conjunto de motivos que contribuíram para o silêncio que se seguiu no primeiro momento do pós-guerra, motivos que o autor denomina como políticos e pessoais, mas que não silenciaram tais memórias por muito tempo, uma vez que o silêncio foi rompido. Ou seja, o trauma, por mais forte que tenha sido, não conseguiu depositar os fatos vividos no silêncio absoluto, isto se explica pela força da memória. Tanto Seligmann como Pollak estão de acordo que a memória traumática vem à tona por vias informais, como o cinema, o documentário, as biografias e a literatura de testemunho. As lembranças traumáticas sufocadas no silêncio Pollak (1989, p. 7) denomina de “memória subterrânea”.

“Memória subterrânea” não quer dizer memória aniquilada, perdida, não mais existente, mas que existe ou que permanece secretamente, que sobrevive na clandestinidade, em locais informais:

Opondo-se à mais legítima das memórias coletivas, a memória nacional, essas lembranças são transmitidas no quadro familiar, em associações, em redes de sociabilidade afetiva e/ou política. Essas lembranças proibidas (caso dos crimes estalinistas), indizíveis (caso dos deportados) ou vergonhosas (caso dos recrutados à força) são zelosamente guardadas em estruturas de comunicação informais e passam despercebidas pela sociedade englobante (POLLAK, 1989, p. 6-7).

Existem momentos cruciais que a memória subterrânea vem à superfície. No caso das vítimas do holocausto, negar o passado significa negar a si mesmo, sua história e sua vida. A necessidade de contar o passado enterrado aparece em momentos de crise em que a memória não permite mais ser reprimida, ela se impõe como uma necessidade existencial e até mesmo de apontar os verdadeiros culpados dos crimes de guerra. Trata-se de uma necessidade interior de dar testemunho da própria história.

Além da necessidade interior, os testemunhos foram usados para construir a história “oficial” em contextos judiciais, como no julgamento de Eichmann, em abril de 1961, em que se considera o uso social e estratégico do testemunho. Dessa forma, o testemunho supre duas necessidades: a pessoal e a social.

Para minha pesquisa, compreender a necessidade do testemunho do ponto de vista pessoal e social é de fundamental importância. Com a saída de cena da religião, os assuntos referentes a ela, experiências, ritos, mitos e narrativas, perderam interlocução, mas não desapareceram como se postulava e continuaram a existir de forma subjacente como as “memórias subterrâneas” pensadas por Pollak (1989, p. 4), ou seja, estavam operando em uma dinâmica silenciosa, e no final do século XX emergiram “de maneira quase imperceptível [e] afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados”.

Os momentos de crise fornecem o ambiente para o testemunho como única forma de expressar o que está oculto, sufocado ou proibido. Nesse sentido, o testemunho é um alento é uma luz de esperança, é uma denúncia e uma sobrevivência aos que necessitam sobreviver. Além do posicionamento político e pessoal, a fé também se apropria do testemunho para expressar seu conteúdo. Cito o caso dos testemunhos sobre Maximiliano Maria Kolbe no campo de concentração de Auschwitz: em 14 de agosto de 1941, ele se ofereceu para morrer no lugar de Francisco Gajowniczek, um pai de família que tinha sido condenado à morte. Sobre este evento,

Lorit (1975, p. 22) diz o seguinte “pela primeira vez, no negro reino do ódio tinha explodido a luz ofuscante de um ato de amor”. Seguem os testemunhos:

Eis o testemunho de Francisco Gajowniczek, o preso que foi salvo por frei Maximiliano; é o testemunho mais breve do ocorrido; também isso frisa o heroísmo do gesto do frei Maximiliano, porque sua doação não foi para alguém conhecido, para um amigo, mas sim para um desconhecido, amado em Cristo e em Maria Imaculada. “Conheci pessoalmente o frei Kolbe somente durante o verão do ano 1941, no dia em que se ofereceu por mim”. [...]

Isso é confirmado pelo testemunho do professor Aniceto Francisco Wlodarski, médico e biólogo, nº 1982, em Oswiecim. “Fui testemunha ocular da ‘escolha’ dos prisioneiros do bloco 14. Durante a chamada, entre mim e frei Maximiliano, havia três ou quatro presos. O Lagerführer Fritsch, juntamente com o oficial Palich e outros guardas, escolheu 10 prisioneiros, entre os quais o senhor Gajowniczek. Este, logo que entendeu o que o esperava, exclamou com dor e desespero que tinha esposa e filhos e que queria revê-los e não morrer. Naquele momento, frei Maximiliano Kolbe saía das fileiras, tirava o boné e declarava ao Lagerführer que desejava se oferecer no lugar daquele preso, mostrando ao mesmo tempo o senhor Gajowniczek, porque ele não tinha esposa nem filhos. O Lagerführer perguntou quem era. A esta pergunta, frei Maximiliano respondeu em alemão: – Sou um sacerdote católico.

Seguiram-se uns instantes de surpresa e hesitação por parte das autoridades do campo, mas logo Fritsch ordenou ao senhor Gajowniczek que voltasse ao seu lugar e, ao frei Maximiliano, que tomasse lugar entre os dez condenados.” Os mesmos pormenores são explicitamente confirmados pelo testemunho do senhor José Stemler, professor. “Com muito maior força percebi sua influência depois do acontecimento que tinha repercutido em todo o campo de concentração, isto é, quando ele ofereceu sua própria vida por outro preso. A notícia do acontecido percorreu o campo inteiro naquela mesma noite. Estou plenamente convencido de que o comandante do campo consentiu que o prisioneiro por ele escolhido fosse substituído por frei Kolbe somente porque frei Maximiliano era um sacerdote. Ele perguntou claramente: – Quem é você? Obtida a resposta, repetiu ao companheiro: – É um Pfaffe. (É um padreco). Somente então o comandante Fritsch disse: – Aceito.

Essa foi a minha convicção desde que soube do acontecido. O sacrifício de frei Kolbe provocou grande espanto nos prisioneiros, porque no campo de concentração não aconteciam manifestações de amor ao próximo; um preso recusava dar a outro um pedaço de pão, mas agora tinha acontecido que alguém tinha dado sua própria vida a um companheiro desconhecido”. (Disponível em: <http://www.franciscanosconventuais.org.br/sao-maximiliano/a-vida>. Acesso: 14 out. 2019).

Com base nesses testemunhos do campo de concentração, penso que os testemunhos motivados pela fé também se encaixam como uma necessidade da maneira que foi exposta por Seligmann, pois a necessidade existencial de contar uma história em determinados momentos se torna imperativa. O testemunho de fé procura atestar a veracidade uma convicção pessoal de

uma relação com o transcendente. A fé do frei Kolbe foi testemunhada com seu ato de tomar o lugar de um condenado, assim pôs a fé acima da própria vida e o testemunho dos companheiros transmitiu a intenção de frei Kolbe que era, com o seu gesto de amor, dar esperança aos prisioneiros de Auschwitz.

Outro elemento de suma importância que os testemunhos da Segunda Guerra trouxeram é a dimensão racional do testemunho. Isso se verifica nos relatos de Victor Klemperer. A racionalidade para Klemperer teve duas importantes funções em seu drama enquanto um prisioneiro nazista: a primeira foi a de ajudá-lo a não sucumbir ao desespero que levou muitos prisioneiros ao suicídio; nesse ponto, a razão se aliou ao amor e à esperança vindos de sua esposa “ariana” que não o abandonou diante dos sofrimentos infligidos a ambos. A segunda função da razão, verificada em seus testemunhos, foi a de compreender o nazismo e sua formação histórica e filológica que se impôs como uma doutrina política sedutora a ponto de encantar grandes intelectuais, isto se explica como ausência de razão reflexiva.

Para Klemperer, a racionalidade não pode perder a dimensão do amor, ou seja, ela leva a despertar o que tem de melhor do ser humano, a ausência de reflexão deturpa a razão. Isso acontece por duas coisas: uma é a incapacidade de ler a realidade e a outra é o encantamento que a razão deturpada, ou irracionalismo – que leva à destruição da razão –, exerce sobre as massas com sua refinada retórica. Isto se verifica no seguinte testemunho:

–Muitos dos meus camaradas não participaram de atrocidades e estavam convencidos de que fazíamos uma guerra defensiva, mesmo que às vezes tivéssemos de recorrer a agressões e conquistas. Pois nunca recebemos explicações. Se vencêssemos, salvaríamos o mundo. Só depois viemos a perceber a verdadeira situação, quando já era tarde demais [...] (KLEMPERER, 2009, p. 43).

Nessa linha de pensamento, para o autor, a deformação da razão é antiga e culminou na fraseologia do Terceiro Reich. Por exemplo, a filologia da palavra “herói”, também apresentada por Santo Agostinho: o modelo é o convertido que passou por um sofrido processo

de conversão de pensamento, ou seja, reflexivo, e também por renunciar a si mesmo para abraçar a Deus. Klemperer fala do heroísmo nazista com o forjamento de uma mentalidade de conquistador, “uma atitude de ânimo e de vontade que em qualquer circunstância visa à autoafirmação por meio de defesa e ataque, e não aceita renúncia. O abuso da palavra *kämpferisch*¹⁶ corresponde ao uso excessivo, errado e impróprio do conceito de heroísmo” e não o conceito de herói, aquele que age buscando o melhor para humanidade (KLEMPERER, 2009, p. 42-43). O heroísmo nazista para Klemperer era motivado pela falta de reflexão racional, pela vontade de conquista, exibicionismo e vaidade pessoal extrema que eram estimulados pela propaganda nazista do culto ao corpo e das competições esportivas, principalmente automobilismo e boxe.

Não obstante, o fio condutor do heroísmo permanece tanto no convertido de Santo Agostinho como no modelo nazista, ambos alcançam a meta desejada pelo sofrimento. Ambos estão dispostos a sacrificar suas vidas pela sua causa. O sofrimento é o testemunho mais potente de uma convicção. Para Klemperer, não existiu nenhum tipo de heroísmo nos nazistas que se sacrificaram em batalhas sangrentas para defender seus ideais, mas o heroísmo estava justamente do lado oposto, como ele testemunha a seguir:

Nos anos do hitlerismo, ao contrário, o heroísmo autêntico foi aperfeiçoado, só que pelo lado contrário, por assim dizer. Penso em todas as pessoas corajosas nos campos de concentração, todos os que se sujeitaram a viver na ilegalidade. Para eles, os riscos de vida e o sofrimento foram incomparavelmente piores do que no front, sem a auréola do prestígio! [...]. Mas eu conheço um heroísmo mais desesperado, mais silencioso, desprovido de qualquer apoio, de qualquer vínculo comum exército ou um grupo político, sem qualquer esperança de algum brilho no futuro, um heroísmo que podia contar no máximo consigo mesmo. Falo das poucas mulheres arianas - de fato, poucas - que se mantiveram firmes contra toda pressão a que estavam sujeitas para que se separassem dos maridos judeus. O que não foi o cotidiano dessas mulheres! Quantos xingamentos aguentaram, quantas ameaças, pancadas e cusparadas. [...]. Que energia tinham de reunir para continuar no mundo dos vivos, quando tanta humilhação e penúria as derrubavam doentes nas camas, quando tantos suicídios em volta eram tão tentadores, pois conduziam ao descanso eterno, distante da Gestapo! Elas sabiam que, se morressem, seus

¹⁶ O adjetivo *kämpferisch* significa combativo, agressivo, beligerante.

cadáveres ainda quentes seriam arrancados dos maridos, os quais seriam transportados para o exílio fatídico. Que estoicismo, que autodisciplina conseguiram encontrar, dia após dia, para apoiar maridos desgastados, minados, desesperados. Sob o fogo das granadas do campo de batalha, sob os escombros do abrigo antiaéreo danificado, que se encontrava na iminência de ruir, mesmo sob a visão da força, acontecia o momento patético que lhes dava coragem (KLEMPERER, 2009, p. 44-45).

“A literatura de teor testemunhal”¹⁷ do período nazista, com “os testemunhos de Simon Wiesenthal, Elie Wiesel, Primo Levi, Imre Kértezs, Ruth Klüger e também a poesia de Paul Celan e parte da literatura de Bruno Bettelheim” e os diários de Anne Frank são para Seligmann é um exemplo da era testemunhal que faz memória de acontecimentos hediondos do holocausto. A relação que faço com Klemperer se justifica porque ele apresenta o testemunho como uma necessidade da razão, assim como para Seligmann esse tipo de testemunho é uma necessidade existencial que não pode ocultar, muito menos esquecer memórias traumáticas.

Ao meu ver, os testemunhos de milagres têm essa dupla dimensão, ou seja, não podem ser ocultados ou esquecidos nem podem ser taxados de irracionais, pois obedecem a uma lógica existencial que torna esse tipo de testemunho uma necessidade em momentos críticos da história, que servem tanto para não apagar as memórias dramáticas, como para dar esperança de superação do mal.

1.6 POR UMA HERMENÊUTICA DO TESTEMUNHO DE MILAGRE

Ao iniciar minha pesquisa sobre testemunho de milagres na devoção a N. S.^a de Nazaré em Belém do Pará, o primeiro passo foi situar os testemunhos dentro de uma perspectiva compreensiva das dinâmicas de crenças. Ou seja, desenvolver um enfoque da presença eclesial em contextos socioculturais de crença, que é a situação na qual há o *facto* do catolicismo romano, uma percepção teórica que vai além da dualidade “catolicismo popular” e “catolicismo

¹⁷ Definição de Miriam Bettina Paulina Oelsner na apresentação do livro de Klemperer (2009, p. 11-12), assim como o elenco dos testemunhos.

eclesial”. Por isso, são necessárias algumas observações preliminares do ciclo hermenêutico-teológico da crença católico-romana, pois é importante saber como a teologia fundamental católica é articulada a partir de testemunho como os milagres. Ou seja, de um lado, entender as práticas de fé nas quais os devotos se relacionam com o pensamento oficial (documental, normativo, etc.) da Igreja e, por outro lado, ver como a Igreja se deixa afetar pelas devoções locais.

Por coerência temática, o tema de investigação está delimitado dentro do catolicismo, em um evento católico que é o Círio de Nazaré. Portanto, o testemunho de milagres está situado ao mesmo tempo na experiência cristã norteada, por um lado, pelo pensamento teológico da Igreja Católica e, por outro, pela religiosidade do devoto belenense. A ideia de visitar a teologia católica é procurar perceber, reconstruir e apresentar eideticamente a relação desses dois aspectos, ou seja, de um lado a igreja oficial com sua teologia e de outro o devoto com sua religiosidade, que são dois aspectos num mesmo sistema de crenças.

Em outras palavras, o que pretendo é observar como a Igreja articula o testemunho de milagres e como ele é vivido pelos devotos que se dirigem à Casa de Plácido no período do Círio de Nazaré. Minha ideia é perceber o dinâmico ciclo da teologia dogmática católica e confessional diretamente ligada ao devoto, pois penso que é nessa relação do devoto com a Igreja que se encontra a densidade do testemunho de milagre.

Por densidade do testemunho compreendo a relação entre a racionalidade eclesial e a prática do testemunho do devoto, visto que a teologia alimenta e é alimentada pela experiência testemunhal.

As dimensões nas quais acontecem a densidade do testemunho são verificadas num evento que envolve: tradição, igreja, sociedade, crença em N. S.^a de Nazaré, entre outros elementos que dão corpo a uma experiência de fé, que se concretiza de diversos modos, como a peregrinação e o testemunho de milagres que são práticas devocionais.

Assim, a teologia e a vivência do testemunho se retroalimentam num movimento de circularidade; é dessa forma que compreendo a hermenêutica teológica do testemunho, como circularidade entre teologia e práticas devocionais, que são dois princípios hermenêuticos, com o ciclo teológico do testemunho de milagres. São esses princípios interpretativos que estão por trás da teologia prática que se expressa nas ações eclesiais da devoção mariana em Belém, como a peregrinação, as promessas, as orações, o ato de testemunhar milagres, entre outros.

As práticas eclesiais convergem também com as interpretações e as vivências no ciclo teológico do testemunho, pois, na órbita do testemunho, existe uma constelação de ações devocionais que estão sempre associadas dinamicamente às devoções mariana.

A compreensão do testemunho e do milagre no catolicismo é pensada pela teologia fundamental católica e a prática devocional está do campo da teologia mística. São essas duas fontes interpretativas que compõem o ciclo teológico do testemunho. Por isso, de um lado, recorri aos teólogos Latourelle e Fisichella para fazer a exposição do testemunho e do milagre segundo a teologia fundamental que enfatiza uma leitura segundo a abordagem doutrinal da Igreja, em que se expõem os aspectos eclesiológicos do testemunho de milagres. É nesse sentido que tais práticas eclesiais alimentam a teologia, pois o testemunho é fonte da teologia ao lado da Bíblia, dos textos doutrinários dos primeiros padres e do Magistério da Igreja. Por outro lado, recorri a Bingemer que interpreta o testemunho pelo viés da teologia mística voltada para as práticas eclesiais, ou seja, trata-se de uma mística que enfatiza os testemunhos de fé dentro da sociedade contemporânea, é uma mística voltada para a realidade histórica na qual o devoto está inserido e testemunha a mensagem cristã, a isto chamei de teologia prática.

Assim, teologia fundamental e mística são os primeiros pressupostos hermenêuticos para tentar compor um quadro teórico para compreender o imaginário social do testemunho de milagre. Sobre imaginário, que é uma categoria hermenêutica fundamental desta tese, Durand (2012, p. 18) diz o seguinte: “o imaginário – ou seja, o conjunto das imagens e relações de

imagens que constitui o capital pensado do homo sapiens – aparece-nos como o grande denominador fundamental onde se vêm encontrar todas as criações do pensamento humano”.

Pela vasta complexidade do conceito de imaginário, como mostrado acima, os pressupostos teológicos são pequenas peças do grande quebra-cabeça que é o imaginário, são partes do pensamento humano que formam o imaginário social do testemunho de milagres.

Minha excursão pelo imaginário social é conduzida pela teoria de Bronislaw Baczko, para quem as ideias e as mentalidades sociais estão fortemente marcadas pelas dinâmicas dos conflitos sociais, que vão marcar o imaginário, a mentalidade e as representações sociais geradoras de utopias que estruturam sonhos e esperanças de uma sociedade. Isto não acontece sem passar pela memória coletiva (BACZKO, 1999, p. 8-9). Em consequência, é dessa forma que penso o testemunho de milagres, a saber, como a expressão de sonhos e esperanças dos devotos de uma sociedade regenerada por intervenção divina, que é o núcleo da ideia de milagre. O contexto de conflito social do testemunho é de uma sociedade relativista frente às esperanças de um novo mundo vislumbrado pelos devotos marianos. Não seria isto um imaginário religioso? Sim, mas que faz parte das representações sociais e, portanto, de seus conflitos.

Para Baczko, o imaginário social é um fenômeno complexo de representações que se expressam na linguagem e no âmbito simbólico e exercem um poder real sobre o comportamento coletivo. São partes formadoras do imaginário as representações religiosas, como a teologia e as devoções, a filosofia, a memória coletiva, a moral, a política, a estética, entre tantas outras. Minha imersão no imaginário social é pelos testemunhos de milagres como expressão dele. Por isso, escolhi alguns elementos que fazem parte do imaginário, como a teologia e a filosofia do testemunho de Paul Ricoeur, a ideia de homem interior de Santo Agostinho e a necessidade existencial do testemunho segundo Seligmann, com o intuito de

demarcar um quadro hermenêutico do testemunho de milagres, como expressão do imaginário social.

Como já dito, minha imersão no imaginário social é pelo testemunho de milagres, o que percebi é que os devotos compreendem a sociedade pelo prisma de seu imaginário religioso que é, acima de tudo, uma proposta de sociedade, de relações humanas norteadas pela transcendência. Outras partes do imaginário que apresentei neste capítulo são os pressupostos filosóficos do testemunho em Paulo Ricoeur, em Santo Agostinho e Seligmann.

Para Ricoeur, os testemunhos são como textos (que alcançam ação e metáfora) que podem ser lidos em contexto social, sob o ponto de vista da hermenêutica, que entende o mundo e nós mesmos como narrativa e permite um olhar para si mesmo, no sentido de que o testemunho é expressão de fé que interpela (a nós mesmos) sobre o absoluto, como uma proposta de um mundo novo que se confronta com a simbólica do mal. Pela hermenêutica de Ricoeur, vejo o testemunho de milagres como uma interpretação religiosa que o devoto faz de si mesmo e do mundo, ou seja, “uma forma compreender e ao mesmo tempo de estar, de agir no mundo e também de gerar comportamentos” (MENDONÇA, 2014, p. 3). Assim, Ricoeur procura o sentido da existência humana, que se constrói enquanto narrativa, ao dizer que “já não haveria problema de sentido se os signos não fossem a via, o meio, o veículo, graças ao que um existente humano procura situar-se, projetar-se, compreender-se” (RICOEUR, 1989, p. 259).

Santo Agostinho apresenta seu próprio testemunho como conversão que nasce de sua interioridade que, para ele, é o lugar de encontro com Deus. O santo, a partir da ideia de memória, examina seu próprio percurso de descoberta de si, de uma existência tocada pela graça divina que proporciona redenção, que quer dizer uma vida nova. Por isso, há uma necessidade de testemunhar, que é atestada por Seligmann como uma necessidade da memória de contar e de se reconciliar com sua própria história, seja ela gloriosa ou não, como os testemunhos de

guerra. Comum nos três autores é que o testemunho é um momento existencial imprescindível da memória individual e coletiva, do ponto de vista filosófico-social (Ricoeur), de experiência interior com Deus (Santo Agostinho) e de história pessoal (Seligmann). Com isso, compreendo o testemunho nessas três dimensões. Portanto, vejo a narrativa de milagres como um testemunho existencial¹⁸, ou seja, um momento crucial na vida do devoto, pois é o testemunho de si mesmo, compreensão de si, interioridade, necessidade de comunicação, de uma narrativa pessoal, construída de sua própria história.

Nos capítulos seguintes, apresento como parte da composição do imaginário social do testemunho a história da devoção mariana que chega a Belém vinda de Portugal com os padres e os colonos portugueses e se insere em um contexto marcado também pela presença de índios e africanos, e que hoje se manifesta nos testemunhos de milagres que acontecem na Casa de Plácido. Entender esse recorte histórico é importante para compor o imaginário, pois é uma parte das memórias coletivas da devoção em Belém.

¹⁸ Tomo a compreensão de existência no sentido da hermenêutica de Ricoeur, isto é, como “existência interpretada”, no sentido que o devoto expressa sua posição existencial no mundo como um aquele que testemunha milagre. Cf. RICOEUR (1989, p. 24) e MENDONÇA (2014, p. 2).

2 A DEVOÇÃO A NOSSA SENHORA DE NAZARÉ

Neste capítulo abordo a chegada da devoção mariana a Belém do Pará e tomo como perspectiva histórica o ponto de vista da fenomenologia da memória de Paul Ricoeur, que relaciona história e memória, mais especificamente, a articulação que ele faz entre memória e imaginação. Pois, para perceber a tessitura do evento mariano com o enfoque hermenêutico que desejo dar, ou seja, interpretar o imaginário social de testemunhos e milagres que estão inseridos dentro de um processo social e teológico, a junção entre memória e imaginação é fundamental.

Faz parte da chegada do culto mariano ao Pará uma dinâmica que vai da narrativa à devoção como um roteiro da história que compõe o imaginário da crença. Esse roteiro são as narrativas populares e as hagiografias feitas pela Igreja para fomentar a devoção aos santos católicos. É a partir do imaginário das narrativas dos santos que se forja o imaginário do acolhimento do caboclo Plácido como vidente e “pai” do Círio, o imaginário da Igreja e do ambiente de grande festa em que se insere a devoção.

A questão da interpretação em história, que recorre às categorias de memória e imaginação em Paul Ricoeur, é uma alternativa à dicotomia entre objetividade e subjetividade em história, o que é muito importante, para não cair nos limites das pretensões interpretativas no psicologismo de Dilthey e do sociologismo do positivismo lógico (RICOEUR, 2007, p. 347-353). A questão central que se traz para o tema da interpretação em história gira na órbita da noção de hermenêutica em Paul Ricoeur, que toma a interpretação como um componente da explicação e “seu contraponto *subjetivo*” (RICOEUR, 2007, p. 353) e não da fratura epistemológica que opõe interpretação e explicação, isto é, a separação das ciências do espírito (Geisteswissenschaften) das ciências da natureza (Naturwissenschaften), em que interpretação seria uma atividade do espírito, da subjetividade, e a explicação o momento científico no plano da objetividade.

Este ponto de vista epistemológico conciliador favoreceu a abertura para alargar o horizonte gnosiológico. Por exemplo, na ciência histórica, o historiador pode lançar mão de novas metodologias e fontes históricas, que não eram enquadradas nas limitações do subjetivismo e objetivismo, como a memória e a imaginação, que só passaram a ter voz escapando da relação sujeito *versus* objeto, abrindo para a intersubjetividade. Assim, “Falar da interpretação, em termos de operação, é tratá-la como um complexo de atos de linguagem – de enunciações – incorporado aos enunciados objetivantes do discurso histórico” (RICOEUR, 2007, p. 351). Dessa forma, as práticas históricas puderam ir além dos limites das fontes, pois a intersubjetividade, levada em consideração com o tempo, passou a ser uma categoria de análise que não reduzia a experiência ao simples dado objetivo ou subjetivo, mas em enunciados de linguagem passíveis de interpretação segundo as características evidentes de cada evento/acontecimento, tempo e narrativas. São essas categorias que configuram a fenomenologia do tempo de Paul Ricoeur, que abrange tanto o aspecto do pensado como do vivido, que se realizam no tempo histórico. Essas categorias constroem o que ele chama de “arquitetura” temporal de “nossa civilização”, presentes nas narrativas que expressam tal civilização, sejam elas narrativas populares ou eruditas (RICOEUR, 2007, p. 165).

Nesta parte da tese em que trato da história da devoção mariana, datada desde o início do cristianismo e que chegou a Belém do Pará com bastante vigor, meu objetivo é identificar acontecimentos que marcaram os devotos num espectro intersubjetivo que expressa os fenômenos vividos e as estruturas que os envolvem. Por isso, a noção de memória é imprescindível, pois os acontecimentos do passado estão distribuídos em diversas fontes, como testemunhos, arquivos ou, segundo Santo Agostinho, nos palácios da memória.

No ocidente cristão, é principalmente sobre a oposição entre história profana e história sagrada, no plano de uma teologia da história, que foram conquistadas as relações entre o contínuo e o descontínuo. Não devemos perder de vista essa história especulativa quando cruzamos sucessivamente a defesa braudeliana de uma história relativa ao não acontecimento e o “retorno

do acontecimento” na esteira do retorno do político, até os modelos mais sofisticados colocando lado a lado acontecimento e estrutura.

Teríamos criado a noção de “repetições” sem a ideia de uma direção e uma significação, proporcionada inicialmente por uma tipologia de tipo cronosófico? A esta devemos a oposição entre um tempo estacionário e um tempo não-repetível, seja ele cíclico ou linear, neste último caso, progressivo ou regressivo. É dessas grandes orientações que o presente recebe um lugar significativo no todo da história. Assim, fala-se de idades, séculos, períodos, estádios, épocas. Como a noção de acontecimento, a de arquitetura do tempo histórico é conquistada sobre desintegração do tempo global da história, da qual emergiu o problema da relação entre os diversos tempos locais (RICOEUR, 2007, p. 166).

A intersubjetividade levada para o campo gnosiológico, ou seja, a possibilidade de interpretar universos cognitivos de concepção do tempo que toca o sentido da história e do seu direcionamento, é nova possibilidade de conhecimento que entra em cena e que faz parte da autopercepção intersubjetiva de uma coletividade no tempo, em que o indivíduo faz parte de um contexto de significações, e tal contexto é a chave de leitura dos acontecimentos históricos. Quando Paul Ricoeur fala de história profana e história sagrada, está falando de concepções do tempo, que é o ponto de partida para a fenomenologia do tempo, de uma datação com significação e direção, que é o paradigma existencial da redução eidética, ou seja, no meu caso, tratar um acontecimento religioso como religioso, uma experiência religiosa como uma experiência religiosa e não como outra coisa; problema que identifiquei em algumas fontes sobre Plácido que reduz sua experiência com N. S.^a de Nazaré a um fortuito achado de uma imagem perdida ou esquecida na beira de um igarapé, e não como uma experiência com o transcendente, e as devoções populares como simplório misticismo, e não como um complexo sistema de crenças. Esses equívocos de interpretação o emprego da *epoché* husserliana evita ao reduzir esses fenômenos à condição eidética, àquilo que ele é, ou seja, a fenômenos religiosos. Este é um dos caminhos indicados por Paul Ricoeur: não é um recorrer ao psicologismo ou ao sociologismo positivista, nem ao uso hermético de disciplinas como a lógica, a economia ou o culturalismo, por exemplo.

Para Paul Ricoeur, um acontecimento religioso de natureza cristã católica está submetido à significação do anúncio, ou seja, a pregação da mensagem cristã.

Numa palavra, refletir sobre a significação é, de uma certa maneira, desfazer o conceito, decompor as suas motivações e, por uma espécie de análise intencional, reencontrar as “*flèches de sens*” que visam o próprio kerigma. [...] A crítica não é, pois, simplesmente negativa: o fracasso do saber é o inverso de um trabalho de recuperação do sentido, pelo qual são reencontrados a intenção “ortodoxa”, o reto sentido, o sentido eclesial do pecado original; este sentido, veremos, não é de todo saber jurídico, saber biológico ou, pior ainda, saber jurídico biológico a propósito de qualquer monstruosa culpabilidade hereditária, mas símbolo racional daquilo que nós declaramos como o mais profundo na confissão dos pecados (RICOEUR, 2008a, p. 4-5).

É nesse sistema conceitual que está inserida a história da devoção a N. S.^a de Nazaré, imbricada na teologia católica, no imaginário da religiosidade popular e no contexto social de Belém. Nesse panorama estrutural¹⁹, o acontecimento individual é a experiência religiosa de Plácido José de Souza que coloca em moto todos esses aspectos. É na perspectiva querigmática que a experiência religiosa de Plácido se torna uma narrativa coletiva que conjuga significados, crenças e sua percepção no tempo profano e religioso da lembrança coletiva. Para Paul Ricoeur, esse tipo de lembrança tem como sujeitos o eu, os coletivos e os próximos, que me faz compreender todos esses atores como são os atores das regras de linguagem de Wittgenstein (1994), em que cada um tem seu papel definido segundo sua posição e as regras gramaticais da linguagem. A problemática é a relação entre memória coletiva e individual, de tomadas de abordagens epistemológicas que opõe, de um lado o idealismo da fenomenologia de Husserl e de outro o positivismo sociológico. Paul Ricoeur entrecruza esses dois discursos, recorrendo à semântica e à pragmática do discurso. Utilizando-se desse recurso, é possível perceber a atuação de todos os atores individuais e coletivos dentro do campo discursivo e que os predicados psíquicos, como a lembrança e a recordação, são fenômenos da memória²⁰ atribuídos a um

¹⁹ O objetivo, no entanto, não é de fazer aprofundamentos em perspectiva estrutural.

²⁰ Ou seja, a tradição do olhar interior – Santo Agostinho, John Locke e Husserl – e o olhar exterior: Maurice Halbwachs, que é o início da reflexão entre memória individual e coletiva. Cf. RICOEUR (2007, p. 107-134).

indivíduo, podem ser atribuídos a outros indivíduos conservando seus significados e pragmática.

As duas séries de discussão anteriores sugerem uma mesma conclusão negativa: nem a sociologia da memória coletiva nem a fenomenologia da memória individual conseguem derivar, da posição que ocupam respectivamente, a legitimidade aparente da tese diversa: coesão dos estados de consciência do eu individual, de um lado; capacidades das entidades coletivas de conservar e recordar as lembranças comuns, do outro. Mais ainda, as tentativas de derivação não são simétricas; eis por que não há, aparentemente, áreas de sobreposição entre uma derivação fenomenológica da memória coletiva e uma derivação sociológica da memória individual. [...] Buscarei primeiro identificar a região da linguagem onde os dois discursos podem ser entrecruzados. [...]

A linguagem comum, retrabalhada com a ajuda das ferramentas de uma semântica e de uma pragmática do discurso, oferece aqui uma ajuda preciosa, com a noção de atribuição das operações psíquicas a alguém (RICOEUR, 2007, p. 134).

Na semântica e na pragmática do discurso é que tomo a história em perspectiva querigmática para compreender seus personagens a partir deles mesmos, inseridos em um universo religioso e social que interage e se projeta sobre suas vidas. É importante salientar que o cristianismo é uma religião que se fundamenta no anúncio de sua mensagem de salvação universal em Jesus Cristo; em torno desse anúncio se fundamentou a pregação dos apóstolos no início do cristianismo, que permanece ainda hoje como sua principal característica.

Querigma, substantivo derivado do verbo *kerýssein*, designa a pregação global da boa notícia da salvação através de Jesus Cristo: é o primeiro anúncio chocante do evangelho que ressoa no decurso dos séculos. Trata-se essencialmente de anunciar este acontecimento e de convidar à conversão e à fé.

[...] Querigma significa explosão, potência difusora.

[...] O querigma instaura um vínculo irrompível entre o evento-Jesus e seu poder salvífico.

O querigma não pertence ao passado e não está... ultrapassado. Hoje como ontem, o choque da boa notícia deve sacudir os homens do mundo inteiro (LATOURELLE; FISICHELLA, 1994, p. 721).

Segundo a teologia católica, como se vê na citação acima, o conceito de querigma explica, expressa e atualiza o acontecimento/evento-Jesus em que as coisas tomam sentido a

partir desse evento fundador, que é a fonte do sentido religioso e tem como objetivo levar à confissão de fé. Portanto, o conceito “querigma” é a principal fonte de interpretação dos fenômenos religiosos referentes ao cristianismo. Esse conceito, tal como é formulado acima, compreende as categorias de acontecimento/evento, fé, tempo, história, memória, testemunho e milagre; é o querigma que articula as formas de discurso. É a partir desses pressupostos que se tornam acontecimentos de linguagem e que a metodologia hermenêutica de Paul Ricoeur delimita o seu espaço de interpretação para compreender a linguagem religiosa nas diferentes formas de discurso de confissão de fé (RICOEUR, 2008b, p. 55-56).

A perspectiva de Paul Ricoeur de pensar os fenômenos religiosos a partir de seus símbolos e de seus próprios conceitos não é com a intenção de fazer teologia, mas de efetuar o “círculo hermenêutico”. A problemática religiosa é o homem empírico tocado pela transcendência, que configuram uma existência humana concreta e explícita (hermenêutica existencial), por isso, o movimento da interpretação deve ser o de circular onde é necessário compreender a transcendência através de sua simbólica, nos seus discursos ou campos de experiência, para compreender a si mesmo, o que não é uma simples explicação objetiva do discurso.

É nessa perspectiva de interpretar a devoção mariana em Belém do Pará, levando em consideração a relação entre explicação objetiva de uma experiência concreta e o seu conteúdo religioso, expresso no querigma cristão do anúncio da fé, que se pode relacionar história profana e história religiosa. O cruzamento dessas duas metodologias históricas se expressa no imaginário social do devoto aos moldes da memória coletiva que permanece um fenômeno de longa duração e forjou um sistema devocional particular.

2.1 A DEVOÇÃO A NOSSA SENHORA DE NAZARÉ EM BELÉM DO PARÁ

A história da devoção a Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará sempre foi retratada fazendo referência à sua devoção em Portugal, sob o ponto de vista de suas narrativas hagiográficas, que são o cruzamento entre história profana e religiosa. Essa perspectiva encontra-se na história da devoção do Padre Florencio Dubois, que em sua pesquisa escreve sobre a lenda que deu origem à devoção no viés daquilo que se chama “literatura hagiográfica” e dá suporte para as narrativas fabulosas da vida dos santos e de suas relíquias. Um exemplo dessa literatura é a narrativa da devoção a N. S.^a de Nazaré em Portugal como consta abaixo:

[...] no século IV, o monge Ciriaco fugiu para Belém de Judá, levando uma estátua de N. S. de Nazaré, assim chamada por vir de Nazaré, onde fora esculpida por S. José e encarnada por S. Lucas. Em Belém vivia, no estudo das Escrituras, S. Jerônimo. O monge Ciriaco fez-lhe presente da imagem, e de umas relíquias de S. Bartolomeu e S. Braz. Por sua vez, S. Jerônimo entregou tudo a S. Agostinho que, da África, remeteu precioso depósito para o mosteiro de Cauliana, na Espanha.

A remessa seria anterior ao ano de 430, data em que faleceu o bispo de Hippone. Tal cronologia quadra perfeitamente com a tradição que reputava antiquíssima na Cauliana a imagem. Em 711 ou 712, quando se deu o êxodo do monge romano, a devoção pela estatueta vinha de muito longe, na ordem dos tempos. [...]

A batalha de Guadalete – O sempre vencido Rodrigo refugiara-se no Peña de Francia, província de Salamanca, e ali reuniu novo exército que foi derrotado, em setembro de 713, nas margens do Guadalete: Musa proclamou a soberania do califa sobre toda a Espanha. [...]

O abade Romano e Rodrigo rumo a Portugal – Após vinte e um dias de marcha, os dois fugitivos, de cima de uma serra, avistaram o mar. Aí surgiu, mais tarde a vila de Pederneira, na Extremadura Portuguesa, distrito de Leiria. [...]

D. Rodrigo agradou-se do local e fixou-se no monte Siano. Reconhecendo que o lugar não daria para duas pessoas, o abade Romano mudou-se para o Sitio, a uma milha de distância. [...]

A imagem escondia – Na ermida do sitio ficara, pois, a imagem de N.S. de Nazaré, com as relíquias de S. Braz e S. Bartolomeu. Era, diz Frei Bernardo de Britto, uma estátua pequena de cor amorenada. A Virgem sustentava o Menino nos braços e tinha certa perfeição no rosto e tão notável modesta, que logo representava coisa milagrosa.

Caro que o abade Romano ocultara muito bem a estatueta, para subtraí-la dos ultrajes dos mussulmanos que dominavam naquela época, a península ibérica. [...] Correriam quatrocentos anos antes da descoberta.

Encontrada a imagem – Em 1179, uns pastores deram com a estatua, casualmente, no alto do monte Siano (hoje monte S. Bartolomeu), ao lugar chamado Sitio. Era sob o reinado de Afonso Henrique. A notícia do achado circulou ao longe, chamando a atenção de D. Fuaes Roupinho que, indo à caça pelos lados de Camarçã, visitou a lapa. Para o fidalgo o ponto tornou-se um ponto predileto de passeios, pela atração da piedosa Imagem. [...]

O milagre de D. Fuas Roupinho – Na manhã de 14 de setembro de 1182, uma nevoa cerrada ocultava terras e céus. D. Fuas saiu a montar e os cães, guiados pelo faro, iam rastreando um veado que fugia em disparada. Soltando as rédeas ao cavalo, o caçador acompanhou a matilha e chegou à beira de um rochedo que, a pique, dominava de quatrocentos e poucos metros o oceano. Daquela altura, o veado despenhou-se e o cavalo daria o mesmo salto se o cavaleiro, vedo o perigo não soltasse um grito invocando a Virgem de Nazaré. A montada estaca de súbito, voltêa sobre as patas traseiras e finca-se com tanta força que as ferraduras deixaram um vestígio nas pedras. [...]. Contando o prodígio aos monteiros ou guarda-matas, todos reverenciaram a Virgem. Vieram de Leiria e Porto de Mós os pedreiros para a construção de um templo sobre a lapa (DUBOIS, 1946, p. 16-22).

A literatura hagiográfica, desde a Alta Idade Média, era bastante elaborada no contexto da religiosidade popular que, longe das reflexões teológicas, tinha suas fontes e sentido no culto aos santos, nas romarias a lugares sagrados e o culto das relíquias. Esse tipo de literatura remonta à antiguidade cristã, durante séculos de desenvolvimento, sofreu mutações e deu origem a diversos estilos narrativos. No século V, esses escritos narravam a vida dos santos mártires dos quais o mais conhecido era o *Martyrologium Hieronymianum* que contém cerca 6.000 nomes de mártires e santos e aparece já reelaborado na Itália setentrional no ano 450. Esse tipo de literatura legendária, enriquecida de milagres e feitos heroicos, foi até certo ponto recomendada pela Igreja para incentivar o culto aos mártires como algo radicado na natureza humana, porém se precavendo de abusos e desordens provocadas pelas ideias e práticas de superstição e o tráfico das relíquias. Com o intuito de evitar abusos no culto de um santo em um território, passou a ser necessária a aprovação eclesiástica. O culto aos santos foi paulatinamente sendo regulamentado pela Igreja, em “Roma o Papa Bonifácio, em 609 ou 610, dedicou o Pantheon à Beata Virgem Maria e de todos os mártires, colocando deste modo as bases da festa posterior de Todos os Santos” (BIHLMAYER; TUECHLE, 2003a, p. 416-17), hoje celebrada no dia primeiro de novembro.

Segundo Bihlmeyer e Tuechle (2003b, p. 154-146), o culto aos santos, suas festas, peregrinações e relíquias, introduzidas solenemente nos altares das igrejas paroquiais, são fontes importantes para a história da evangelização e da organização eclesiástica que remonta

à Alta Idade Média. Esse é um ponto importante para contextualizar a devoção mariana como fazendo parte de um processo de evangelização na dimensão querigmática, ou seja, de anúncio da fé cristã com a exaltação das virtudes dos santos que eram retratados na catequese como modelos de vida cristã em contexto de evangelização em massa dos povos bárbaros, sobretudo, os germânicos.

No viés da antropologia histórica, os “modelos” são para Le Goff conceitos-chave para contextualizar historicamente uma devoção medieval, porque são acessos à dinâmica da inovação do sistema de valor que norteia uma comunidade, novos valores que se impõem, referentes aos ideais manifestados pela evangelização e o comportamento real. Le Goff não trata de “modelos culturais”, que segundo ele não existem na Idade Média, especificamente no século XIII, mas de modelos ligados a novos valores.

- modelos ligados à percepção do espaço e do tempo: a cidade, a igreja, a casa, a novidade, a memória;
- modelos ligados à evolução da economia: o dinheiro e o trabalho;
- modelos ligados à estrutura da sociedade global ou civil: os “estados” (*status*), os leigos, a mulher, a criança, a caridade (as obras de misericórdia e não apenas a esmola);
- modelos ligados à estrutura da sociedade religiosa: a prelazia, a fraternidade;
- modelos ligados à cultura no sentido próprio: o trabalho intelectual e a ciência, a palavra, a língua vulgar, o cálculo;
- modelos de comportamentos e sensibilidade: a gentileza, a beleza, a alegria, a morte;
- modelos éticos-religiosos propriamente ditos: a penitência, a pobreza, a humildade, a pureza (o corpo), a oração, a santidade;
- modelos tradicionais do sagrado: o sonho, a visão, o milagre, a bruxaria, o exorcismo (LE GOFF, 2011, p. 186).

Para Le Goff é difícil distinguir entre modelos clericais e nobres de modelos “populares”, mas no conjunto da sociedade são perceptíveis modelos “comuns”. A narrativa hagiográfica toma esses modelos comuns para evangelizar um território, introduzindo valores e ideias no imaginário popular, onde o modelo paradigmático é o santo cujas virtudes devem ser imitadas, assim como eles imitaram as virtudes de Cristo. Dessa forma, as narrativas da vida dos santos, como a lenda de N. S.^a de Nazaré em Portugal, colocam as devoções da religiosidade

popular como desdobramento querigmático da mensagem cristã. O objetivo dessas narrativas é a evangelização de grandes populações para que as virtudes cristãs se convertam também em projeto civilizatório no sentido que se pode falar de um modelo cultural coeso em torno delas. Os modelos de valores que se encarnam na pessoa do santo e de seus feitos milagrosos dão unidade de estilo à literatura hagiográfica.

A partir da elaboração desses modelos e seguindo a lógica binária grega de Sócrates, Platão, mas sobretudo de Aristóteles – que colocavam a *verdade* em termos de verdadeiro ou falso, bem ou mal, etc. –, o cristianismo se construiu em um imagem icônica de um modelo de vida ideal segundo a imagem de Cristo. O ícone Cristo, deste modo, tornou-se o paradigma da vida boa e feliz, um modelo que foi absorvido ao ponto e arraigar-se no imaginário social ocidental. Segundo Durand, esse ícone constitui-se de modo decisivo na querela iconoclasta do século IX da seguinte forma:

Ícone cujo protótipo foi a imagem de Deus encarnada na pessoa visível de Jesus, seu filho. Essa mesma imagem viva, projetada e reproduzida no véu com o qual a misericordiosa Santa Verônica teria enxugado o rosto de Cristo supliciado. Graças à encarnação de Cristo em face da antiga tradição iconoclasta do monoteísmo judeu estava criada uma das primeiras reabilitações das imagens do ocidente cristão. Pois, a imagem do Cristo, a imagem concreta da santidade de Deus, logo acrescentar-se-ia a veneração das imagens de todas as pessoas santas (aquelas que tivessem atingido uma certa semelhança com Deus), da Virgem Maria, mãe de Cristo (*théotokos*, “a mãe de Deus”), seguida pelas do precursor João Batista, dos apóstolos, e por último de todos os santos... [...]. E, por último, a oração diante dos ícones privilegiados constituía um acesso direto e não sacramental (pois escapava à administração eclesiástica dos sacramentos) que ultrapassava o sacrossanto (DURAND, 1998, p. 17-18).

Durand destaca os aspectos essenciais desse processo histórico de elaboração de novos modelos de vida que desencadeou no sistema devocional moderno. O primeiro aspecto é o epistemológico da filosofia socrática sobre o problema das imagens, tomadas como um entrave para se chegar à verdade, pois as imagens, segundo Platão, não passavam de cópias das cópias das formas verdadeiras do mundo das ideias, mas que apesar de ser um conhecimento frágil não

deixava de se relacionar com a verdade. Já, para Aristóteles, as imagens faziam parte de um tipo de conhecimento sensível. Essa abordagem epistemológica das imagens continuou nas filosofias de São Tomás de Aquino, Galileu e Descartes que aliando-se à ideia judaica contra a idolatria das representações imagéticas deram os pressupostos para a iconoclastia racionalista. O segundo aspecto é o psicológico e social de resistência contra a destruição das imagens, de reforma das estruturas eclesásticas seguida pela nova espiritualidade dos movimentos mendicantes do século XIII, dentre os quais um dos mais importantes foi o franciscano, como atesta a seguinte citação:

Os franciscanos, monges não enclausurados, serão os protagonistas dessa nova sensibilidade religiosa – *devotio moderna* – e os criadores de inúmeras “transposições para imagens” dos mistérios da fé (representações teatrais dos “Mistérios”, das quatorze estações do “Caminho da cruz”, criação da devoção ao presépio da Natividade, encenação no *sacro monte* dos episódios da vida do santo fundador, divulgação das “bíblis moralizadas” ricamente ilustradas, etc.). Entrementes, no Ocidente, os promotores de uma das raras filosofias da imagem darão início com os *fioretti* de São Francisco à abertura para a natureza, cantando o irmão Sol e nossa irmã lua que abrangerá o *Itinerarium mentis in Deum* (itinerário da alma até Deus) de São Boaventura, o Superior Geral da Ordem e sucessor de São Francisco. Ao ser contemplada, a imagem da santidade não apenas instiga, como em João, o Damasceno, e na tradição platônica, a penetrar na própria santidade (o naturalismo empírico aristotélico já passou por isso!). Como toda representação da natureza e da criação, ela é um convite para seguir o caminho até o criador. [...] seguindo o grau das três representações imaginárias: o vestígio, a imagem propriamente dita e a semelhança. Essa doutrina propiciará o impulso para várias receitas da *Imitatio Christi* e florescimento de culto aos santos nos quais os dominicanos e franciscanos rivalizarão com suas “lendas douradas” concorrentes. [...] A preferência por temas a ar livre passará a dominar paulatinamente nas pinturas de temas religiosos [...] (DURAND, 1998, p. 18-21).

A efervescência religiosa e social do Ocidente medieval abriu as portas para o que Durand chama de “*devotio moderna*” e seus dois principais movimentos na literatura e na pintura. Na literatura, com o aparecimento das “lendas douradas” da hagiografia, que explorando o imaginário social medieval criou narrativas fantásticas a respeito da vida dos santos, de seus atos milagrosos e heroicos que apresentavam as virtudes dos santos como modelos perfeitos que deveriam ser imitados para assim imitar a Cristo. Esse tipo de literatura

se difundiu por todo Ocidente cristão; um exemplo é a lenda de Nossa Senhora de Nazaré em Portugal, transcrita acima. Esse tipo de narrativa, como observa Durand (1998, p. 16), “segue uma intuição visionária da alma que a antiguidade grega conhecia muito bem: o mito”. Essa forma de imaginário, que é o mito, utilizada por Homero para exaltar as virtudes divinas e por Platão para traduzi suas reflexões ontológicas, serviram também de suporte para a devoção moderna aos santos, serve para entrelaçar dois níveis da realidade ontológica do tempo: história sacra e a história profana.

Importante é a nova visão da história dos mitos que os toma na concepção das sociedades que o produzem como uma “história verdadeira” de caráter sagrado, exemplar e significativo (ELIADE, 2011, p. 68), fundamental não somente para o homem religioso do passado, mas de qualquer época. Com efeito, para Eliade, o “essencial” do mito é a narrativa de um drama primordial, ou seja, é a explicação religiosa da origem das coisas e da condição humana: “se é verdade que os eventos essenciais tiveram lugar *ab origine*, esses eventos não são os mesmos para todas as religiões. O ‘essencial’, para o judeu-cristianismo, é o drama do Paraíso, que instituiu a atual condição humana” (ELIADE, 2011, p. 68).

Na pintura, a “*devotio moderna*” se caracterizou no movimento de valorização da natureza como uma característica da nova concepção da vida monástica dos franciscanos, visto que, até então, os mosteiros eram centros de estudos, trabalho e oração, onde se desenvolvia a vida e as atividades do monge. O mosteiro é uma construção com igreja, enfermaria, refeitório, escritório, etc. (Figura 1). Os movimentos mendicantes, como os franciscanos, ao acrescentarem a necessidade da pregação, extrapolaram os muros dos mosteiros para levar a pregação aos meios urbanos e rurais. A casa do monge deixa de ser o mosteiro e passa a ser o mundo. Tal ideia é retratada no quadro *São Francisco pregando aos pássaros* de Giotto de Bondonne, em que o pintor coloca em evidência os pés descalços do Santo de Assis (Figura 2), símbolo de sua vida de pregador itinerante. O quadro retrata o deslocamento do centro da fé

dos mosteiros para as estradas. Essa característica da devoção moderna é perceptível nas várias romarias do Círio de Belém, em que a Imagem Peregrina percorre centenas de quilômetros evangelizando, não só na estrada – como na romaria rodoviária (Figura 3), que acontece na sexta-feira que antecede o Círio –, mas também nos rios da região, no caso da romaria fluvial (Figura 4), que acontece no sábado que antecede o Círio.

Figura 1 – Mosteiro.



Fonte: Google imagens.

Figura 2 – São Francisco pregando aos pássaros.



Fonte: <https://domtotal.com/noticia/1407787/2019/12/da-fabula-medieval-ao-moderno/>

Figura 3 – Procissão Rodoviária 2019.



Fonte: <https://www.facebook.com/basilicadenazareoficial/photos/a.730586483663403/2624490630939636/?type=3&theater>

Figura 4 – Procissão fluvial 2019.



Fonte: <https://www.facebook.com/basilicadenazareoficial/photos/a.351330138255708/2625282647527101/?type=3&theater>

Este novo imaginário é o suporte do novo devocionário aos santos, expresso tanto na literatura chamada hagiográfica, como nas obras dos pintores sacros, nos quais os temas são os milagres, feitos heroicos, fé, virtudes, etc. São essas situações e temas específicos de enunciação de uma sociedade que compuseram o estilo literário hagiográfico. Em seus elementos discursivos, estavam presentes categorias que envolvem o mito, o *ethos* e o imaginário de uma sociedade em transformação. Nesse contexto, estão as narrativas populares que se ramificaram

da memória coletiva e que deram coesão discursiva frente à fragmentação social da Europa medieval.

É importante perceber que a literatura hagiográfica e a pintura sacra têm como fundamento o “ponto de vista nativo” (GEERTZ, 1997), tomado para a composição de obras doudas de escritores e artistas a vida dos santos. O recurso à cultura popular foi um movimento humanista renascentista importante, como mostra Bakhtin (1993, p. 1): “Rabelais escolheu a sabedoria na corrente popular dos antigos dialetos, dos refrãos, dos provérbios, das farsas dos estudantes, na boca dos simples e dos loucos”. Esse voltar-se à cultura e à língua popular também foi feito por Dante Alighieri e Cervantes no campo da literatura e por Giotto de Bondonne na pintura (como foi evidenciado na Figura 2).

Foi nesse contexto social que efervesceu a religiosidade popular, que se tornou objeto dos movimentos artísticos e literários, originando em Portugal a obra *Monarquia Lusitana*²¹ de Frei Bernardo de Brito e publicada em 1690, na qual são narradas as histórias de Portugal desde a criação do mundo e, segundo Coelho (1998, p. 92), “fundava a sua crônica maravilhosa sobre a Senhora de Nazaré”. Deste modo, Frei Bernardo de Brito, seguindo a tradição da história hagiográfica, une história e imaginário no estilo narrativo de sua obra, que ajudou a sedimentar a devoção a N. S.^a de Nazaré e a fortalecer as bases da cultura cristã em Portugal.

Assim, o milagre de D. Fuas Roupinho enraizava-se na memória coletiva como manifestação primordial do poder de intercessão da Virgem, menos de dez anos depois de haver Frei Bernardo de Brito visitado a ermida da Memória em realização de seu voto a Senhora de Nazaré...

Frei Bernardo de Brito, na segunda parte de seu livro, mais do que transcreve seu voto de 1600, verdadeiramente construiu os pilares sobre os quais repousariam, no seu século e nos seguintes, a crença portuguesa na Virgem de Nazaré e a autenticidade histórica do aparecimento de sua imagem nas santificadas terras da Lusitânia. Para tanto, note-se, que na segunda parte da sua *Monarquia Lusitana* está narrada a história fantástica da chegada da imagem de Senhora de Nazaré àquelas terras, imagem, aliás, já investida de uma segunda qualidade maravilhosa: fora esculpida, segundo o religioso alcobacense, em Nazaré, na Galiléia, por São José, tendo como modelo a própria Virgem Maria (COELHO, 1998, p. 92).

²¹ BRITO, Frey Bernardo de. **Monarquia Lusitana**. Lisboa: Imprensa Craesbeeckiana, 1690.

O poder de intercessão da Virgem de Nazaré tornou-se memória coletiva da população lusitana, especialmente a população de Nazaré, que tinha o seu destino voltado para o mar, lugar de onde vinha sua subsistência e também de perigo do naufrágio e da morte. “A entronização da Virgem de Nazaré na história cultural de Portugal reafirma os grandes panoramas do *pathos* português: o mar e o destino, o fado e a fortuna, a vida e a Virgem” (COELHO, 1998, p, 74). Para Coelho (1998, p. 96), Frei Bernardo de Brito “promove o encontro entre o maravilhoso e o histórico”. Essa afirmação é importante, pois mostra um processo específico de simbolização do real a partir dos significados, valores, mito e imaginário que são alguns dos elementos do processo cognitivo de representação humana, que segue as características de cada sociedade. O processo de representação do real pode acontecer de diversos modos, neste caso, foi o de colocar N. S.^a de Nazaré no centro da religiosidade e da cultura portuguesa pela via da literatura, na expressão de Coelho (1998, p. 101), “uma intervenção douta”, que ajudou a fortalecer a devoção mariana.

Ao alinhar a narrativa lendária de N. S.^a de Nazaré no complexo processo literário das histórias de vida de santos como expressão das crenças em poderes sobrenaturais em favor de seus devotos, esse sistema de crença é tomado como objeto desta análise. Para compreensão desse sistema de crença, são fundamentais os significados simbólicos, a mitologia da crença e sua dimensão sociológica, ou seja, das situações, dos valores, das mentalidades, que compunham o imaginário social, presente na cultura popular e na cultura teológica e literária dos escritores da época. Esse conjunto de elementos me faz pensar como Ginzburg, isto é, afastar a teoria de manipulação douta da devoção sugerida por Coelho ao destacar o papel da *Monarquia Lusitânia* e a intenção de Frei Bernardo de Brito em benefício das aspirações da Igreja Católica, ao ponto de pensar a intervenção douta como a principal responsável da formação cultural da religiosidade portuguesa, mas reconhecendo a importância da obra de Frei Bernardo de Brito como um elemento importante da devoção. Segundo Ginzburg, apesar da

existência dos complôs, “as explicações de cunho conspiratório para os movimentos sociais são sempre simplistas, quando não grotescas” (GINZBURG, 2012, p. 26), e fundamentam ideias de manipulação da sociedade abstraídas de análises das instabilidades sociais: crises econômicas, políticas, religiosas e hostilidades a grupos marginais que configurariam situações de necessidade de proteção buscada em poderes mágicos. A questão levantada por Coelho (1998) sobre a intervenção douta do Frei Bernardo de Brito é uma questão importante para os historiadores que analisam as ações políticas nas estruturas sociais e sua capacidade de modificá-las (pela manipulação). O que Ginzburg chama atenção é que as ações políticas dos movimentos sociais e da economia são indícios para os historiadores comecem a refletir sobre o significado do evento em si, não necessariamente só o aspecto político (GINZBURG, 2012, p. 27).

A preocupação de Ginzburg é a de preservar uma unidade cultural a fim de evitar uma visão fragmentada da sociedade, como se os indivíduos de uma mesma sociedade tivessem culturas qualitativamente distintas, entre cultura das classes dominantes e das classes populares, uma superior e outra inferior, uma escrita que tem suas fontes na clareza de seus textos e outra oral que tem suas fontes na obscuridade do inconsciente. Na verdade, são distinções, mas “trata-se de uma dicotomia só aparente, que remete na verdade a uma cultura unitária em que não é possível estabelecer recortes claros” (GINZBURG, 2006, p. 23). A intenção de Ginzburg não é de afirmar a homogeneidade da cultura, mas de salvaguardar a ideia de mentalidade coletiva e evitar dicotomias.

Com isso, faz-se importante ressaltar que, apesar da importância da literatura, ela não foi a única que favoreceu o culto mariano em Portugal, pois o culto a Maria já estava sedimentado há muitos séculos na cristandade europeia, fixada na tradição oral, na memória coletiva e no imaginário social que se configuraram em diversos sistemas sociais. A importância

da literatura em Portugal deve ser inferida de uma cultura pouco letrada, característica da sociedade europeia pré-industrial.

Além disso, o fato da vocação portuguesa para a navegação se juntou com a nova onda missionária do século XVI, impulsionada pela Contrarreforma, pelo reflorescimento das ordens religiosas – franciscanos, dominicanos e jesuítas – que muito contribuíram para a renovação da Igreja Católica depois da Reforma Protestante e da descoberta do Novo Mundo, que fomentaram a expansão marítima e a conquista das colônias na América, na África e no extremo Oriente.

No contexto da Contrarreforma, o papa Paulo III (1534-1549), consciente de que a Igreja precisava de alguns ajustes, tomou uma série de medidas, entre elas, a de incrementar novas ordens religiosas – Capuchinhos, Barnabitas, Ursolinas e, a mais importante delas, a Companhia de Jesus ou Jesuítas, aprovada em 1540 (BIHLMAYER; TUECHLE, 2003c, p. 310). Essas ordens religiosas foram pensadas para estancar o avanço protestante na Europa, especialmente na Itália, mas a descoberta de novas terras no Oriente e no Ocidente reavivaram a atividade missionária voltada para a América e Ásia Oriental. O papa Gregório XV, em 1622, com o intuito de organizar as missões em nível mundial, criou a Congregação de Propaganda *Fide*, além dos acordos para a evangelização das colônias firmados entre a Santa Sé e os reinos de Espanha e Portugal (BIHLMAYER; TUECHLE, 2003c, p. 340-342).

Foi nesse contexto que a fé cristã foi propagada nas colônias portuguesas e espanholas por um clero altamente qualificado com rigorosa formação humanista, filosófica e teológica para dar suporte à pregação da doutrina cristã. À frente desta missão estavam os jesuítas que faziam a propaganda *fide* em diversos *fronts* das missões na Europa e no exterior: assistência caritativa, educação dos jovens, estudo da teologia e filosofia. Os jesuítas foram a principal arma da Contrarreforma (BIHLMAYER; TUECHLE, 2003c, p. 307-308). A principal atuação da Companhia de Jesus era no campo doutrinal, especialmente nas missões estrangeiras.

No entanto, nas terras de missão, chegou também a “indesejada” religiosidade popular dos colonos que viviam a fé cristã em seus aspectos mágicos e míticos, apesar do forte doutrinamento das ordens religiosas. Junto com os colonos portugueses e espanhóis, emigraram várias devoções populares que se sedimentaram em larga escala em muitos lugares. Uma dessas devoções foi a de N. S.^a de Nazaré, como mostra Coelho (1998, p. 28): “sabem todos que as origens da devoção dos paraenses pela Virgem de Nazaré veio de Portugal, trazida pelos colonos açorianos que se estabelecem em Belém e na Vigia, no século XVII”. Coelho mostra um elemento social muito importante do processo de constituição da devoção em Belém, ou seja, a condição de sua criação popular, manifestação do catolicismo devocional e persistência da memória coletiva. Por outro lado, isso não quer dizer que a devoção não teve influências da doutrinação dos missionários, que por sua vez também eram devotos de Maria. Pe. Betenforf (1909, p. 371-373) relata que as navegações dos jesuítas eram confiadas à proteção de Nossa Senhora da Guia e que entre suas orações estavam as ladainhas cantadas em sua honra. Dessa forma, a devoção à Virgem de Nazaré chegou a Belém tanto pelo viés da doutrina, como pelo da religiosidade popular.

Coelho ainda fala de dois momentos da devoção em Portugal que ele chama de primeira e segunda memória. A primeira foi o lendário da devoção a N. S.^a de Nazaré como protetora dos navegantes que se confiavam à santa para enfrentar os perigos do mar; a segunda memória foi a intervenção de Frei Bernardo de Brito com a obra *Monarquia Lusitana* que incorporou a tradição oral popular em uma narrativa erudita. No meu trabalho anterior²² sobre o tema, interpretei o translado da devoção de Portugal para Belém como uma terceira memória e seu marco foi o achado de Plácido José de Souza, que deu à devoção um caráter especificamente amazônico (RAMOS, 2018, p. 84).

²² Minha dissertação defendida na Universidade do Estado do Pará em 2015, recentemente publicada: RAMOS, José Maria Guimarães. **A Aparição de Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará: o sagrado na Amazônia.** Belém: Paka-Tatu, 2018.

2.2 A VIRGEM DE NAZARÉ NO PARÁ

No meu precedente estudo sobre a chegada de N.S. de Nazaré à Amazônia, foquei como essa nova geografia produziu significações e ressignificações, pensando Maria na Amazônia como “uma história antiga e nova” a fim de mostrar a abertura da simbologia arquetípica de Maria enquanto mãe, que, graças a essa abertura a simbologia mariana, pôde se configurar e reconfigurar em diferentes sociedades. “Este é um fenômeno que foi lentamente formado, adaptando-se a épocas e lugares diversos, a culturas, *ethos* e cosmovisões de vários povos” (RAMOS, 2018, p. 99). Nesse processo de difusão da devoção, destaquei três elementos: a teologia, a evangelização cristã e a religiosidade popular.

O início da evangelização na Amazônia foi marcado por acirradas disputas entre missionários e colonos portugueses sobre os indígenas, o que gerou a chamada “Questão Religiosa”, que culminou em fortes atritos ente Igreja e Estado. “Para possibilitar a Catequese, foram estabelecidas algumas regras, uma das quais era que os índios aldeados nas missões ficavam imunes de servir aos colonos, durante o tempo estabelecido como necessário para a catequese” (CERETTA, 2008, p. 94). O problema era que as leis vinham de Portugal e as pressões dos colonos sempre mais fortes chegaram ao ponto de os missionários serem vistos pela Coroa Portuguesa como inimigos. O principal alvo dessas pressões foram os padres jesuítas, principalmente Pe. Antônio Vieira e Pe. Gabriel Malagrida que, usando suas influências políticas, se opuseram fortemente à escravização dos índios pelos colonos.

A primeira investida missionária no norte do Brasil aconteceu na ilha de São Luís do Maranhão, em 1607, pelos padres jesuítas Francisco Pinto, morto pelos índios na mesma missão, e Luiz Figueira (BETENDORF, 1909, p. 40). Desde o início, as missões na Amazônia foram marcadas por conflitos e outros tipos de dificuldades. Os relatos do Pe. Betendorf sobre a situação das missões no Pará, em 1697, descrevem as mesmas dificuldades, além dos corriqueiros conflitos com índios e colonos; descreve também o flagelo da fome, da miséria e

das doenças que faziam inúmeras vítimas; ademais, explicitam a situação precária das capitanias do Grão-Pará, a ganância, a falta de governo e organização social dos colonos, vistas como as causas que impediam o desenvolvimento econômico e social de Belém e outras cidades, apesar do grande potencial da região. Essa situação é relatada pelas crônicas dos padres da Companhia de Jesus desde 1637, e também fornecem duas informações importantes sobre a devoção na N. S.^a de Nazaré no Pará:

[Primeiro relato] Segue-se para a mesma banda do Pará a capitania de Jorge Gomes Alemó, mas como este quebrou nos negócios por certas razões, achou o Governador Gomes Freitas de Andrade que a villa da Vigia, que tinha mandado fazer, estava nas terras d'El-Rei, nem nunca teve aldêa, e consequentemente nem Missionário e a tirou dele; e parece nunca mais se tornou a pôr em pé, suposto que os moradores da villa gozam dos bons ares do mar, com seus peixes, ostras, caranguejos e da fartura da terra pelo mantimento que produz em abundancia, estão sujeitos ao Pará, **e o que lá tem de melhor é a Imagem Milagrosa de Nossa Senhora de Nazareth, que de todas as partes se frequenta dos romeiros, que vão lá fazer suas romarias e novenas;** [...] (BETENDORF, 1909, p. 21-22, grifo meu).

[Segundo relato] Aos 16 deste mesmo mez de janeiro²³, partiu o padre superior José Ferreira, com o irmão Manoel da Silva, coadjutor temporal para o Maranhão, donde, até então, não tinha vindo nova de consideração. Passou pela roça de Mamayacu, onde achou muitos fallecidos, assim lá como na audêa, mas todos com os sacramentos, pela muita diligencia com que tinha acudido o padre Antonio da Cunha. Partindo de lá, visitou na villa da Vigia de passagem, **a milagrosa Imagem da Virgem de Nossa de Nazareth,** [...] (BETENDORF, 1909, p. 639, grifo meu)²⁴

A origem da devoção à Virgem de Nazaré é incerta, segundo Coelho (1998), a partir da análise de Raymundo Heraldo Maués, provavelmente ela tenha sido trazida por Jorge Gomes Alemó e por seus colonos, vindos do Arquipélago dos Açores e do Algarve, onde era venerada como protetora dos navegantes, além do mais, é incerta que a devoção tenha sido incentivada somente pelos jesuítas, visto que naquela época também passaram na vila de Vigia os missionários carmelitas e mercedários. O certo é que a devoção à Virgem Maria era compartilhada pelo clero e pelo povo, por isso, era um elemento fundamental da fé cristã. Isto

²³ De 1697.

²⁴ Cf. MAUÉS, 2000, p. 9.

é algo importante para não se pensar que a devoção seja algo exclusivamente popular, de caráter leigo, sem o aval por parte da igreja oficial.

O primeiro relato mostra, no final do século XVII, a presença da devoção a N. S.^a de Nazaré na então vila de Vigia e dois elementos fundamentais dessa devoção. O primeiro é a Imagem Milagrosa, o que configura o caráter hierofânico e, portanto, religioso do fenômeno. Para os devotos, os milagres são sinais da presença do transcendente que é um traço querigmático da pregação cristã em que o sinal cria comunicação. A Virgem Maria e os milagres de Jesus faziam parte do anúncio/exposição da doutrina cristã aos índios Tupinambás, feita pelos frades capuchinhos no início do século XVII, relacionando o mito cristão com o indígena: “É este grande Deos²⁵ que chamaes *Tupan*, sem conhecel-o, e por isso aqui viemos annuncial-o” (D’ABBEVILLE, 1874, p. 120). Depois de contarem o mito cristão da criação sempre relacionando com as divindades Tupinambás, os missionários catequizavam sobre a divindade de Maria: “Nós lhes explicamos como Deos Pae escolheo a bemaventurada Virgem Maria para se mãe do seu Filho único” (D’ABBEVILLE, 1874, p. 121), e os milagres de Jesus os quais eram ouvidos com muita admiração: “Descrevemo-lhes depois todos os principais milagres, feitos por Jesus Christo nosso Salvador neste mundo até a sua morte, e muito se admiraram [...]” (D’ABBEVILLE, 1874, p. 122).

Associar os milagres de Maria aos de Jesus fez parte da pregação desde a Idade Média e seu simbolismo está, como mostrou Dawson, no retorno ao imaginário do Evangelho, que é um dos traços característicos da mentalidade cultural da época. A imagem da figura da Igreja é da “nova humanidade espiritual, ungida e iluminada pelo Espírito Santo para estabelecer o trabalho de unidade e salvação” (DAWSON, 2016, p. 168). Portanto, no primeiro relato, a expressão “o que lá tem de melhor é a Imagem Milagrosa de Nossa Senhora de Nazareth” mostra o simbolismo da salvação social pela fé na santa em um ambiente social sem perspectiva

²⁵ Optei por manter o texto original.

de prosperidade, marcado por conflitos, desordem política, doenças e pobreza, em que o sinal de esperança em meio a aflições é a imagem de Maria, que é símbolo de amor, paz, proteção e unidade social, pois a religião cria vínculo de identidade.

A estratégia de correlacionar os mitos de origem cristã e indígena na evangelização, que é forma de comunicação, foi o elo para novas formas de sociabilidade que estabeleceu o diálogo, identificando na criação divina a origem comum dos dois povos e de suas culturas muito diferentes, isto pode ser tomado como a explicação do fundamento compreensivo da ação social, e é a base da explicação da importância do mito nas relações sociais, na sociabilidade, na produção de valores, compreensão e orientação da vida social. A produção da sociabilidade está no nível da historicidade do social e as concepções míticas e religiosas estão no nível abstrato, do imaginário. Um terceiro nível desse contexto é o político, que está no nível intersubjetivo de troca de experiências comuns e antagônicas de diversas dimensões, como a religiosa, a cultural e econômica em que reside o interesse dos indivíduos e dos grupos que são os motores do dissenso, campos do poder e da dominação, esta é análise dos conflitos.

O segundo elemento são os ritos litúrgicos: romarias e novenas, que mostram a estrutura popular da devoção, sua ligação com a memória coletiva, pois romarias e novenas também eram ritos da devoção em Portugal que foram transladados para o Pará. Em seu detalhado estudo etnográfico sobre as romarias em Portugal, Pierre Sanchis as define como “uma peregrinação popular a um lugar tornado sagrado pela presença especial de um santo” (SANCHIS, 1992, p. 39). Para este autor, as romarias que ganharam vigor em Portugal no final do século VI, vistas como manifestação religiosa popular e sua regulamentação social, hoje, tendem a se perpetuar e devem ser vistas como uma continuidade. A chave de interpretação está no tipo de relação que o devoto mantém com o transcendente, no caso o santo, e da imagem que o representa e da unidade entre símbolo e realidade. É nessa “teia de significados” (GEERTZ, 2013, p. 4) que a imagem representa, em nível simbólico, uma relação do santo com

o devoto, estabelecendo entre eles um laço de sentimentos e de comunhão de vida que se comunicam num sistema de troca simbólica, que não pode ser expressa pela univocidade dos conceitos. Para Eliade (1991, p.6-11), o “símbolo, o mito e a imagem pertencem à substância da vida espiritual”. Especificamente sobre a imagem ele diz que elas são, por suas próprias estruturas, *multivalentes*. Se o espírito usa as imagens para captar a realidade profunda das coisas, é exatamente porque essa realidade se manifesta de maneira contraditória, e conseqüentemente não poderia ser expressa por conceitos.

Desse modo, as romarias e novenas têm uma estrutura simbólica, elas mesmas são símbolos de uma dimensão espiritual historicamente contextualizada. O elemento particular da vida cotidiana é central para a forma de religiosidade. Bakhtin, ao analisar a cultura medieval e renascentista, observa que o princípio das formas culturais, por exemplo, as celebrações cômicas, “pertencem à esfera particular da vida cotidiana” e que é “a própria vida apresentada com os elementos característicos da representação” (BAKHTIN, 1993, p. 6).

Pela catequese dos missionários, pela devoção popular dos colonos portugueses e pelo diálogo por via da linguagem mítica entre os missionários e índios, a devoção a Maria se estabeleceu no norte do Brasil tornando-se um dos fios centrais da teia de significados que amarra o homem amazônico à sua cultura e religião. A polissemia das romarias e ladainhas, que são os primeiros registros da devoção a N. S.^a de Nazaré no Pará, pode ser interpretado com a ideia de abertura simbólica de Paul Ricoeur, ou seja, romarias e ladainhas não são termos fechados, mas se abrem a outras produções análogas às romarias e ladainhas como os elementos míticos amazônicos com suas significações.

2.2.1 A virgem de Nazaré em Belém do Pará

A devoção a N. S.^a de Nazaré que chegou a Belém, como visto acima, compõe uma longa experiência religiosa do cristianismo que há muitos séculos cultua a mãe de Jesus. Esta

devoção passou por diversas transformações até chegar à Amazônia no século XVII, sedimentando-se rapidamente até dominar o cenário religioso da região. Segundo relatos de missionários do início do século XVII, ou seja, poucos anos depois da chegada dos primeiros europeus, na vila de Vigia já se encontrava um culto estruturado à Virgem de Nazaré com uma imagem milagrosa, com orações, ladainhas e graças alcançadas.

Tal culto viera se desenvolver e ganhar notoriedade e importância em Belém. A pergunta que se faz é por que o Círio de Vigia não obteve notoriedade e importância como o de Belém, visto que possuía inclusive uma imagem milagrosa? A hipótese que sustento é que a imagem de Vigia é um caso como de muitas outras imagens de donos de santos (MAUÉS, 2000), comum nas comunidades católicas, diferente da imagem de Belém que foi concebida a partir de um mito de fundação (ELIADE, 2008), de um fenômeno sobrenatural, que estabelece uma unidade mítica com a imagem de N. S.^a de Nazaré de Portugal, ou seja, a estrutura do mito é a de uma aparição de Maria na modalidade de achado de imagem (STEIL, 2003). Assim como em Portugal, em Belém do Pará, a imagem foi encontrada por pessoas simples e imediatamente aconteceram diversos tipos de milagres: em Portugal, o salvamento de Dom Fuas Roupinho; em Belém, entre outros milagres não especificados pelos historiadores, o retorno da imagem para o seu lugar onde fora encontrada na mata. A mesma modalidade de aparição mariana se observa dezessete anos depois com N. S.^a Aparecida no estado São Paulo, em 1717: assim como em Belém, a imagem achada dentro de um rio foi revestida de sacralidade e o local se transformou em um centro de peregrinação, o que me faz levantar hipótese da imagem e do local de seu achado sacralizados por um mito de origem.

2.2.2 A fundação de Belém em 1616: a cidade da fortaleza

Em meados do século XVI, Portugal iniciou a colonização do Brasil com o sistema das Donatarias, medida administrativa para ocupar sistematicamente o território em meio às

disputas com franceses, ingleses e holandeses. Dessa forma, o norte do Brasil foi ocupado pelos portugueses, que usaram os rios da região para adentrar no interior do território. Por isso, a foz dos rios eram áreas estratégicas onde foram construídas fortificações que, por sua vez, ocasionaram o surgimento de povoados no entorno delas.

“Coube a João de Barros o lote de terras que do Gurupí se estendiam até o Amazonas” (CRUZ, 1973, p. 25). Esta vasta área, e principalmente rica, precisava ser ocupada e protegida, pois já tinha despertado o interesse de outras potências europeias. Por isso, portugueses que já tinham se estabelecido no Maranhão partiram para uma expedição em três embarcações, no dia 25 de dezembro de 1615, chefiados por Francisco Caldeira de Castelo Branco, para fundar uma fortificação estratégica com objetivo de demarcar o território da conquista (DIAS, 2010, p. 1). No dia 22 de janeiro de 1616, a frota chegou à baía do Guajará e, depois de examiná-la, escolheram um lugar estratégico de onde se podia controlar os caminhos fluviais e ali fundaram um povoado; construíram com a ajuda dos índios Tupinambás uma fortificação de pau-a-pique coberta de folhas de palmeiras; no interior do fortim construíram os casebres dos soldados e uma capela dedicada a Nossa Senhora da Graça. À fortificação deram o nome de *Presépio*, mais tarde chamada de Forte do Castelo, em homenagem a seu fundador Francisco Caldeira de Castelo Branco. “E foi desse modo que se deu às novas terras conquistadas a denominação de *Feliz Lusitânia*, colocando-as sob a proteção de Nossa Senhora de Belém. Estavam lançados os fundamentos da cidade”, que depois passou a ser chamada de Nossa Senhora de Belém do Grão-Pará (CRUZ, 1973, p. 29-31). “Feliz Lusitânia, o nome dado à região, só vem ratificar a carga simbólica atribuída ao Forte do Presépio como berço histórico da Cidade de Belém, ligando-se assim ao renascimento de Portugal em plena Amazônia” (DIAS, 2010, p. 1).

A expedição chefiada por Francisco Caldeira de Castelo Branco, a qual resultou na fundação da capital paraense, e conseqüentemente a incorporação da Amazônia ao domínio português, foi sem dúvida uma expedição militar, visando como tal objetivos estratégicos, mas nem por isso deixou de ter motivações econômicas também (MOREIRA, 2010, p. 309).

Ao revisitar os dados históricos da fundação política de Belém, dois aspectos saltam à vista: o primeira é a motivação, realidade social e política e, sobretudo, bélica que deixaram marcas arquitetônicas na primeira construção da cidade de Belém, edificada para a conquista e defesa do território. O segundo é de caráter religioso que coloca no centro a devoção a Maria.

A questão política e militar foi legitimada pelo ideal de civilização dos povos, tidos na época como selvagens, e o Forte do Castelo foi de fundamental importância para o domínio português da Amazônia, pois, servindo-se dele, foi possível vencer os índios Tupinambás que povoavam a região; também do forte foram lançados para derrotar as fortificações de ingleses e holandeses que haviam precedido os portugueses nas novas terras. Dias, ao estudar a história do Forte, observa que:

Os textos especializados nos apontam e os registros das escavações realizadas *in loco* ratificam que a fortificação se armara prevendo um eventual combate contra holandeses e franceses, que nunca aconteceu. Entretanto, estas mesmas armas terminariam sendo utilizadas contra os Índios Tupinambás, legítimos proprietários da terra e, posteriormente, contra os Cabanos que defendiam seus ideais de mudanças (DIAS, 2010, p. 1).

O objetivo de tal empresa, que custou a vida de muitos seres humanos e a quase extinção das populações autóctones, foi a conquista da terra, para isso foram empregados todos os meios militares. Cruz define a Belém dessa época como uma “modesta praça d’amas” (CRUZ, 1973, 48), que logo se transformou em centro de onde irradiavam missões de captura de índios para mão de obra e de conquista de novas terras. Assim, pelas forças das armas, o território foi conquistado e “civilizado”. O *modus operandi* dessa conquista foi mostrado por Hoornaert ao descrever a ação de Pedro Teixeira ao redor de Belém depois de seu retorno de Quito, em 1639:

Este Pedro Teixeira, que ao lado de Bento Maciel, Jerônimo de Albuquerque e Antonio de Albuquerque era um dos grandes exterminadores do povo Tupinambá, andava acompanhado de criminosos portugueses chamados na época de “degredados”, ou seja, emigrantes forçados que ele arregimentava sob o nome de soldados, e índios chamados de “tapuia”, inimigos dos

Tupinambá. Diante da violência das tropas de Teixeira os índios se revoltaram em Cumã, Caju, Mortigura, Iguape, Guamá, mas estas revoltas serviram apenas de pretexto para novas incursões e novos massacres (HOORNAERT, 1992, p. 54).

Hornaert, entre outros historiadores, mostra que o *modus operandi* da política da conquista civilizatória da Amazônia foi extremamente violenta, com agressões de ambas as partes. Portanto, a violência é um marco histórico da fundação de Belém, registrado na primeira construção arquitetônica da cidade que foi uma fortificação militar. Para compreender o desenvolvimento da sociedade belenense, é necessário não esquecer desse dado importante, ou seja, que se trata de uma sociedade marcada por revoltas, massacres e escravidão, acrescida de pobreza e doenças.

Não é difícil perceber nos dados historiográficos a violência como um de seus motores, ou seja, como uma categoria de compreensão histórica, como uma de suas principais categorias explicativa de transformação e formação das sociedades, pois a violência, a seu modo, ajuda a fazer a história. “Que a violência tenha existido sempre e por toda a parte, é coisa que não se contesta” (RICOEUR, 1968 p. 227). A constatação de que a violência existe em toda parte, em toda a sociedade humana que se conhece e nas relações intersubjetivas, evidencia que se trata de um fenômeno social e antropológico, ou seja, faz parte das estruturas sociais humanas e da psicologia do indivíduo. Por isso, Paul Ricoeur, ao analisar a questão, leva em consideração os aspectos social e individual, ou psicológico, da violência enquanto fenômeno histórico, em que é preciso perceber

Seu desdobramento ao longo da história, a envergadura de suas ramificações psicológicas, sociais, culturais, espirituais, o seu enraizamento em profundidade na própria pluralidade das consciências – faz-se mister praticar até o fim essa compreensão da violência, na qual esta exhibe sua trágica grandeza, surgindo como a própria mola da história, a “crise” – momento “crítico” e o “julgamento” – que muda de súbito a configuração da história (RICOEUR, 1968 p. 226).

O sistema colonial da época foi consequência do sistema mercantilista sempre ávido de novos mercados e de mão de obra barata para garantir boas margens de lucros. Esse sistema foi a base de sustentação das sociedades europeias. Por isso, as colônias se tornaram tão importantes para o sistema mercantilista, visto que um sistema econômico é sempre um sistema social. Tal sistema de relações sociais no plano da intersubjetividade pode desencadear relações humanas de coisificação do outro.

Como se viu na citação de Paul Ricoeur, a vida social é composta de muitas ramificações psicológicas, sociais, culturais e espirituais que fazem parte de uma mesma realidade. Nesse macro cenário internacional da política mercantilista, estava também a vida espiritual e a política da cristandade de propagação da fé. Da ideia de que os reis de Portugal tinham o dever de propagar a fé cristã e os religiosos eram os instrumentos para isso, foram criadas as Juntas das Missões Ultramarinas (MELLO, 2009, p. 139) para regulamentar as missões. Em 1683, o governador Francisco de Sá de Menezes, segundo a Ordem Régia, instala a Junta das Missões no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Pode-se dizer que essas são as vias legais e oficiais da propagação da fé que se juntou à devoção dos marinheiros de Castelo Branco e dos colonos do Açores que vieram colonizar a região. Por conseguinte, eles dedicaram a Maria a primeira capela construída na fortaleza e colocaram sob a proteção de Nossa Senhora de Belém as novas terras conquistadas.

A partir desse fato histórico das conquistas portuguesas pelas navegações, do projeto de evangelização, e da devoção popular que, em minhas pesquisas, disse que Maria “desembarca na Amazônia”,

Para explicar como a devoção a Maria surgiu no Pará, que literalmente chegou a bordo das caravelas portuguesas. [...]. A devoção dos colonos açorianos e o projeto evangelizador da Igreja, executado pelos missionários, foram os responsáveis para que Maria estendesse seu manto sobre a Amazônia. Estes dois momentos culminaram num acontecimento considerado sobrenatural pelos devotos, ou seja, o achado da imagem da Virgem por Plácido. Tal fenômeno, mesmo tendo suas raízes em Portugal, apresenta-se como algo genuinamente paraense, pois através da simbologia e do imaginário

amazônico, o caboclo da região elaborou uma “teogonia cotidiana” (RAMOS, 2018, p. 104-105).

Ao chegar a Belém a bordo dos navios, a devoção mariana se estrutura de tal modo a contribuir determinadamente para a formação de um *ethos* religioso que aos poucos se tornou um dos principais elementos a configurar a cultura belenense como uma cidade mariana. Entendo como Geertz que “os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo” (GEERTZ, 2013, p. 66-67). Três momentos históricos foram importantes para isso. O primeiro foi a construção do Forte do Castelo e colocar a cidade de Belém sob a proteção de Nossa Senhora em 1616; o segundo foi a aparição de N. S.^a de Nazaré ao caboclo Plácido José de Souza; e a última, o Círio de 1793. Essa cronologia sacra fez de Belém uma cidade da fé. Sob o ponto de vista social e antropológico, foi uma forma de tentar sair das violentas estruturas que marcaram a vida da cidade. A fé, no caso, foi um elemento de transformação social que ajudou a criar laços de solidariedade entre etnias, culturas e religiões diferentes. A fé em Maria foi um elemento de identificação social que catalisou as diferenças e uniu todas as pluralidades em uma identidade comum: filhos da mesma mãe, N. S.^a de Nazaré. O sentido simbólico da mãe é uma das chaves de interpretação da sociedade belenense. Tal simbologia se estrutura a partir de um mito fundador que é a aparição de Maria a Plácido José de Souza em 1700.

2.2.3 Belém a partir de 1700: a cidade da fé

A composição de uma cidade implica o processo de sociabilidade, que através de consensos e dissensos constrói vínculo social em que é possível a vida em comum, mesmo entre indivíduos de culturas e lugares diferentes, que é o caso de Belém, uma cidade erigida pela migração, onde fronteiras humanas entram em contato, geralmente conflituoso. O processo de

sociabilidade tem como meta a formação de identidade, com as diferentes identidades dos atores sociais. Nesta pesquisa, destaco o papel das devoções populares no processo de sociabilidade e formação das identidades belenenses. No contexto da religiosidade, Carmem Izabel Rodrigues mostra a relação dos atores sociais imigrantes e autóctones e as festas populares na construção das identidades na cidade de Belém. O texto seguinte analisa a cidade, as migrações e as (novas) identidades no cenário atual, que podem ser entendidos como um processo de longa duração e que remetem aos tempos fundacionais de Belém:

Entre as formas cotidianas de sociabilidade produzidas, por migrantes rurais em bairros de periferia podemos destacar as festas populares. As festas brasileiras, como um modo próprio das expressões da nossa identidade [...], articulam antigas e novas formas de sociabilidade entre diversos grupos religiosos, étnicos, culturais migrantes, urbanos ou rurais, que compartilham a experiência, mesmo que fragmentada, de viver a cidade. As festas brasileiras – nacionais, regionais ou locais – nos permitem colocar em questão algumas nuances do que pode significar, para os sujeitos, ser *brasileiro, migrante, nordestino, nortista, gaúcho, caboclo, católico* ou *filho-de-santo* (RODRIGUES, 2008, p. 60).

Retomo a conhecida história da fundação de Belém com o objetivo de responder à pergunta: qual o mito fundador de Belém? Ir às origens da cidade é tentar compreender como Belém se constituiu como uma cidade sob a proteção de N. S.^a de Nazaré. O que percebo é que num momento da história houve um deslocamento simbólico da origem fundadora da cidade, do Forte do Castelo para a ermida de Plácido, onde foi construída a Basílica de Nazaré. Isso aconteceu por um processo de sacralização do local que ocasionou mudanças culturais e sociais: a cidade deixou de ser importante para a estratégia militar para se transformar em uma cidade da fé, o que também a faz representar um lugar para a sociabilidade, que, para Ricoeur, se torna significativo pela solidariedade entre datação e localização que articulam memória e história:

Esse vínculo entre lembrança e lugar levanta um difícil problema que se tornará maior na articulação da memória e da história, a qual também é geografia. Esse problema é o do grau de originariedade do fenômeno de datação, que tem como paralelo o problema da localização. Datação e localização constituem, sob esse aspecto, fenômenos solidários que

comprovam o elo inseparável entre a problemática do tempo e do espaço (RICOEUR, 2007, p. 58).

Para entender melhor a trajetória histórica da cidade de Belém, são importantes as implicações simbólicas e religiosas que estão presentes no pensamento de seus fundadores que fizeram do local geográfico um local simbólico. A fundação da cidade, enquanto uma ação consciente dos indivíduos, mostra uma visão de mundo permeada pela simbologia religiosa. Segundo Eliade, a fundação de uma cidade segue um arquétipo cósmico que corresponde a um modelo mítico, e a conquista da terra é uma tomada de posse cerimonial (ELIADE, 1992). Isso se verifica no nome dado à cidade, relacionado com o calendário cristão: o dia da partida da expedição fundadora, o Natal, dia 25 de dezembro de 1615, uma data simbólica do nascimento de Jesus em Belém da Judeia e do nascimento de uma nova cidade, a Belém do Pará.

Foi em nome de Jesus Cristo que os conquistadores espanhóis e portugueses tomaram posse das ilhas e continentes que descobriram e conquistaram. O levantamento de uma cruz era um ato considerado equivalente a uma justificação, e à consagração do novo território, isto é, a um "novo nascimento", repetindo dessa maneira o batismo (ato de Criação) (ELIADE, 1992, p. 18).

Vimos que a fundação de Belém teve duas intenções: a da conquista militar e da propagação da fé cristã, o que, depois “do culto iniciado por Plácido” (DUBOIS, 1946, p. 43), mudou drasticamente a configuração cultural e social da cidade. Segundo a teoria dos arquétipos de Eliade, podemos dizer que o achado de Plácido corresponde a uma nova criação? Que ocorreu uma refundação cultural e espiritual de Belém?

O Achado de Plácido acompanha o plano simbólico e mítico da narrativa do achado da imagem de N. S.^a de Nazaré em Portugal:

De acordo com a voz popular, passada de geração em geração, um caçador errava, certo dia, pelas matas da estrada do Maranhão (Utinga, como também era chamada) quando, ao ir matar a sede num igarapé, deparou, sobre umas pedras cobertas de trepadeiras com uma pequena imagem de N. S. de Nazaré.

Surpreso como o achado, levou-a para seu barraco, alvoroçando toda a família e a vizinhança.

A imagem estava intacta, com o seu manto de ceda brilhando. Sobre ela, a ação do tempo não se fizera sentir.

Na manhã imediata, para assombro geral, a imagem tinha sumido. Em balde procuravam-na no barraco. Alguém alvitrou que deveriam dar uma busca no local onde, na véspera, fora encontrada. Plácido dirigiu-se a ele e, para sua surpresa, voltou a deparar com a imagem, no mesmo lugar, à beira do igarapé. Tornou a levá-la para sua casa; e, de noite, ela voltou a desaparecer, sendo novamente localizada em seu nicho natural.

A notícia desse milagre correu pela cidade. Crédulos e incrédulos dirigiram-se para casa de Plácido, testemunhas da fuga da santa. O governador da época (no lendário o nome não é citado), querendo tirar uma prova concreta, mandou buscar a imagem, tranco-a no prédio sede do governo e colocou guardas a postos. No dia seguinte, quando abriram o compartimento onde a tinham guardado na véspera, encontram-no vazio. A santa voltara ao nicho antigo. Diante do sucedido, o governador mandou que erigissem, no lugar do achado, uma pequena ermida, para devoção da Virgem. Por causa disso é que, com a adoção do Círio, a imagem passou a ser levada para a capela de Plácido, na véspera e no dia seguinte, é transportada para seu altar, erguido às margens do igarapé da santa (ROCQUE, 1981, p.31).

O texto acima, de Carlos Rocque, foi escolhido por ser a versão mais recente da narrativa do achado de Plácido, que incorpora as versões mais antigas e mostra os elementos simbólico e mítico semelhantes das narrativas do achado a imagem de N. S.^a de Nazaré em Portugal e em Belém, isto é, a imagem achada, os milagres, o vidente (aquele que a encontrou), o nicho natural, que dizem respeito a esse tipo de hierofania. O texto de Carlos Rocque, de 1981, por se tratar de uma compilação das narrativas transmitidas ao longo de quase três séculos, também mostra que essas narrativas fazem parte de uma tradição oral. Tal tradição faz a atualização do mito da Virgem de Nazaré na Amazônia, e assim como em Portugal houve um renascimento da cristandade depois da expulsão dos mulçumanos, Belém renasce como uma cidade da fé favorecida por vários acontecimentos, acrescidos da necessidade de unidade cultural que pudesse agregar índios, europeus e africanos. Essa unidade em torno do arquétipo simbólico da mãe foi possível por diversas vicissitudes sociais.

[...] na varíola de 1728, os fiéis procuravam a choupana de Plácido, ali entoando ladainhas e acendendo velas à Virgem das pedras, como então era chamada a imagem. [...] No governo do segundo bispo, dom Guilherme de S. José (1739-1748), durante a epidemia de bexigas em 1745, a ermida foi muito

procurada pelas famílias, que imploravam o fim do flagelo. A mesma afluência deu-se em 1749, quando grassava o sarampo (BUBOIS, 1946, p. 51).

A sociedade que enfrentava uma sucessão de epidemias buscou o socorro da Santa e encontrou unidade nesse sistema de crenças, que fez da devoção um vínculo de identificação social. Essa unidade social gira em torno de um objetivo comum: de estancar o flagelo das epidemias. Essa coesão social pelos cerimoniais religiosos para aplacar o sofrimento foi percebida por Victor Turner ao estudar o ritual de cura chamado *Isoma* do povo Ndembo do noroeste da Zâmbia. Turner diz que a associação ao culto corta transversalmente a ideia e a linhagem, colocando temporariamente em operação o que pode ser chamada “uma comunidade de sofrimento”, ou melhor, de “antigos sofredores” do mesmo tipo de aflição (TURNER, 1974, p. 28). O cenário de sofrimento social, guerras, pobreza e epidemias serviu de palco para a atualização de dois elementos religiosos: primeiro, a hierofania, ou seja, Maria aparece em momentos de grande sofrimento para ajudar seus devotos – o contexto social é de uma sociedade flagelada por diversos males –; segundo, os rituais de consagração à Santa e pedidos de proteção.

A devoção se mostra relevante em setembro de 1773, quando a Igreja a oficializou e foi além da oficialização, pois o bispo Dom João Evangelista, ao visitar a casa de Plácido, colocara Belém sob a proteção de N. S.^a de Nazaré (ROCQUE, 1981, p. 34). Esse gesto foi lido por Maués (1995, p. 54) como início do controle eclesiástico sobre a devoção popular. Mas, para além disso, vejo que teve forte impacto psicológico sobre a população local, pois na ocasião, segundo Rocque (1981, p. 34), estavam presentes quase todos os moradores da cidade, e depois do ato religioso, feito diante da casa de Plácido, o local do achado, o bispo retornara para a cidade com a imagem, seguido pela multidão que iluminava a noite com suas velas acesas. A importância da aprovação eclesiástica está no cerimonial que por meio da eficácia do ritual e de seus procedimentos coloca o evento na esfera do sagrado. A cerimônia do bispo de

colocar Belém sob a proteção da Virgem de Nazaré tem um valor simbólico que é a “finalidade” (TURNER, 1974, p. 30) que tem o rito: proteger contra os malefícios. Isso requer uma nova ordem social, ou seja, uma comunidade de fé.

O contexto ritual está expresso nas orações, ladainhas e preces diante da imagem da santa que inclui a dimensão espacial. A constituição do lugar sagrado, segundo Eliade (1992), é feita segundo um protótipo celestial, o que quer dizer que um lugar se torna sagrado pela intervenção do transcendente, interpretada pelos nativos como a vontade divina de fazer de um local um lugar sagrado e torná-lo conhecido por todos. A demarcação do lugar sagrado é feita pela construção de um templo requerido pela própria divindade²⁶. Assim foram construídos os templos de diversos povos; um exemplo, é a ordem de construir o templo de Jerusalém: “No Monte Sinai, Yahveh mostra a Moisés a ‘forma’ do santuário que deve ser construído para Ele” (ELIADE, 1992, p. 15).

A ideia do protótipo celestial é observada na constituição do lugar sagrado onde Plácido achou a imagem. Segundo os cronistas, a Santa desaparecera no dia seguinte após ser encontrada por Plácido, sendo encontrada novamente em seu nicho natural. Daí se difundiu as narrativas da fuga da Santa. Em vista desse fato, diz Dubois (1946, p. 46), “Concluíram todos que a Santa desejava um oratório no local do encontro”. Esse fato é interpretado como uma intervenção direta da Santa: ela desejava um oratório naquele local escolhido por ela mesma.

²⁶ Larissa Latif, no seu estudo sobre N. S.^a de Nazaré em Belém do Pará, utiliza o mito da Senhora Teimosa para relacionar a devoção de Belém com a da Europa e usa a teoria do simbolismo do centro de Eliade para explicar a sacralização do local de culto da Virgem de Nazaré. Segue um trecho de seu trabalho: “Denominamos Mito da Senhora Teimosa a um conjunto de narrativas de achados de imagens de Nossa Senhora, recorrentes na Europa e na América Latina. Num estudo finalizado em 2012 sobre um *corpus* de narrativas desse tipo inventariadas em Portugal e no Brasil, estabelecemos como variantes desse mito as narrativas que começam com o achado de uma imagem e terminam com a construção de um templo, seja ele uma igreja, uma capela, ou uma simples ermida [...]. É o caso do achado de Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará, razão pela qual retomamos neste artigo essa denominação. As narrativas de Senhoras Teimosas vinculam-se à sacralização ou ressacralização de um determinado local de culto, em torno do qual uma comunidade se organiza. Relevam, portanto do simbolismo do centro, pelo qual Mircea Eliade designa o ato de se demarcar um espaço ritual que coincide com o espaço miticamente delimitado *in illo tempore* pelos antepassados divinos ou heroicos” (LATIF, 2014, p. 33).

Em 1773, logo após Dom João Evangelista colocar Belém sob a proteção de N. S.^a de Nazaré, foi iniciada a construção da segunda ermida para abrigar a imagem.

A esse tempo (1773) se começou a edificação de uma ermida consagrada a N.S. de Nazaré do Desterro, a cujo ato o Prelado (Dom Frei João Evangelista) concorreu benzendo, a primeira pedra, [...] graças à religião e a piedade de muitas pessoas da devoção (Irmandade) conseguiu, a ereção de um santuário no mesmo lugar em que nasceu o culto nazareno. Nesse lugar viveu um homem pardo chamado Plácido (DUBOIS, 1946, p. 42).

Esse protótipo de edificação de santuários marianos é observado em outras aparições: em Nossa Senhora do Pilar, na Espanha, registrada como a primeira aparição de Maria no século primeiro; Guadalupe no México, em 1531; N. S.^a Aparecida no Brasil, em 1717; Lourdes na França, em 1858; Fátima em Portugal, em 1917. Em todos esses lugares, foram edificados grandes templos dedicados a Maria e em torno deles se desenvolveram importantes cidades, pois a fé movimentou também a economia e a cultura. Com isso, deu-se o processo de sacralização do local onde hoje se encontra a Basílica Santuário de Nazaré, que se tornou um templo de importância regional e a principal edificação de Belém, ponto de atração de devotos e turistas.

Falar de uma Belém da fé no século XVIII, é falar de um contramovimento intelectual, religioso e social, visto que este foi o século do espírito iluminista e anticlerical que dominou boa parte das correntes de pensamento da época. As novas ideias se fizeram sentir fortemente em Portugal sob o governo do Rei José I (1750-1777) e de seu secretário de estado, o livre-pensador Marquês de Pombal, que implementou uma política absolutista e hostil às ordens religiosas, sobretudo aos jesuítas. “Do Marquês de Pombal até Afonso Costa, é a mesma ideia do Progresso indefinido, a mesma crença na razão humana, o mesmo repúdio da tradição” (RUAS, 1998, p. 95). Segundo Ruas, esse panorama de reformas implementadas pela nova visão de mundo iluminada colocou em crise o tripé em que se apoiava a sociedade tradicional:

as instituições, a cultura e a religião. A crise religiosa, que ele chama de crise espiritual, é colocada nestes termos:

A presença de Deus perde, para ele, todo e qualquer caráter pessoal; Deus é somente a mais alta, a mais sintética das ideias, talvez uma cômoda hipótese, útil para arrumar arquitetonicamente um caos de sensações e de tendências. Nada tem a ver com o amor nem como a vida. [...]. Adorando-se a si próprio, o Homem rejeita a Fé, a Esperança e a Caridade. Sem as virtudes teológicas, esmorecem e definham as próprias virtudes naturais (RUAS, 1998, p. 96-97).

Essa nova conjuntura rompeu com a ideia colonial de conquista aliada à evangelização; as instituições estatais e religiosas passaram por uma onda de laicização que abalou tanto o Estado como a Igreja, ambos tiveram que buscar novas estratégias para se legitimar frente aos processos ideológicos da razão iluminada.

Em 1773, o ano em que Belém foi colocada sob o Manto de N. S.^a de Nazaré, também foi o ano da extinção da Companhia de Jesus que teve a intervenção direta dos monarcas de Portugal e Espanha, mostrando certa fragilidade da Instituição Eclesiástica frente a investidas do Estado e das novas ideologias. A extinção dos jesuítas foi um duro golpe contra o projeto de se criar na América uma nova cristandade aos moldes da cristandade europeia, pois com a expulsão dos padres do Brasil as pretensões da Igreja Católica foram frustradas. As disputas nas esferas do poder, aliadas às ideologias esclarecidas, pareciam um processo de secularização irreversível. As dimensões da crise espiritual das instituições e da cultural foram reflexos de uma sociedade europeia ideologicamente dividida, divisão que vinha se intensificando desde a Reforma Protestante.

Apesar disso, no Brasil, a esperança dos católicos foi subsidiada pela religiosidade popular, pela memória coletiva e pela literatura hagiográfica que sustentaram a esfera espiritual de modo que as insídias da secularização se fizeram sentir com menos força nas camadas populares. Nesse contexto, aconteceram duas importantes aparições marianas: no Norte, em 1700, o achado de N. S.^a de Nazaré pelo caboclo Plácido; e, no Sudeste, o achado de N. S.^a

Aparecida por pescadores. Surpresa e espanto por esses dois acontecimentos místicos em pleno século da razão que envolveu o Brasil com um véu de espiritualidade e abertura para o transcendente. O caráter popular e espontâneo desses acontecimentos místicos, sob o ponto de vista fenomenológico, afasta a hipótese da instrumentalização das teorias conspiratórias, que dizem que esses eventos fizeram parte de uma estratégia eclesiástica de defesa da fé contra o racionalismo iluminista, mesmo porque o liberalismo teológico e a política de romanização da Igreja, também, colocavam as manifestações de fé populares sob suspeita e algo a ser controlado e até mesmo combatido.

Desse modo, a experiência religiosa de Plácido evoca a presença do Deus pessoal que se comunica com ele. Isso se expressa no cenário hierofânico do seu achado, pois é uma fé que ignora as exigências racionais para colocar o homem em relação com o transcendente que constituiu o espaço sagrado que, segundo Eliade (1992), é o ponto de encontro entre o céu e terra. Diz Eliade que as observações de A. R. Radcliffe-Brown e de A. P. Elkin e Lévy-Bruhl esclareceram, de modo feliz, a estrutura hierofânica dos espaços sagrado, ou seja, é um espaço constituído segundo a estrutura da crença, em que o local sai do profano, para entrar na esfera sagrada. Isto, de acordo com Turner (1974), se refere à preparação do local sagrado do ritual *Isoma* que faz de cada local um símbolo que observa a estrutura espacial do local sagrado, pois cada local sagrado é escolhido em função do rito que será executado e exige preparação com características simbólicas específicas.

2.2.3.1 O Círio como demarcador do espaço sagrado

A preparação do local sagrado também é simbólica e ritual. O nicho natural do achado de Plácido é hierofânico. A indicação do local entendida como desejo da Santa de permanecer naquele lugar e a construção das ermidas e da Basílica preparam o local para o ritual que é o Círio.

Um ritual de preparação de grande importância simbólica foi quando Dom João Evangelista colocou a cidade de Belém sob a proteção da Virgem de Nazaré. Podemos considerar esse fato como a demarcação ritual do *locus* do cerimonial do Círio que é a cidade de Belém. De fato, as duas procissões do Círio são memórias do achado. Na Trasladação, feita na véspera, no mito, a imagem foi levada para o Palácio do Governo, hoje, para a Catedral de Belém; no dia seguinte, a imagem retorna solenemente na procissão do Círio para a ermida, hoje Basílica Santuário de Nazaré. Para compreender a formação do espaço sagrado é importante a noção de Michel de Certeau de atos fundacionais originários, que são dois: a narrativa e o rito feito por sacerdotes especializados (CERTEAU, 1998). A função da narrativa, os relatos do achado de Plácido e o ritual, o ato de Dom João Evangelista de colocar Belém sob a proteção da Virgem de Nazaré é aquela de fundação do espaço sagrado.

A dinâmica da narrativa e do ritual, o maior deles o Círio, continua multiplicando o espaço da Santa.

O trajeto do Círio entre a Catedral e a Basílica é de aproximadamente 3,5 Km, porém, a peregrinação da Santa, ao longo do tempo sofreu metamorfoses e hoje é composta por 14 procissões, como mostra a tabela abaixo, que percorrem praticamente toda a cidade e Região Metropolitana de Belém, sem contar as novenas em que as imagens pernoitam nas casas dos devotos.

Com isso, pretendo mostrar que o espaço sagrado da devoção não se restringe somente à Basílica e ao trajeto do Círio, mas abrange toda a Região Metropolitana de Belém, onde a imagem percorre dezenas de quilômetros. Essa característica da imagem que se desloca está presente no mito de origem, que narra a Santa saindo da casa de Plácido e retornando para seu lugar onde fora achada. É o sagrado em movimento, que expande suas fronteiras.

Tabela 1 – Programação das procissões do Círio 2018.

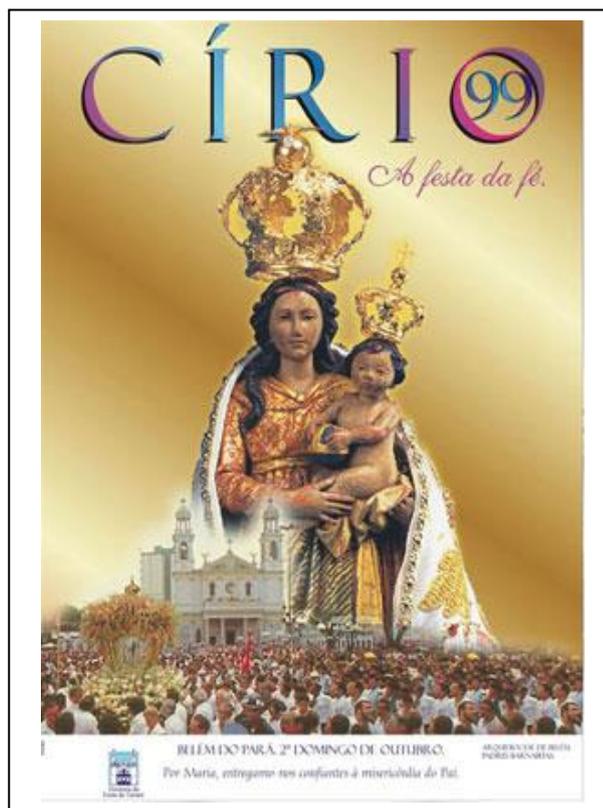
DIA	HORA	EVENTO	LOCAL
4 a 6	7h	Peregrinação à Região Episcopal Menino Deus	Ananindeua/ Benevides / Mosqueiro/ Benfica/ Marituba
10	21h	Transporte dos Carros - CDP	
12	8h	Traslado Ananindeua/ Marituba	Basílica Santuário
13	5h30	Romaria Rodoviária	Ananindeua
13	9h	Romaria Fluvial	Icoaraci
13	11h 30	Moto Romaria	Pça. Pedro Teixeira
13	17h 30	Trasladação	Colégio Gentil
14	7 h	Círio	Catedral da Sé / Basílica Santuário
20	8 h	Ciclo Romaria	Praça Santuário
20	16 h	Romaria da Juventude	Igreja a definir / Basílica Santuário
21	8 h	Romaria das Crianças	Praça Santuário
27	5h30	Romaria dos Corredores	Praça Santuário
28	8h	Procissão da Festa	A definir
29	7h	Recírio	Praça Santuário

Fonte: *Folder* distribuído na Basílica Santuário.

Entre o achado, em 1700, e o primeiro Círio, em 1793, a crença foi se estruturando do ponto de vista ideológico, ou seja, da tradição oral que se formou em torno do achado, dos milagres, das orações, e do ponto de vista da estrutura interna, na constituição dos promotores e corpo de sacerdotes responsáveis pela procissão. Por isso, mesmo com a influência das procissões portuguesas e da devoção da Vigia, o Círio de Belém é um ritual com características próprias que articulou experiências culturais muito complexas para fazer surgir um igualmente complexo cerimonial que é o Círio de Nazaré.

Ao longo do processo de sua estruturação, o Círio se tornou o centro do calendário belenense e sua maior expressão cultural e religiosa. Belém se prepara o ano inteiro para celebrar a sua fé, que é o tema de muitos círios, colocado nos cartazes de divulgação: “Círio, A festa da Fé”.

Figura 3 – Cartaz de 1999.



Fonte: <http://www.orm.com.br/projeos/galeria/fotos/1259/index.asp>. Acesso em: 04 mar. 2015.

Parece paradoxal a não confirmação do declínio da fé na esfera pública, como era esperado, em consequência do aumento da racionalidade e da secularização que foram as principais características norteadoras da visão de mundo do século XVIII, acrescida da situação social de Belém, marcada pela pobreza, conflitos e epidemias. A análise histórica desse fato perpassa pela compreensão do sofrimento a partir do ponto de vista de seu sentido para a sociedade que o vivencia, para o sentido histórico do sofrimento, para uma comunidade de fé que espera por salvação. Segundo Eliade, o arquétipo do sofrimento do salvador implica a rejeição da história, pois os acontecimentos que visam salvação têm significado meta-histórico. Sem entrar na discussão filosófica do historicismo hegeliano, que é matriz de pensamento da justificação trans-histórica da história, o que interessa é a postura diante da vida que disto decorre: “dezenas de milhões de homens, século após século, foram capazes de suportar

enormes pressões históricas sem se desesperar, sem cometer o suicídio nem cair naquela aridez espiritual que sempre traz consigo uma visão relativista ou niilista da história” (ELIADE, 1992, p. 146). Isso não quer dizer que a fé tenha função instrumental²⁷, ou seja, que tenha função terapêutica, como produto de causas sociais e psicológicas, mas como compreensão da significação histórica da crença de determinada comunidade.

A ideia do declínio da religião segue a lógica de causa e efeito aplicada à compreensão da história, segundo a qual o aumento da racionalidade implicaria necessariamente a diminuição das crenças. Isso fundamenta a concepção das épocas como um padrão determinado. Ricoeur mostra que os processos de uma época não obedecem a uma lógica pré-determinada ao dizer que “pode a mesma época ser progressista em matéria de política e regressiva em matéria de arte, como na Revolução Francesa, ou progressista em matéria de arte e estagnante em matéria de política como no Segundo Império” (RICOEUR, 1968, p. 90). A crise da religião no Ocidente foi sentida de diversos modos na Europa e na América, é isto que Ricoeur quer mostrar com a afirmação acima: que as crises não seguem um padrão do qual se podem fazer previsões. E ele completa: “A consciência de época é a síntese confusa e maciça desse enredamento, [...] é por isto que se torna muito difícil, o mais das vezes, dizer ‘aonde’ vai uma civilização” (RICOEUR, 1968, p. 90), assim como a configuração das sociedades e de suas convicções religiosas. Em Belém, nas crises do século XVIII, houve progressão em matéria religiosa, em outros lugares não, o que fez da cidade um importante centro de peregrinação.

²⁷ Refiro-me ao comentário feito por Victor Turner sobre os estudos da religião de Tylor, Robertson-Smit, Frazer, Herbert Spencer, Durkheim, Mauss, Lévy-Bruhl, Hubert e Herz, Van Gennep, Wundt, Max Weber, Franz Boas, Lowie, Malinowski, Radcliffe-Brown, Griaule e Diterlen, ao dizer que a maioria desses pensadores da religião tomaram posição teológica de tentar explicar, ou invalidar por meio de explicações, os fenômenos religiosos, considerando-os produtos de causas psicológicas ou sociológicas dos mais diversos, e até conflitantes, tipos, negando-lhes qualquer origem sobre-humana, apesar de não negarem a importância das crenças e práticas religiosas das estruturas sociais e psíquicas humanas. Cf. TURNER, 1974, p. 16. Penso que a crítica de Turner é válida, pois tal postura é não problematizar o significado das crenças religiosas na concepção dos informantes, o que é um velho problema do estrutural-funcionalismo.

Por uma sucessão de eventos religiosos, desde a construção do Forte do Castelo, que se intensificaram com o achado de Plácido, a cidade de Belém foi se estruturando como um centro de peregrinação, como um local sagrado, isto é, um local de encontro com o transcendente, “é aí que o Céu e a Terra se encontram” (ELIADE, 2008, p. 302), esta é a principal característica dos locais sagrados.

Durante o Círio, a sacralidade extrapola os muros da Basílica e vai até as ruas por onde passam as procissões. Desde o achado de Plácido, a devoção evoluiu para um complexo cerimonial que é o Círio, que, entre outras coisas, é a expressão de fé dos devotos. Carlos Rocque diz que o Círio é o dia da explosão de fé de um povo (ROCQUE, 1981). É também o dia da renovação da vida social, orientada segundo a fé: “É o dia máximo, o dia que se esquece todos os problemas e vai à rua, saudar a Berlinda que passa; é o dia em que se esquece as rixas, as intrigas e até perdoa os inimigos. É o dia da confraternização paraense” (ROCQUE, 1981, p. 11).

Essa análise é importante, pois mostra os valores sociais que se praticam norteados pela fé em Maria. Os efeitos da devoção são traduzidos nas relações interpessoais cotidianas de fraternidade, que são renovados anualmente, mas nutridos ao longo do ano todo nos grupos de orações, liturgias, ladainhas, etc. É um *ethos* social que é influenciado por uma experiência de fé (WEBER, 2003). Podemos interpretar esse “dia máximo” pelo viés sociológico com o que chama Ricoeur de um apelo a tornar-se consciente, principalmente no âmbito da relação com o próximo, e que se estende para humanizar e a não incriminar totalmente máquina, as técnicas e os aparelhos administrativos. A ética de que fala Ricoeur é aquela que amparada no exercício da fé cristã nas relações humanas, não objetivadas nas relações abstratas e anônimas da vida econômica que é o mundo dos papéis sociais que demarcam objetivamente cada indivíduo na sociedade. Ricoeur mostra a especificidade da ética cristã ao interpretar a “Parábola do Bom Samaritano”, que é uma hermenêutica de como a ética se expressa na caridade e compaixão de

uma pessoa para outra em situação de violência. Na parábola, o samaritano socorre um viajante vítima de assaltantes. É uma ética do próximo, do pessoal, “pois o social tende a interpretar o acesso ao pessoal e a *ocultar* os mistérios das relações inter-humanas, a dissimular o movimento da caridade atrás do qual se ergue o Filho do Homem” (RICOEUR, 1968, p. 109).

Falar da Belém da fé, é também mostrar uma das faces da cidade que ostenta índices muito elevados de violência, que faz parte da vida cotidiana e ameaça a convivência entre as pessoas. É nessa realidade que a devoção acontece.

Os movimentos de religiosidade popular são complexos e de múltiplos sentidos, capazes de fundamentar uma visão de mundo como a visão cristã e sua ética, ou seja, o modo de viver e se comportar em sociedade, de estabelecer relações interpessoais a partir da caridade e do exercício da fé, como disse Ricoeur. Esse tipo de religiosidade atua como via locucionária do querigma de evangelização. Isso é feito em grande parte pelos símbolos religiosos populares em Belém, dos quais Maria é o mais importante, segundo o conceito de “símbolo sênior” de Turner que usei para analisar a Virgem de Nazaré:

A simbologia de Maria configura-se como elemento central e universal da devoção, oficial e popular. Assim, Maria é o símbolo mais importante do evento, aquela unidade simbólica que Turner [...] chama de “símbolo sênior”, ou “símbolo dominante”, “que com maior importância, se referem a valores que são considerados fins em si mesmos, quer dizer, a valores axiomáticos”. É em torno deste símbolo que se produzem imagens e eventos como em Fátima, Lourdes, Guadalupe, Aparecida e a Virgem de Nazaré em Portugal e Belém do Pará. Em todos esses lugares verifica-se a centralidade e universalidade do símbolo dominante que se encarna em uma realidade singular mantendo sua especificidade e sua linguagem religiosa universal do cristianismo católico, ao mesmo tempo em que se funde com a cultura local produzindo novas imagens de Maria, novos elementos simbólicos e novas articulações sociais (RAMOS, 2018, p. 112-113).

Desse modo, a Virgem de Nazaré consegue captar e expressar uma multiplicidade de sentidos, numa dinâmica que tanto capta os sentidos e símbolos vividos, como produz novos sentidos, objetos simbólicos, costumes culturais e morais, espaços de convivência, etc. A dinâmica segue sempre o mesmo ato fundacional, como se mostrou acima, a relação entre relato

mítico e ritual que desencadeia novos elementos simbólicos. Dentre novos e singulares elementos da devoção a N. S.^a de Nazaré, destaco alguns, a saber: os brinquedos de miriti, os cartazes, a corda e o almoço do Círio. Nesse contexto da dinâmica da devoção, chamou-me atenção um novo elemento: a Casa de Plácido, o local de acolhida dos romeiros que, de uma ajuda para aqueles que precisam de cuidados após longas caminhadas, tornou-se um espaço de práticas devocionais.

2.2.4 O caboclo Plácido, “o pai de Círio”

Em minha busca para conhecer quem foi Plácido José de Souza, “o homem que achou a Santa” (MAUÉS, 2000) em 1700, chamou-me a atenção a resposta que deu uma coordenadora da Pastoral da Acolhida ao ser indagada por mim sobre quem era Plácido, ela me disse emocionada: “Plácido foi o pai do Círio”²⁸. Por isso, escolhi essa resposta para nomear este subtítulo. Esta resposta me deu uma gama de interpretações semânticas a respeito de minhas inquietações sobre o intrigante personagem: em vez de me questionar sobre quem foi Plácido, pergunto quem é ele hoje, o que representa? Porque ele passou tanto tempo esquecido, ao ponto de quase se tornar lenda, e só agora sua memória retorna como algo importante da devoção? Como aconteceu a ressignificação de iniciador da devoção para a o patrono da casa de acolhida?

Pode ser que a redescoberta de Plácido seja a resposta à injustiça de sua memória, como reclama o professor Heraldo Maués: “um importante cidadão paraense dos séculos XVII e XVIII, a quem, até hoje, não se fez a necessária justiça. Ele foi o responsável inicial pelo culto que hoje é a principal manifestação religiosa paraense” (MAUÉS, 2000, p. 17).

A dificuldade de conhecer Plácido se deve ao longo período em que ele passou praticamente esquecido na devoção iniciada por ele próprio em 1700. A devoção a N. S.^a de

²⁸ Entrevista realizada em 18/04/2018 com os fundadores da Casa de Plácido, na sala do Centro Social de Nazaré onde se reuniram pela primeira vez para idealizar a acolhida aos romeiros.

Nazaré, noticiada pelos relatos de missionários, data do século XVII, mas sem fazer aprofundamentos a respeito. Esses relatos são retomados como documentos históricos somente na primeira década do século XX pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro; nesses relatos, porém, Plácido não é citado. Nos documentos históricos, chegou-se ao conhecimento do personagem pelo manuscrito do bispo Dom João Evangelista, que registra sua visita à ermida de Plácido. No entanto, esse manuscrito só se tornou conhecido pelo livro de padre Florencio Dubois em 1946. Anteriormente, o historiador Arthur Vianna, em 1904, ao escrever uma das versões do achado, fala de “Plácido, cuja origem e sobrenome são ignorados” (VIANNA, 1904, p. 232). Um livro que considero de suma importância para o reaparecimento de Plácido é “História do Círio e da festa de Nazaré” de Carlos Rocque, publicado em 1981. Atribuo importância a este livro por ser o mais recente e compilar diversas versões do achado e retratar a memória de Plácido como sujeito histórico e iniciador da devoção, que já tinha se tornado lenda, no sentido de algo fictício e não real, no entanto, a lenda também tem a função de manter a memória viva.

Considero de grande importância o trabalho desses historiadores sobre a devoção. A isso Ricoeur (2007, p. 155) chama de “fase documental da operação historiográfica”, que se refere às coisas ditas no passado que não estão nas categorias do testemunho, mas sim do “arquivo”. Não entrarei na análise de Ricoeur sobre a validade da prova documental, pois no panorama de minha análise me interessa somente a função do arquivo em relação à dialética memória e esquecimento, que é a passagem da memória à história, dos testemunhos orais ao arquivamento. “O arquivo promove a ruptura com o ouvi-dizer do testemunho oral. Assume o primeiro plano a iniciativa de uma pessoa física ou jurídica que visa preservar os rastros de sua própria atividade; essa iniciativa inaugura o ato de fazer história” (RICOEUR, 2007, p. 178). Foi graças aos arquivos que Ginzburg trouxe à memória e à decifração de histórias de personagens esquecidos da Idade Média. Assim, também, os arquivos consultados pelos

historiadores paraenses preservaram o rastro documental de Plácido, ligando ao rastro psíquico, ou seja, que custodia acontecimentos marcantes.

Em pesquisa na Basílica de Nazaré, vi que aqueles livros são estudados pelos padres barnabitas e pela sua assessoria de imprensa e comunicação, que divulgam a história do Círio em artigos da *Revista Santuário* e em reportagens no rádio e na televisão.

Importante é a anotação de Heraldo Maués sobre Plácido como personagem histórico, de existência comprovada: “Muito provavelmente – Plácido personagem histórico real, cuja existência é atestada por outros documentos – um dos muitos ‘donos de santos’ que existiam no período colonial brasileiro e que ainda hoje existe entre os católicos populares devotos no campo e na cidade” (MAUÉS, 2000, p. 22). Para atestar a historicidade de Plácido, Dubois revisita as fontes documentos a respeito dele:

[Para] Arthur Vianna: Plácido era homem de cor parda, cuja origem e cujo sobrenome são ignorados... Raimundo Proença: Plácido era um mulato, natural da Vigia... Jorge Hurley: Plácido era mameluco (filho de branco e índia), filho da Vigia... Da AMAZÔNIA, revista de 10-10-1920: um setuagenário cujo avô vivera com Plácido dizia tratar-se de Plácido José de Sousa, casado com Ana Maria de Jesus, ambos nascidos no Pará... de Dom Frei João Evangelista: Plácido José de Sousa era filho de Manoel Aires de Sousa, o qual era sobrinho de Aires de Sousa Chichorro, um dos primeiros capitães lusos do Pará. Ernesto Cruz cita Aires de Sousa Chichorro ao lado de Bento Maciel Parentes e Pedro Teixeira. Os três foram, em várias fases da vida colonial, capitães do Grão-Pará. Em conclusão, Plácido pertencia a uma das primeiras famílias colonizadoras do Pará. [...]

Nota: concorda a revista AMAZÔNIA de 1920 com o manuscrito de Dom Frei João, citado pela primeira vez no Pará em 1926. Por outro, estão de acordo o manuscrito do bispo e o manuscrito de Almeida Pinto, ignorados um do outro. Repousam, pois, em documentos sólidos as informações sobre o nome, a origem e a família de Plácido (DUBOIS, 1946, p. 44).

Atualmente, Plácido tem duplo sentido dentro da devoção. O primeiro é o sentido histórico, de fundador da devoção e seu principal promotor após o achado da Santa, pois foi quem construiu a primeira ermida, que fez dela um centro de orações e peregrinações. O segundo é o sentido espiritual, para os devotos e suas ideias sobre o assunto, como definiu a coordenadora da Pastoral da Acolhida: “ele é o pai do Círio”. Quando perguntei aos

fundadores²⁹ da Casa de Plácido o que ele representava e por que a escolha do nome de Plácido para a casa de acolhida, ouvi a resposta em coro e tom imperativo, como se estivessem surpresos com a pergunta, cuja resposta para eles era óbvia: “porque ele foi o fundador, o mais importante”. Com essa resposta percebi que a memória de fundador reaparece como algo importante e nada mais que justo o homenagear. Mas sob o ponto de vista simbólico se trata de uma fundação que vai além do dado histórico, representa a fundação espiritual, pois percebi emoção, comoção, agradecimento e veneração pelo fundador.

Estaria Plácido entrando na esfera do sagrado dentro da devoção como aconteceu com o índio Juan Diego Cuauhtlatotzin? O vidente da aparição de N. S.^a de Guadalupe no México, em 1521, foi o primeiro índio do continente americano a ser canonizado em 2002. Ou como os irmãos Francisco e Jacinta Marto? Videntes de N. S.^a de Fátima em Portugal, em 1917, canonizados em 2017. Esses videntes passaram séculos esquecidos, mas recentemente apareceram com importância devocional, a ponto de chegarem ao máximo reconhecimento dentro do cristianismo que é a canonização, ou seja, passam a ser modelos de fé para os devotos imitarem. Penso que o motivo da valorização dos videntes das aparições marianas é a consciência de que esses personagens, longe de serem coadjuvantes, são dos protagonistas de importantes devoções, como a de N. S.^a de Nazaré. Plácido reaparece como o escolhido de Maria por sua humildade e fé para iniciar um projeto divino, ele é a imagem fundante da devoção. Isso não seria possível sem os fenômenos da memória.

2.2.5 Plácido nos “palácios da memória”: esquecimento e lembrança

Essa onda de resgate da memória dos videntes das aparições, que se observa em várias partes do mundo, também se observa com Plácido, e me levou à segunda pergunta: por que ele

²⁹ Entrevista realizada em 12/04/2018 com os fundadores da Casa e Plácido, quando contatei Pe. Silvio Jacques, fundador da casa; ele fez questão de que a entrevista fosse feita com todos os que iniciaram as atividades de receber os romeiros e que fosse realizada na sala número 5 do Centro Social de Nazaré, onde eles começam o trabalho de planejamento da acolhida.

passou tanto tempo esquecido, ao ponto de quase se tornar lenda, e só agora sua memória retorna como algo importante da devoção?

O esquecimento dos videntes é como um padrão nas aparições, pois o intervalo de tempo entre as aparições e as canonizações dos videntes é muito largo, o resgate da memória desses personagens levou séculos. Sobre essa questão, penso a resposta em duas esferas para compreender como Plácido ficou tanto tempo esquecido e o porquê de seu reaparecimento. A primeira está na esfera interna da crença e seu pressuposto teológico, ou seja, do querigma cristão. O Cântico de Maria mostra o devoto no percurso da fé: “Maria então, disse: Minha alma engrandece o Senhor, e meu espírito exulta em Deus meu Salvador, porque olhou para a humilhação de sua serva. [...] Depôs poderosos de seus tronos, e a humildes exaltou” (Lc, 1, 46-48. 52). O Cântico elege como escolhidos de Deus os humildes, que depois da humilhação e fé comprovada são considerados dignos de exaltação. Essa narrativa corrobora o perfil de humildade dos videntes das aparições: um índio em Guadalupe, crianças pobres de Fátima, pescadores de N. S.^a Aparecida e um caboclo em Belém. A segunda está na esfera dos fenômenos mnemônicos atribuídos “a si, aos outros próximos e ao outros longínquos” (RICOEUR, 2007, p. 503), que coloca o esquecimento na mesma fenomenologia da memória, individual e coletiva, e não uma distorção da memória. No dizer de Ricoeur:

Em resumo, o esquecimento é deplorado da mesma forma que o envelhecimento ou a morte: é uma das faces do inelutável, do irremediável. No entanto, o esquecimento está associado à memória, como veremos nos dois itens seguintes: sua estratégia e, em certas condições sua cultura digna de uma verdadeira *ars oblivionis* fazem com que não seja possível classificar, simplesmente, o esquecimento por apagamento de rastros entre as disfunções ao lado da amnésia, nem entre as distorções da memória que afetam sua confiabilidade. Alguns dos fatos que evocaremos mais adiante dão crédito à ideia paradoxal segundo a qual o esquecimento pode estar tão estreitamente confundido com a memória, que pode ser considerado como uma de suas condições. Essa imbricação do esquecimento com a memória explica o silêncio das neurociências em relação com a experiência tão inquietante e ambivalente do esquecimento comum (RICOEUR, 2007, p. 435).

Nesses termos, no âmbito gnosiológico, Ricoeur quer dizer que o esquecimento é um momento explicativo da análise da memória e não sua antagonista, como a morte é antagonista da vida. Dessa forma, tem sentido analisar o querigma cristão, no qual o esquecimento do humilde é um momento específico da análise da crença e não seu objeto principal. Aqui cabe a compreensão do esquecimento comum, que é o mesmo sentido que se dá a análise da memória coletiva. Para Santo Agostinho, a memória é concebida como um espaço, uma espécie de receptáculo de experiências, custodiadas em “palácios da memória”: “Aí estão também todos os conhecimentos que recordo, seja por experiência própria ou pelo testemunho alheio” (AGOSTINHO, 2001, p. 275). Nesses palácios só não se pode procurar o que está completamente esquecido, o que não é o caso quando se trata de memória comum ou arquivada, pois ela sempre pode ser acessada em algum momento importante da história. Podemos entender tanto a memória comum, quanto o arquivo de Ricoeur, como palácios que podem ser visitados quando a memória se lembra: “O que recordamos está guardado na memória, se não nos lembrássemos do esquecimento, não poderíamos nem mesmo reconhecer o que significa esta palavra ao ser pronunciada, e isto quer dizer que a memória retém o esquecimento” (AGOSTINHO, 2001, p. 283). Em vista disso, considero a memória de Plácido como a junção da memória comum e arquivada, esta redescoberta pelos historiadores citados, no pondo central da fenomenologia da memória de Ricoeur que é a ideia de “memória feliz” que acontece no reconhecimento movido pela “reconhecimento”, memória feliz está relacionada com a memória apaziguada e a reconciliada.

Quando os fundadores da Casa de Plácido me disseram que lembraram dele por ele ser “o fundador, o mais importante”, é feita a justiça que Maués reclamava para Plácido. A lembrança dele como fundador e o mais importante é um “acontecimento”: “A vinda de uma lembrança é um acontecimento” (AGOSTINHO, 2001, p. 508). Um acontecimento que dá

início a uma nova fase da história do caboclo fundador da devoção à Virgem de Nazaré em Belém do Pará nos moldes em que se encontra hoje.

3 A DESCOBERTA DO CAMPO DE PESQUISA: A CASA DE PLÁCIDO COMO ESPAÇO DE TESTEMUNHOS DE MILAGRES

O título deste capítulo, ao falar de descoberta do campo de pesquisa, pode não parecer em conformidade com um estudo estruturado a partir de um projeto metodológico bem definido, mesmo sabendo que grande parte dos avanços científicos têm o nome de descoberta. Na metodologia das ciências humanas, o campo de pesquisa é uma construção teórica que elege aspectos de uma realidade social que possa ser investigada segundo ações estruturadas e orientadas por uma teoria que serve de base para interpretar a realidade social, propondo problemas e questões fundamentais. O campo de pesquisa é a construção de um modelo, que principalmente no campo das ciências sociais, possibilite descrever, documentar ou explicar um aspecto da realidade social. Uso a palavra “descoberta” porque, no âmbito da antropologia, a abordagem da vida social nunca deve ser estritamente objetiva, a subjetividade é importante para perceber como as atividades humanas são processuais e contingentes, por isso não seguem uma lógica predeterminada, o que não exclui um conjunto de técnicas de pesquisa, de coleta e análise de dados. Para construir uma interpretação dos processos referentes ao testemunho de milagres, optei por uma observação mais próxima que me colocasse em contato empírico com o fenômeno, o que teve consequência decisiva no andamento da pesquisa. Em outras palavras, a Casa de Plácido me surpreendeu, o que soou para mim como uma descoberta fascinante, primeiro, do ponto de vista pessoal, por me fazer perceber o alto teor emocional que envolve o testemunho de milagres, segundo, do ponto de vista metodológico, por me possibilitar a construção do campo de pesquisa.

Sobre o aspecto pessoal, discorrerei no quarto capítulo desta tese, pois a hermenêutica, metodologia usada para analisar dos dados coletados, parte do princípio que interpretar algo é ao mesmo tempo interpretar a si mesmo. Neste terceiro capítulo, ocupar-me-ei da Casa de Plácido enquanto campo de pesquisa, enquanto um espaço litúrgico de testemunhos de

milagres. Este capítulo está estruturado em três partes: a primeira é uma parte interativa em que abordarei o meu encontro com a casa e de sua composição enquanto campo de pesquisa – é uma explicação de como o campo foi elaborado; a segunda parte é de cunho histórico de acordo com a memória dos fundadores da Casa de Plácido, portanto, segundo os critérios da história oral e dos fenômenos da memória, como foi tratado em Paul Ricoeur e Santo Agostinho – o objetivo é mostrar como a memória de Plácido permaneceu e de mostrar como ele é a imagem fundante da devoção e um exemplo é a Pastoral da Acolhida; e, por fim, uma parte analítica de documentos oriundos das entrevistas e de relatórios produzidos pela pastoral da acolhida.

3.1 ENCONTRO COM O CAMPO – PLÁCIDO O PAI DA ACOLHIDA: A FUNDAÇÃO DA CASA

O que significa visitar um palácio da memória, o que resulta disto? E o que significa o acontecimento da memória feliz? Enfim, a pergunta principal é o que acontece com a memória ao ser revisitada? Ricoeur diz que “o esquecimento impede a ação de continuar” (RICOEUR, 2007, p. 509). É a retomada da ação de continuar que me interessa, em particular, para compreender o que Plácido significa hoje e como sua memória foi retomada na fundação da Casa de Plácido. O que aconteceu com a reentrada de Plácido em cena? O percurso que estou tentando fazer é o inverso do percurso de Le Goff (2001): para encontrar o verdadeiro São Francisco, ele buscou saber quem ele era no passado; o meu objetivo é entender quem Plácido é hoje. Pois, em minhas entrevistas, percebi que o caboclo em questão tem significados que vão além daquele de fundador; esses novos significados estão emergindo da Casa de Plácido que é um local de acolhida, diferente de sua casa, após se transferir para o local do achado, que era uma casa de oração. Por isso, penso que a memória de Plácido está passando pelo processo de resignificação, que se iniciou quando deram o seu nome à casa de acolhida. Nesse sentido, além de pai fundador, ele está se tornando o pai da acolhida. Com a Casa de Plácido, a ação de

continuar, interrompida pelo esquecimento, é retomada. Essa retomada é tecida na complexidade do nível simbólico, de significados e sentimentos no contexto hodierno da devoção. Como aconteceu a ressignificação de iniciador da devoção para o patrono da casa de acolhida?

Para responder a esta pergunta é necessário analisar as categorias sociais que definiram Plácido historicamente e quais papéis sociais ele representou. Segundo Paul Ricoeur, a sociologia, enquanto ciência das relações humanas em grupos organizados, não tem uma sociologia do próximo, por isso é preciso fazer uma sociologia a partir da fronteira do próximo o que possibilita perguntar sobre quem é alguém, mas somente a partir da ação, da práxis do próximo. Isto é explicado na hermenêutica da parábola do bom samaritano:

Um homem descia de Jerusalém a Jericó e caiu em meio a salteadores que, depois de o terem despojado e moído de pancadas, lá se foram, deixando-o semimorto. Por acaso um sacerdote descia pelo mesmo caminho. . . Do mesmo modo um levita, passou pelo lugar. . . Mas um samaritano, que ia de viagem, chegou perto dele, viu-o, e foi tomado de compaixão por ele... Qual dos três te parece haver sido o próximo daquele que caiu nas mãos dos salteadores?³⁰ (RICOEUR, 1968, p. 99).

Paul Ricoeur analisa a parábola como uma sociologia do próximo e uma teologia da caridade, baseadas numa fenomenologia do encontro. As relações sociais são analisadas segundo a categoria social de cada personagem, a saber, o levita e o sacerdote, na perspectiva da função social que eles ocupavam, definidas pela instituição eclesiástica; o levita e o sacerdote, absorvidos pelos ofícios que ocupam, ou seja, pelas suas posições na sociedade, vedam a possibilidade do encontro enquanto um acontecimento. Por conseguinte, as categorias sociais são delimitadoras de ação, viver segundo uma categoria é representar um papel social, a caridade não era uma ação característica de suas funções.

³⁰ Cf. Lc 10,25ss.

Assim aconteceu com a memória de Plácido, que historicamente foi categorizado como caçador, agricultor, inculto, caboclo, homem de cor parda, mulato e mameluco, categorias não somente de inferioridade social (caçador e agricultor), mas de inferioridade racial, como a maior característica na Amazônia: a de caboclo. São categorias sociais que, no contexto colonial, eram formas de inferiorizar as classes populares, principalmente os mestiços.

Aquele contexto social de desprezo pelas raças tidas como “inferiores”, como a negra, a indígena e a mestiça, não permitia qualquer protagonismo a indivíduos dessas “raças”. Como um fato social, a aparição reproduz os valores, visão de mundo e também os conflitos de seus sujeitos.

Plácido entrou para o imaginário coletivo como caboclo. Esta identidade marcará substancialmente o seu lugar na devoção [...]: “o termo *caboclo* é amplamente utilizado na Amazônia brasileira como uma categoria de classificação social [...]. No discurso coloquial, a definição da categoria social caboclo é complexa, ambígua e está associada a um estereótipo negativo”. [...] o caboclo, isto é, a mistura do branco com o índio, tem implicações sociais relativas às dimensões geográficas, raciais e de classe. Diferente da “raça branca” “superior” e “civilizada”, urbana. O caboclo é classe rural e “inferior” (RAMOS, 2018, p. 95).

Isso significa que as categorias sociais que foram imputadas a Plácido o impossibilitaram de qualquer protagonismo nas esferas social e religiosa. Segundo a historiografia tradicional, era um homem sem passado, sua experiência religiosa não era relevante. Do ponto de vista da sociologia do próximo e da teologia da caridade, as suas categorias sociais de inferioridade humana lhe negaram até mesmo a possibilidade de relação com transcendente ao retratar a sua experiência com Maria como um fortuito achado de uma imagem.

Narrava a parábola um encontro no presente, narra a profecia um acontecimento no termo da história na que descobre retrospectivamente o sentido de todos os encontros da história. Pois ainda são encontros aquilo que a profecia revela, encontros semelhantes ao do samaritano e do desconhecido que fora assaltado: dar de comer e de beber, acolher o estrangeiro, vestir os nus, cuidar dos doentes, visitar os encarcerados, eis aí outros tantos gestos simples, primitivos, fracamente elaborados pela instituição social; o homem mostra-se neles presa de situações limites, socialmente desarmado, reduzido a aflição da simples condição humana. O parceiro dessa conduta primitiva é chamado “um menor”; é o homem que não desempenha na história função condutora; é apenas o figurante que fornece a ração de sofrimento necessário à grandiosidade dos verdadeiros eventos “históricos”. [...]

Os “menores” são todos aqueles que não se recuperam por esse sentido da história. Existe porém outro sentido que reagrupa todos os minúsculos encontros deixados de lado pela história dos grandes; é outra história, uma história dos atos, dos acontecimentos, das paixões pessoais, tecidas na história das estruturas, dos eventos, das instituições. Mas esse sentido e essa história estão *ocultos*; aqui está o cimo da profecia: os “menores” eram a figura de Cristo, e nem os justos e nem os injustos sabiam [...] (RICOEUR, 1968, p. 101-102).

É no sentido *oculto* e na história *oculta* que a imagem de Plácido foi vista de outro modo pelos fundadores da casa de Plácido, que assim como o samaritano da parábola, não se apegaram a categorias sociais, o que oportunizou o encontro homem a homem da qual “inventaram uma conduta imprevista” (RICOEUR, 1968, p. 100) sem a mediação de categorias sociais e instituições, inventaram uma relação de compaixão pela capacidade do encontro que pôde gerar acolhida ao próximo. E essa atitude de acolher os romeiros foi atribuída à devoção de Plácido, desde então, considerado como “pai fundador” da devoção, conseqüentemente, também pai da acolhida.

A ressignificação acontece no momento do encontro no nível da memória, encontro do perdido, que reverbera na experiência vivida (*Erlebnis*), de novos sentidos e elementos. Na tradição do olhar interior, Santo Agostinho coloca o esquecimento (de Deus) na perspectiva da perda, do sentimento angustiante da perda e da busca, que é apaziguado no momento do encontro da coisa perdida: “Desde então permaneces na minha memória, e aí eu te encontro, quando me lembro de ti e em ti me alegro” (AGOSTINHO, 2001, p. 293). Nas entrevistas com os fundadores da Casa de Plácido, e primeiros membros da Pastoral da Acolhida, percebi depoimentos de forte carga emocional e de alegria que transmitiam o momento do encontro, da memória feliz e apaziguada proporcionado pela lembrança.

A entrevista³¹ aconteceu no dia 12 de abril de 2018, na sala número cinco do Centro Social de Nazaré, que foi a sala onde os membros fundadores da Casa de Plácido se reuniram pela primeira vez para planejar a acolhida em 2001. Quando contatei o Pe. Silvio Jaques para ser entrevistado, ele imediatamente propôs que a entrevista fosse feita com todos os que iniciaram os trabalhos. O que me pareceu uma ótima ideia, pois seria um exercício de memória coletiva; depois entendi que essa proposta fazia parte do forte sentimento de união e fé³² que existe entre aquelas pessoas, que relatavam experiências de fraternidade e de acontecimentos que foram interpretados como sinais de Deus, como me responderam ao serem perguntados sobre as lembranças daquela época, a resposta foi: “a união que tínhamos”³³, “os sinais de Deus”. Tal resposta me surpreendeu, pois esperava algo em relação aos sofrimentos dos romeiros que ali chegavam muito debilitados e feridos, o que produz cenas fortes e de muita comoção para quem as assiste. Essa era a direção que intentava dar à entrevista e insisti bastante para que falassem dos sentimentos a respeito dos romeiros, mas fui vencido, pois para eles as memórias mais importantes eram aquelas de união e de sinais de Deus. Para eles, a união e a fé foram os dois fatores responsáveis pelo êxito do trabalho. Disseram-me que foi graças à união que superaram todas as dificuldades iniciais: “todo mundo se ajudava”, disse um dos entrevistados. “Isso uniu o povo à Basílica, uniu! A gente se sentia irmãos no mesmo caminho, que lutavam pelos mesmos ideais, tantas pessoas que se doaram, trabalharam [...]. Uniu toda a sociedade de Belém”, disse Pe. Silvio. “Era muita união, força!”, completou outra pessoa. “Ninguém tinha um trabalho, todo mundo se ajudava, a gente fazia o que precisava”,

³¹ Como procedimento prévio, foi apresentado aos entrevistados – membros fundadores da casa de Plácido e os promesseiros – documento, solicitando autorização do uso das informações registradas por mídias audiovisuais, mediante assinatura – *vide* Apêndice II.

³² União, fé, sinais divinos, são as categorias êmicas usadas pelos depoentes, seus significados estão relacionados ao conjunto devocional que para eles são os valores mais importantes na vida. Essas categorias observei no discurso de muitos romeiros, de sacerdotes, e agentes de pastoral da Igreja Católica. Servem sobretudo para manter a comunidade coesa, visto que existem tensões e disputas de diversos gêneros.

³³ Nas transcrições da entrevista realizada com os fundadores da Casa de Plácido só serão nomeados aqueles que consigo identificar pela voz, pois como não conheço a todos ao ouvir a gravação é difícil identificar cada um, o único que conheço é o padre.

completaram. Era unânime a lembrança da união como o fator mais significativo, tanto que houve crítica do modo de como a acolhida se institucionalizou.

Sobre os sinais divinos, diziam: “a gente preparava comida para três mil pessoas, chegavam quinze mil e a comida sobrava”. A interpretação deles era que tudo aquilo eram sinais da aprovação do trabalho por parte de Deus e, também, servia para fortalecer a fé, vencer o egoísmo e confiar em Deus. No fim de cada relato, todos completavam que a união e todas as dificuldades superadas, foram sinais de Deus, foi a certeza de que Ele aprovara o trabalho da Acolhida.

Ao entrevistar o Pe. Silvio Jaques, ele me disse que teve a ideia de fazer o acolhimento dos romeiros pelo sentimento de compaixão que teve ao vê-los sofrendo sem nenhuma assistência na calçada da Basílica. É essa ressignificação de que falo, a memória de Plácido ressurgiu ligada à saúde, ao acolhimento e à compaixão, que são elementos da fé cristã. Aqui percebo o sentido espiritual, o personagem se insere no complexo ritual que é o Círio pelo viés da fé, que desenvolve a espiritualidade do acolhimento. Em seguida transcrevo a fala de Pe. Silvio Jaques na entrevista.

– A história inicial da acolhida foi a seguinte, eu cheguei aqui vindo da Vigia 20 de janeiro de 2000. Neste Círio de 2000, eu senti uma coisa assim, ou seja, eu vi que os romeiros chegavam vindo de longe, Salinas, Capanema, Castanhal... vindos a pé, de bicicleta, chegavam ali e viam a igreja fechada, eles se ajoelhavam ali na calçada e depois se deitavam lá, não era bem uma calçada (não tinham hora pra chegar). Quantas vezes a gente se levantava assim de madrugada, a gente só faltava pisar naqueles homens que estavam ali dormindo em cima daquela calçada. Não tínhamos na época a estrutura que nós temos hoje como este prédio, a Casa de Plácido propriamente dita na época era um grande depósito de tudo da Basílica. Então, vendo aquilo eu senti que devia de fazer parte da nossa história, e com as amizades de modo especial com este grupinho e outros que estão por aí, eu disse... Tinha gente que chegava com os pés sangrando, aquilo me deu pena, ou se poderia dizer compaixão de ver aquele pessoal fazer aquele esforço e chegar aqui não ter nenhum acolhimento. Aí comecei a conversar com eles para no ano seguinte a gente fazer alguma coisa e começamos.

– Começou em 2001?

– 2001, não como propriamente acolhida, começamos aqui neste centro, nestas salinhas. Trouxemos cinco, daqueles mais piores que estavam, colocamos aí, daqui a pouco chega outros, chega outros, chega outros... encheu. Pra onde a gente ia era tanta gente deitada dormindo, que graças a

Deus estavam melhor que lá na praça. E aquilo foi um “bum” na sociedade paraense, de Belém. A imprensa toda em cima e o povo vaidoso quando se vê assim um pouco o ego massageado então que... Então isso, caiu nas bênçãos de Deus e na necessidade do Círio.

Começamos este trabalho muito rústico, não tínhamos painéis para fazer as coisas, mas graças as amizades que a gente tinha, a economia da Basílica na época era muito reduzida, não se poderia fazer uma despesa, então começamos a levantar essas coisas a nível de amizade. Então elas (apontando para as senhoras) fizeram o curso da “pidança” e até que funcionou (risos). Pediam uma panela pra um, pediam outra coisa e o povo generosamente correspondeu. Aí todo mundo viu que era uma bênção de Deus, portanto, o apoio da sociedade paraense surgiu.

Naquela época nós começamos fazer as famosas cestas do Natal, fazíamos cinco mil cestas de Natal para dar a famílias carentes com o alimento que sobrava, não, como boa parte do alimento que sobrava do atendimento aos romeiros.

– Ainda sobrava alimento?

– Nós chegamos a ter 45 toneladas ali dentro, tudo gratuitamente oferecido pelo povo. Dávamos cinco mil cestas de 15 quilos cada uma.

– Então a casa começou arrecadando alimento para os romeiros e no final ainda sobrava?

– Com as bênçãos de Deus! [...]

Com isso, a compaixão do Pe. Silvio Jaques e do grupo deu início a uma das mais importantes inovações da devoção à Virgem de Nazaré em Belém. A formação desse grupo que se compadeceu dos devotos pode ser interpretada com a noção de Ricoeur de acontecimento/evento que é o encontro mediado pela compaixão, um evento que marcou a vida de cada um deles e teve efeito sobre a devoção e que tocou toda a sociedade com a ideia de compaixão e fé que geram solidariedade. Ao comparar essas reminiscências coletivas, ou memórias compartilhadas, com o desenrolar das atividades da acolhida, observo que o evento/acontecimento se estendeu e se situou no que Ricoeur chama de “próximos”: “A ligação com os próximos corta transversal e eletivamente tanto as relações de filiação e conjugalidade quanto as relações sociais dispersas segundo as formas múltiplas de pertencimento e as ordens respectivas de grandeza” (RICOEUR, 2007, p. 141). Pois coloco essa experiência (*erfahrung*) da acolhida como algo que importa para os próximos, tanto contemporâneos quanto posteriores, visto que os próximos estão na experiência do existir na aprovação recíproca. “A aprovação mútua exprime a partilha da afirmação que cada um faz de seus poderes e de seus não-poderes,

o que chamo de atestação em *Si mesmo como um outro*” (RICOEUR, 2007, 142). A atestação em “si mesmo como um outro” é o que os fundadores chamam de união, compaixão e fé, laços que fundamentam uma comunidade religiosa e a sociedade em torno, sobretudo a compaixão que é um ponto de vista sobre o outro e identificação com ele.

Figura 4 – Fundadores³⁴ da Casa de Plácido.



Fonte: Acervo do autor (2018).

3.1.1 “Cheguei aqui vindo da Vigia” – A Casa de Plácido e a Pastoral da Acolhida

Escolhi, a título de significado, a frase do padre Silvio Jaques, “Cheguei aqui vindo da Vigia”, porque, ao ouvi-la, imediatamente me lembrei da devoção a N. S.^a de Nazaré em Belém que veio da Vigia, como mostram as fontes históricas. Falo isto em nível de significado, pois a cidade de Vigia é tida como a origem da devoção no Pará, o que me levou a uma associação mental do início da Casa de Plácido como também vindo da Vigia. Mas são apenas conjecturas sobre piscadelas, para lembrar Geertz.

³⁴ Fundadores da Casa de Plácido (da esquerda para a direita): Luiz Henrique Rodrigues Santos (esposo de Otávia), Otávia Dias Santos, Maria do P. Socorro Dias de Almeida, Dolores Cerejo Duarte (Tia Dora), Célia Moraes Lopes, Pe. Raimundo Silvio Jaques, Ana Maria Franco do Colto, Maria Lúcia Santos Costa e Lucinda. Os cinco primeiros foram: Ana Maria Franco do Colto, Célia Moraes Lopes, Luiz Henrique Rodrigues Santos, Otávia Dias Santos e Lucinda. Fundadores já falecidos: Elsa, Paulo e Nadir.

Vimos que a ação de dar uma boa acolhida aos romeiros foi iniciativa de padre Silvio Jaques e de seu grupo. Esta ação resultou na fundação da Casa de Plácido e da Pastoral da Acolhida que se tornou responsável pelas atividades referentes ao recebimento dos romeiros. Da entrevista com os fundadores, consegui perceber dois motivos para o início das atividades. O primeiro foi a iniciativa do Padre Silvio Jaques e sua capacidade de cativar um grupo de cinco pessoas para o trabalho. Para os fundadores, eles foram cativados pela fé, compaixão e humildade do Padre. A capacidade de cativar os seguidores mostra o poder carismático que se atribui ao sacerdote para mobilizar os que o cercam. O segundo motivo foi o entendimento de outras pessoas que se agregaram ao grupo, que viram naquele trabalho uma forma de agradecer por graças alcançadas através de N. S.^a de Nazaré e foram conduzidas até ali por um “chamado”, uma experiência pessoal de sofrimento e mudança de vida. Esse segundo motivo poder ser entendido como uma categoria êmica, ou seja, os significados que os devotos deram à acolhida, que corrobora com a reflexão anterior de ressignificação espiritual da memória de Plácido.

Para Ana Maria Franco do Colto, a lembrança mais marcante do início da acolhida foi a seguinte:

– Pra mim foi quando o Pe. Silvio estava lá em frente da igreja e ele olhou, viu lá na igreja, e ele viu os romeiros deitados lá... ele olhou, eu estava perto dele, e disse: “Olha, minha filha, como é que pode? Sabe lá até se eles têm dinheiro pra voltar, ficam aí, sem ter alimento, sem ter nada”. Aí eu disse, sim, padre... aí ele disse pra mim assim: “Sabe? Eu vou dar um jeito nisso!”. Aquilo pra mim... como ele ia dar um jeito? Aquele monte de gente, tudo jogado no chão. Aí ele disse: “A senhora vai ver, eu vou dar um jeito nisso, não vai mais continuar isso aí”.

Eu fiquei com aquele pensamento na minha cabeça, como ele vai conseguir né? Mas, como ele é uma pessoa de muita caridade, eu aprendia a crer em Deus que naquele momento mandou ele vim pra Basílica. Então pra mim aquele momento inicial, pra mim foi aquele momento: como o padre Silvio vai conseguir, meu Jesus? Mas ele vai conseguir, porque ele é uma pessoa de tão grande fé, de tão grande poder, que ele tem de fé de humildade, o padre Silvio é uma pessoa de muita humildade, aí eu acreditei. Então, aquele momento pra mim ali... quando eu vi realmente os trabalhos como ele acabou de falar do desenvolvimento, não tive mais dúvida nenhuma, pra mim aquele momento de início da acolhida pra mim foi muito forte, dele ter conseguido fazer o trabalho que ele fez ali. Mas, ele, Deus ajudou ele e ele fez... pra mim o início mais bonito foi aquele, que ele ia conseguir e conseguiu.

No meio da conversa alguém lembrou o lema da acolhida: “Não dizer não”:

E o lema, padre, é não dizer não, pra ninguém. Quem chega tem que se alimentar, podia ser o pobre, o morador de rua, ou a pessoa... Chegava tinha o que comer, e se não tivesse ia fazer. Então, o lema da pastoral era: alimentar os podres.

A entrevista transcorreu como uma conversa de amigos que relembram coisas felizes, de superação de dificuldades, fé e união. Sempre lembravam da união. Memórias de que no início não tinham os equipamentos básicos para os primeiros-socorros, usavam um carrinho de mão, mas logo receberam ajuda de clínicas, médicos e da Cruz Vermelha. Muitos romeiros vinham pedir ou agradecer por graças alcançadas. Lembraram que foi um trabalho que mobilizou toda a sociedade, que desde o início o nome foi Pastoral da Acolhida e que o nome de Plácido apareceu depois. Nesse ponto, todos começam a falar, mas padre Silvio resumiu do seguinte modo, quando perguntei por que o nome Plácido:

A Casa de Plácido foi para dar ênfase... Porque o Plácido não foi o que achou a imagem? E até pra dar uma visibilidade e esse nome que até então.... O nome nasceu de Casa de Plácido para dar visibilidade na história, que foi ele que achou a imagem... que era uma figura assim que passava despercebida. Dando o nome Casa de Plácido, logo ele está em foco.... A história do Plácido é a história do Círio.

Apesar do clima alegre da conversa, percebi certo pesar pelas transformações ocorridas desde então, sobretudo com a organização administrativa, que segundo eles foram necessárias, mas que diminuiu aquela espontaneidade inicial, sobretudo a união. Alguém disse: “com organização dizem que dá certo, mas acho que com menos organização dá mais certo... se eu chegar numa equipe, só posso ficar nessa equipe... ficou muito limitado...”. A institucionalização como processo de burocratização e racionalização do trabalho intenta otimizar os recursos, no entanto, dentro da instituição origina-se campos e subcampos de disputas, como disse Bourdieu (2003, p. 119-120). Essa relação percebi quando buscava informações conseguidas, às vezes, só por intermédio de círculos de amizade. Os grupos da

pastoral são bem coesos e o clima de concorrência entre eles é bem forte, não ser aceito em determinado grupo significa não dispor de sua colaboração. Por isso, tive dificuldade de acesso a informações de alguns setores da pastoral. Isto explica o mal-estar de alguns voluntários em relação à centralização e burocratização das ações da pastoral. Aquela acolhida espontânea tomou grandes proporções e se institucionalizou. Foi instituída uma coordenação para organizar e planejar a acolhida.

3.2 INTERAÇÃO COM O CAMPO – A CONSTRUÇÃO DO CAMPO DE PESQUISA

3.2.1 *A Casa de Plácido*

O que me chamou a atenção para eleger a casa de Plácido como *locus* desta pesquisa foi delimitar um espaço para o trabalho de campo, espaço onde pudesse observar testemunhos e milagres na devoção à Virgem de Nazaré em Belém. Minha ideia inicial era de fazer observações na Basílica e em outras igrejas onde acontecem essas manifestações, pois em minha experiência de sacerdote católico já havia presenciado testemunhos de milagres em várias igrejas no interior do estado do Pará. Minha intenção era poder obter o mesmo na Basílica Santuário e nas outras igrejas de Belém. No decorrer da pesquisa, abandonei essa ideia, pois tive conhecimento que a Casa de Plácido fazia acolhida e tratamento dos desgastados peregrinos que percorrem até centenas de quilômetros a pé para pagar suas promessas, assim, concluí que seria o lugar mais apropriado para ouvir os testemunhos e ao mesmo tempo ter contato direto com os miraculados no momento ritual de agradecimento, que eles chamam de pagar a promessa ou agradecer pelos milagres e graças recebidas. Ao observar o movimento da casa, logo concluí que aquele era o lugar ideal para a realização da pesquisa de campo, aonde as pessoas vão para testemunhar suas experiências de milagres e graças alcançadas.

A primeira impressão que tive ao entrar na casa foi que aquele lugar não era somente um ambulatório médico, mas um local ritual onde as pessoas restauram suas forças físicas e

espirituais. Essa restauração de forças é uma via de mão-dupla, ou seja, o envolvimento espiritual acontece tanto da parte dos peregrinos como do pessoal da Pastoral da Acolhida, voluntários e profissionais da saúde que recebem os romeiros para lhes prestar auxílio após as longas caminhadas. Todos os que ali estão, de algum modo, fazem parte da mesma experiência testemunhal de milagres. Ouvi muitos relatos de voluntários que diziam estar ali para retribuir, agradecer e prestar solidariedade aos romeiros, pois receberam graças de N. S.^a de Nazaré.

3.2.2 A Casa de Plácido enquanto campo de pesquisa

Agora me ocuparei em falar da Casa de Plácido, o *locus* da pesquisa. Meu primeiro contato com a casa foi surpreendente, fiquei muito impressionado com os acontecimentos de enormes sacrifícios, testemunhos, orações e um clima de muita comoção e alegria. Observei visitantes em lágrimas diante dos acontecimentos, vi que em muitas ocasiões era difícil segurar a emoção diante de tanto sacrifício e de histórias impressionantes de milagres.

Apesar de tanta comoção, minha primeira preocupação foi de estruturar uma experiência participante que me permitisse observar o enredo oculto do lugar, ou seja, que na infinidade e complexidade dos acontecimentos da casa eu pudesse focar em ações que giravam na órbita do testemunho, meu objeto focal, pois percebi que dos acontecimentos se poderia inferir a multiplicidade das relações dos atores da devoção, uma vez que são espaços de experiências comuns, que concorda com o que Bourdieu chama de *habitus*, isto é, uma disposição incorporada de um agente em ação (BOURDIEU, 1989, p. 61), “princípio gerador de práticas objetivamente classificáveis e, ao mesmo tempo, sistema de classificação (*principium divisionis*) de tais práticas” (BOURDIEU, 2007, p. 162). Para isso, delimito o campo de acordo com um horizonte de ações que houvesse convergência entre o espaço ritual e testemunhos de milagres como uma ação litúrgica. Portanto, o testemunho de milagres é compreendido como uma ação litúrgica dentro da Casa de Plácido e é um aspecto da devoção a Nossa Senhora de Nazaré. Trata-se de uma liturgia não canônica, mas feita com devoção.

A ação de testemunhar é um evento realizado na linguagem que se torna discurso, é na dialética do evento e do significado que o testemunho pode ser interpretado segundo o círculo hermenêutico como se viu em Paul Ricoeur.

Para complementar o horizonte de ações, percebi um outro horizonte: o simbólico que é referente aos significados do testemunho, ou seja, sua memória, história, autobiografia e o fenômeno do milagre como uma epifania do sagrado, em que os testemunhos aparecem como uma narrativa da fenomenologia do milagre. Portanto, o testemunho é o evento empírico do fenômeno. Os significados serão abordados com maior profundidade no quarto capítulo. Por isso, os elementos do campo são os testemunhos e as ações litúrgicas na Casa de Plácido que configuram um contexto ritual; a unidade desses elementos é a ação de acolher que, por sua vez, dá unidade ao campo de pesquisa, e revelam a dinâmica do testemunho.

Na Casa de Plácido, observei dois tipos espaços litúrgicos – dividi assim segundo as ações realizadas. O primeiro é o espaço de ação celebrativa: o salão, onde acontece a liturgia da acolhida e do testemunho. O segundo é o espaço de ações de caridade, composto pela enfermaria onde são realizados os atendimentos de primeiros-socorros e massagens, o refeitório, a cozinha, e o lava-pés, que são espaços de alívio do sofrimento dos romeiros, onde se percebe que os serviços são motivados pelo sentimento de compaixão, caridade e amor dos voluntários da Pastoral Acolhida, empenhados em cuidar das pessoas. Acolhida e cuidado são categorias da dimensão social da devoção. As imagens a seguir apresentam esses espaços.

Figura 7 – Fachada da Casa de Plácido.



Fonte: Acervo do autor (2018).

Figura 8 – Salão da Casa de Plácido.



Fonte: Acervo do autor (2018).

Figura 9 – Salão:romeiro dando seu testemunho.



Fonte: Acervo do autor (2018).

Figura 10 – Enfermaria.



Fonte: Acervo do autor (2018).

Figura 11 – Atendimento na enfermaria.



Fonte: Acervo do autor (2018).

Figura 12 – Refeitório.



Fonte: Acervo do autor (2018).

Figura 13 – Refeitório: Criança com câncer do Hospital Ophir Loyola.



Fonte: Acervo do autor (2018).

Figura 14 – Cozinha.



Fonte: Acervo do autor (2018).

Figura 15 – Cozinha.

Fonte: Acervo do autor (2018).

Figura 16 – Lava-pés.

Fonte: Acervo do autor (2018).

Figura 17 – Lava-pés.

Fonte: Acervo do autor (2018).

O espaço de ação celebrativo, ou seja, o salão central (Figuras 8 e 9), onde os romeiros são recebidos com cantos, orações, danças e discursos de diversos gêneros, é equipado com instrumentos musicais e sistema de som e, ininterruptamente, se revezam grupos de cantores; há sempre presente um animador da Pastoral da Acolhida que funciona como um ministro do rito litúrgico da acolhida. É também o local onde os romeiros usam o microfone para dar seus testemunhos de milagres e graças de diversos gêneros. A dinâmica da celebração litúrgica começa com a chegada e recepção das caravanas de romeiros com cantos e danças, enquanto o animador os acolhe com discursos, dizendo a cidade de origem; segue-se uma série de louvores a Deus e a Maria, sempre ao som de cantos; depois da acolhida, o microfone é dado a um devoto que dá seu testemunho que sempre é seguido de aplausos; e, por fim, é feita uma oração ou um canto. Esse ritual acontece sempre que chega uma caravana. Esse é o momento de maior agregação entre as pessoas presentes.

Em consequência, a Casa de Plácido substancia uma significação funcional, pois se configura como um espaço litúrgico em que se verifica a dinâmica social e coletiva do sagrado.

Os espaços da casa, o salão, o refeitório, a enfermaria e o lava-pés não são espaços isolados por suas funções e a acolhida se torna uma liturgia que integra esses espaços. A integração dos espaços se percebe na trajetória da visita das crianças diagnosticadas com câncer do Hospital Ophir Loyola que todos os anos vão ao local pedir a graça da cura a N. S.^a de Nazaré.

Acompanhei a acolhida das crianças nos anos de 2018 e 2019. A visita obedeceu ao seguinte ritual: 1) A acolhida foi dirigida por um membro da grupo de liturgia da Pastoral da Acolhida, que recebeu o grupo acompanhado de cantos sempre muito animados; todas cantaram e dançaram; fizeram os pedidos diante da imagem, e foram dados testemunhos de crianças que foram curadas ou que estão fazendo tratamento; as crianças que faleceram foram lembradas em conversas paralelas talvez para não comprometer o clima festivo e de esperança; 2) As crianças foram conduzidas ao refeitório, onde foi servido um farto lanche, que também foi oferecido a todos os presentes; 3) Depois do lanche, as crianças foram conduzidas ao lava-pés e à enfermaria, onde receberam massagens e participaram de brincadeiras acompanhadas por voluntários da Pastoral fantasiados de personagens de desenhos animados e contos de fadas.

Figura 18 – Salão: animadora da liturgia acolhendo as crianças.



Fonte: Acervo do autor (2018).

Figura 19 – Salão: animadora da liturgia acolhendo as crianças.



Fonte: Acervo do autor (2018).

Figura 20 – Brincadeiras na enfermaria.



Fonte: Acervo do autor (2018).

Figura 21 – Brincadeiras na enfermaria.



Fonte: Acervo do autor (2018).

A visita das crianças – além da grande comoção que não me atrevo a descrever, pois presenciar crianças pedindo a cura do câncer diante da imagem de Maria é algo que abala todas as estruturas humanas que existem em uma pessoa – me mostrou que a acolhida na Casa de Plácido é um ritual litúrgico, pois as crianças não precisavam nem dos lava-pés, nem dos serviços da enfermaria, visto que dispõem de tratamento especializado dos profissionais do hospital que ali as acompanhavam, mas por força do ritual as crianças cumpriram toda a liturgia.

Observando a acolhida de outros grupos, vi que o ritual não segue uma sequência rígida, mas se adapta segundo a condição do romeiro, por exemplo, se ele estiver muito debilitado é logo encaminhado para a enfermaria e depois para os outros espaços.

3.2.3 Narradores de milagres: o grupo em foco

O segundo passo para a construção do campo foi a delimitação do grupo, sempre tendo em mente a ideia de ações coerentes, ou seja, que tipo de pessoa deveria focar para observar,

ouvir e interpretar os testemunhos. Em consequência, fui identificando ações coerentes até chegar ao meu grupo de interesses: as testemunhas de milagres. Isto, aparentemente parecia fácil, pois bastava entrar na Casa de Plácido para perceber que todas as pessoas têm histórias de algum tipo de intercessão divina para contar; o risco era se perder na multiplicidade de narrativas religiosas dos romeiros, visitantes, voluntários da Pastoral da acolhida e tantas outras pessoas que visitam o lugar.

A delimitação de ações não poderia ser feita sem a observação participante, sem uma personalização do método. Essas ações características do testemunho só podiam ser percebidas no contexto ritual, porque são ações estruturadas pelo ritual da Casa de Plácido e das ações simbólicas das testemunhas. Para isso, segui os pressupostos da hermenêutica que é a metodologia e o suporte teórico que me parecem mais adequados para o objetivo proposto: interpretar os testemunhos de milagres. Seguindo a hermenêutica de Paul Ricoeur, procurei perceber os testemunhos como um conjunto de signos que compõe uma obra: são símbolos, qualidades e objetos. Esses elementos configuram textualidade, como explicou Paul Ricoeur, pela noção de texto ter sentido *lato*, que abrange uma multiplicidade de atividades não restrita a textos, é obra de autocompreensão que o Homem tem de si mesmo.

Em outras palavras, para Ricoeur, a noção de texto não se restringe somente a obras escritas. Essa noção foi importante para que fosse possível fazer a abordagem das testemunhas, pois, assim como o texto não é somente a escrita, o testemunho não é somente narração, mas, também, ações. Fazer uma longa caminhada e suportar os flagelos que ela impõe, como a dor, a falta de recursos financeiros, assaltos no percurso, etc., também são formas de testemunho. A isso chamo de ações de testemunho (Figuras 22, 23, 24, 25, 26). Por isso, decidi entrevistar pessoas que não verbalizavam seus milagres e ao serem perguntadas se o sacrifício da caminhada era uma forma de testemunhar as graças e milagres recebidos, a resposta era sempre afirmativa. Do mesmo modo que o testemunho não se reduz à verbalização também não

acontecem somente na Casa de Plácido, mas em tantos outros lugares, por isso entrevistei pessoas na Basílica e Praça Santuário no dia do Círio.

Entre os lugares me chamaram a atenção, destaco um acolhimento “itinerante” (Figuras 22 e 23)³⁵ no Km 25 da BR 316, Município de Benevides. Trata-se de um local bem estruturado com macas, cadeiras, sistema de som, serviço de massagem e alimentos. Um massagista com quem conversei me disse que o local existe desde 2001 (mesmo ano da fundação da Casa de Plácido), fruto da promessa de uma senhora. Ao longo da estrada entre Castanhal e Belém, existem dezenas desses pontos de apoio aos romeiros que caminham por diversos dias vindos das cidades da região. Nesse dia, por acaso, encontrei com minha irmã Valcilene (Figura 24), que coordena uma caravana que sai de Capanema para Belém; ela disse que faz essa romaria por uma graça recebida. A caravana percorre cerca 190 km em cinco dias, a peregrinação existe há dez anos e agrupa 110 pessoas. Segundo os romeiros, esses pontos de apoio são imprescindíveis, e para a Pastoral da Acolhida esse cuidado ao longo do caminho ameniza muito o sofrimento dos romeiros e o fluxo na Casa de Plácido. Por conseguinte, a acolhida é uma categoria social importante para compreender o significado da devoção mariana em Belém.

³⁵ Registro feito em 10 de outubro de 2019, na BR 316, Município de Benevides.

Figura 22 – Acolhimento em Benevides.



Fonte: Acervo do autor (2019).

Figura 23 – Acolhimento em Benevides.



Fonte: Acervo do autor (2019).

Figura 24 – Na estrada com romeiros. (Eu, o pesquisador, ao centro minha irmã Valcilene e ao fundo sua amiga Ana Cleiva Meneses).



Fonte: Acervo do autor (2019).

Figura 25 – Chegada de uma promesseira à Praça Santuário, Círio 2018.



Fonte: Acervo do autor (2018).

Figura 26 – Chegada de uma promesseira à Praça Santuário, Círio 2018.



Fonte: Acervo do autor (2018).

Perceber um testemunho depende de uma acurada observação e sensibilidade para o envolvimento no contexto testemunhal, é fazer parte do processo que a testemunha está inserida e que ela mesma propõe. É preciso tornar-se interlocutor da testemunha, deixar-se ser ouvinte de um narrador, de um discurso “sobre alguma coisa: ele refere-se a um mundo que pretende descrever, exprimir ou representar” (RICOEUR, 1991, p. 112). A tarefa de delimitar as testemunhas é identificar essa forma de discurso que quer descrever, exprimir ou representar uma experiência de milagre, que é uma proclamação de fé (querigma) e agradecimento a Deus e a Maria pelo bem obtido. Para lembrar de Walter Benjamin, a testemunha é um contador de histórias, é um narrador de algo que para ele é importante e do que depende sua vida. No contexto processual do testemunho, o ouvinte é obrigado a emitir um juízo, por isso, compreender o testemunho é compreender-se a si mesmo.

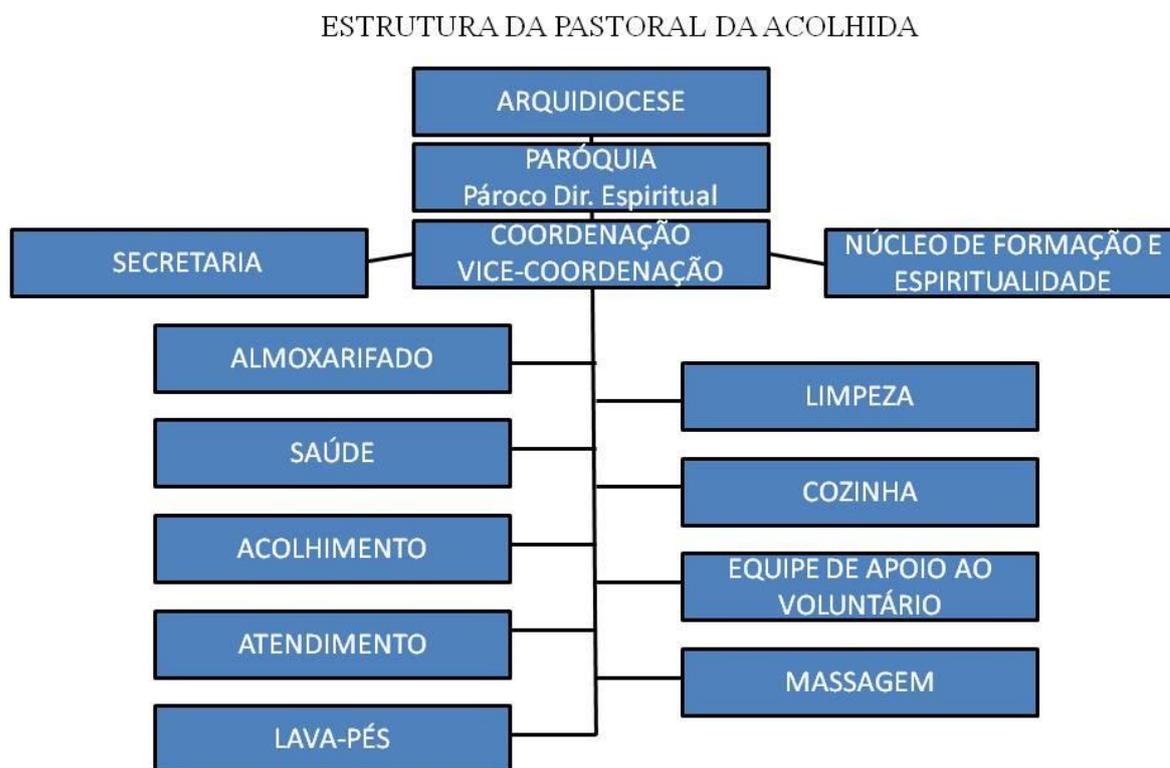
3.3 OBSERVAÇÃO DE CAMPO – DADOS QUANTITATIVOS E DOCUMENTAÇÃO

3.3.1 Dados quantitativos da Casa de Plácido

Hoje, o trabalho de acolhimento dos romeiros na Casa de Plácido ainda é de responsabilidade da Pastoral da Acolhida, mas a Casa tem atividades de outras pastorais da Paróquia de Nazaré, especificamente a Casa de Plácido é um centro pastoral.

A Acolhida tem uma coordenação que é sempre escolhida pelo pároco da Basílica. A primeira coordenadora foi Maria do P. Socorro Dias de Almeida, em 2018; está em exercício a quarta coordenação.

Tabela 2 – Estrutura da Pastoral da Acolhida em 2017.



Fonte: Elaboração do autor (2018).

No ano de 2017, a pastoral contou com 1.350 voluntários inscritos, distribuídos em 15 setores. No ano de 2018³⁶, o número de voluntários teve pouca variação, foi de 1.262. O número

³⁶ Dados extraídos do Relatório de Ações 2018 da Pastoral da Saúde da Paróquia de Nazaré.

de massagens foi de 4.688. O livro dos romeiros e visitantes teve 5.750 registros, mas segundo os atendentes da recepção esse número foi muito maior, pois, sobretudo nos momentos de grande fluxo de romeiro, a maioria deles não se registra em função do cansaço. O número de caravanas foi de 555. E o total de pessoas registradas foi de 21.350.

O atendimento aos romeiros começa na quarta-feira antes do Círio e prossegue ininterruptamente até as 13h do sábado, véspera do Círio, e recomeça na terça-feira seguinte das 8h às 18h e continua durante todos os quinze dias da festividade, com vasta programação de romarias, missas, recebimento de caravanas de romeiros, atividades com crianças, idosos e enfermos. A estimativa da Pastoral é a de que em 2017 aproximadamente 40 mil pessoas passaram pela Casa de Plácido durante a festividade do Círio. A pastoral funciona todos os meses do ano com muitas atividades de planejamento, promoções, arrecadação de alimentos e de fundos, treinamento de voluntários, orações e espiritualidades. A estrutura da Pastoral da Acolhida é composta de coordenação e equipes, secretaria, núcleo de formação e espiritualidade e mais nove equipes.

A prioridade da atual coordenação é a espiritualidade para os voluntários a fim de que eles se tornem agentes de pastoral. Vejo que a espiritualidade da acolhida é um novo desdobramento da devoção, o que revela que o Círio de Nazaré continua dinâmico, produzindo novas tessituras entre religião e sociedade.

3.3.2 Documentação da pesquisa

A documentação produzida na pesquisa consiste nas entrevistas, cujos dados quantitativos apresento neste item. As transcrições das entrevistas constam nos anexos.

3.3.2.1 As entrevistas

A documentação é referente à parte empírica da pesquisa que é também um trabalho de construção. Segundo Cardano (2017, p. 97), a fase de construção da documentação empírica

compõe-se de três operações em sequência: o contato com os entrevistados e a apresentação da pesquisa, a realização da entrevista, e, por último, a sua transcrição. A presente pesquisa seguiu esse roteiro de operações por necessidade de campo, em conformidade com a dinâmica da entrevista.

A primeira operação foi previamente pensada pela delimitação do perfil das testemunhas como expliquei anteriormente. O contato com os entrevistados foi feito de forma direta, pois se tratava de um primeiro contato, visto que não tinha nenhum tipo de contato prévio com as pessoas. A maioria das abordagens não foi fácil em vista da ocasião, pois os entrevistados estavam quase sempre muito cansados, fracos, emocionados ou até mesmo machucados depois da longa caminhada. Eu sempre me apresentava como padre José Maria e falava de minha pesquisa; percebi que essa apresentação deixava as pessoas mais entusiasmadas para falar. Feito esse primeiro contato, iniciava-se a entrevista, os depoimentos eram sempre muito emocionados, as palavras eram atenciosamente escolhidas e muito precisas, pois a conversa não podia se estender mais que dez ou doze minutos em vista do estado debilitado das pessoas. A terceira operação foi a transcrição, cujos dados apresento a seguir.

As entrevistas foram realizadas na Casa de Plácido e na Praça Santuário no período das festividades dos Círios de 2017 e 2018 (sempre segundo domingo do mês de outubro). No Círio de 2019, não fiz entrevistas estruturadas, somente observação para entender melhor a dinâmica da Casa e suas eventuais variações.

Foram realizadas nos dois anos 21 entrevistas e 22 entrevistados, em que foram narrados vários tipos de milagres. Alguns dados:

Tabela 3 – Faixa etária dos entrevistados.

Faixa etária dos entrevistados³⁷	Quantidade
Crianças – 0 a 12 anos	1
Jovens – até 19 anos	2
Adultos – entre 20 e 59 anos	16
Idosos – mais de 60 anos	3

Fonte: Elaboração do autor (2018).

Tabela 4 – Sexo dos entrevistados.

Sexo dos entrevistados	Quantidade
Masculino	11
Feminino	11

Fonte: Elaboração do autor (2018).

Tabela 5 – Estado civil dos entrevistados.

Estado Civil	Quantidade
Casados/as	8
Solteiros/as	11
Divorciados/as, outro	3

Fonte: Elaboração do autor (2018).

Tabela 6 – Escolaridade dos entrevistados.

Escolaridade	Quantidade
Fundamental	3
Médio	11
Superior	8

Fonte: Elaboração do autor (2018).

³⁷ De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

Tabela 7 – Renda em salário mínimo.

Renda em salário mínimo	Quantidade
Até 3	16
De 3 a 5	4
De 5 a 20	0
Mais de 20	2

Fonte: Elaboração do autor (2018).

Tabela 8 – Cidades de origem.

Cidades de origem	Quantidade
Belém (3), Mosqueiro (2), Salinópolis (2), Ananindeua (5), Castanhal, Peixe-Boi, Santo Antônio do Tauá, Santa Bárbara, Marituba, Ourém, Santa Luzia do Pará (Localidade Bela Vista), Bujarú, São Domingos do Capim, Maria dos Porteis – PI.	14 cidades: 13 do estado do Pará e 1 do Piauí.

Fonte: Elaboração do autor (2018).

4. “FILHO QUE É FILHO NÃO ABANDONA A MÃE, E A MÃE NÃO ABANDONA O FILHO”: HERMENÊUTICA DOS TESTEMUNHOS DE MILAGRES

Uma coisa importante em meu estudo não é saber sobre o conteúdo explicativo do milagre, mas o motivo pelo qual o devoto testemunha tais milagres, é tentar compreender como essas experiências religiosas se inserem na devoção mariana em Belém. Com isso, o testemunho de milagres é a narrativa de um drama pessoal contado no contexto ritual do Círio, no qual são imprescindíveis a peregrinação, a imagem de N. S.^a de Nazaré, a conversão e a fé na Santa para compreender esse aspecto da devoção. Esta é a parte mais sensível deste trabalho, pois implica interpretar com a teoria construída a peregrinação ou romaria, a relação dos devotos com a imagem da Santa, a conversão e a fé que fazem parte do testemunho de milagres. Um desafio é compreender a subjetividade desses elementos que colocam o devoto em contato com N. S.^a de Nazaré. Outro desafio é compreender como esses elementos se inserem nas teias de relações sociais nas quais a devoção está ligada. Isto não é uma questão estritamente acadêmica, mas tem a ver como as pessoas orientam e dão sentido a suas vidas. Por isso, a interpretação deve oscilar entre a teoria construída e o horizonte hermenêutico do ouvinte dos testemunhos.

O título deste capítulo, *Filho que é filho não abandona a mãe, e a mãe não abandona o filho*, é uma forma de sintetizar existencialmente³⁸ o testemunho de milagres dos devotos que narram suas experiências na peregrinação à Basílica Santuário de N. S.^a de Nazaré. A frase é de Rubens Natalino Ferreira da Silva (Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos em outubro de 2017. Cf. Apêndice I, p. 237) que testemunhou a cura de um câncer do sobrinho. Da frase é possível inferir categorias fundamentais que conjugam as teorias discutidas nesta tese,

³⁸ Não me refiro a nenhuma das correntes da filosofia existencialista, mas da situação relacional subjetiva da testemunha com o transcendente, é a forma que ela compreende a si mesmo diante da divindade configurada em N. S.^a de Nazaré. A palavra “existência” é tomada em sentido hermenêutico, ou seja, como compreensão de uma situação de vida.

ou seja, a filosofia do testemunho de Paul Ricoeur, a interioridade para Santo Agostinho e a necessidade de testemunhar em Seligmann.

Relação é a principal categoria inferida das palavras “mãe” e “filho”. A categoria “relação”, no sentido da dialógica³⁹ de Buber, é a relação entre mãe e filho que é invocada para expressar os sentimentos entre o devoto e Maria, entendida como mãe com toda a simbologia existencial que envolve a dependência vital, emocional, psicológica e social que a representa como mãe espiritual. Estar diante de Maria é um momento existencial singular, pois diz respeito à relação subjetiva com o transcendente, é o modo como uma pessoa em particular se relaciona com a divindade. Digo que é existencial porque se trata de uma relação com todo o seu ser. Não é uma relação teórica ou cientificamente orientada, mas oriunda do cotidiano, do sofrimento e da esperança que culminam no testemunho de milagres, de uma experiência de fé que envolve uma pessoa por completo. A objetividade empírica está na experiência de ter fé e de como ela se expressa e se manifesta nas práticas de testemunhar milagres.

O testemunho de milagres compreende múltiplos significados e dimensões dentre as quais escolhi três: a filosofia do testemunho, a questão da interioridade e da necessidade de testemunhar. Ao entrevistar os devotos percebi que o testemunho de milagre nasce de uma situação de perigo que ameaça a vida física ou espiritual do devoto ou de pessoas próximas a ele. Em tal situação que espreita o “filho de Maria” se manifesta a graça do milagre e desencadeia a atitude de testemunhar. Ser tocado pela graça significa a eliminação da ameaça, é ser protegido por Maria. Essa é a primeira situação existencial que permite aplicar a filosofia do testemunho de Paul Ricoeur.

³⁹ A palavra-chave da antropologia buberiana é relação, “no início existe a relação” (BUBER, 2004, p. 72). O homem se configura como tal somente em relação, por isso a sua ontologia é definida como ontologia do *entre* (*Zwischen*). Para Buber, a relação media os três tipos de experiências humanas: a experiência com as coisas, com as pessoas e com o transcendente.

Por isso, a relação entre o devoto e N. S.^a de Nazaré é uma categoria de interpretação dos testemunhos de milagres. Não fiz aprofundamentos teóricos sobre a relação em Buber, pois o que me chama a atenção é perceber como a relação entre o devoto e a Santa, ou seja, um aspecto da crença, dá sentido aos testemunhos de milagres.

Percebi que a memória é o primeiro elemento estruturante da ação de testemunhar milagres. O recurso usado compreende tanto a memória individual, quanto a coletiva que se transforma em oralidade. O ponto de apoio para a recordação é o perigo enfrentado que pode ser uma doença, o desemprego, um acidente, a falta de moradia, entre outros. São memórias íntimas de um perigo vivenciado que marcou profundamente a vida da testemunha. A memória marca um momento existencial que antecede o milagre, é uma situação ordinária da vida que em determinado momento é tocado pela graça. Não é memória imaginativa que interpreta ou reconstrói fatos, mas uma memória empírica pessoal, de fatos vividos e marcantes, ajudada pela memória coletiva de médicos, parentes, amigos e exames médicos citados para mostrar que são fatos narrados em primeira pessoa, o que fundamenta a credibilidade do testemunho. É uma memória voltada para a realidade.

Percebi que se trata de fatos que nunca foram esquecidos. São narrativas de fatos anteriores, não imaginativos ou ficcionais, é uma memória voltada para a realidade, como no testemunho de Vinícios Gabriel, de 10 anos:

Porque assim, eu tive uma infecção intestinal e fiquei uns meses no hospital, aí eles estavam me matando lá eu estava por beira da morte. Aí foi quando na visita dela lá na Beneficente Portuguesa, foi que aí ela curou e quando ela saiu eu saí junto com ela, foi que eu acompanhei ela na romaria que ela estava fazendo (Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos em 05/10/2017. Cf. Apêndice I, p. 226).

São fatos que não passaram pelo estágio do esquecimento, portanto, são memórias de experiências tão marcantes que são impossíveis de serem esquecidas, impossível de apagar qualquer rastro dos fatos vividos que são o sentido causal da narrativa.

Outro elemento da filosofia do testemunho de Paul Ricoeur é a simbólica do mal que norteia a explicação/compreensão do testemunho de milagre. Esses são os elementos do processo histórico e interpretativo da narrativa. A simbólica do mal que se manifesta no perigo que aflige o devoto, também delimita duas posições circunstanciais de fala. A primeira posição

é aquela do perigo, que é uma memória anterior ao milagre, é falar do meio do mal, falar enquanto vítima do mal que se coloca no abismo do medo da doença e da morte – “eu estava por beira da morte”, disse o garoto Vinícios. Essa posição existencial é o ponto de partida do testemunho de milagre. A segunda posição é aquela do devoto tocado pela graça – “Aí foi quando na visita dela lá na Beneficente Portuguesa, foi que aí ela curou e quando ela saiu eu saí junto com ela”.

Portanto, a testemunha passa por um processo de transição de um mal, que antecede o milagre, para um bem que sucede o milagre. O fim desse processo de transição chamo de simbólica do bem, que é o núcleo do testemunho de milagres que é transmitir uma mensagem de esperança. O gênero narrativo do testemunho de milagre é uma tragédia com final feliz que é o sentido escatológico das narrativas cristãs. O que está em processo de averiguação é a experiência religiosa da testemunha que precisa contar sua história. É história oral, atestada pela credibilidade da palavra confirmada por atos de sacrifício na romaria. Por isso, entendendo o testemunho de milagres como a soma da história narrada com o sacrifício da romaria, narrativa e ação se complementam numa memória feliz. Testemunhos de milagres são uma performance ritual que começa com a romaria (sacrifício) e termina com a liturgia na Casa de Plácido.

O testemunho interior da pessoa é outro elemento que percebi nos testemunhos de milagres. Se o arco existencial de Santo Agostinho nas *Confissões* é a narrativa de sua conversão, de sua mudança interior feita por introspecção que é o exame da interioridade, o olhar para si, no testemunho de milagres, percebi que as testemunhas apresentam sinais de tal introspecção. A emotividade era um desses sinais, palavras escolhidas com atenção depois de momentos de silêncio que davam da impressão de exame interior, como no seguinte testemunho:

— Quando eu tive, quando eu tive minha filha eu não tinha casa, construí com muito suor, levantei uma casa e dali parou, eu não consegui mexer mais, entendeu, não conseguia mexer mais, e como eu lhe falei, desde o momento

em que recebi essa imagem na minha casa... Eu era assim como eu lhe falei, eu era um católico mais eu não era aquele católico fervoroso.
 – Você acha que teve uma mudança interior? (Responde súbito)
 – Teve, teve, com certeza teve.
 – Como você ver o mundo depois dessa mudança interior?
 – Olha (Silêncio) na verdade... o mundo não, mas eu posso falar de mim, né... as mudanças que aconteceram na minha vida. (Leandro Cardoso Pinheiro. Entrevista concedida em 06/10/2017. Cf. Apêndice I, p. 229)

A experiência do milagre conduz a visitar a interioridade, à compreensão de si que transforma o sentido da vida e renova a pessoa. Essa nova condição existencial leva ao deslocamento do sentido da vida em que a devoção a N. S.^a de Nazaré passa a ocupar a centralidade da vida. Todas as vezes que perguntei o que Maria significava para as testemunhas a resposta era sempre: – *Nossa Senhora é tudo pra mim.*

A experiência do milagre obriga o devoto a testemunhá-lo. Existe uma necessidade existencial de testemunhar como mostrou Seligmann. Nesse sentido, o testemunho é uma necessidade comunicativa social de contar a sua história de milagre que é a experiência mais marcante da vida do devoto, mas é também comunicação com o transcendente, é uma forma de relação com Maria. Por isso, o testemunho está ligado ao calendário da festa de Nazaré. É no período do Círio que essas memórias de milagres emergem, é uma forma de se relacionar com a Santa através da romaria e do testemunho e, no processo circunstancial do testemunho, é uma necessidade contra o esquecimento. É uma memória que é anualmente retomada.

Dentro do que pensei por testemunho existencial, que foi a consolidação das minhas percepções teóricas na prática, escolhi quatro elementos que considero essenciais por estarem presentes todos os testemunhos de milagres que ouvi: a peregrinação, a imagem da Santa, a conversão e a fé. Esses quatro elementos são fios que ligam todos os testemunhos observados. Minha observação gerou uma narrativa sobre a experiência religiosa de testemunhar milagres, por isso o que apresento a seguir é a minha narrativa interceptada pelas narrativas de meus entrevistados. O sentido é a mãe que não abandona o filho em sua peregrinação existencial.

4.1 A EXPRESSÃO DE FÉ

A fé religiosa enquanto confiança no absoluto é um dos aspectos centrais do testemunho existencial, pois nela estão as dimensões do testemunho, da interioridade e da necessidade de ser comunicada. A fé é o ponto mais alto da relação com Deus e se caracteriza com um diálogo que determina a própria vida.

É isto que entendo por fé cristã, ou seja, um modo de relação, pois ter fé para o cristão é configurar-se existencialmente a uma pessoa que é o Cristo Ressuscitado. O pressuposto dessa relação é o encontro, encontro entre duas pessoas, pois somente depois do encontro é que pode haver relação. O encontro é entre uma pessoa individual com o divino. Desse modo, entendo a fé como uma abertura para o transcendente, uma visão de mundo que vai além do material que abre a possibilidade de redirecionar o sentido da vida. Penso que a fé pode acontecer de modos, experiências e expressões diversas, dentre as quais estão os testemunhos de milagres.

Falar sobre fé não é tarefa fácil, pois se trabalha na esfera do inefável, acredito que a fé seja uma experiência íntima que não pode ser transferida e comunicada em sua totalidade, o que para Ricoeur representa o limite de toda hermenêutica (RICOEUR, 1996). Por esse motivo, tomei como baliza de reflexão a fé segundo Santo agostinho e a contextualização dela no cristianismo segundo Paul Ricoeur.

A importância da reflexão de Paul Ricoeur é que ele fala de fé enquanto uma experiência cristã que está ligada a uma tradição religiosa. Fala de um tipo particular de fé contida na textualidade bíblica e transmitida pela pregação e pelo testemunho que é a dimensão comunitária da experiência, a fé é de uma comunidade que a transforma em linguagem e a expressa de muitas formas, e cada forma é uma proclamação de fé (RICOEUR, 2008b). Em consequência, o testemunho de milagres é uma expressão de fé. A dimensão comunitária da fé ilustra seu aspecto sincrônico e diacrônico que remetem aos pressupostos de tempo e memória

para sua compreensão do ponto de vista histórico, que forma uma tradição que se transmite e se torna vivência para uma comunidade de fé.

É importante o pensamento de Paul Ricoeur sobre o testemunho pois, segundo ele, o problema filosófico do testemunho é o problema do absoluto (RICOEUR, 2008b), ou seja, de elaborar um discurso sobre a transcendência. Isto significa que Ricoeur, ao tematizar a fé, abre uma janela para o transcendente dentro da reflexão filosófica. Então, a fé como abertura se torna um elemento de reflexão filosófica.

No cristianismo, a fé é imprescindível para a salvação, é acreditar que Jesus é o Filho de Deus enviado ao mundo como caminho, verdade e vida. Para o cristão não ter fé significa não possuir a verdadeira vida. A fé cristã pressupõe mais duas coisas, a razão e a caridade. Esses três conceitos funcionam como um tripé da vida do cristão, por isso, a fé é sempre histórica, é sempre o fundamento da vida e da ética cristã, é uma verdade pela qual se poder viver e até mesmo morrer com o testemunho da própria vida.

A historicidade da fé não negligencia o contexto social, tampouco a experiência vivida de cada indivíduo. Historicidade⁴⁰ para o cristianismo significa inserção da Palavra de Deus no mundo. Desse modo, o que significa para um devoto que testemunha sua experiência de milagre ter fé? Quais as suas implicações sociais?

A estas perguntas se pode responder analisando as motivações pessoais, elementos devocionais e as atitudes que os devotos demonstram e explicam nas entrevistas em que o discurso é a articulação significativa da compreensão da vivência da fé, é um comportamento

⁴⁰ “Depois de ter falado muitas vezes e de muitos modos pelos profetas, falou-nos Deus nestes nossos dias, que são os últimos, através de Seu Filho (Heb. 1, 1-2). Com efeito, enviou o Seu Filho, isto é, o Verbo eterno, que ilumina todos os homens, para habitar entre os homens e manifestar-lhes a vida íntima de Deus (cfr. Jo. 1, 1-18)”. Cf. CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA *DEIVERBUM* SOBRE A REVELAÇÃO DIVINA. n.4. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html. Acesso em: 6 jul. 2020.

“Israel chegou à ideia de Deus criador onipotente por meio da sua experiência de Deus que age como onipotente na história. Compreendeu que a soberania de seu Deus é sem limite e universal”. Cf. CAPIZZI, Nunzio. **Testimoni del Cristo Rissorto**: introduzione alla cristologia e all’ecclesiologia fondamentale. Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2005.

orientado por uma ideia de salvação da vida histórica e espiritual. Um aspecto hermenêutico importante para compreender e explicar um testemunho, ou seja, a análise de um discurso religioso e compreender o que é dito, é que quem fala não fala por si só, ele transmite a fala de um outro, a fala do absoluto. Além disso, é um aspecto da fenomenologia da religião que significa tratar um fenômeno religioso como religioso e não como outra coisa, por exemplo, como um evento psicológico, social ou político, de modo a reduzir ou identificar o religioso a essas dimensões, que também fazem parte do religioso. Um pressuposto epistemológico é que o testemunho é uma possibilidade de conhecimento do religioso e do contexto, psicológico, social e político que giram na sua órbita. Fazer hermenêutica do discurso religioso é tentar entender o despertar espiritual do nosso tempo.

No Círio, existem várias manifestações que podem ser entendidas como ato de fé, uma dessas é a crença no milagre.

- E qual foi o motivo dessa romaria que vocês fizeram, vieram até aqui?
- É que nós temos uma equipe que se chama “A galera do pedal” e há 23 anos está nessa caminhada e viemos em busca de graça, viemos agradecer, viemos aumentar mais a nossa fé.
- Qual é a graça que o senhor veio agradecer?
- A minha graça foi o motivo de doença, que eu fui curado por Nossa Senhora e eu tenho um longo caminho pela frente, uma longa caminhada para agradecer a ela.
- Qual foi a doença que o Senhor foi curado?
- Foi que eu tive início de epilepsia.
- E como foi essa experiência de cura que o Senhor sentiu?
- Ah, uma coisa maravilhosa, uma coisa inexplicável, que eu tenho para falar, mas só mesmo o poder de Nossa Senhora e a nossa fé mesmo, que ela nos transmite, essa fé maravilhosa que nos cobre com seu manto, seu manto milagroso que pode nos curar.
- O senhor pediu, rezou e foi curado?
- Foi, foi, eu pedi a nossa senhora que eu não tinha essa doença, que ela me mostrasse um caminho para que eu não ficasse com essa doença por muito tempo e eu fui atendido meu pedido (Magno João dos Santos. Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos em 15/10/2018. Cf. Apêndice I, p. 265).

A importância da fé para Magno João é percebida quando ele começa a narrar o milagre, dizendo que a romaria é feita em busca de graça, agradecimento e para aumentar a fé.

O milagre é explicado pelo poder de Nossa Senhora e pela fé. A relação com Deus tem como centro a fé, o devoto faz uma espécie de mensuração da fé, em que a sua medida é condição para alcançar maiores graças que são concedidas a quem tem muita fé: “só mesmo o poder de Nossa Senhora e a nossa fé mesmo”, disse ele.

A falta de fé, enquanto inexistência de religiosidade interior, impossibilita a relação com Deus. Viver sem Deus, que é o grande drama do mundo de hoje, significa perder o ponto de referência de paz interior, de amor ao próximo e de sentido da vida, pois, segundo o testemunho de Magno João, as maravilhas do mundo só podem ser explicadas pelo poder de Deus e da fé; ela é um momento introspectivo do cristão que o conecta com ele mesmo, com o mundo, com os outros e com Deus, o que para o cristianismo configura a unidade integral do ser humano. Para o devoto, a ausência de fé é o motivo da angústia pessoal e da corrupção da sociedade, que são as duas maiores crises de nossos tempos.

A falta de fé, enquanto angústia pessoal, é uma crise existencial. A falta de relação com o mundo, com o próximo e com Deus, é resultado da falta de significado da realidade, o que gera isolamento social e angústia. Um olhar antropológico sobre a fé entende a pessoa com um ser relacional com o outro e com Deus, é uma subjetividade que só se reconhece quando está em relação. O caráter introspectivo visa reencontrar essa subjetividade da fé que diz que ela é essencialmente relacional e imprescindível para a compreensão de si. É essa hermenêutica da compreensão de si mesmo quando se compreende o outro; do ponto de vista compreensivo, quando me disponho a compreender o outro, o que faço é compreender a mim mesmo. Portanto, a fé é um momento hermenêutico de compreensão de si.

Os devotos também atribuem a crise ética vista na corrupção da sociedade e na falta de respeito ao próximo à falta de fé, como no seguinte relato:

- Qual a importância da fé para o mundo em que vivemos hoje?
- É de suma importância. O que a gente vê hoje acompanhado não só da falta de fé, é a falta de respeito. Eu acredito que se houvesse mais respeito pelas

peessoas, um pelo outro, mais amor, isso conseqüentemente traria mais a fé ainda. O que vemos hoje da violência, do descaso com as pessoas é falta de amor na realidade (Ronaldo Santiago Barbosa. Em entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos em 07/10/2017. Cf. Apêndice I, p. 243).

Esse sentido a fé é o fundamento legitimador da percepção, da relação com o outro e da práxis social. Por conseguinte, a fé enquanto legitimadora de ação é consciência de si, consciência da responsabilidade sobre sua própria vida e da vida em sociedade. Por isso, para o devoto Ronaldo Santiago Barbosa, falta de fé significa falta de respeito com as pessoas e, ainda, violência, descaso e falta de amor. O relativismo da sociedade contemporânea deixou a cargo das subjetividades dar sentido e legitimar sua própria conduta sem recorrer a fundamentos religiosos em prol de uma autonomia legitimadora em que o indivíduo basta a si mesmo, que resultou na construção de personalidade solitárias e socialmente competitivas materialistas, voltadas para o sucesso profissional. Isso provocou a ruptura do indivíduo com o social e gerou relações superficiais e instrumentalizadas.

A fé funciona com um antídoto para esse a fragmentação entre o pessoal e o social. Isso faz compreender o sentido da fé para o povo belenense, visto que Belém é uma cidade imersa em caos social que ostenta níveis baixos de saneamento básico, saúde e educação, além de elevado índice de violência urbana, contra a mulher e as minorias, resultado de sua história política marcada pela corrupção e descaso com o social. A fé é uma forma de resistência, de não sucumbir a essa realidade caótica. Nesse contexto, a fé se transfigura em esperança, que confia na graça de Deus e na bondade humana para superar as dificuldades, a esperança move a comunidade para melhorar a vida. Fé e esperança são valores compartilhados que reforçam os laços sociais e que fundamenta a ideia de comunidade.

Na comunidade, a gravidade do mal é medida segundo a força da graça, por isso o mal não é algo a ser superado pelo desenvolvimento da racionalidade humana, como nas teorias de matriz positivista e evolucionista, também não é identificado em nenhuma corrente política,

sistema econômico ou estrutura social em que basta eliminar essas estruturas para eliminar o mal e implantar a felicidade sobre a terra. Tudo isso, como mostrou Paul Ricoeur, é uma simbólica do mal, e, como mostrou Santo Agostinho, a vida cristã é o caminhar através o mal histórico por meio da graça. Como se viu anteriormente, os sofrimentos da romaria é uma metáfora dos sofrimentos da vida.

Nas narrativas observadas, a historicidade da fé mostra que ela é vivida e expressa na cultura. A devoção mariana mostra o rosto amazônico de sua fé na cultura local que produziu elementos peculiares como as romarias, as orações, a gastronomia, as festas ditas como profanas, os brinquedos de miriti, as fitinhas, os cartazes, o parque de diversões e o arraial. Todos esses traços culturais são manifestação da fé compreendida como relação com Maria, dito de outro modo, fé cristã em Belém significa fé em N. S.^a de Nazaré. Trata-se de fé popular não racionalizada pela teologia especulativa, mas movida pela emoção e valores sociais que nascem da ideia de que Maria é mãe de todos. Em Belém, a fé é uma relação dialógica com Maria. Para o devoto, a relação com Maria é a fé em ação, como nos seguintes relatos:

- Qual a sua relação com Nossa Senhora de Nazaré?
- Nossa Senhora é a minha intercessora, sempre que eu peço eu alcanço.
- A senhora costuma rezar para ela?
- Sempre (Maria Madalena Reis Assis. Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos em 11/10/2018. Cf. Apêndice I, p. 252).

- Qual a sua relação com Nossa Senhora?
- A minha relação com ela é relação de família, né. É minha mãe, é nossa mãe, a mãe dos paraenses, somos todos irmãos, ela nos une, por isso que disse que o Círio é o seu, é o Natal dos paraenses. (Magno João dos Santos. Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos em 15/10/2018. Cf. Apêndice I, p. 266).

A fé em Maria na Amazônia é um fenômeno de religiosidade popular, isto se explica pela aparição na modalidade de achado de imagem que catalisou os elementos culturais que convergiram para a fé mariana que existe hoje em Belém. A promessa, a intercessão, a oração fazem parte de um sistema religioso que dá forma à cultura local.

- O senhor é o seu Rubens?
- Sou.
- O senhor veio de Mosqueiro até aqui à Casa de Plácido para a agradecer, fazer um agradecimento.
- Vim fazer uma agradecimento dum promessa que eu fiz, que meu sobrinho teve um problema, um tumor em cima do rim, esse tumor era cancerígeno, ele ficou debilitado, todos pensamos que ia morrer, aí o médico pediu para ele fazer uma cirurgia aqui no Ophir Loyola. Aí eu disse que se ele saísse bem, saísse com vida, eu vinha agradecer, eu me apeguei a Nossa Senhora, botei nas mãos dela, porque ele é um sobrinho pra mim que parece que é meu filho, eu botei na mão dela, que se ele saísse com vida, enquanto eu tiver vida eu vinha agradecer a aqui pra ela andando de Mosqueiro pra cá.
- É o primeiro ano?
- O terceiro.
- Terceiro ano já!
- Fazem três anos já que ele já fez a cirurgia, hoje em dia não dá nem pra diferenciar como ele era, para como ele é hoje.
- Ele está bem?
- Bem! Com saúde, gordo.
- Ficou curado?
- Graças a Deus ficou curado (Rubens Natalino Ferreira da Silva. Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos. Belém-PA, 06/10/2017. Cf. Apêndice I, p. 236).

O relato acima mostra uma síntese da relação de fé com Maria, pois aparece a promessa, o milagre da cura e o testemunho como unidades de sentido da história narrada. A relação com Maria se intensifica no drama da doença grave do sobrinho. O ponto de partida da experiência religiosa é o ser tocado pelo mal, que não é questionado pois existe a consciência de que a doença faz parte da vida, isto é, a historicidade da dor. Nesse drama, o diálogo com Maria é evidente quando ele faz a o pedido da cura e a promessa.

O ponto de chegada é a cura que se realiza. Inicia-se o segundo momento da história que é contínuo: o agradecimento. A peregrinação é uma forma de agradecer e ao mesmo tempo um testemunho do milagre. A fé é explicada pelo devoto como se colocar na mão de Maria e a peregrinação é um testemunho do milagre alcançado.

O testemunho de milagre é um processo no qual o devoto pretende provar a sua experiência religiosa e agradecer a Deus, é uma imersão em sua interioridade na qual ele se compreende na conversão interior que transforma sua vida. Essa experiência, em um determinado momento, precisa ser dita, pois por um imperativo existencial essas memórias

precisam ser contadas. Um exemplo é das irmãs Cristina e Suely: testemunharam, pela primeira vez, um milagre ocorrido em 1998. Elas pediram a intercessão de Maria dentro de um avião com problemas, foram salvas da morte, interpretando o salvamento como um milagre. As irmãs testemunharam o milagre na Casa de Plácido depois de 19 anos. Segundo elas, aquela história não poderia mais ficar escondida, elas precisavam testemunhar o que aconteceu para mostrar que tinham fé em Nossa Senhora. Quando perguntei o que estavam sentindo depois de dar o testemunho, elas responderam: “Libertas” (Cristina Rosa dos Santos e Suely da Conceição Santos. Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos em 06/10/2017. Cf. Apêndice I, p. 235). Isto configura o testemunho existencial.

4.2 A PEREGRINAÇÃO

A peregrinação ou romaria é um dos elementos estruturantes e significativos da devoção mariana em Belém do Pará. Prescindindo do aspecto funcional da peregrinação, meu objetivo nesta parte do trabalho é compreender como ela se relaciona com o testemunho de milagre enquanto testemunho existencial, ou seja, a peregrinação ou romaria é entendida como um elemento essencial do testemunho de milagre, sendo ela compreendida como um testemunho, um texto testemunhal no qual o devoto expressa sua relação com N. S.^a de Nazaré.

Sobre o conceito de peregrinação ou romaria, Maués fez uma síntese das principais teorias e diz o seguinte:

Em primeiro lugar, o âmbito das peregrinações ou romarias. As peregrinações existem em muitas versões religiosas, e esse termo, abrangente, pode aplicar-se a todas elas. Não estão presentes somente nas manifestações religiosas estruturadas como igrejas (nos sentidos weberiano e durkheimiano, que apresentam diferenças), mas também naquelas formas que constituem movimentos não tão estruturados, como na busca da “terra sem males”, [...], entre outros, dos índios de origem Tupi-Guarani. Por outro lado, as peregrinações podem ser caminhadas concretas, efetivas, na direção, por exemplo, de um santuário, mas podem, igualmente, ser apenas metáforas, como no trajeto retilíneo do protestante a caminho de sua salvação [...]. Podem ser santuários pouco conhecidos ou famosos em todo o mundo, como Meca ou Roma. E, neste último caso, as peregrinações podem ser chamadas de

“romarias”, termo cristão-católico que se estende a todas as peregrinações dos membros dessa igreja em particular (MAUÉS, 2013, p. 122).

A peregrinação ao santuário de N. S.^a de Nazaré é sazonal, acontece nos dias do festejo da Santa, que inicia com o Círio realizado no segundo domingo de outubro. O conceito de peregrinação ou romaria é aplicável a essa manifestação religiosa, pois se trata de uma caminhada concreta, efetiva, em direção ao santuário. Mostrei anteriormente que a festividade de N. S.^a de Nazaré é composta de várias romarias que percorrem centenas de quilômetros nas quais à ideia de central de peregrinação de “ida-ao-sagrado” (SANCHIS, 2006, p. 87) se acrescenta a ideia que o sagrado vai ao devoto e caminha com ele, pois como na Romaria Rodoviária é a Imagem Peregrina que vai ao encontro do devoto.

Os testemunhos que observei foram na romaria do Círio, mas especificamente na chegada dos pagadores de promessa na Praça Santuário e dos romeiros que chegavam à Casa de Plácido; também observei romeiros na BR-316 que faziam suas caminhadas particulares. Existe um conjunto de romarias que são programadas pela Igreja, o que chamo de romarias oficiais da festividade, mas existem as romarias particulares, que não estão na programação do Círio, mas que fazem parte da devoção. Essas romarias particulares são de iniciativa dos devotos, apresentam um caráter subjetivo sem o controle, mas incentivado pelas autoridades eclesiásticas. É na subjetividade que se insere o testemunho existencial, em que a expressividade particular do devoto se conjuga com o caráter social da crença.

O meu pressuposto interpretativo da peregrinação como um aspecto do testemunho existencial é perceber como ambos se relacionam em uma posição epistemológica que se posiciona entre a sociologia das relações humanas e uma antropologia da escuta. Minha posição de observador é daquele que observa e escuta, de refletir sobre um fenômeno social a partir de uma fala, que é uma experiência de vida dentro do campo das experiências religiosas. Partindo

do ponto de vista relacional e da escuta do fenômeno, escolhi três níveis de análise, a saber, o nível pessoal, o social e religioso ou devocional.

O nível pessoal é observar as atitudes e falas próprias dos devotos em suas caminhadas. A título de explicação etnográfica, trata-se de romarias heterogêneas em suas formas organizacionais das duas romarias que observei, a do Círio e as caminhadas particulares. O Círio organizado pela Diretoria da Festa, que uma caminha de cerca de 4 km nas ruas de Belém, e as caminhadas particulares, organizadas pelos devotos que partem de várias cidades a centenas de quilômetros de Belém. Entrevistei os romeiros sempre ao final das caminhadas, alguns davam o testemunho na Casa de Plácido, outros entrevistei quando concluíam a procissão do Círio. Ao término deste, a multidão chegava à Praça Santuário pagando promessas e agradecendo graças e milagres de diversos modos: de joelhos, cadeira de rodas, carregando ex-votos, etc. Nas caminhadas particulares, os romeiros chegavam a pé ou de bicicleta e ao chegarem se dirigiam à Basílica Santuário para fazer orações e depois à Casa de Plácido, onde eram acolhidos e davam testemunhos dos milagres, graças alcançadas ou simplesmente agradeciam a Maria por terem concluído a peregrinação.

As peregrinações ao Santuário de N. S.^a de Nazaré são singulares narrativas de sacrifício, em que o milagre é o alimento da reflexão e o motivo de tal empreitada. Apesar do grande sacrifício físico, a caminhada é marcada por brincadeiras, refeições festivas e muita descontração, em que o lúdico e sacrifício são partes de uma mesma realidade. Ao sacrifício e ao lúdico são acrescentados a espiritualidade com orações e a solidariedade entre os romeiros e pessoas que prestam todo tipo de ajuda para quem caminha.

Aquilo que surpreende é como os devotos compreendem a romaria como uma relação com a santa, como a fala do garoto Vinícios:

– Porque assim, eu tive uma infecção intestinal e fiquei uns meses no hospital, aí eles estavam me matando lá, eu estava por beira da morte. Aí foi quando na visita dela lá na Beneficente Portuguesa, foi que aí ela curou e quando ela saiu

eu saí junto com ela, foi que eu acompanhei ela na romaria que ela estava fazendo. [...]

– Como é tua relação com nossa Senhora?

– Assim, a minha relação com ela é muito boa porque, quando ela está ao meu lado, quando eu vejo ela, quando estou diante dela, e sinto que ela está ao meu lado, que o Espírito Santo desce sobre mim igual como desceu a ela. Que Jesus Cristo tá tocando no meu ombro me levando até ela, então cada vez mais que eu vejo ela eu me sinto caminhando ao céu, mas essa caminhada ainda vai demorar muito (Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos em 05/10/2017. Cf. Apêndice I, p. 226).

Trata-se de uma relação pessoal com o transcendente a partir de um encontro que desencadeou um comportamento com o sagrado. O comportamento é se colocar em romaria, é caminhar ao lado da Santa, uma caminhada que é literal e metafórica e faz pensar em ascese espiritual. Essa narrativa oferece um retrato da relação do devoto com N. S.^a de Nazaré, uma relação que envolve todo o ser do indivíduo particular com a transcendência. É uma relação que está no nível simbólico dos fenômenos religiosos em que Maria é entendida como aquela que não abandona seu filho.

O testemunho se caracteriza como uma história narrada. É uma narrativa em primeira pessoa que atesta o cuidado maternal de Maria e a romaria quer dizer estar com ela e se constitui na práxis da relação. Nesse contexto, enquanto significado religioso, a romaria, o elemento ritual, é o momento do sacrifício, da oração, do agradecimento, de pagar a promessa, de receber graças em que a caminhada é um testemunho de tudo isso. Portanto, a romaria é um testemunho existencial que o devoto dá dos milagres.

O fator emocional foi muito forte, pois os relatos eram sempre carregados de uma forte carga emotiva em que faltavam palavras para expressar os sentimentos. A subjetividade emocional era muito evidente, os entrevistados falavam da relação com Maria como se ela fosse uma pessoa próxima, muito íntima, alguns a chamavam carinhosamente de “Nazinha”, o que mostra um sagrado que não impõe temor. Isso é um elemento importante do sagrado compreendido como mãe, o que evidencia o significado da maternidade e o espírito afetivo e jocoso da população paraense.

Disse anteriormente que o milagre tem origem em um mal sofrido pelo devoto e o sofrimento oriundo desse mal na peregrinação se transforma em sacrifício. O sofrimento da peregrinação é uma memória do mal superado, que não ameaça mais o devoto, que entende que a força de Maria que o curou é a mesma que o faz suportar as agonias de uma longa caminhada.

- Você veio fazer algum agradecimento nessa caminhada?
- Vim pedir bênçãos e fazer meu agradecimento pelas coisas que eu alcancei graças a ela que pedi intercessão e ela concedeu.
- O que você alcançou por intercessão de Maria?
- Foi eu passar numa universidade, passei no curso que eu queria.
- Você fez uma promessa...
- E agora estou cumprindo, segundo ano que eu faço, segundo ano que eu venho.
- Como você acha que Nossa Senhora te ajudou nos teus estudos?
- Bom! Eu acredito que na questão de motivação. No caso, quando eu fiz a promessa, eu estava pedindo realmente pra que ela me ajudasse a ter esse ânimo nos estudos ou mais, pra conseguir algo a mais e ela tem me ajudado nesse sentido de dar forças, entendeu? Porque realmente é muito puxado, e quando estou quase pra desistir eu peço a ela, e peço forças entendeu? (Nayara Costa Barros. Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos em 06/10/2017. Cf. Apêndice I, p. 230).

O ânimo e a força necessários para os estudos são comparados aos necessários para concluir a caminhada, que se torna simbolicamente a caminhada nos estudos. As dificuldades que a jovem enfrenta nos estudos também enfrenta na caminhada, e a força, para ela, vem de Nossa Senhora. Em outra entrevista, o romeiro Rubens Natalino disse o seguinte:

- E como foi a sua caminhada?
- Maravilhosa, tirando as dores, as dores foi só um....
- Estou vendo que as suas pernas estão todas enfaixadas.
- Porque choveu, e eu não tirei o tênis, encharcou e deu calos.
- Ah!
- Mais isso é o de menos, isso aí é uma vez por ano.
- Dá para aguentar a dor?
- Dá, se for pra repetir hoje, do mesmo jeito que eu estou, eu repetia.
- O senhor acha assim que durante a caminhada, como é que o senhor sentiu Maria?
- Estava comigo, porque toda vez que a dor aumentava muito eu rezava o meu terço, e pedia proteção dela que ela me abraçasse, com o manto dela, me desse força, pra mim não fraquejar e conseguir chegar até a Basílica, e toda vez que eu rezava, me fortalecia (Rubens Natalino Ferreira da Silva. Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos em 06/10/2017. Cf. Apêndice I, p. 236).

A categoria “força” é que dá sentido à narrativa de um personagem absorvido por sua meta, que na peregrinação é chegar à Basílica, o que não é uma meta simples, pois caminhar durante dias sem recursos é um desafio, por isso, é necessário ter força. Percebi nos romeiros a certeza de que Maria dá a força para alcançar a meta e que sem ela não seria possível. Com isso, a romaria se torna um testemunho em que a sua conclusão é também um milagre. A romaria metaforicamente representa a vida com suas dificuldades, em que o romeiro pede força e Maria a concede.

O romeiro ou peregrino, como um ser relacional voltado para o sobrenatural, que configura um indivíduo que tem seu passado, presente e futuro marcados pela devoção mariana, é uma categoria sociológica marcada pela tradição da piedade popular de devoção aos santos, que são suas fontes inspiradoras de vida. Dessa visão de mundo, ele forja uma conduta que o coloca em relação direta com o sagrado, relação que no primeiro momento é pessoal, sem mediação de instituições na ordem do evento, pois é a Santa Peregrina que vai ao encontro do devoto, que entra em relação com ele.

A categoria “relação” explica a visão ontológica que o romeiro tem de si mesmo, isto é, a consciência de sua finitude de um ser lançado no tempo, de sua incompletude e de sua dependência ontológica de um ser superior. Sociologicamente isso se verifica nos gestos de humildade e simplicidade do romeiro que se lançam em uma jornada, confiando somente na providência divina e pedindo somente força. É a partir desses pressupostos que o devoto se insere no contexto mais amplo da devoção que é o contexto social em que a relação se amplia para o coletivo.

O nível social da peregrinação é marcado por atitudes e crenças coletivas. Assim, a peregrinação tem uma profundidade de sentido que gera relação social de atitudes, como fazer parte de uma comunidade religiosa, sentimento de solidariedade e compartilhamento de crença que gera vínculo social, pois todos se denominam “filhos de Maria”. Nesse ponto de vista, o

social diz respeito à ação do grupo e seus objetivos, em uma comunidade religiosa é a ideia de que são as crenças que norteiam as atitudes. Como se viu, na peregrinação são as dificuldades, que configuram a simbólica do mal, que demandam atitudes religiosas. As mazelas sociais, como o desemprego, o acesso aos estudos, a violência, a saúde, são objetos do cuidado materno de Maria mediante promessas e pedidos de força pelos devotos. Isso implica que um grupo se une para conquistar seus objetivos, se une para pedir a intercessão de Maria com orações, promessas e a peregrinação ou romaria faz parte dessas atitudes.

A crença coletiva está na ideia que o grupo depende da força divina e que a realização dos rituais surtirá efeito em relação aos objetivos comuns.

- O seu nome é?
- Ronaldo Barbosa. Sou da paróquia de Nossa Senhora de Lourdes do 40 Horas.
- Vocês vieram caminhando de lá até aqui?
- Positivo, viemos caminhando, é a nossa quinta caminhada.
- São quantas pessoas que vieram?
- Esse ano, contamos com a participação de 50 pessoas.
- Por que surgiu esse grupo?
- Esse grupo teve a iniciativa do nosso amigo Mauro Benevides há cinco anos atrás, e partiu dessa necessidade de todas as paróquias estarem participando, então era como outras pessoas também compartilhavam desse pensamento ele conseguiu juntar esse grupo, né, na primeira vez foi em torno de 20 pessoas, foi e fizemos essa primeira caminhada.
- Vocês vieram fazer algum agradecimento a Nossa Senhora?
- É individualmente cada um na nossa caminhada, como todos os paraenses que somos católicos temos um agradecimento, um pedido a N. S.^a de Nazaré. Então na nossa caminhada individualmente cada um compartilha a sua experiência, aquilo que sente em seu coração com Nossa Senhora. [...]
- O que o senhor acha do Círio?
- O Círio é tudo, o Círio é tudo na vida do paraense. É... assim, como eu costume dizer o Círio é uma vez por ano, mas a nossa prática do Círio é o ano todo.
- O ano todo vocês estão engajados, se preparando para o Círio?
- Sim, temos já as nossas preparações, temos encontros nas casas, tem toda uma preparação. Acho que evangelização... como um todo, seja pelo mês de Maria, pelo mês da Bíblia, pelo mês vocacional, aproveitando todo o momento e o tempo que se tem para se fazer isso (Em entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos em 07/10/2017. Cf. Apêndice I, p. 243).

A entrevista acima mostra a dimensão social da romaria, de pessoas que se agregam motivadas pelos mesmos ideais. Quando o Sr. Ronaldo Barbosa diz que o Círio é tudo na vida

do paraense, ele expressa o sentimento coletivo que os une; quando ele diz que o Círio é o ano todo, mostra que se trata de uma comunidade de fé permanente, onde o Círio é um elemento cultural agregador. O valor essencial do grupo está no Círio, o sentido do caminhar é múltiplo, vai das motivações individuais aos sentimentos de irmandade.

O espírito comunitário está na ascensão da comunidade de fé, as instituições sociais estão em um plano secundário, embora, os caminhos levam à transformação da realidade histórica como um todo. A crítica à sociedade relativista e competitiva está nas atitudes opostas presentes na peregrinação, por exemplo, a caridade, a acolhida, a amizade e o estar em comunidade, etc.

Assim, a peregrinação ou romaria é o principal ritual da devoção a N. S.^a de Nazaré em Belém, nela os testemunhos de milagres são elemento essencial em que a própria caminhada é compreendida como um milagre. O milagre tem múltiplos significados, mas o elemento que os une é a ideia de caminhar sob o cuidado maternal de Maria, é na caminhada que a relação com ela se estreita, é onde o transcendente se torna imanente.

4.3 A IMAGEM DE NOSSA SENHORA DE NAZARÉ

Antes de falar da imagem de N. S.^a de Nazaré, que ocupa lugar central na devoção em Belém do Pará, faz-se necessário uma breve excussão sobre a teologia do culto das imagens, que é o fundamento da relação do devoto com a imagem achada pelo caboclo Plácido. Relacionar-se com a divindade pela mediação das imagens sacras é um dos elementos fundamentais do culto católico.

A teologia das imagens sacras vem dos primeiros Padres da Igreja. São João Damasceno (676-749), que em sua defesa das imagens sacras contra a iconoclastia islâmica, formulou a ainda atual ideia de imagem como reveladora do invisível, o que possibilitou o

desenvolvimento da literatura e da arte como elementos fundamentais do culto cristão. Segundo São João Damasceno⁴¹:

Quando o Invisível se torna visível para a carne, então é possível retratar a imagem de sua forma. Quando Ele, que é puro espírito, sem forma ou limite, imensurável na imensidão de sua própria natureza, existindo como Deus, toma sobre Si a forma de servo em substância e em estatura, e um corpo de carne, então você pode desenhar Seu semblante, e mostrá-lo para qualquer pessoa disposta a contemplá-lo. [...]

Trata-se de dois tipos, a imagem escrita nos livros, como quando Deus tinha a lei inscrita em tábuas, e quando ele ordenou que as vidas dos homens santos fossem registradas e memoriais sensíveis fossem preservados na lembrança; como, por exemplo, o vaso de barro e o cajado na arca. [...]

O culto é o símbolo de veneração e de honra. Vamos entender que existem diferentes graus de culto. Primeiro de tudo a culto de latria, que mostram a Deus, o único que, por natureza, é digno de adoração. [...]

Eu honro toda a matéria, além disso, eu a venero. Através dela, cheio, por assim dizer, com um poder divino e graça, minha salvação veio a mim.

São João Damasceno, ao defender o culto das imagens também iniciou uma nova concepção de valorização da matéria e da imagem, concebendo a primeira não só como sombra e a segunda não só como uma cópia enganadora, como pensava o platonismo da época. A matéria então passa a ser vista como reveladora do ser divino e a imagem sacra como dispensadora de energias e graças, sinais do poder de Deus. Isto foi um marco para a espiritualidade cristã. Damasceno estrutura o culto cristão a Deus como adoração e o culto às imagens sacras como veneração, o que permanece até hoje no catolicismo.

Sobre a atualidade de São João Damasceno, Mendonça diz o seguinte:

A imagem representa e não se confunde com a pessoa imaginada. O propósito da imagem é revelar e representar algo oculto: “a imagem foi concebida para um maior conhecimento, e para a manifestação e popularização de coisas secretas, como um benefício puro e ajuda na salvação, de modo que, mostrando as coisas e tornando-as conhecidas, podemos chegar às coisas ocultas, desejando e imitando o que é bom, evitando e odiando o que é o mal”. Na tipologia que São João Damasceno faz das imagens ressaltam-se aquelas que são a expressão material de coisas invisíveis a nossos sentidos. A própria criação é a expressão corpórea de Deus invisível (MENDONÇA, 2018, s/p).

⁴¹ SÃO JOÃO DAMASCENO. Apologia contra os que condenam imagens sagradas. Disponível em: <https://docero.com.br/doc/5e5vex>. Acesso em: 30 jun. 2020.

O culto das imagens sacras estruturado por São João Damasceno é um elo entre as igrejas Romana e Ortodoxa. Mendonça (2018), ao falar do tema na atualidade, fala de um real precedido pela imagem que são maciçamente utilizadas, sobretudo pela tecnologia. A autora fala de comportamentos sociais influenciados por um cotidiano mediado por imagens que podem ser desagregadoras e violentas ou imagens que agregam e harmonizam, entre estas estão os ícones bizantinos e as imagens sacras do catolicismo romano. Isso é importante para compreender a relação entre o devoto e santo, pois “o ser humano precisa da imagem sagrada para se elevar ao mundo celestial como identificou São João Damasceno” (MENDONÇA, 2018, s/p).

Mendonça (2018) fala de duas noções da imagem que considero importante na relação dos devotos com N. S.^a de Nazaré: as noções de janela e de energia. Do culto das imagens sacras como veneração, como disse São João Damasceno, um elemento observei na devoção mariana em Belém: a ideia da imagem como abertura/janela para o mundo espiritual, como uma forma de relação do devoto com Deus, pois são para as imagem que são dirigidas orações e agradecimentos, são imagens que peregrinam nas romarias, pelas casas, no Círio e que são estampadas em cartazes e camisetas. Sobre a noção de energia, no âmbito da arte, os efeitos estéticos podem ser direcionados tanto para o bem, como para o mal, como já alertara Platão. Para falar de energias divinas presentes nas imagens, retorno a Bulgakov, pois ele “nos deixará também uma análise importante acerca da questão da energia na imagem, desta vez associada ao milagre e às sagradas relíquias. A teologia das relíquias de Bulgakov nos ajuda a compreender o seu poder, a presença da energia divina nelas contida [...]” (MENDONÇA, 2018, s/p). Nesse sentido, a imagem enquanto dispensadora de energia divina é oriunda da visão sacramental do mundo (que a cultura moderna vê como superstição), que tem bases no imaginário religioso do mundo espiritual, como se viu em Corbin (1964) e Durand (1998; 2012).

Bulgakov, ao analisar o culto das relíquias sagradas, fala da ação de um poder espiritual no mundo:

Em particular, a veneração das relíquias sagradas está intimamente conectada com o dogma fundamental do cristianismo - com a divina encarnação para a nossa salvação. A santificação do homem, a divindade humana cristã (se é permitido usar esta frase), é a base da veneração dos santos, bem como de seus restos corporais, relíquias sagradas. [...]

Após a descida da fragrância do Espírito Santo, a graça flui incessantemente para o mundo, e o mundo se torna um receptáculo dos poderes divinos. [...]

Poder espiritual e energia são implantados dentro de um corpo físico. [...]

A Igreja recebe o poder da santificação, que é o poder divino, o poder do Nome de Deus. [...]

Em particular, todo culto de coisas sagradas, templo, ícones e assim, etc., são inscrições do Nome (BULGAKOV, 2011).

Para Bulgakov, a santificação da humanidade é uma consequência ontológica da encarnação divina, da qual a Igreja recebe a função sacramental que infunde o poder e a energia divina no mundo. Desse modo, as coisas sacras, ao mesmo tempo, recebem e emanam o poder e a energia divina. Por isso, os devotos cultuam a imagem da Santa de Nazaré à qual atribuem poder milagroso. Na figura abaixo, encontram-se devotos que rezam, agradecem, pedem graças com as mãos estendidas para a imagem, como se dela recebessem energia. O clima de comoção coletiva foi muito intenso, de modo, a supor, que todos participavam do mesmo sentimento em relação à imagem.

Figura 27 – Devotos em veneração à Imagem Peregrina, Praça Santuário, Círio 2018.



Fonte: Acervo do autor (2018).

A imagem de Nossa Senhora de Nazaré é um dos elementos simbólicos mais importantes da devoção mariana, pois foi com o achado da Imagem pelo caboclo Plácido, em 1700, que iniciou o culto em Belém. O achado de imagem é um padrão de hierofania no Brasil; existem vários relatos de imagens de Maria achadas por pessoas simples que deram origem a devoções importantes, como o achado de Nossa Senhora Aparecida em São Paulo, em 1717. O achado de imagem venerada em Belém do Pará é um modelo de aparição mariana originário da Península Ibérica: o achado da imagem de N. S.^a de Nazaré em Portugal, quando em 1182 foi encontrada por camponeses e por sua intercessão houve o salvamento milagroso de Dom Fuas Roupinho, que estava prestes a cair de um penhasco.

A teologia católica chama as aparições de Maria de mariofania, ou seja, a manifestação da Santa como um ser divino. Por isso, o encontro milagroso de imagem é considerado uma manifestação do transcendente, deste modo ocorre a sacralização da imagem.

Existem três imagens milagrosas de Nossa Senhora de Nazaré: aquela encontrada por Plácido – chamada de Imagem Original –, a Imagem Peregrina e a Imagem do Colégio Gentil. No entanto, a eficácia simbólica não se restringe a essas três imagens, mas é estendida para as imagens dos devotos. Nesse sentido, a imagem é revelação do ser divino em que a imagem física é o signo do sagrado, mas a imagem enquanto símbolo está no imaginário do devoto. Portanto, a imagem simbólica é imaterial. Desse modo, a imagem é uma janela para o mundo espiritual forjado pelo poder da imaginação que produz os efeitos em quem imagina.

Em consequência, entra em cena, na simbologia da imagem, o aspecto relacional da devoção. Assim como a peregrinação ou romaria, a imagem é um mecanismo de relação com N. S.^a de Nazaré. Os efeitos imaginativos da imagem tocam o devoto nos polos psicológico, biológico e ideológico. No polo psicológico, os efeitos estão na emotividade da oração, nas promessas, pedidos e agradecimentos. No polo biológico, os efeitos são o choro, o bem-estar físico mesmo no sofrimento de uma desgastante caminhada, a sensação de cura e de saúde

testemunhada pelos devotos. No polo ideológico, está a ideia da divindade de Maria, de um mundo regido pelas forças sobrenaturais, o sentimento de dependência do sagrado, a ideia de salvação, etc. que compõem o conjunto das ideias que sustentam a crença e a visão de mundo do devoto. Esse tipo de hierofania da manifestação do sagrado em imagens sacras é típico do catolicismo.

A hermenêutica dos símbolos religiosos é uma forma de compreender os aspectos sensíveis dos símbolos e seus conceitos racionais que dão suporte tanto para a crença, quanto para o intelecto com os quais se representam a realidade humana, que sem a imaginação simbólica não teria significado.

A relação com a imagem de N. S.^a de Nazaré aparece no testemunho existencial como um tema importante na percepção do milagre dos devotos entrevistados.

- Qual a importância de Nossa Senhora no seu dia a dia?
- Ah! É de suma importância (silêncio)... Maria... Maria... Pra mim é, é, é... (silêncio) Fico sem palavras, sabe? Eu... Eu... (silêncio)... Eu tinha há um tempo atrás, há três anos atrás a minha casa era de chão batido, não tinha reboco, não tinha nada, eu fiz ali pra morar com a minha filha, e... um certo dia eu ganhei uma imagem de Nossa Senhora. Desde quando essa imagem entrou em minha casa as coisas clarearam pra mim, hoje a minha casa está pronta, toda pronta, forrada, com piso, toda do jeito que eu sempre pedi a Deus, sempre lutei, né, pra ter. A partir do momento que a imagem de Nossa Senhora entrou em minha casa, tudo se clareou...
- Então ao senhor sentiu a presença dela em sua casa através da imagem?
- Senti, senti, senti, na verdade ela é nossa intercessora, né. E, e pra mim ela fez um trabalho muito bem feito. É por isso que eu só tenho a agradecer. Já é o quarto ano que estou vindo.
- O senhor pretende vir até quando?
- Até quando eu não puder mais. Quando Deus disser olha não dá mais, disser olha não dá mais, aí eu não venho, mas enquanto eu tiver vida e saúde...
- O senhor costuma contar essa experiência pra outras pessoas?
- Sempre, sempre. Toda vez que tem uma ladainha, uma reza lá em casa eu dou esse testemunho pra todos os meus convidados.
- Por que o senhor acha que é importante dar o seu testemunho?
- Eu acho que todo católico deveria fazer um pouco disso, né? Dar seu testemunho acho que... (silêncio). Muitos católicos estão precisando disso, né? Às vezes a pessoa se julga católico, mas, não, não... só se julga católico, mas não frequenta a igreja, não, não reza, não procura fazer uma (silêncio)... como é que se diz? Como é que eu posso lhe dizer... uma... um encontro, né, um encontro com Maria, com Jesus. Então, eu procuro fazer isso, eu procuro fazer isso sempre. Desde quando eu ganhei uma imagem na igreja lá de Mosqueiro, lá eu ganhei, as coisas têm se clareado pra mim.

- Quem foi que lhe deu a imagem?
- Foi no sorteio.
- No sorteio?
- Foi no sorteio, foi, do Círio de lá.
- Foi contemplado...
- Fui contemplado depois de muitos anos colocando meu nome lá, dessa vez fui contemplado e estou com a imagem até hoje.
- Como era a sua vida antes e depois de ter ganhado a imagem?
- Olha, em relação a trabalho eu sempre trabalhei, desde criança sempre trabalhei, sempre tive meu emprego só que eu nunca conseguia alcançar meus objetivos, nunca conseguia. Quando eu tive, quando eu tive minha filha eu não tinha casa, construí com muito suor levantei uma casa e dali parou, eu não consegui mexer mais, entendeu, não conseguia mexer mais, e como eu lhe falei, desde o momento em que recebi essa imagem na minha casa... Eu era assim como eu lhe falei, eu era um católico, mas eu não era aquele católico fervoroso (Leandro Cardoso Pinheiro. Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos em 06/10/2017. Cf. Apêndice I, p. 229).

Na narrativa acima, o devoto identifica o início das graças divinas com a chegada da imagem da Santa em sua casa: “um certo dia eu ganhei uma imagem de Nossa Senhora. Desde quando essa imagem entrou em minha casa as coisas clarearam pra mim, hoje a minha casa está pronta, toda pronta, forrada, com piso, toda do jeito que eu sempre pedi a Deus, sempre lutei, né, pra ter”. O devoto vai buscar na memória a chegada da imagem em sua casa, que a partir daquele momento passa a ser habitada por Maria, ele consegue a casa que pedia a Deus em suas preces e atribui a graça recebida à presença da imagem.

Do ponto de vista do devoto, ele atribui o sucesso em seu trabalho de construir sua casa à presença da imagem, mas o que isto quer dizer para o coletivo no contexto de testemunho existencial? O que ele quer comunicar com seu testemunho para quem não vive no mundo da devoção?

Ao refletir sobre o evento, o devoto mostra dois mundos: o mundo da vida ordinária, que tem o trabalho como fonte de bem-estar social, do meio de produção material como concretização de sonhos, mas que no nível pessoal é somente fonte de frustração. Este é o mundo da existência social e de suas representações racionais do trabalho como fonte do progresso social. É um mundo racionalmente organizado pela divisão social do trabalho e do

tecnicismo social. A partir da chegada da imagem, o devoto denuncia esse mundo como desumano e vislumbra uma nova percepção da realidade.

O outro mundo que o devoto mostra é o mundo das representações simbólicas que se abre para a transcendência, é um mito teleológico do encontro com o divino, que evoca as profecias apocalípticas da visão de mundo cristã, que é a superação do mundo material para a vinda do Cristo. O testemunho existencial coloca o ouvinte no drama de uma hermenêutica espiritual. Desse modo, o testemunho existencial arrasta o ouvinte para o processo judicial que o obriga a optar por um dos dois mundos. O conceito de testemunho de sentido de um promesseiro é que ele é a prova de algo a ponto de entregar sua própria vida, por isso, o testemunho quer provar que o mundo espiritual é superior ao mundo material.

A eficácia simbólica da imagem é mostrada no seguinte relato no qual o devoto deposita sua confiança no poder espiritual de cura.

- Então o senhor está agradecendo a Nossa Senhora?
- Agradecendo, e no mesmo momento que estou agradecendo, estou fazendo um pedido também, porque deu, no caso eu, eu fiz um exame da tomografia, apareceu um nódulo no fígado, então desde quando eu descobri, ano passado, eu venho pedindo que eu não vou fazer cirurgia. Nossa Senhora vai me curar, esse ano eu tenho certeza que, em dezembro, eu vou fazer uma tomografia, dia 29 de dezembro, eu tenho muita fé nela, eu tenho certeza que quando ela foi pra mosqueiro eu tive a oportunidade de tocar no manto dela.
- O que foi que o senhor sentiu quando tocou?
- Tipo, um choque muito grande, uma emoção que a lágrima desceu mesmo, sem eu poder segurar, eu me lembrei que assim como a mulher que tocou no manto de Jesus Cristo, quando ela tinha hemorragia, ela ficou curada só de tocar, eu fui com essa fé de tocar no manto de Nossa Senhora de Nazaré, e ter certeza de eu estar curado, quando eu fizer essa tomografia não vai constar nada. Minha fé é... ela é nossa mãe (Rubens Natalino Ferreira da Silva. Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos em 06/10/2017. Cf. Apêndice I, p. 236).

Para o devoto Rubens Natalino, a força curativa vem do toque na imagem, porque através dela o mundo espiritual incorpóreo ganha corpo na consciência de que o ordinário se sacraliza, que é ideia do sacro como algo separado do mundo profano. A imaginação dá lugar aos seres espirituais entre as coisas sensíveis, que permite que os dramas pessoais narrados nas

histórias de vida se tornem dramas espirituais, o que é uma espécie de elevação da vida comum para uma superior. É na simbologia dos dramas históricos que a teofania é possível, são nos momentos de necessidade que a divindade se manifesta. Por conseguinte, a imagem está relacionada com o imaginário do milagre como eficácia simbólica.

A imagem para o devoto significa a materialização divina em que o material, a imagem, possibilita relação pessoal com Maria; a imagem não é a Santa, mas pelo fato de ser sacra possui qualidades essenciais do ser transcendente. A imagem é um ente no qual se manifesta o divino, os significados dela estão no imaginário coletivo que faz dela um símbolo sagrado. É no imaginário que está o mundo de imagens subsistentes.

A ideia de teofania da imagem é um significado que está presente na realidade do devoto. A Imagem Original de N. S.^a de Nazaré é a catalizadora dos significados e da relação com Maria. Abaixo, a figura de Maria de Lourdes de Castro Corrêa, uma romeira da cidade de São Domingos do Capim, na Basílica Santuário, agradecendo à melhora de sua filha epiléptica e fazendo promessa pedindo a cura. Ao lado, também muitos devotos em oração diante da imagem.

Figura 28 – Agradecimento à Imagem Original de N. S. de Nazaré, Círio 2018.



Fonte: Acervo do autor (2018).

Ao observar os muitos espaços em que acontece a devoção, percebe-se a forte exposição da imagem que mostra a abrangência e a polissemia de tal símbolo. A Casa de Plácido é decorada com muitas imagens de N. S.^a de Nazaré; ela está presente na camisa dos romeiros, nas fachadas das casas e estabelecimentos comerciais, nos cartazes do Círio fixados por toda a cidade, enfim, a imagem ocupa todo o cenário visual do Círio. Por isso, a imagem é o símbolo mais importante da devoção, é elemento que coloca o devoto em relação com Maria, como está expresso na fala abaixo de Maria de Lourdes:

– Dona Maria de Lourdes, a senhora veio aqui na Basílica com que propósito?
 – Pra pedir, pra trazer umas fitas para Nossa Senhora de Nazaré, umas caixas de vela aí para ajudar minha filha, que dava um ataque nela e ela tem problema de epilepsia. Aí não deu mais esses ataques nela, mas ela ficou com esse tremor, aí eu trouxe ela e eu prometi se não der, tem mais isso nela, vinha trazer ela para Nossa Senhora de Nazaré, pro Círio, mas como tinha muito, muito sufoco, aí deixei para vir hoje (Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos em 15/10/2018. Cf. Apêndice I, p. 267).

Na fala de Maria de Loures se percebe como a imagem congrega diferentes significados, como o título de Senhora, e catalisa outros elementos da devoção, como promessa, a cura, a prece em forma de pedido, a oferenda, o agradecimento, o sacrifício, a peregrinação, entre outros. A imagem não é somente um elemento funcional na estrutura da devoção, mas é um elemento da hermenêutica do significado que dá sentido à devoção e também sentido à vida dos devotos. Embora as promessas e outros tipos de práticas religiosas sejam individuais, nascidas de dramas individuais, a imagem é o aspecto que as une, é o imaginário coletivo que converge para um único ponto de sentido e significados. Por isso, é na devoção coletiva, em que os significados têm circulação interpessoal, que o testemunho existencial tem sentido.

O testemunho existencial encontra sentido na devoção coletiva porque seu conteúdo de valores é coletivo, a imagem aparece como algo essencial, visto que é ela que legitima tais valores que estabelecem os laços sociais que unem os devotos. Os valores da devoção, que são as qualidades e os benefícios de Maria, fornecem os temas das narrativas comuns. Os

testemunhos de milagres são transmitidos oralmente no meio familiar, círculos de amigos, nas comunidades religiosas e nas peregrinações, de modo que tais narrativas se mantêm vivas e alimentadas no imaginário coletivo. Apesar da tecnologia da informação, os testemunhos de milagres como narrativas tradicionais continuam significativas.

Por esses significados, a imagem tem o poder de atração. Para o Santuário de Nazaré, os peregrinos se dirigem para fazer suas preces, é no encontro com Maria que o devoto testemunha seus dramas pessoais e encontra alento para eles. O poder de atração da imagem de N. S.^a de Nazaré vai na contramão do alto consumo de imagens das mídias sociais que é um consumo quantitativo, sempre em busca do novo, do inédito, que faz com que as imagens sejam rapidamente divulgadas e na mesma velocidade substituídas por novas imagens. Esse alto consumo de imagens parece estar desvinculado a memória coletiva, de modo que uma imagem que é muito divulgada não permanece armazenada em outro lugar que não seja na memória artificial dos aparelhos tecnológicos, em outras palavras, são rapidamente esquecidas e o poder de atração é alto, mas não duradouro.

O poder de atração da imagem da Santa de Nazaré dura três séculos pelos seus significados, pelos valores coletivos e pela sua sacralidade para os devotos. Este último é importante para compreender esse fenômeno de trezentos anos. A imagem de N. S.^a de Nazaré é sacra e milagrosa, e a relação com ela está no nível espiritual, como se pode ver no comportamento dos devotos na Figura 28. No contexto atual, as imagens têm papel importante para a construção das subjetividades e das relações sociais. Mas o relativismo como característica do homem contemporâneo é uma das explicações da efemeridade de imagens que, vazias de significados, não encontram apelo senão nas emoções momentâneas que banalizam as imagens. Contrariamente, as imagens sacras fazem apelo ao sentido da vida, seus significados, valores e sacralidade são uma abertura para o mundo espiritual.

Pela devoção expressa no testemunho existencial, a imagem não é simulacro, ou ilusões da realidade – para lembrar Platão –, mas sim um referencial de vida, de como as coisas devem ser. É a imagem de um mundo, de uma vida melhor. Relacionando com o milagre, a imagem tem o poder de regenerar qualquer simbólica do mal, seja uma doença física ou espiritual, sejam mazelas sociais.

Do ponto de vista social, o devoto não é um alienado, mas sim um indivíduo que não perde a esperança, que não desfalece no pessimismo frente à desarmonia social, que é propositivo de relações sociais que objetivem a superação do mal. Por isso, testemunha milagres.

4.4 A CONVERSÃO

O tema da conversão foi examinado em Santo Agostinho no segundo capítulo deste trabalho. Este tema, como testemunho do eu interior, que nas *Confissões* do Bispo de Hipona é o arco existencial de seu itinerário espiritual que transformou radicalmente sua vida, aparece com igual relevância no testemunho de milagres na devoção a N. S.^a de Nazaré e é uma das partes propositivas de superação do mundo material para entrar no Reino de Deus, pois um mundo novo requer uma nova pessoa, um novo ser transformado pela graça divina, como mostrou Santo Agostinho no testemunho de sua ascese espiritual.

A conversão é um diálogo consigo mesmo, é uma percepção de transformação pessoal que se inicia a partir de um marco existencial, de uma situação de vida em que a pessoa sente a necessidade de mudar. Esse marco no catolicismo é o contato com a graça divina, que pode ser uma experiência de milagre. Testemunhar a própria conversão é uma necessidade interior e existencial.

A conversão é uma reflexão que remete à antropologia filosófica, pois pressupõe um conceito de pessoa para se galgar a uma compreensão de si próprio. A antropologia filosófica

cristã tem em Santo Agostinho seu primeiro grande sistematizador que marca definitivamente a visão cristã do homem e de seu destino. Para o Bispo de Hipona, o homem é criado por Deus à sua imagem e semelhança, é uma unidade composta de corpo e alma que compõem o seu ser como totalidade, por isso, goza da dignidade de criado. Esses elementos ontológicos fazem do homem um ser misterioso. Outro elemento importante da antropologia agostiniana é da humanidade corrompida, manchada pelo pecado, que tende para o bem ou para o mal, por isso, é um ser que goza de liberdade. Esse último elemento é importante para a ética de Santo Agostinho, que fundamenta a ideia de que o homem só se realiza em Deus, e que para encontrá-lo é necessário o auxílio da graça divina unida à vontade humana, uma vez que fora de Deus só existe miséria. Essa antropologia pressupõe o homem como um ser aberto para Deus, que está em construção, que está percorrendo um itinerário que só encontra sua plenitude em Deus, diferente do homem contemporâneo que só se realiza em si mesmo⁴². O Santo Agostinho que se vê nas *Confissões* é um convertido, testemunha da redenção e da salvação pela fé.

Esses aspectos da tradição antropológica da filosofia cristã continuam exercendo importância ainda hoje, e deram fundamento ao personalismo ético. Um exemplo é Gabriel Marcel (influenciador do pensamento de Paul Ricoeur) que se coloca contra o racionalismo e cientificismo que pensam o homem como coisa. Segundo Marcel (2005), a existência, que é sempre singular e pessoal e almeja por transcendência, configura o homem como ser itinerante, pois ele está sempre em busca de um sentido para a própria existência. Para o autor, a filosofia e teologia cristãs são fundadas sobre a base indiscutível do ser, e que “o conhecimento de um ser individual não pode ser separado do ato de amor e de caridade pelo qual esse ser se

⁴² Segundo Gabriel Marcel, o indivíduo do mundo contemporâneo está submetido à perpétua competição que o coloca num individualismo deformante. É um indivíduo prisioneiro de seu próprio sentir, imbuído de amor-próprio, que manipula o outro reduzindo-o à condição de máquina manipulável. É o culto do eu, que em condições essencialmente sociais despersonaliza o outro. Cf. MARCEL, 2005, p. 27-34.

estabelece no que o constitui como criatura única, ou se se quer, como imagem de Deus” (MARCEL, 2005, p. 35).

Por outro lado, no mundo da pós-verdade, a antropologia filosófica é uma disciplina sem sentido⁴³, pois, se não existe verdade, os conceitos se dissolvem dando lugar a verdades socialmente construídas, relativas a cada grupo social e, no plano pessoal, a verdade é subjetivamente construída, o que fez da espiritualidade uma esfera íntima sem qualquer possibilidade de conceituação de longo alcance, menos ainda de uma concepção ontológica de pessoa.

É dialogando com esse contexto que os testemunhos de milagres colocam a conversão que aparece como um tema central que expressa a interioridade dos devotos ao compreenderem a si mesmos como criados por Deus e como pecadores que precisam de conversão e das graças divinas em suas vidas.

O ponto de partida para se falar de conversão é perceber que para o devoto a experiência religiosa faz parte do contexto da vida e da ideia de pessoa presente no imaginário coletivo, como já foi dito, que é conceber-se como filho de Maria. Essa nota de antropologia filosófica é fundamental para compreender o itinerário espiritual da conversão, que remete à

⁴³ Essa falta de sentido da pergunta sobre que é o homem e consequente perda de importância da antropologia filosófica e, também, antropologia teológica é apresentada por Ribeiro (2012) em três aspectos: o enfraquecimento da concepção de Deus, o enfraquecimento do ser humano e o enfraquecimento da concepção de mundo: “O enfraquecimento da concepção de Deus acontece num momento de crítica à ontoteologia (Heidegger) e na busca de uma abordagem linguística do real por meio de seus jogos de linguagem (Wittgenstein). Contribuiu muito para isso o desmoronamento da ideia clássica de Deus Todo Poderoso diante das inomináveis tragédias ocorridas no século vinte (Auschwitz, Ruanda, Bósnia, para lembrar algumas). As consequências desse enfraquecimento são visíveis na redução da fé à moral, por exemplo, numa continuidade epistemológica da reflexão de Kant em ‘A religião dentro dos limites da pura razão’; na impossibilidade de conceitualização de Deus, por exemplo no ressurgimento de um tipo de teologia negativa; na substituição da transcendência divina pela transcendência humana, como no pensamento de Comte-Sponville e Luc Ferry; e pela busca de um lugar no sentimento humano para o encontro com Deus deixando de lado toda a reflexão teológica que busca conciliar fé e razão”. “Também, o enfraquecimento do ser humano é um radical questionamento de todo o antropocentrismo moderno. Esse enfraquecimento conduz a um questionamento da noção de pessoa, à substituição da noção de criatura pela noção de condição humana (H. Arendt), à morte da memória e das utopias, à substituição da vivência das virtudes pela busca desenfreada da felicidade, à ojeriza e repulsa de todo tipo de culpa e pecado, a substituição da ética e da política pela estética”. “Finalmente, o enfraquecimento da concepção de mundo conduziu à colonização do mundo pelos objetos da tecnociência que levou a uma redução do mundo a um grande depósito de coisas, visto como uma pátria desambientada e sem futuro” (RIBEIRO, 2012, p. 33-34).

antropologia cristã do ser humano como um ser decaído, manchado pelo pecado, por isso a conversão é uma espécie de regeneração da humanidade. A partir dessa compreensão da antropologia filosófica cristã é que Paul Ricoeur pensa o ser humano como um ser defeituoso, cercado da simbólica do mal, e para Santo Agostinho o homem é um ser incompleto e, por isso, necessitado de Deus. Tanto o ser defeituoso, de que fala Paul Ricoeur, como o ser incompleto de Santo agostinho têm fundamento na teologia de São Paulo do homem manchado pelo pecado (RICOEUR, 1989, p. 271).

A conversão está no imaginário cristão como uma necessidade existencial para se relacionar com Deus, ela é uma caminhada ascética de perfeição evangélica e um dos objetivos dos testemunhos de milagres, sendo a conversão também um milagre.

Nas entrevistas, a conversão foi expressa de muitos modos, mas sempre com o caráter pessoal de transformação interior, algumas vezes foi chamada de renovação, como na narrativa da jovem estudante de história Nayara Costa Barros:

- Porque você sente... os seus amigos às vezes não sentem a mesma coisa...
- Sim... É... É uma experiência... é boa, né, no caso, tipo... Eles deveriam sentir porque é algo que realmente renova e isso é muito difícil de ver hoje em dia, por que a maioria dos meus amigos estão se perdendo, entendeu? E, isso seria muito bom mostrar pra eles um lado que é, tu sentes alguma coisa dentro do teu coração que te move assim, que te renova, que te dá forças, realmente. E... eles não sentem a mesma coisa e acho que seria isso, é... questão de eles conhecerem pra sentir renovados também.
- Você gosta de falar para as pessoas da sua experiência de fé?
- Olha (Risos), eu falo, falo bastante, tipo... pra eles eu falo mesmo. Eu... tem um grupo lá que a gente partilha todas essas coisas, a gente comenta. Aí eu sempre questiono, sempre falo: olha vocês precisam buscar mais isso, aquilo. Só que entra por aqui e sai por aqui... é muito difícil, mas eles às vezes, tem uns que eles escutam sabe, veio um amigo meu que ele, ele também era assim perdido no mundo, as drogas e tudo mais, aí eu disse pra ele, comecei a conversar com ele e ele disse assim: esse ano eu não vou. Eu disse, pois vamos e ele veio, quando chegou ali, que ele viu, que eu disse: olha o que tu vais sentir agora é algo inexplicável. Apesar do cansaço, todo cansaço, tu chegando vai, vai acabar. Aí ele chegou, se ajoelhou e começou a chorar. Foi lindo aquilo pra mim... foi algo que eu me senti muito bem, muito mais feliz por ele, não por mim ter chegado mas senti feliz por ele ter chegado e ter sentido o que eu senti os outro anos. Foi muito bom, muito bom mesmo.
- Ele está aqui com vocês?
- Não, ele não está. Ele já foi, já foi embora. Mas é algo muito legal escutar ele falando. Ele era do mundo das drogas, entendeu? E eu tentei buscar ele e

ele ia pro grupo comigo da igreja e tudo mais, aí eu disse pra ele, que era pra gente participar esse ano e ele veio comigo e foi tão legal que ele chegou ali que ele caiu assim, sabe? Foi muito lindo, muito lindo, fiquei muito feliz, muito feliz mesmo.

– Você acha que ele vai ser transformado?

– Eu espero que sim, eu quero muito que seja, que ele saia daqui tipo uma pessoa bem nova e que ele tenha essa fé em N. S. de Nazaré. Espero muito que ele continue na missão dele que é com a gente e tudo mais, né... mas fiquei muito feliz dele ter feito isso, dele sentir o que eu senti, muito bom (Nayara Costa Barros. Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos. Belém em 06/10/2017. Cf. Apêndice I, p. 232).

A estudante se refere à renovação ocorrida na peregrinação, trata-se de algo sentido interiormente. O que chama a atenção na narrativa da jovem é o curto espaço de tempo daquilo que ela chama de renovação. Durante a peregrinação, ela sentiu tal renovação interior, o que pressupõe que é uma caminhada mística. O testemunho existencial é percebido pela preocupação de falar, de transmitir a experiência aos amigos e questioná-los sobre o porquê deles não sentirem o mesmo: “E, isso seria muito bom mostrar pra eles um lado que é, tu sentes alguma coisa dentro do teu coração que te move assim, que te renova, que te dá forças, realmente”.

Ela deseja que os amigos experimentem seus sentimentos conceituados como renovação, tais sentimentos não podem ser transmitidos por palavras, mas somente captados pela experiência. Desse modo, a caminhada se transforma em narrativa, ela é um diálogo interior entre o transcendente e o peregrino. Com isso, a romaria é um texto a ser interpretado e a conversão um dos temas do texto.

O testemunho de Nayara foi de fazer o seu amigo, que segundo ela estava “perdido no mundo das drogas”, sentir o amor de Maria e tal objetivo foi alcançado com sucesso quando diz: “Aí ele chegou, se ajoelhou e começou a chorar. Foi lindo aquilo pra mim”. Na concepção da devota, existe uma oposição entre o “mundo das drogas” e o “mundo espiritual”, que para ela é o mundo interior, é o lugar de encontro e diálogo com o sagrado.

O testemunho como necessidade é mostrar algo por meio de argumentos convincentes, para isso existem muitas estratégias, a que Nayara usou foi o convite para a peregrinação; ela estava segura de que seus amigos não passariam indiferentes pela experiência. Um desafio que revela os limites da linguagem oral é a comunicação de sentimentos; nesse testemunho, isso foi feito com a experiência religiosa em que o sentimento de renovação foi transmitido e testemunhado.

A conversão é uma experiência religiosa que implica o reconhecimento de sua própria culpa, que é a causa de perturbação interior para ingressar na vida espiritual. A experiência da conversão é evento, um evento que, segundo Santo Agostinho, é um encontro com a graça de Deus. Desse modo, a peregrinação e o milagre são eventos que podem culminar em conversão.

Outro testemunho existencial de conversão entendida como milagre é a de Raimundo Rodrigues Ferreira Junior: sua caminhada foi motivada pelo pedido de saúde para o pai e pela sua conversão:

- Qual é a sua motivação de ter vindo fazer essa caminhada?
- A primeira vez que eu vim foi a convite do meu amigo Marcelo que é meu vizinho, mora na mesma rua que eu. E... um algo dentro de mim dizia que era pra mim vim, pra mim aceitar aquele convite, que um algo diferenciado ia ser na minha vida. Eu nunca tinha vivido, é, tamanha experiência.
- Antes, o senhor nunca tinha ..., não era uma pessoa religiosa?
- Eu sempre fui religioso, mas ao mesmo tempo não levado cem por cento a Igreja Católica. É, ao longo dessa minha vida como cantor, eu já tenho, tenho, um bom vínculo com muitos amigos da Igreja Católica, muitos padres meus amigos me convidam pra cantar nas festividades, eu vou, e isso foi aguçando cada vez mais a minha curiosidade e olhando o amor que as pessoas, como elas se movem.
- E o senhor começou a sentir algo diferente aí?
- Senti um algo diferente, senti muita vontade de vir, aquela voz dizia. E eu sem me preparar, sem nada, o ano passado eu vim, aí eu fiquei muito debilitado. A gente gastou mais de dezenove horas pra poder chegar até aqui e, a cada momento que, cada equipe que eu passava na, nessa longa estrada aí, eu sentia o que é realmente amar ao próximo como a si mesmo.
- Agora, aconteceu uma transformação, na sua vida?
- Muito, muito grande.
- Como era seu antes e depois?
- O antes eu, eu vim de uma família evangélica, minha família é praticamente quase toda evangélica, por parte dos avós maternos, e então eu me vi muito afastado de tudo isso, de religião, de Deus e isso me fez, esse convite que meu amigo Marcelo fez, me trouxe cada mais pra próximo, me trouxe uma paz espiritual, me deu um motivo maior pra poder vir, é esse é meu segundo ano

e ainda um motivo ainda melhor (Raimundo Rodrigues Ferreira Junior. Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos em 05/10/2017. Cf. Apêndice I, p. 239).

A experiência também começou com um convite de um amigo que gerou motivação interior para a peregrinação. Quando perguntei sobre a motivação da caminhada, imediatamente ele fez memória dos acontecimentos históricos: o convite, seu estado interior, uma voz misteriosa que lhe falou por dentro. A memória da conversão entrelaça acontecimentos históricos, vida interior que se conclui na compreensão do amor e da paz espiritual.

Do ponto de vista hermenêutico, toda narrativa expressa uma ordem de sentido que é a descoberta do eu interior que se converte. Os eventos como o convite, a relação com a religião, a amizade com os padres, o cantar nas igrejas católicas, a convivência com a família evangélica, o papel do amor na vida e finalmente a paz interior, todos esses eventos são colocados na dinâmica do real, de tal forma que ele faz a recuperação do passado e o reordenamento do presente na perspectiva do futuro de paz interior.

O testemunho de si é uma autobiografia espiritual. O narrador se coloca como um convertido, como alguém que teve uma relação com Deus na peregrinação ao Santuário de N. S.^a de Nazaré. A narrativa não é conduzida para um desfecho hermético, pois o futuro é deixado em aberto e deixa a interrogação sobre o sentido da história, e sobre qual o futuro do nosso mundo, qual sentido do amor na história? Amor que para o narrador está na ordem primeira de sentido.

Essa entrevista aconteceu sob o efeito de forte emoção; o entrevistado vestia uma camisa com a foto do pai, para o qual ele pedia a cura de uma grave doença. Para o devoto Raimundo, o amor se faz na dor, inserido no presente histórico de sofrimento, que coloca a narrativa dentro de um contexto social decadente. É uma narrativa que interpela qual a relevância do amor nas relações interpessoais instrumentais, nas instituições injustas e na esfera política fragmentada. A conversão, nesse sentido, não seria o caminho para a reorganização

social? Obviamente que a sociologia como disciplina e o sociólogo como cidadão devem estar engajados no esforço para melhorar a sociedade, mas o que a hermenêutica da conversão leva é ao seguinte questionamento: é possível transformação social sem conversão pessoal para amar ao próximo?

A conversão nasce em momentos de interioridade e a conversão pessoal leva a uma conversão da percepção do outro, como no seguinte relato de Diogo da Silva Araújo:

- Como o senhor vê a sua experiência nessa romaria?
- Esse ano a minha experiência posso dizer, assim, a cada ano ela evolui. Cada ano eu me dedico mais, eu tento ajudar o quanto mais as pessoas. Está com sede? Vai lá dar uma água. Está com fome? Vão lá dar um lanchinho. Não está conseguindo andar? Vamos lá carregar. Esse é o papel da equipe de apoio, mas antes de qualquer coisa eu passo para o ser humano.
- E o que o senhor acha das outras pessoas que vêm aqui fazer isso?
- Creio que seja pelo mesmo ideal também do ser humano, do ser humano bom de caráter.
- Que sentimentos o senhor experimenta nessa experiência aqui?
- É um misto de algo inexplicável, como inesquecível. Uma certa paixão com veracidade tão grande que só não tem como explicar não, só quem adora, quem gosta de Nossa Senhora de Nazaré sabe, é nossa mãe.
- Qual é a sua relação com Nossa Senhora?
- Muito íntima, acabei de vir do lado da Basílica e eu quase 10 minutos de conversa, muito, essas conversas, foi conversa de mãe e filho realmente, ela me repreendeu, pedi minhas desculpas, prometi ser melhor, alguns pontos tá difícil mas é isso realmente de fato que eu considero.
- O senhor percebeu alguma mudança em sua vida nessa devoção?
- A semana do Círio nos traz o espírito de humildade, não que eu não seja humilde, mas a gente fica muito mais humilde, seu olhar muito mais carinhoso e atencioso para as pequenas coisas e para os pequenos detalhes das pessoas. Durante o resto do ano eu vejo que as pessoas fingem não enxergar os marginalizados, por exemplo, nessa época, não, a pessoa está ali, mais chama o morador de rua, toma aqui uma água, toma aqui um café, come lanche, da pena que é só na semana do Círio, uma pena. Mas eu vejo que tem esse foco para pessoas mais humildes, enxergar. ver que aquela pessoa ali é seu irmão. Eu penso que é isso (Diogo da Silva Araújo. Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos em 12/10/2018. Cf. Apêndice I, p. 262).

O ponto de partida dessa conversão é figura expressiva de Maria enquanto mãe, o momento de interioridade acontece na oração que o devoto chama de conversa, o que reforça a ideia de relação pessoal com o transcendente. O que marca o drama pessoal é sua relação com o próximo, a necessidade de ser bom com as pessoas. É uma mudança gradual e o ritmo é o

Círio, ele acha que a cada ano que participa do Círio acontece a melhora. Para ele, melhorar é ajudar cada vez mais as pessoas. Segundo ele, a experiência é inexplicável e inesquecível que só consegue explicar quem gosta de Nossa Senhora que é mãe.

Todos os elementos da narrativa giram na órbita da caridade, que é a conversão do olhar para o próximo, principalmente para o necessitado sob o olhar da compaixão em que primeiramente se entende que o necessitado precisa de justiça. Portanto, o pressuposto da caridade é a justiça, é o que Paul Ricoeur (1968) fala de caridade sob a figura da justiça e que compreende o próximo como pessoa. Na esfera ética, fundamenta-se uma práxi em que amar ao próximo e agir com caridade é fazer justiça a ele. Por isso, o devoto entende a conversão, o aperfeiçoamento pessoal como amar ao próximo: “Mas eu vejo que tem esse foco para pessoas mais humildes, enxergar, ver que aquela pessoa ali é seu irmão. Eu penso que é isso”. Conversão do olhar, perceber o próximo como irmão, essa é a fundamentação da caridade, da necessidade de ajudar o outro.

“Nossa Senhora de Nazaré sabe, é nossa mãe” – esta é a frase compreensiva da narrativa, que me faz concordar com Paul Ricoeur (1968) quando diz que o bem é a dialética da história movida pela caridade de Deus. Compreender Maria como mãe é o momento hermenêutico do peregrino, quando ele compreende Maria, também compreende a si mesmo e compreende quem é o próximo; é na relação com Maria que ele compreende a necessidade de caridade para com os outros. Este ponto é a resposta ao objetivo geral deste trabalho: compreender como se constrói o imaginário social em torno das narrativas e testemunhos de milagres alcançados por intermédio de N. S.^a de Nazaré em Belém do Pará⁴⁴.

⁴⁴ Este é o objetivo geral do projeto de pesquisa, que norteou a construção do campo de pesquisa e a escolha do referencial teórico e da hermenêutica como instrumento metodológico. Os objetivos específicos estão distribuídos ao longo de todo o trabalho, são os seguintes: compreender como uma narrativa religiosa como o testemunho de milagres ainda é importante na sociedade belenense; analisar a questão do milagre na construção do imaginário social; decifrar o sentido do milagre na sociologia do imaginário; perceber qual a importância social do milagre; entender como se veem sob o ponto de vista religioso e social as pessoas que testemunham milagres. Como se trata de uma análise hermenêutica dos testemunhos de milagres, esses objetivos fazem parte de minha compreensão

Em consequência, o testemunho de milagres faz parte do imaginário devocional do Círio que é um momento ritual para se reforçar e renovar laços de caridade e sentimentos de compaixão e fraternidade, para isso, faz suspensão do cotidiano ordinário em que os papéis sociais são igualmente suspensos, visto que todos são peregrino. Na Casa de Plácido, ouvi dos voluntários que uma juíza estava servindo na equipe de limpeza.

A ordem social retorna à normalidade, mas alguns devotos não, como no seguinte relato:

- Você percebe alguma mudança na sua vida?
- Sim. Ah, eu acho que (Começou a chorar), sabe, é tão difícil assim falar, mas eu acho que eu não sou mais aquela mesma Madalena que saiu lá do interior e chegou até aqui. Eu sempre pedi para ela que eu queria ser uma outra pessoa, uma outra Madalena, se eu já tinha fé, com mais fé ainda (Maria Madalena Reis Assis. Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos em 11/10/2018. Cf. Apêndice I, p. 252).

O Círio é um ritual de suspensão da ordem social que depois volta ao normal, mas de um certo modo também transformada pelo reforço dos valores que norteiam as relações sociais, sendo o imaginário religioso um formatador da sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho, que vos apresentei, foi resultado de uma longa trajetória acadêmica que nasceu de minha inserção no campo religioso e que me levou a questionamentos de ordem pessoal e científico. O vislumbre pelo mistério, aliado ao desejo que toda pessoa tem de conhecimento, para relembrar a metafísica de Aristóteles, foi o que me impulsionou a estudar as devoções marianas, especialmente as aparições. Não sem relutância, pois, na época da graduação, meu foco de interesse eram a ética e as especulações metafísicas dos antigos e medievais. Porém, em 2006, nas férias escolares do curso de teologia, em Roma, como muitos estudantes estrangeiros que precisam de abrigo e dinheiro, fui trabalhar no Santuário de Fátima, em Portugal; a função que me coube foi a de organizar as filas de peregrinos na Basílica e na Capela das Aparições.

Naquela experiência de organizador de filas, duas coisas me chamaram a atenção. A primeira foi um espanto para um estudante de filosofia e teologia já perplexo com a secularização europeia e a falta de participação popular nas igrejas que frequentava, ou seja, foi surpreendente presenciar a enorme quantidade de peregrinos oriundos de todas as partes do mundo, sobretudo da Europa. É no mínimo intrigante constatar que um elemento tradicional da religiosidade popular – as aparições –, se constitui como um fenômeno de massa de escala mundial. Imediatamente pensei nos santuários de aparições espalhados pelo mundo e, especialmente, no Círio de Nazaré em Belém do Pará, que em minhas pesquisas no mestrado pude perceber que se trata de uma festa religiosa que nasceu de uma aparição na modalidade de achado de imagem.

Na livraria do Santuário de Fátima, encontrei um livro com vários artigos de um congresso intitulado *Fenomenologia das Aparições*. Assim, fenomenologia foi o método que me inseriu nas pesquisas sobre religião, o que me ajudou a tratar os fenômenos religiosos como

religiosos e não como outra coisa, além de entender as múltiplas faces das manifestações religiosas. Utilizando esse método fiz minha monografia de teologia em 2007 e o mestrado em 2014. Mas os questionamentos sobre os peregrinos ainda não tinham sido abordados. O primeiro passo foi entender o fenômeno, que serviu de norte para os temas da monografia e da dissertação. Em consequência, nesta tese, aconteceu uma evolução metodológica da fenomenologia para a hermenêutica, por imposição do problema de como os testemunhos e milagres na devoção à Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará expressam de maneira peculiar o imaginário social dos devotos belenenses, visto que existe a expressão religiosa enquanto testemunho de milagres do devoto e do seu imaginário religioso que ele comunica verbalmente e através de ações litúrgicas da igreja oficial e do catolicismo popular.

Essa mudança de perspectiva metodológica se explica pelo problema de investigação levantado, construído (prefiro falar de problema que de objeto), a partir de um olhar que busca compreender as memórias narradas, que comunicam experiências de vida, visões e propostas de mundo. Por isso a opção pela hermenêutica.

Ao contrário do que se pensa, para o devoto, que vive imerso num imaginário religioso, milagres não são coisas extraordinárias, mas fatos do cotidiano. Com isto deparei-me em campo e logo percebi que as teorias não davam conta dos acontecimentos que se sucediam diante de mim. Compreendi que a bagagem conceitual são “portas de entrada”, caminhos que dão acesso ao universo das vivências religiosas que observei, pois é o campo e o problema construído, e não o pesquisador, que escolhem o método de abordagem e as teorias para interpretação, cabendo ao pesquisador a árdua tarefa de delimitar o problema e escolher algumas de dimensões que serão pesquisadas. Talvez seja essa a maior dificuldade metodológica da observação participante, ou seja, escolher um ponto dentro do universo que se observa para fixar sua atenção.

O testemunho de milagres é um universo dentro do universo da devoção mariana em Belém, e esta, por sua vez, é somente uma coordenada geográfica no mapa do catolicismo. Escolhi fixar minha atenção nos testemunhos de milagres para perceber dimensões do imaginário social que os devotos expressavam. A órbita do catolicismo belenense gira em torno do Círio de Nazaré, por isso, a relevância do assunto para a sociedade. Minha porta de entrada nesse campo foi a hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur, mais especificamente sua filosofia do testemunho. Pelas dificuldades de conceituação da realidade, tive que recorrer a outros autores que me ajudaram a estruturar uma linha interpretativa, como Santo Agostinho, por causa do testemunho de si, da exposição por parte dos devotos de suas vivências religiosas, como uma espécie da autobiografia agostiniana que narra experiências pessoais do sagrado, como um tipo de autobiografia com o transcendente, como atividade da memória, sendo ela feliz ou não, mas que é uma necessidade existencial de ser comunicada, por isso recorri a Seligmann.

Por um lado, Santo Agostinho já tinha interlocução com Paul Ricoeur em sua obra *Tempo e Narrativa*. Por outro lado, Seligmann aparece como um elemento estranho, mas que foi fundamental para entender os motivos da necessidade de testemunhar milagres por parte dos peregrinos depois de longas e extenuantes caminhadas. É impossível não assistir a tal evento e não se perguntar qual a necessidade do testemunho de pessoas tão debilitadas pelo cansaço.

Desses três autores, formulei a ideia de testemunho existencial, mostrada no primeiro capítulo, como resposta ao objetivo de compreender como se constrói o imaginário social em torno das narrativas e testemunhos de milagres alcançados por intermédio de N. S.^a de Nazaré em Belém do Pará. Tal ideia requer mais aprofundamentos e se abre como perspectivas para investigações futuras, além de várias outras possibilidades, uma delas, é a mística ou a relação do devoto com o transcendente. Esta questão foi uma das mais desafiadoras desta tese, o que me fez recorrer a um conceito de imaginário que a englobasse: a ideia de *Mundus Imaginalis* de Henry Corbin. A propósito, a segunda coisa que me chamou a atenção quando organizava

filas no Santuário de Fátima foram as explicações dos cicerones do santuário (todos seminaristas da diocese local), por exemplo, “a água da fonte tida como milagrosa não passa de H₂O, a tubulação que leva água à fonte é do sistema de abastecimento da cidade, a água da fonte é a mesma das torneiras das casas da cidade de Fátima”. Não procurei saber se de fato era assim, mas esse tipo de explicação, além de causar perplexidade nos peregrinos, vai de encontro ao que falei antes sobre a fenomenologia da religião, que é de tratar os fenômenos religiosos como religiosos. Retomo esta reflexão por causa das narrativas dos devotos ao falarem de Deus, que é o problema de falar da transcendência. Neste aspecto, a teoria de Henry Corbin foi de grande ajuda.

Não tive a intenção de fazer filosofia cristã ou apolagética, mas uma tentativa abordar o tema na expectativa de, a partir dele, compreender elementos do imaginário social. Uma conclusão que tiro desta pesquisa é que o devoto, ao testemunhar milagres, quer fazer conhecida sua experiência com o sagrado e, com isso, quer comunicar algo de si para o bem de quem escuta e que o testemunho é uma forma de relação com o sagrado que se abre para uma relação social a partir de uma simbólica do bem como uma forma de superar o mal, presente tanto no indivíduo, como na sociedade. Seria isto uma hermenêutica espiritual? Talvez.

A temática do bem, expressa no milagre que representa a cura ou superação do mal pelas energias divinas, é relevante no contexto social de Belém que figura como uma das cidades mais violentas do Brasil. A experiência na Casa de Plácido, mesmo para um pesquisador preocupado em produzir conhecimento científico, é envolvente e faz repensar tantos os próprios conceitos acadêmicos, como os existenciais, pois, interpretar é sempre interpretar a si mesmo.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 23. ed. São Paulo: Paulus, 2001.
- ALLEGRI, Renzo. **Os milagres de Fátima: a história narrada pelo sobrinho da Irmã Lúcia**. São Paulo: Paulinas, 2013.
- BACZKO, Bronislaw. **Los Imaginários Sociales: memorias y esperanzas colectivas**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: HUCITEC, 1993.
- BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. **Magia e Técnica, Arte e Política: Obras escolhidas I**. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- BETENDORF, João Felipe. Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Tomo LXXII, parte 1. Rio de Janeiro, 1909.
- BINGEMER, Maria Clara. Testemunho: mística com olhos abertos. In: BINGEMER, Maria Clara; CASARELLA, Peter (Org.). **Testemunho: profecia, política e sabedoria**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2017.
- BIHLMAYER, Karl; TUECHLE, Hermann. **Storia della Chiesa: l'antichità cristiana**. v. 1. Brescia: Morcelliana, 2003a.
- _____. **Storia della Chiesa: il Medioevo**. v. 2. Brescia: Morcelliana, 2003b.
- _____. **Storia della Chiesa: l'epoca delle riforme**. v. 3. Brescia: Morcelliana, 2003c.
- BLOCH, Marc. **Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra**. São Paulo: Companhia da Letras, 1993.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.
- _____. **Questões de Sociologia**. Lisboa: Fim de Século, 2003.
- _____. **A Distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp, 2007.
- BROWN, Peter. **Santo Agostinho: uma biografia**. Rio de Janeiro: RECORD, 2005.
- BUBER, Martin. Io e Tu. In: BUBER, Martin. **Il principio dialogico e altri saggi**. Milano: San Paolo, 2004, p. 57-157.

BULGAKOV, Sergius. **Relics and Miracles: Two Theological Essays**. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2011.

CARDANO, Mario. **Manual de pesquisa qualitativa: a construção da teoria da argumentação**. Petrópolis: Vozes, 2017.

CERETTA, Celestino Pe. **História da Igreja na Amazônia Central**. v. 1. Manaus: Biblos/Valer, 2008.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano: a arte de fazer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

COELHO, Geraldo Mártires. **Uma Crônica do Maravilhoso: lenda, tempo e memória no culto de Nossa Senhora de Nazaré**. Belém: Imprensa Oficial do Estado, 1998.

CORBIN, Henry. **Mundus Imaginalis, or the Imaginary and the Imaginal**. 1964. Disponível em: http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/mundus_imaginalis.pdf. Acesso em: 21 jun. 2020.

_____. **La imaginación creadora**. Barcelona: Destino, 1993.

COURCELLE, Pierre. **Recherches sur les Confessions de Saint Augustin**. Paris: E. de Boccard, 1950. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=iZbYAAAAMAAJ&pg=PA295&hl=pt-BR&source=gbs_selected_pages#v=onepage&q&f=false. Acesso: 15 abr. 2019.

CRUZ, Ernesto. **História do Pará**. v.1. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.

DAWSON, Christopher. **Criação do Ocidente: a Religião e a Civilização Medieval**. São Paulo: É Realizações, 2016.

D'ABBEVILLE, Padre Claudio. **Padres Capuchinhos: na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças**. Maranhão, 1874.

DIAS, Saint-Clair Gonçalves. Forte do Presépio – Espaço, memória, educação e tecnologia. **VI Seminário de Cidades Fortificadas e Primeiro encontro Técnico de Gestores de Fortificações**. Florianópolis, 2010. Disponível em: <http://www.fortalezas.ufsc.br/6seminario/index.php>. Acesso: 29 mar. 2018.

DUBOIS, Padre Florencio. **Nossa Senhora de Nazaré: sua devoção em Portugal e no Pará**. São Paulo: Indústria Gráfica Siqueira, 1946.

DURAND, Gilbert. **O Imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem**. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

_____. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos**: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **Mito do Eterno Retorno**. São Paulo: Meuryo, 1992.

_____. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

FRIES, Heinrich (org.). **DICIONÁRIO DE TEOLOGIA**: conceitos fundamentais da teologia atual. v. 5. São Paulo: Loyola, 1971.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar escrever esquecer**. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

GALLI, Attilio. **Maria della Chiesa nei cinque continenti**: primo Atlante Mariano. Udine: Edizioni Segno, 1997.

GEERTZ, Clifford. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

_____. **La filosofia del Medioevo**: dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo. Milano: Sansoni, 2008.

GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **História Noturna**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GIRARD, René. **Deus**: uma invenção? São Paulo: É Realizações, 2011.

GONÇALVES, Joaquim Cerqueira. Santo Agostinho, leitor do nosso tempo. **Didaskalia**, v. XIX, 1989, p. 127-133.

GROSS, Eduardo. O conceito de fé em Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**. n.23, v. 12, Jun. 2013.

HADOT, Pierre. **Ejercicios espirituales y filosofía antigua**. Madrid: Siruela, 2006.

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

HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva: história geral da África. In: ZERBO, Joseph. **Metodologia e pré-história da África**. Brasília: Unesco, 2010, p. 167-212.

HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

JOVANOVC, Pierre. **Relatos sobre a existência dos anjos da guarda**. São Paulo: Anagrama, 1995.

KLEMPERER, Victor. **A linguagem do Terceiro Reich**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino. **Dicionário de Teologia Fundamental**. Aparecida: Santuário, 1994.

LATIF, Larissa. A travessia de um mito de origem amazônico: o Círio de Nazaré entre o moderno e o pós-moderno. **Novos Cadernos NAEA**. Belém, n. 2, v. 17, p. 23-52, dez, 2014.

LE GOFF, Jacques. **O nascimento do Purgatório**. Lisboa: Estampa, 1995.

_____. **São Francisco de Assis**. Rio de Janeiro: Record, 2011.

LORIT, Sergio C. **Kolbe: herói e mártir do campo de extermínio de Auschwitz**. São Paulo: Cidade Nova, 1975.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **A conversão semiótica: na arte e na cultura**. Belém: UFPA, 2007.

MADISON, G. B. Ricoeur e a hermenêutica do sujeito. In: HAHN, Lewis Edwin. **A filosofia de Paul Ricoeur**. Lisboa: Piaget, 1999.

MARCEL, Gabriel. **Homo Viator: prolegómenos a una metafísica de la esperanza**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesial**. Belém: Cejup, 1995.

_____. **O Homem que achou a Santa: Plácido José de Souza e a devoção à Virgem de Nazaré**. Belém: Alves Gráfica e Editora, 2000.

_____. A Mãe e o Filho como peregrinos: dois modelos de peregrinação católica no Brasil. **Religião e sociedade**. Rio de Janeiro, v. 33, n. 2, 2013. p. 121-140.

MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. **Fé e Império: as juntas das missões nas conquistas portuguesas**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

MENDONÇA, Kátia Marly. Um olhar favorável: hermenêutica e misericórdia. In: GONZALEZ C.; BODEAN F. **Paul Ricoeur y la Fenomenologia**. Santa Fé: Circulo de Hermeneutica de Santa Fe-Parana, 2014, p. 257-269.

_____. **A imagem: uma janela para o invisível**. Belém: Marques Editora, Kindle, 2018.

MESLIN, Michel. **A experiência humana do divino: fundamentos de uma antropologia religiosa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Representações da cura no catolicismo popular. In: ALVES, Paulo César; MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Saúde e doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994.

MORAES JUNIOR, Manoel Ribeiro de. O anelo pelo totalmente outro. A Dimensão Teológico Negativa na Teoria Crítica de Max Horkheimer em Diálogos com Paul Tillich. **Estudos de Religião**. n. 1, v. 30, Jan-Abr. 2016. p. 189-209. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/6233>. Acesso em: 02 abr. 2019.

MOREIRA, Eidorf. Sentido econômico da fundação de Belém. **Novos Cadernos NAEA**. Belém, n. 2, v. 13, p. 309-313, dez, 2010.

O'DALY, Gerard. **La filosofia della mente in Agostino**. Palermo: Edizioni Augustinus, 1988.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

PIPPER, Josef. **Ontología**. Barcelona: Editorial Herder, 1984.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, n. 3, v. 2. 1989. p. 3-15.

RAHNER, Karl. **Uditori della parola**. Roma: Borla, 2007.

RAMOS, José Maria Guimarães. **A Aparição de Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará: o sagrado na Amazônia**. Belém: Paka-Tatu, 2018.

RATZINGER, Joseph. Homilia do cardeal Joseph Ratzinger decano do colégio cardinalício, segunda-feira 18 de abril de 2005. Disponível em: http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_po.html. Acesso em: 15 fev. 2019.

REESINK, Mísia Lins. Para uma antropologia do milagre: Nossa Senhora, seus devotos e o Regime de Milagre. **Caderno CRH**. Salvador, v. 18, n. 44, Maio/Ago. 2005, p. 267-280.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. Antropologia teológica e hermenêutica. **Horizonte Teológico**. Belo Horizonte, v.11, n. 21, Jan/Jul. 2012. p. 31-42. Disponível em: <file:///C:/Users/HP/Downloads/ED-21.pdf>. Acesso em: 06 jul. 2020.

RICOEUR, Pau. **História e Verdade**. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

_____. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Porto: Res-Editora, 1989.

_____. **Do texto a acção: ensaios de hermenêutica II**. Porto: RÉ-S-Editora, 1991.

_____. **Leituras 3: nas fronteiras da filosofia**. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Rio de Janeiro, Edições 70, 2000.

- _____. **Finitud e culpabilidad**. Madrid: Trotta, 2004.
- _____. **A Memória, a História, o Esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2007.
- _____. **O Pecado Original: Estudo de Significação**. Covilhã: Lusofia, 2008a.
- _____. **Fe y Filosofía: problemas del lenguaje religioso**. Buenos Aires: Prometeo Libros. Universidad católica de Argentina, 2008b.
- _____. **Hermenêutica e ideologia**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____. **Tempo e narrativa**. v.3. O tempo narrado. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- ROCQUE, Carlos. **História do Círio e da festa de Nazaré**. Belém: Mitograph, 1981.
- RODRIGUES, Carmem Izabel. **Vem do bairro do Jurunas: sociabilidade e construção de identidades em espaço urbano**. Belém: Editora do NAEA, 2008.
- ROSA, José M. Silva. As *Confissões* de S. Agostinho: retóricas da fé. **Didaskalia**. v. XXXII, n. 2, 2007, p. 97-119.
- RUAS, Henrique Barrilaro. As aparições de Fátima, na crise histórica de Portugal. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE FATIMA, 1997. Actas. Fátima: Santuário de Fátima, 1998, p. 93-100.
- SANCHIS, Pierre. **Arraial: Festa de um Povo: as romarias portuguesas**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.
- _____. Peregrinação e romaria: um lugar para o turismo religioso. **Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre, n. 8, 2006. p. 85-97.
- SELIGMANN, Márcio Silva (Org.). **História, memória, literatura: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução**. São Paulo: Editora 34, 2005.
- SILVEIRA, Emerson Sena da; MORAES JUNIOR, Manoel Ribeiro de. **A dimensão teórica dos estudos da religião: horizontes históricos, epistemológico e metodológico nas ciências da religião**. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.
- STEIL, Carlos Alberto (Org.). **Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnográficas sobre aparições marianas no Brasil**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.
- TAYLOR, Charles. **L'età secolare**. Milano: Feutrinelli, 2009.
- TEIXEIRA, Joaquim de Sousa. A apologética filosófica de Gabriel Marcel. **Didaskalia**. Lisboa, v. 8, n.1, 1978. p. 55-88. Disponível em: <https://doi.org/10.34632/didaskalia.1978.765>. Acesso em: 24 jun. 2020.
- TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

TONG, Lik Kuen. Acto, signo e consciência: pensando em conjunto com Ricoeur. In: HAHN, Lewis Edwin. **A filosofia de Paul Ricoeur**. Lisboa: Piaget, 1999.

TURNER, Victor W. **O Processo Ritual**: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

VIANNA, Arthur. Festas populares do Pará, I: A Festa de Nazareth. **Annaes da Biblioteca e Arquivo Público do Pará**, v. III, p. 225-241, 1904.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Ética econômica das religiões mundiais**: Ensaios comparados de sociologia da religião. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

WITTGENSTEIN. **Tractatus lógico-philosophicus**. São Paulo: Edusp, 1994.

ZAVALA, José Maria. **Padre Pio**: os milagres desconhecidos do santo dos estigmas. São Paulo: Paulus, 2012.

APÊNDICE I – TRANSCRIÇÕES DAS ENTREVISTAS

1. Milagre da criança: Vinícios Gabriel

Entrevista⁴⁵ concedida a José Maria Guimarães Ramos. Belém-PA, 05 de outubro de 2017. Estudante, devoto de N. S.^a de Nazaré. Tem 10 anos, morador de Belém-PA.

R:[...] Vida de Deus e Nossa Senhora que pela intercessão dos dois eu vou sempre nas doze romarias do Círio de Nazaré.

P: Nasceu uma massinha na cabeça da tua avó, foi?

R: Foi!

P: Aí, o que foi que o médico falou?

R: Aí, ela operou e agora essa massinha tá voltando de novo. Mas aí se ela operar de novo ela corre sério risco de vida ou de morte.

P: Você tem quanto anos?

R: 10.

P: 10 anos! Você veio de onde?

R: Eu vim lá do Sideral.

P: Sideral, Aqui em Belém, né?

R: É.

P: Você veio sozinho.

R: Não, vim com a minha tia.

P: Tua tia? Tua avó está onde?

R: Minha avó agora ela foi pegar o exame dela e é o último resultado e é o que o médico vai falar pra ela se ela vai operar ou não.

P: Ou não! Tu confia que nossa Senhora vai curar tua avó?

R: Confio, porque ela me curou, me tirou do hospital e se ela me curou ela pode curar outras pessoas também, todos os enfermos.

P: Como foi que ela te curou?

R: Porque assim, eu tive uma infecção intestinal e fiquei uns meses no hospital. Aí eles estavam me matando lá, eu estava por beira da morte. Aí foi quando na visita dela lá na Beneficente Portuguesa, foi que aí ela curou e quando ela saiu eu saí junto com ela, foi que eu acompanhei ela na romaria que ela estava fazendo.

P: Acompanhou a ... [Palavra inaudível]

R: A Imagem.

P: Então, você recebeu também uma coisa muito importante de Nossa Senhora, né?

R: Sim.

P: Desde esse tempo você continua sempre?

R: Aí eu vim na Basílica, então até hoje durante 10 anos eu não paro de vir na Basílica, todo mês, se eu não vier um mês é pecado meu!

P: É? Ah, tá! Essa foi a promessa que você fez?

R: Foi, é!

P: A tua família também participa?

⁴⁵ Legenda – P = entrevistador; R = entrevistado.

R: A minha mãe, ela participa, ela é a que mais se desempenha comigo, pra mim ir pra procissão, trasladação de coroinha, né. A minha vó, ela também, né. Mas, assim, o meu pai, assim, ele não gosta que eu venha, porque ele diz que, quando eu boto meu paramento litúrgico, eu viro “viado”, porque é um paramento litúrgico com outro por cima.

P: Ah, sim. Você é coroinha?

R: Sou.

P: Lá na paróquia, né?

R: Sim.

P: Você gosta de ser coroinha?

R: Gosto.

P: Como é tua relação com Nossa Senhora?

R: Assim, a minha relação com ela é muito boa, porque, quando ela está ao meu lado, quando eu vejo ela, quando estou diante dela, e sinto que ela está ao meu lado, que o Espírito Santo desce sobre mim igual como desceu a ela. Que Jesus Cristo tá tocando no meu ombro me levando até ela, então cada vez mais que eu vejo ela, eu me sinto caminhando ao céu, mas essa caminhada ainda vai demorar muito.

P: E Você sente mesmo Nossa Senhora tocando em você?

R: Sim.

P: O Espírito Santo.

R: [Resposta inaudível]

P: Desde quanto tempo você é devoto de Nossa Senhora?

R: Há Dez anos, a minha idade mesmo.

P: 10 anos, né? Então, você já é devoto desde sempre?

R: Sou.

P: Muito legal. Então você tá intercedendo no caso pela tua avó agora?

R: Estou.

P: Tua avó, então você traz a tua santinha, tua imagem?

R: Trago, essa daqui já é a minha segunda imagem de réplica. Essa daqui é a réplica, porque as outras vinte e quatro que eu já tive elas eram tudo normal.

P: Ah, você já teve vinte e quatro imagens?

R: Essa daqui ela é de réplica.

P: É réplica, né? Ela é bonita essa aqui. Ah, essa aqui é a imagem.

R: Réplica.

P: Réplica da Original, né. Muito bonita. Você veio andando de lá pra cá ou não?

R: Não, Deus me livre e guarde. Assim só com dezesseis anos.

P: É muito longe, né?

R: É.

P: Ela já foi abençoada essa imagem?

R: Não.

P: Depois eu abençoo pra ti, tá?

R: [Resposta inaudível]

P: [Pergunta inaudível]

R: Eu ia lá nas estações dos carros agora, está aberto?

2. Agradecimento pela vida e pela casa: Leandro Cardoso Pinheiro

Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos. Belém-PA, 06 de outubro de 2017. Pedreiro, devoto de N. S.^a de Nazaré. Tem 41 anos, morador de Mosqueiro-PA.

P: Como é seu nome?

R: Leandro.

P: Você veio de onde?

R: Mosqueiro.

P: Você saiu de lá que horas?

R: Saímos ontem 2h da tarde.

P: Chegaram que horas?

R: Chegamos hoje às 9h da manhã.

P: E essa sua experiência de fazer esta caminhada, por quê?

R: Bom... Como eu falei, como acabei de falar é por agradecimento, puro agradecimento, entendeu? Eu não tenho muito o que pedir a Deus, eu não tenho, porque Ele já me propõe muitas graças, muitas alegrias, entendeu? Tudo o que eu preciso na minha vida Jesus me propõe, então eu só tenho a agradecer. A única coisa que eu peço a Deus, a Jesus, a Maria é a saúde, é tudo que eu peço, eu rezo de joelhos todos os dias é pedindo saúde, o resto é comigo, entendeu? Só o fato dEle me iluminar cada dia, cada dia que se passa. Ele me iluminar cada dia é... já um motivo pra eu agradecer todos os dias, pela família que eu tenho, tenho uma filha só, pela filha que eu tenho que é uma criança super amável, pela casa que eu construí, pela minha família que são pessoas sensacionais, todos católicos, fervorosos e felizes também, é isso só tenho a agradecer. Essa caminhada, essa caminhada é pra isso, simplesmente pra agradecer.

P: Qual a importância de Nossa Senhora no seu dia a dia?

R: Ah! É de suma importância (silêncio) ... Maria... Maria... Pra mim é, é, é.... (silêncio) Fico sem palavras, sabe? Eu... Eu... (silêncio)... Eu tinha há um tempo atrás, há três anos atrás a minha casa era de chão batido, não tinha reboco, não tinha nada, eu fiz ali pra morar com a minha filha, e.... um certo dia eu ganhei uma imagem de Nossa Senhora. Desde quando essa imagem entrou em minha casa as coisas clarearam pra mim. Hoje a minha casa está pronta, toda pronta, forrada, com piso, toda do jeito que eu sempre pedi a Deus, sempre lutei, né, pra ter. A partir do momento que a imagem de Nossa Senhora entrou em minha casa, tudo se clareou...

P: Então ao senhor sentiu a presença dela em sua casa através da imagem?

R: Senti, senti, senti, na verdade ela é nossa intercessora, né. E, e pra mim ela fez um trabalho muito bem feito. É por isso que eu só tenho a agradecer. Já é o quarto ano que estou vindo.

P: O senhor pretende vir até quando?

R: Até quando eu não puder mais. Quando Deus disser: olha não dá mais, aí eu não venho, mas enquanto eu tiver vida e saúde...

P: O senhor costuma contar essa experiência pra outras pessoas?

R: Sempre, sempre. Toda vez que tem uma ladainha, uma reza lá em casa eu dou esse testemunho pra todos os meus convidados.

P: Por que o senhor acha que é importante dar o seu testemunho?

R: Eu acho que todo católico deveria fazer um pouco disso né? Dar seu testemunho acho que... (silêncio). Muitos católicos estão precisando disso, né? Às vezes a pessoa se julga católico, mas, não, não... só se julga católico, mas não frequenta a igreja, não, não reza, não procura fazer uma (silêncio)... como é que se diz? Como é que eu posso lhe dizer... uma... um encontro, né, um encontro com Maria, com Jesus. Então, eu procuro fazer isso, eu procuro fazer isso sempre. Desde quando eu ganhei uma imagem na igreja lá de Mosqueiro, lá eu ganhei, as coisas têm se clareado pra mim.

P: Quem foi que lhe deu a imagem?

R: Foi no sorteio.

P: No sorteio?

R: Foi no sorteio, foi, do Círio de lá.

P: Foi contemplado...

R: Fui contemplado depois de muitos anos colocando meu nome lá, dessa vez fui contemplado e estou com a imagem até hoje.

P: Como era a sua vida antes e depois de ter ganhado a imagem?

R: Olha, em relação a trabalho eu sempre trabalhei, desde criança sempre trabalhei, sempre tive meu emprego só que eu nunca conseguia alcançar meus objetivos, nunca conseguia. Quando eu tive, quando eu tive minha filha eu não tinha casa, construí com muito suor, levantei uma casa e dali parou, eu não consegui mexer mais, entendeu, não conseguia mexer mais. E como eu lhe falei, desde o momento em que recebi essa imagem na minha casa... Eu era assim como eu lhe falei, eu era um católico mais eu não era aquele católico fervoroso.

P: Você acha que teve uma mudança interior? (Responde súbito)

R: Teve, teve, com certeza teve.

P: Como você vê o mundo depois dessa mudança interior?

R: Olha (silêncio) na verdade... o mundo não, mas eu posso falar de mim, né... as mudanças que aconteceram na minha vida. O mundo é... é... é mundo de modo geral é... é... esse que nós vemos todos os dias cheio de, de, de desgraça, né... cheio de pessoas perdendo a fé, é muito triste. Desigualdade crescendo, aqui no Brasil os nossos políticos pouco se importando com a vida de quem depende deles, né, no caso nós, os pobres, nós rezamos tanto, né, e nada acontece, e nada, e nada que nos favorece, né? Que nos favorece né? Nós, pobres. Eu peço muito isso também, peço muito isso.

P: Mas em você algo mudou?

R: Mudou, em mim mudou, pra melhor... Eu venho agradecer todos os anos fazendo essa caminhada que é dura, é difícil, muito difícil, dolorosa demais...

P: Quando vocês estão caminhando, dá vontade de desistir?

R: Quase o tempo todo, quase o tempo todo. A gente anda alguns quilômetros já dá vontade de desistir porque começa a doer tudo, começa a doer, mas, mas, a perseverança é maior, a fé em Maria, mãe de Jesus é muito grande. E a gente pede pra que ela nos dê forças, né, durante a caminhada pede, aí a gente estamos aqui. Eu há quatro anos caminhando nunca desisti.

P: Você veio com quem?

R: E vim com uns amigos, eles estão aqui, ó.

P: São quantas pessoas?

R: Somos cinco. As mesmas pessoas todos os anos. Já temos um grupo formado. Todos os anos... somos parentes, amigos... entendeu? É isso.

P: Obrigado pela entrevista.

R: Eu espero que tenha agradado também...

P: Claro, claro (Risos de ambos).

3. Agradecimento pela aprovação no vestibular: Nayara Costa Barros

Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos. Belém-PA, 06 de outubro de 2017. Estudante, devota de N. S.^a de Nazaré. Tem 20 anos, moradora de Salinópolis-PA.

P: Como é o seu nome?

R: Nayara Barros

P: Você veio de onde?

R: De Salinas.

P: Veio em caravana?

R: Nós viemos um grupo, nós saímos de Salinas era na quinta, 4h da manhã a gente saiu, viemos de Castanhal pra cá, é um grupo que tem o nome “Guiados por Maria” e todo ano eles saem.

P: Você veio fazer algum agradecimento nessa caminhada?

R: Vim pedir bênçãos e fazer meu agradecimento pelas coisas que eu alcancei graças a ela, que pedi intercessão e ela concedeu.

P: O que você alcançou por intercessão de Maria?

R: Foi eu passar numa universidade, passei no curso que eu queria.

P: Você fez uma promessa...

R: E agora estou cumprindo, segundo ano que eu faço, segundo ano que eu venho.

P: Como você acha que Nossa Senhora te ajudou nos teus estudos?

R: Bom! Eu credito que na questão de motivação. No caso, quando eu fiz a promessa, eu estava pedindo realmente pra que ela me ajudasse a ter esse ânimo nos estudos ou mais, pra conseguir algo a mais e ela tem me ajudado nesse sentido de dar forças, entendeu? Porque realmente é muito puxado, e quando estou quase pra desistir eu peço a ela, e peço forças, entendeu?

P: Você sentiu essa força?

R: Sim! Várias vezes! Várias vezes! Já pensei em desistir, só que aí recorro a ela e, tipo, não! O que você está fazendo aqui? O propósito é esse, então calma, respira que vai dar tudo certo, ela vai te ajudar.

P: Por quanto tempo você vai fazer essa caminhada?

R: Vou fazer... Era pra ser por quatro anos mais pelo o que eu estou vendo vai ser muito mais (Risos).

P: Por quê? O que você sentiu de especial?

R: Eu gostei demais, tipo... Apesar do cansaço, o cansaço é o de menos, porque você chega aqui, no momento em que você chega ali na Basílica, você olha ela, sabe... as dores somem, é uma sensação muito boa, que te renova, te dá esperança. Isso é muito bom! Só de

chegar ali na Basílica e ver ela lá, se derrama em lágrimas e é algo muito, muito, muito inexplicável, entendeu? (Falando com entusiasmo).

P: Antes de você fazer essa promessa, você já sentia essa força de Nossa Senhora?

R: Já sim, já sim... É influência da minha mãe, da minha avó também, né... (risos). Elas também são devotas, minha mãe, ela sempre participou dessa caminhada só que esse ano ela não pôde vir, questões de saúde, ela não pôde vir e veio eu e meu irmão. E... e... foi ela que foi a principal motivadora, assim deu procurar mesmo, realmente, buscar Nossa Senhora e tudo mais, foi ela!

P: Além de você ter conseguido passar no vestibular, como você pode definir a sua relação com Maria?

R: Como eu falei é..., veio assim da minha mãe, né. Como ela foi devota de Nossa Senhora e isso já de família, e é uma coisa assim que... não sei nem lhe explicar.... É o que eu sinto assim quando só chegar e ver ela, sabe? Assim, conversar, de orar, pedir, de rezar, de começar rezar, parece que já alivia e vai criando esse vínculo, sabe? É algo muito bom, muito bom mesmo!

P: No dia a dia, você sente a presença dela?

R: Sim, sempre recorro a ela, sempre quando alguma coisa está difícil, é Nossa Senhora, aí começo a rezar. É isso, é aquilo... é assim!

P: Você é muito jovem! As pessoas da sua idade, seus amigos, também têm a mesma experiência?

R: Alguns! (Risos) Alguns, eles têm, alguns eles vêm na caminhada com a gente. Só que... só que acho que não é a mesma coisa, eles vêm por vim na caminhada, sabe? Mas não é a mesma coisa. Não é, eles não têm aquela afinidade toda, assim, vêm só pra caminhar. Pelo que já perguntei pra eles também, né, que já conversando com eles já me falaram, vão porque... só vão caminhar mesmo. É isso, os outros é muito difícil mesmo.

P: Você fala pra eles o que você sente?

R: Falo! Eu sempre falo pra eles!

P: Você acha importante?

R: É muito importante falar, mostrar pra eles um lado que... uma experiência minha né, e que é repassado pra que eles sintam a mesma coisa, pra que eles tentem olhar pra outro lado, não uma simples, caminhada, olhar pra um lado de devoção mesmo. Só que é meio complicado, muito difícil falar...

P: Você acha que fé... que tipo de experiência é essa?

R: A fé? (Risos) É... que tipo de experiência? Como assim?

P: Porque você sente... os seus amigos às vezes não sentem a mesma coisa...

R: Sim... É... É uma experiência... é boa, né, no caso, tipo.... Eles deveriam sentir porque é algo que realmente renova e isso é muito difícil de ver hoje em dia, porque a maioria dos meus amigos estão se perdendo, entendeu? E, isso seria muito bom mostrar pra eles um lado que é, tu sentes alguma coisa dentro do teu coração que te move assim, que te renova, que te dá forças, realmente. E... eles não sentem a mesma coisa e acho que seria isso, é... questão de eles conhecerem pra sentir renovados também.

P: Você gosta de falar para as pessoas da sua experiência de fé?

R: Olha (Risos), eu falo, falo bastante, tipo... pra eles eu falo mesmo. Eu... tem um grupo lá que a gente partilha todas essas coisas, a gente comenta. Aí eu sempre questiono, sempre falo: olha vocês precisam buscar mais isso, aquilo. Só que entra por aqui e sai por aqui.... é muito difícil, mas eles às vezes, têm uns que eles escutam, sabe. Veio um amigo meu que ele, ele também era assim perdido no mundo das drogas e tudo mais, aí eu disse pra ele, comecei a conversar com ele e ele disse assim: esse ano eu não vou. Eu disse: pois vamos e ele veio, quando chegou ali que ele viu que eu disse: olha o que tu vais sentir agora é algo inexplicável. Apesar do cansaço, todo cansaço, tu chegando vai, vai acabar. Aí ele chegou, se ajoelhou e começou a chorar. Foi lindo aquilo pra mim... foi algo que eu me senti muito bem, muito mais feliz por ele, não por mim ter chegado, mas senti feliz por ele ter chegado e ter sentido o que eu senti os outros anos. Foi muito bom, muito bom mesmo.

P: Ele está aqui com vocês?

R: Não, ele não está. Ele já foi, já foi embora. Mas é algo muito legal escutar ele falando. Ele era do mundo das drogas, entendeu? E eu tentei buscar ele e ele ia pro grupo comigo da igreja e tudo mais, aí eu disse pra ele, que era pra gente participar desse ano e ele veio comigo e foi tão legal que ele chegou ali que ele caiu assim, sabe? Foi muito lindo, muito lindo, fiquei muito feliz, muito feliz mesmo.

P: Você acha que ele vai ser transformado?

R: Eu espero que sim, eu quero muito que seja, que ele saia daqui tipo uma pessoa bem nova e que ele tenha essa fé em N. S.^a de Nazaré. Espero muito que ele continue na missão dele que é com a gente e tudo mais, né... mas fiquei muito feliz dele ter feito isso, dele sentir o que eu senti, muito bom.

P: A sua família tem muita fé? Você foi criada num ambiente assim?

R: Assim não, não fui criada numa família assim, a família toda não, mas meus pais, sim, da minha avó, do meu pai e da minha mãe, sim, o restante da família, eles vão, mas não têm aquela fé toda.

P: Na faculdade, você faz história, não é?

R: Sim, faço o curso de história e tenho um amigo que ele é ateu e ele me chama de doida. Eu disse pra ele: eu vou participar do Círio andando de Castanhal pra Belém, andando. Ele disse: tu és doida, não sei o que, ele fica falando assim sabe? (Risos) Eu disse: sim, dá pra você respeitar a minha religião, por favor, que é a minha fé, se for por isso que você me chamar de doida, eu sou doida. Aí ele ficou pensando assim, realmente.

P: E nas aulas, você encontra questionamentos?

R: Nas aulas, tem uns que, eles falam mesmo, né... eles falam. Tem uns professores que eles dizem que não entram no assunto, mas só de como eles não entram no assunto antes deles falarem já começa a discussão, sabe? Mas tem uns que defendem e tem outros que se calam, que aceitam o que vier e é isso. Mas rola muita discussão em questão assim, principalmente envolvendo a Igreja Católica, que eles põem a Igreja Católica como um monstro, aí não é isso, e eu não gosto de ver aquilo e eu questiono, sabe? Só que aí eles dizem que eu sou a chata por questionar, por defender, eles dizem que eu sou muito... é... esqueci a palavra.... Muito religiosa, alguma coisa assim, envolvendo alguma coisa assim. Eu disse: não, vocês não sabem do que vocês estão falando e ficam falando as coisas, sabe? Não botando um

ponto, medindo o que é certo e o que é errado, vocês fazem isso e isso não é certo! Aí é isso (Risos).

P: Obrigado.

R: De nada.

4. Milagre do avião: Cristina Rosa dos Santos e Suely da Conceição Santos

Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos. Belém-PA, 06 de outubro de 2017. Cristina Rosa dos Santos. Assistente Social, devota de N. S.^a de Nazaré. Tem 49 anos, moradora de Ananindeua-PA; Suely da Conceição dos Santos. Assistente social, devota de N. S.^a de Nazaré. Tem 69 anos, moradora de Ananindeua-PA.

P: Seu nome é?

R: Cristina.

P: Ela sua mãe?

R: Não, ela é Sueli, minha irmã mais velha. Em 1998, nós estivemos em Brasília, e então ela queria que fosse o avião da Transbrasil e...

Sueli: Só que a empresa não estava fazendo voo porque estava em manutenção, todos os aviões, né, dela (a empresa). Aí disse que estava em conexão com outras empresas, mas nenhuma me agradou, então eu achei por bem ficar insistindo, né! Mas eu não sou nem um político, eu não conhecia ninguém. Isso foi Deus que viu, né, o meu desespero, que eu não confiei naquele momento em Deus, e ela (Cristina), ficou o tempo todo brigando comigo, porque ela dizia pra mim: tu não tens madrinha, que eu sou madrinha dela também, tu não tens fé, tu não acreditas em Deus? Aí eu disse: eu acredito, mas só que, quando nós estávamos viajando por essa outra empresa, a Transbrasil, acontece que a viagem foi boa, foi maravilhosa, por isso que eu queria, Cristina. E então foi o voo da VASP, antiga, né, e... o avião, não! Mas se comprasse a passagem da VASP, aí eu comprei a passagem pela VASP, por não ter pela Transbrasil. Aí o que foi que aconteceu na hora: apareceu o avião da Transbrasil mesmo, aí eu disse pra: ela olha, menina! Cris, será que é esse avião que vai nos levar? Aí ela disse, madrinha, não vai porque já vistes, agorinha nós saímos do balcão e disseram que eles não estavam fazendo voo, aí que quando foi na hora, nos chamaram, e para a nossa surpresa era realmente, era Transbrasil que ia fazer o nosso voo, só que quando nós apanhamos o avião e que o avião levantou voo ela disse logo: madrinha, tu não estás vendo, a asa do avião trepidando? Eu disse: deve ser o vento, menina Cristina. Estava fazendo um barulho muito esquisito na turbina, né, eu estava sentada, bem do lado, né! Do lado da janela, e fazia um barulho muito esquisito e o avião, trepidava, né. Foi isso aí. Depois comentei com ela: interessante né. Aí quando nós voltamos para o aeroporto de origem de onde nós tínhamos saído.

P: O avião teve que retornar?

R: Sim, teve que retornar.

P: Avisaram lá?

R: Foi tudo avisado, inclusive até aqui, em Belém, o pessoal soube, porque o perigo foi grande mesmo, sabe, deu no Jornal Hoje, e então nós, o que foi que aconteceu, o pessoal entrou em pânico dentro do avião, porque estavam achando que estavam mentido pra todos nós, sabe, e nós nos pegamos muito, tanto eu, como ela, eu sabendo que também era parcela de culpa

minha aquilo que estava existindo e então eu me apeguei muito com Nossa Senhora de Nazaré, e prometi que assim que eu chegasse, que seria logo em seguida o Círio dela, eu iria pagar a promessa, aí eu vim, paguei a promessa, até com um avião também de cera, sabe, e eu fiquei grata a ela o tempo todo, principalmente por isso.

P: A senhora veio aqui, e quis dar o seu testemunho?

R: Agora, que eu vim dá o meu testemunho, agora depois de tantos anos, né!

P: Foi a primeira vez que a senhora falou assim em público?

R: Foi, foi, foi... foi a primeira vez mesmo. Eu sempre pensava em dar esse testemunho, porque nós não devemos confiar nas coisas dos homens e sim nas coisas de Deus, se Deus não estava permitindo aquilo, não somos nós que vamos insistir pra querer, querer, querer, como eu fiz em insistir, de insistir demais, sabe, insisti muito e por causa disso muitas vidas iam ser ceifadas, se não fosse eu reconhecer o meu erro dentro do próprio avião, que eu pedi muito a Nossa Senhora de Nazaré, pedi a Deus que me perdoasse por aquele momento, né, Cristina. Pois é, e já no final, quando nós viemos para Belém né, nós viemos no voo da VASP. Foi que tinha sido comprado.

P: Vocês tinham partido de onde?

R: De Brasília.

P: De Brasília para Belém?

R: Para Belém.

P: O avião teve que retornar pra Brasília?

R: Retornar pra Brasília, retornou para Brasília, e como nós tínhamos comprado realmente a passagem pelo avião da VASP, o avião que nós viemos foi justamente o da VASP que seria o que nós vínhamos de primeiro logo, mas eu, digo mesmo que por causa disso que aconteceu, eu tenho a certeza que foi uma lição pra mim, sabe, uma lição pro resto da minha vida, porque, nós devemos confiar nas coisas, Deus, e não querer que as coisas sejam como a gente quer, da nossa vontade.

P: A senhora finalmente veio e deu testemunho?

R: Foi agora, só agora que eu dei testemunho, né, depois de tantos anos.

P: Como a senhora está se sentindo agora depois ter falado?

R: Ah, liberta porque muitas pessoas, como eu fiz em 1998, muitas pessoas fazem no decorrer da sua vida, porque às vezes ou não pegam lição, ou se pegam lição, mas não ligam.... não pensam naquilo.

P: A senhora acha que foi uma lição?

R: Foi, foi uma lição que eu sofri, pro bem, pro bem, porque aí eu tenho certeza que a partir daí, daquele momento, eu tenho sempre consciência que só Deus rege nossa vida.

Cristina – Só acho que não foi uma lição, e sim uma advertência de Deus.

P: Advertência?

R: Porque acho que Deus não é tão assim cruel, eu acho que é isso.

P: Vocês acham que depois desse dia a fé de vocês aumentou?

R: Sim, com certeza, com certeza.

P: Vocês já contaram pra muitas pessoas essa experiência?

R: Não, não... não contamos para muitas pessoas, não, porque às vezes a gente até omite, tem pessoas que nem acreditam como tem acontecido muitas coisas na nossa vida, sabem

que só Deus, muitos sinais que só Deus pode dizer o porquê acontece aquilo na vida de um ser humano e nós temos a certeza, se nós formos contar pra alguém não vão acreditar, mas não vão acreditar mesmo, sabe?

P: Como a senhora se sentiu contando para todo mundo ali?

R: Ali, me sentir liberta, sabe, porque pelo menos se muita gente não leva em consideração as coisas de Deus, ali naquele momento pode começar a pensar, né?

P: Verdade.

R: Pois é, padre José Maria, né?

P: Sim.

R: Pois é, então, eu agradeço muito.

P: Eu também agradeço muito. Agradeço muito viu, um bom testemunho vocês deram.

R: Ótimo, tá maravilhoso, porque tem muita gente que precisa ouvir esses testemunhos, ainda mais jovens, que às vezes dizem: a da minha vida eu vou fazer dela o que eu quiser, e essa vida não é nossa, é de Deus, nós somos responsáveis por tudo o que acontece nas nossas vidas, porque muitas vezes a gente já não pensa em Deus antes de acontecer qualquer coisa, não é? Então as pessoas têm que pensar mais em Deus, na Virgem de Nazaré, pensar na Virgem de Nazaré, ou em um outro Santo também de sua devoção. Porque através daquele Santo os nossos pedidos e as nossas orações chegam até Deus. Porque ela intercede por nós através do Filho que é Jesus, e Jesus leva até Deus, né?

P: E Ele escuta?

R: Escuta! Nossas orações, e os nossos pedidos. Pois é, padre.

P: Muito obrigado.

5. Milagre do tumor: Rubens Natalino Ferreira da Silva

Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos. Belém-PA, 06 de outubro de 2017. Pedreiro, devoto de N. S.^a de Nazaré. Tem 45 anos, morador de Mosqueiro-PA.

P: O senhor é o seu Rubens?

R: Sou.

P: O senhor veio de mosqueiro até aqui à Casa de Plácido para a agradecer, fazer um agradecimento.

R: Vim fazer uma agradecimento numa promessa que eu fiz, que meu sobrinho teve um problema, um tumor em cima do rim, esse tumor era cancerígeno, ele ficou debilitado, todos pensamos que ia morrer, aí o médico pediu para ele fazer uma cirurgia aqui no Ophir Loyola. Aí eu disse que se ele saísse bem, saísse com vida, eu vinha agradecer. Eu me apeguei a Nossa Senhora, botei nas mãos dela, porque ele é um sobrinho pra mim que parece que é meu filho, eu botei na mão dela, que se ele saísse com vida, enquanto eu tiver vida eu vinha agradecer aqui pra ela andando de Mosqueiro pra cá.

P: É o primeiro ano?

R: O terceiro.

P: Terceiro ano já!

R: Fazem três anos já que ele já fez a cirurgia, hoje em dia não dá nem pra diferenciar como ele era, para como ele é hoje.

P: Ele está bem?

R: Bem! Com saúde, gordo.

P: Ficou curado?

R: Graças a Deus ficou curado.

P: Então o senhor está agradecendo a Nossa Senhora?

R: Agradecendo , e no mesmo momento que estou agradecendo, estou fazendo um pedido também, porque deu, no caso, eu, eu fiz um exame da tomografia apareceu um nódulo no fígado, então desde quando eu descobri, ano passado, eu venho pedindo que eu não vou fazer cirurgia, Nossa Senhora vai me curar, esse ano, eu tenho certeza, que em dezembro, eu vou fazer uma tomografia, dia 29 de dezembro, eu tenho muita fé nela, eu tenho certeza, que quando ela foi pra Mosqueiro eu tive a oportunidade de tocar no manto dela.

P: O que foi que o senhor sentiu quando tocou?

R: Tipo, um choque muito grande, uma emoção, que a lágrima desceu mesmo, sem eu poder segurar, eu me lembrei que assim como a mulher que tocou no manto de Jesus Cristo, quando ela tinha hemorragia ela ficou curada só de tocar, eu fui com essa fé de tocar no manto de Nossa Senhora de Nazaré, e ter certeza de eu estar curado, quando eu fizer essa tomografia não vai constar nada. Minha fé é... ela é nossa mãe.

P: O senhor sempre foi devoto de Nossa Senhora?

R: Sempre, sempre... desde criança.

P: Sua família?

R: Minha família tem muitos católicos, me ensinaram a doutrina do catolicismo. Hoje, eu já estive afastado, uma fase de adolescente, mas minha mãe sempre me puxando até hoje, estou com 45 anos.

P: Se afastou um pouco na adolescência, depois voltou?

R: Voltei, voltei... mas não tanto tempo, não, a minha mãe sempre me puxando até hoje.

P: E como foi a sua caminhada?

R: Maravilhosa, tirando as dores, as dores foi só um...

P: Estou vendo que as suas pernas estão todas enfaixadas.

R: Porque choveu, e eu não tirei o tênis, encharcou e deu calos.

P: Ah!

R: Mais isso é o de menos, isso aí é uma vez por ano.

P: Dá para aguentar a dor?

R: Dá, se for pra repetir hoje, do mesmo jeito que eu estou, eu repetia.

P: O senhor acha, assim, que durante a caminhada, como é que o senhor sentiu Maria?

R: Estava comigo, porque toda vez que a dor aumentava muito, eu rezava o meu terço, e pedia proteção dela, que ela me abraçasse, com o manto dela, me desse força pra mim não fraquejar e conseguir chegar até a Basílica, e toda vez que eu rezava, me fortalecia.

P: O senhor vinha rezando?

R: Vinha, vinha rezando.

P: Saiu que horas de lá?

R: Saímos duas horas da tarde.

P: Duas horas da tarde, chegaram agora...?

R: Sete horas.

P: Sete horas da manhã?

R: Sim, sete horas da manhã.

P: Olha só! Fizeram algumas paradas?

R: Fizemos duas paradas.

P: Só duas paradas? Pra alimentar um pouco, tomar uma água...

R: Foi pra uma janta, comer um pãozinho na pamonharia e esses pontos de apoio, só vinha pegando água, café. Ninguém parava, não.

P: Tem muito ponto de apoio nas paradas?

R: Muito, muito, muito mesmo.

P: O senhor veio sozinho?

R: Não.

P: Veio com quem?

R: Olha, nós somos, espera...éramos em cento e trinta.

P: Cento e trinta pessoas, todo mundo, assim, tinha mais ou menos a mesma história, assim, de milagre, graça?

R: Eu acredito que sim.

P: Agradecimento.

R: Eu acredito que sim.

P: Qual é o motivo que faz o senhor vir aqui, além da graça que o senhor recebeu?

R: Por ela ser minha mãe, filho não abandona a mãe, filho que é filho não abandona a mãe, e a mãe não abandona o filho, então, a gente estando todo tempo mãe e filho, por isso que uma vez por ano, eu faço questão de tá aqui.

P: Desse período que a gente tá vivendo, assim, muito conturbado, né, como o senhor sente, assim, que a fé, ela é uma coisa, assim, importante nas vidas das pessoas?

R: Porque a pessoa que não tem fé vive um vazão de Deus, por isso acontece esses crimes, pessoas mata o outro, por nada, não tem Deus no coração, a pessoa, eu acredito que a pessoa que o mínimo de Deus no coração, ela não é capaz de chegar e tirar a vida dos outros por nada, nem a troca de qualquer coisa. O ser humano não tem o direito de tirar a vida de ninguém, só quem tem o direito de tirar a vida, levar é Deus.

P: O senhor acha, que se as pessoas tivessem fé o mundo seria melhor?

R: Com certeza, com certeza, mundo de paz, a tirar pelo Brasil, que se tivesse um pouco de Deus não estava essa corrupção toda, esse dinheiro que são encontrados quase todo dia, que se eles tivessem um pouco de Deus, ele estava olhando a necessidade de muitos pobres que tem.

P: Se acha assim que a fé é um valor importante?

R: Demais, acima de tudo, fé move montanhas.

P: Se o senhor fosse falar alguma coisa de Nossa Senhora, assim, o que o senhor falaria, sua experiência com ela?

R: Eu ia dizer pra ti, estás passando por uma situação tão conturbada, venha procurar ajuda na mão de todo mundo, ninguém te ajuda, te agarra com Nossa Senhora, porque ela é tudo, ela nunca vai virar as costas pra ti.

P: Não virou pro senhor, não? (Risos)

R: Nunca, nunca, nunca.

P: Importante. Muito obrigado pelo seu depoimento.

R: De nada, estamos à disposição.

P: Muita sorte pro senhor.

R: Boa, ano que vem eu quero lhe encontrar por aqui de novo.

P: Se Deus quiser.

6. Milagre da conversão e cura do pai: Raimundo Rodrigues Ferreira Junior

Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos. Belém-PA, 05 de outubro de 2017. Músico, devoto de N. S.^a de Nazaré. Tem 36 anos, morador de Castanhal-PA.

P: Muito bem, como é o seu nome?

R: Meu nome é: Raimundo Rodrigues Ferreira Junior.

P: O senhor veio de onde?

R: Eu sou de Castanhal, mas lá mesmo em São Miguel ou Castanhal, a maioria das pessoas me conhecem como “O cachorrão”, eu tenho uma banda de forró, que inclusive já toquei bastante em São Miguel, eles conhecem e... cada vez mais maravilhado com...

P: O senhor saiu de Castanhal que horas?

R: Eu saí quinze para as quatro.

P: Ontem?

R: Ontem.

P: Chegou agora.

R: Oito horas da manhã aqui.

P: Oito horas da manhã.

R: Oito horas da manhã.

P: Qual é a sua motivação de ter vindo fazer essa caminhada?

R: A primeira vez que eu vim foi a convite do meu amigo Marcelo, que é meu vizinho, mora na mesma rua que eu. E... um algo dentro de mim dizia que era pra mim vim, pra mim aceitar aquele convite, que um algo diferenciado ia ser na minha vida. Eu, nunca tinha vivido é, tamanha experiência.

P: Antes, o senhor nunca tinha... não era uma pessoa religiosa?

R: Eu sempre fui religioso, mas ao mesmo tempo não, levado cem por cento a Igreja Católica. É, ao longo dessa minha vida como cantor, eu já tenho, tenho, um bom vínculo com muitos amigos da Igreja Católica, muitos padres meus amigos me convidam pra cantar nas festividades, eu vou, e isso foi aguçando cada vez mais a minha curiosidade e olhando o amor que as pessoas, como elas se movem.

P: E o senhor começou a sentir algo diferente aí?

R: Senti um algo diferente, senti muita vontade de vir, aquela voz dizia. E eu sem me preparar, sem nada, o ano passado eu vim, aí eu fiquei muito debilitado. A gente gastou mais de dezenove horas pra poder chegar até aqui e, a cada momento que, cada equipe que eu passava na, nessa longa estrada aí, eu sentia o que é realmente amar ao próximo como a si mesmo.

P: Agora, aconteceu uma transformação na sua vida?

R: Muito, muito grande.

P: Como era seu antes e depois?

R: O antes eu, eu vim de uma família evangélica, minha família é praticamente quase toda evangélica, por parte dos avós maternos, e então eu me vi muito afastado de tudo isso, de religião, de Deus e isso me fez, esse convite que meu amigo Marcelo fez, me trouxe cada mais pra próximo, me trouxe uma paz espiritual, me deu um motivo maior pra poder vir, é esse é meu segundo ano e ainda um motivo ainda melhor.

P: O senhor tem uma foto aqui é... essa foto é do seu pai que está na camisa?

R: É.

P: Ele está doente?

R: Está. Meu pai teve que ser operado às pressas de um tumor no cérebro, foi removido com sucesso, mas a... deixou claro que meu pai tem um tipo de câncer, e acima de qualquer médico, acima de qualquer, claro respeitando muito a lei dos homens, mas a fé ela é inabalável. Meu pai é um homem de muita fé e esse ano com um propósito melhor de chegar aqui e fazer minha oração de entregar todo esse sacrifício em prol dessa causa.

P: E o senhor então, no caso, está intercedendo, está rezando pelo seu pai, é?

R: Pelo meu pai é, pelo meu pai. E também pelas maravilhas que Deus tá fazendo na minha vida.

P: O que o senhor pensa da doença do seu pai?

R: Eu acredito que, a partir de agora, o meu pai já está curado, meu pai já está curado, ele ainda vai começar uma bateria de exames, mas eu tenho uma fé tão grande, um algo que está falando mais do que... sabe, está muito forte dentro de mim que... meu pai já está curado, meu pai já está curado, ele merece isso, ele, ele é um homem bom, ele merece isso. Entrego ele como homem bom, um homem que gosta de estender a mão para as pessoas, ele merece.

P: O senhor acha que Nossa Senhora de Nazaré pode interceder por ele?

R: Pode. Eu, fiz todas as minhas orações, levantando pra Nossa Senhora de Nazaré, agradecendo pelas bênçãos ocorridas, por tudo daí graças, agradecendo por tudo o que aconteceu na minha vida ao longo desse um ano, do ano passado pra cá, e eu estou aqui de novo, eu conheci esse amor e eu quero continuar nesse amor, quero continuar nesse amor.

P: O senhor veio sozinho de lá?

R: Não, eu vim com meu amigo Marcelo, que fez o convite do ano passado, está aí e... meu outro amigo, Jamerson, e outro companheiro que nós conhecemos, também é de Castanhal, o Henrique. Então, nós nos ajudamos, nos revezamos dores um do outro pra criarmos forças pra estar aqui.

P: Então, vocês são uma comunidade assim, de...

R: Uma comunidade, pra poder chegar, é uma comunidade é... trocando as experiências, que nem eu falei agora há pouco, trocando as dores, um segurando a mão do outro na hora que um precisava e sem dúvida.

P: E durante o ano, vocês são amigos mesmo, assim, de ficarem juntos...

R: Somos, somos, somos, devido meu trabalho e também o trabalho deles a gente é um pouco afastado. É... eu viajo bastante com, com o meu negócio, com meu, com minha banda e eles também têm o negócio deles. O Jamerson é caminhoneiro, é um cara muito abençoado por Deus e a gente pouco se vê, mas sempre que a gente se vê a gente sempre fala da, dessa vitória que Nossa Senhora de Nazaré tá trazendo pra todos nós.

P: Obrigado.

R: Eu que agradeço.

P: Se o senhor fosse falar pra alguém, que está passando por um problema, o senhor diria, o quê?

R: Eu, eu convido todas as pessoas que acham que suas causas são impossíveis, que venham conhecer esse amor, que venham até aqui conhecer, o que de fato é essa caminhada. Essa caminhada não é simplesmente um ato de sacrifício de alguém que está vindo da sua cidade, é um ato de amor, de perseverança e de fé, sabe, é um algo extraordinário que acontece na vida do homem.

P: É porque, muita gente olha, acha muito estranho, né, vim de tão longe assim...

R: Isso, as pessoas não entendem o sacrifício que são feitos, as pessoas, outros leigo assim como eu era antes, eu não entendia o que era isso. E Nossa Senhora e Deus tocando no meu coração e... hoje eu sou um homem renovado, hoje eu sou um homem renovado.

7. Milagre do tiro: Raquel de Nazaré Oliveira da Silva

Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos. Belém-PA, 06 de outubro de 2017. Estudante, devota de N. S.^a de Nazaré. Tem 28 anos, moradora de Peixe-Boi-PA.

R: Meu nome é Raquel, eu vim agradecer a Nossa Senhora de Nazaré que esse rapaz que está aqui na foto no ano passado... (Não compreensível). Ele estava numa praça, conversando com amigos, ele sofreu um atentado, ele foi assaltado e deram um tiro na cabeça dele. A gente pensou que fôssemos perder, no caso, o meu irmão, mas Nossa Senhora, a gente se agarrou tanto com Nazinha que ela intercedeu por ele e graças a Deus hoje meu irmão está vivo. Ele foi por uma obra divina, de Deus e de Nossa Senhora, ele se recuperou. O tiro, apesar de der entrado na fonte dele e atravessado na bochecha do outro lado, não foi tão grande o estado dela, mas a gente agradece e hoje a gente veio cumprir a nossa promessa pela vida do meu irmão que hoje ele está com a gente.

– Amém! Amém! Amém! (Gritou a animadora da Pastoral da Acolhida)

P: Testemunho de uma devota espontâneo que foi dado a todos os peregrinos que chegam aqui.

[Momentos depois começo a entrevista com Raquel]

P: Como é seu nome?

R: Raquel.

P: Raquel, eu vi que você veio de...?

R: Peixe-Boi.

P: Quando você entrou, você fez questão de dar seu testemunho diante de todos com o microfone. Por que você quis fazer isso?

R: Pra agradecer Nazinha pela vida do meu irmão, que ele sofreu um atentado o ano passado. Foi dois dias depois do Círio daqui, ele tinha pouco tempo... fazia onze dias que ele tinha conseguido realizar o sonho dele que era comprar uma moto, pra ele poder trabalhar e voltar pra casa, ir todo dia e voltar e no momento dele de lazer, dele ir com os amigos conversar numa praça. É... um homem chegou, botou a arma na cabeça dele e atirou pra levar a moto dele. E... a gente pensou que ele fosse morrer, porque na praça ele estava estirado na calçada, com o

tiro na fonte e a gente pensou que ele não fosse resistir, que ele não fosse aguentar, porque ele teria que ir pra uma cidade vizinha pra ser atendido e no momento não tinha ambulância, a ambulância no município não estava e foi um desespero da comunidade, que nunca tinha acontecido nenhum tipo de assalto dessa magnitude na nossa cidade. É... um amigo passou, abriu o carro dele, botou o meu irmão no colo dos meus pais e levou ele pra cidade vizinha pra poder ser socorrido, lá os médicos estavam fazendo de tudo, mas disserem que ele precisava vir com urgência pra Belém, porque era arriscado ele morrer pela gravidade do ferimento... como foi muito próximo ao cérebro, como foi na cabeça o tiro. É ... eles achavam que ele não fosse resistir. Eles estavam fazendo de tudo pra que ele “coisasse”. E... uma obra divina também, teve umas pessoas que ajudaram, se comoveram com a situação. E... graças a Deus, o meu irmão conseguiu chegar vivo em Belém, e passando por uma semana em coma, e os médicos se surpreendendo com o caso dele... dele está aguentando, sendo forte, de tantos dias e de estar aguentando com a gravidade do caso dele.

Quando foi no outro domingo, ele acordou, simplesmente ele acordou do nada. A pressão dele era em saber onde estava, o porquê que ele estava lá, ele não entendia nada, então... Questão de uma semana depois ele saiu do Hospital Metropolitano indo pra casa. Hoje em dia a gente agradece, a gente pensava... a única sequela que ele ficou foi só de perder a visão dele, mas com o tamanho da gravidade do ferimento dele, a gente acredita que foi um grande milagre, porque todo mundo entrou em oração, todo mundo se agarrou com Nazinha e ela, graças a Deus, deixou meu irmão com a gente.

P: E você fez questão de contra pra todo mundo?

R: Com certeza, porque poucas pessoas conseguem passar por uma coisa dessas e ainda mais um tiro na cabeça. Então, a gente agradece muito a Nazinha por um milagre desses.

P: Muito obrigado.

R: De nada.

8. Caravana de evangelização: Ronaldo Santiago Barbosa

Em entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos. Belém-PA, 07 de outubro de 2017. Pedagogo, devoto de N. S.^a de Nazaré. Tem 52 anos, morador de Ananindeua-PA.

P: O seu nome é...?

R: Ronaldo Barbosa. Sou da paróquia de Nossa Senhora de Lourdes do 40 Horas.

P: Vocês vieram caminhando de lá até aqui?

R: Positivo, viemos caminhando, é a nossa quinta caminhada.

P: São quantas pessoas que vieram?

R: Esse ano, contamos com a participação de 50 pessoas.

P: Por que que surgiu esse grupo?

R: Esse grupo teve a iniciativa do nosso amigo Mauro Benevides, há cinco anos atrás, e partiu dessa necessidade de todas as paróquias estarem participando, então, era como outras pessoas, também compartilhavam desse pensamento, ele conseguiu juntar esse grupo, né, na primeira vez foi em torno de 20 pessoas, foi e fizemos essa primeira caminhada.

P: Vocês vieram fazer algum agradecimento a Nossa Senhora?

R: É, individualmente cada um na nossa caminhada, como todos os paraenses que somos católicos temos um agradecimento, um pedido a N. S.^a de Nazaré. Então, na nossa caminhada, individualmente, cada um compartilha a sua experiência, aquilo que sente em seu coração com Nossa Senhora.

P: Qual foi a sua experiência com Nossa Senhora.

R: A minha experiência esse ano foi a de refletir a minha caminhada, a minha caminhada como Ministro da Eucaristia, na minha caminhada como católico e de ver que tantas pessoas que gostam de caminhar na realidade, eu vi isso hoje, pessoas de idade que gostariam de caminhar não podem caminhar, mas e eu vejo tantos jovens, tantos jovens, tantos adultos que podem caminhar, que podem dar prosseguimento a isso e não participam, não caminham com Nossa Senhora.

P: Eu vi que o senhor estava falando, dizendo algumas palavras, o que o senhor estava falando pra eles ali no grupo?

R: Ah porque... somos 50, como falei no início, mas cada um tem o seu ritmo, tem seu porte físico, então tem as suas dificuldades, suas limitações, então infelizmente nem todos puderam chegar juntos, mas nós ficamos aqui aguardando para que as outras pessoas que não puderam nos acompanhar esperassem, que elas pudessem chegar para que juntos nós pudséssemos fazer a nossa oração final de nossa chegada aqui no Santuário de N. S.^a de Nazaré.

P: Nessa oração final, o que foi que o senhor pediu pra Nossa Senhora?

R: Para que intercedesse por cada um pedido que foi feito, cada pedido, cada agradecimento, para que Nossa Senhora intercedesse por cada uma das pessoas que estavam aqui presentes na nossa caminhada.

P: O senhor acha importante que as outras pessoas saibam dessa caminhada de vocês?

R: Eu acredito que sim, porque hoje teve pessoas novas que participaram pela primeira vez, e elas conseguiram chegar aqui, acompanharam. Umhas duas pessoas tiveram problemas de dificuldade no pé e precisaram de curativos, mas chegaram aqui. É... eu acredito que a fé que motiva a cada um de nós pode vencer essas dificuldades, essas barreiras, essas limitações.

P: O que o senhor sente falando de fé, como é sua fé?

R: Eu costumo dizer que a fé é individual, eu costumo dizer que eu acredito muito em Deus e muito em Nossa Senhora, porque Cristo falou assim que aquele que tiver uma fé por menor que seja fará grandes coisas. Então, eu acredito que essa fé eu não tenho, eu acredito muito em Nossa Senhora, naquilo que ela realiza, naquilo que ela intercede e acredito muito em Deus.

P: O senhor é ministro da Palavra?

R: Sim, também.

P: Sendo ministro da Palavra, o senhor já pregou muito para pessoas... qual a importância de dar essa Palavra para as pessoas?

R: A importância é que todos nós temos as nossas necessidades e ainda tem muitas pessoas que necessitam ouvir a Palavra de Deus e muitas ainda não escutaram essa Palavra, daí essa necessidade de pregar esse Evangelho, de levar essa boa-nova às pessoas.

P: O senhor faz isso com alegria?

R: Com muita alegria e satisfação no coração.

P: Toda a sua família também participa?

R: A minha esposa participa, ela também é ministra e coordenadora também.

P: Essa experiência de pregar a Palavra de Deus, como o senhor a descreve, quando senhor está pregando, quando o senhor está dando testemunho o que sente, o que lhe motiva também a dar esses testemunhos?

R: O que me motiva é saber que eu estou de uma certa maneira contribuindo para a evangelização, de contribuir para que outras pessoas, é... possam até se sensibilizar, vamos dizer assim, com a Palavra, pra tentar fazer que elas retornem à Igreja, pra que elas possam dar o seu próprio testemunho, já!

P: O que o senhor acha do Círio?

R: O Círio é tudo, o Círio é tudo na vida do paraense. É... assim, como eu costumo dizer, o Círio é uma vez por ano, mas a nossa prática do Círio é o ano todo.

P: O ano todo vocês estão engajados, se preparando para o Círio?

R: Sim, temos já as nossas preparações, temos encontros nas casas, tem toda uma preparação. Acho que evangelização... como um todo, seja pelo mês de Maria, pelo mês da Bíblia, pelo mês vocacional, aproveitando todo o momento e o tempo que se tem para se fazer isso.

P: Qual a importância da fé para o mundo em que vivemos hoje?

R: É de suma importância. O que a gente vê hoje acompanhado não só da falta de fé, é a falta de respeito. Eu acredito que se houvesse mais respeito pelas pessoas, um pelo outro, mais amor, isso consequentemente traria mais a fé ainda. O que vemos hoje da violência, do descaso com as pessoas é falta de amor na realidade.

P: Eu lhe agradeço muito.

R: Eu que agradeço muitíssimo a oportunidade de estar aqui presente mais uma vez, com a graça de Deus, de estar aqui no Círio de N. S.^a de Nazaré.

9. Agradecimento por força e pela mãe: Estefany Cristina Silva Farias

Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos. Belém-PA, 07 de outubro de 2017. Estudante, devota de N. S.^a de Nazaré. Tem 15 anos, moradora de Santo Antonio do Tauá-PA.

P: Qual o nome de vocês?

R: Estefany Cristina e Tayla.

P: Vocês vieram de onde?

R: Santo Antonio do Tauá.

P: Vocês vieram fazer algum agradecimento?

R: Eu da minha parte, eu vim fazer agradecimentos por todos os dons que ela dá, todos os... as... como que eu posso falar... todas as graças que ela me oferece todo santo dia, me dando saúde, fé, força pra seguir em frente e nunca desistir das coisas da vida, das barreiras que ela tem, que vem da vida...

P: Vocês saíram que horas de lá?

R: Três horas da tarde.

P: Ontem?

R: Ontem!

P: Chegaram que horas hoje?

- R: A gente chegou aqui por volta de quatro e vinte da manhã.
- P: Qual a maior graça que você alcançou?
- R: Acho que foi pela saúde da minha avó também.
- P: Qual doença ela tinha?
- R: Assim, é reumatismo, labirintite muito alta.
- P: Ela ficou melhor?
- R: Graças a Deus.
- P: Vejo que seu pé está todo enfaixado, o que foi isso?
- R: É o cansaço, muito chão pra gente andar... aí forma calo na sandália...
- P: Doeu muito? Muito sofrimento?
- R: Um pouco.
- P: O que você sentiu nos momentos de dor, de cansaço da viagem?
- R: Muita vontade de desistir, muita...
- P: Por que não desistiu?
- R: Porque minha fé é maior, minha fé é maior, aí, tipo assim, não, eu vou conseguir, eu não vou desistir, eu chego lá, sempre com aquele pensamento na cabeça...
- P: Você acha que a fé é importante?
- R: Muito.
- P: Por quê?
- R: Porque sem ela a gente não existe, a gente não consegue nada.
- P: Na viagem, você veio com outras pessoas?
- R: Sim, veio eu e a minha prima e mais uns sete amigos. A gente combinou de nunca deixar ninguém pra trás, se tiver um pra trás a gente volta, ajuda pra vim no mesmo ritmo que a gente pra não deixar ninguém pra trás.
- P: Por que você decidiu fazer essa caminhada?
- R: Por agradecimento mesmo, por fé, tentar, testar minha fé também, testar minha fé, vê se eu consigo fazer aquilo. Não posso prometer uma coisa, fazer uma promessa que não possa cumprir.
- P: Você já falou pra outras pessoas sobre essa sua caminhada, sobre essa sua decisão de vir?
- R: Não, que é meu primeiro ano...
- P: O que você achou de mais importante nessa experiência?
- R: A amizade que o pessoal leva pro próximo, vão um ajuda o outro, muitas barracas de apoio na vinda, muitas mesmo, fazendo massagem, dando remédio, dando alimento, dando forças pra pessoa não desisti, sempre continuar em frente.
- P: E daqui da Casa de Plácido, o que você está achando?
- R: Está ótimo, desde das quatro e vinte que cheguei tudo ótimo. Fui bem acolhida, fiz massagem, curativo, lavaram os meus pés, tomei banho, comi, atendimento maravilhoso.
- P: Vendo toda essa animação, o que você sente?
- R: Uma felicidade muito grande.
- P: Valeu a pena vir?
- R: Sim, muito.
- P: Você gostaria de falar alguma coisa pra quem está passando por algum problema?

R: Que... que eles tenham apenas fé que... que ele nos ajuda. A gente tem que dar nosso primeiro passo... tudo a ele pertence.

P: E Nossa Senhora, o que você acha dela?

R: Ela é minha mãezinha querida, sempre foi, sempre será. Minha mãe, assim... minha mãe legítima.... (Áudio não compreensível)

P: Obrigado pela entrevista.

10. Agradecimento pelo vestibular e emprego: Rosimeire Corrêa da Silva

Em entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos. Belém-PA, 07 de outubro de 2017. Estudante, devota de N. S.^a de Nazaré. Tem 26 anos, moradora de Santa Bárbara-PA.

P: O seu nome?

R: Rosimeire.

P: Você veio de onde?

R: Santa Bárbara.

P: Você veio fazer algum agradecimento?

R: Sim, eu vim agradecer a Deus por... pelas, pelas conquistas que vem acontecendo na minha vida.

P: O que aconteceu de especial que você veio agradecer?

R: É... que eu consegui entrar na faculdade e agora consegui um emprego.

P: Você rezou pra Nossa Senhora pra conseguir?

R: Também, pedi pra Deus também.

P: Você acha que essa caminha é uma forma de agradecer?

R: Com certeza.

P: O que você sentiu nessa longa caminhada?

R: Eu senti... é emoção, é mistura de várias coisas, emoção, dor...

P: Você veio acompanhada de seu sobrinho?

R: Ele que veio me acompanhando na verdade...

P: No caso, a promessa é sua...

R: É.

P: Você saiu de lá que horas?

R: Eu saí de lá seis horas da tarde.

P: Seis horas da tarde de ontem?

R: De ontem!

P: Caminharam a noite inteira?

R: Sim, a noite inteira.

P: Muito cansaço?

R: Bastante. Bem machucado.

P: Quando chegava o cansaço, o que você sentia, dava desânimo?

R: Não, até que não. Quando a gente ficava cansado tinha várias pessoas dando apoio, aí a gente parava, descansava e continuava, mas não deu desânimo em nenhum momento.

P: No seu dia a dia você costuma rezar pra Nossa Senhora?

R: Rezo.

P: Sua família é católica?

R: Sim, são católicos.

P: Da sua casa, alguém já fez uma promessa assim?

R: Já, a minha mãe fez mas eu não lembro...

P: Por que você acha que é importante fazer essa caminhada em agradecimento?

R: Porque é uma forma de agradecer a Deus pela conquista que a gente fez. Se a gente pediu e aconteceu, a gente tem que é... pagar a promessa, entendeu?

P: Quando alguém pergunta sobre essa caminhada, como é que você se sente, como é que você responde?

R: Não entendi.

P: Quando alguém pergunta sobre essa caminhada que você fez, o que você responde para as pessoas de incentivo, você acha importante mostrar sua fé?

R: É, é importante, sim, não só pagando promessa, mas indo à igreja, orando, rezando. Tem várias formas de agradecer, não só caminhar.

P: Você já sentiu a presença de Deus, de Nossa Senhora?

R: Já!

P: Através de quê, das conquistas?

R: Através de quando a gente está rezando, a gente sente assim uma paz, com certeza Deus está lá com a gente, Nossa Senhora também.

R: Você pretende fazer até quando essa caminhada?

R: Eu, na verdade, é o segundo ano que estou... não, é em 2014 se eu não me engano, eu vim, mas acompanhando a minha irmã, ela que pagou uma promessa.

P: Agora chegou sua vez...

R: É, agora foi a minha vez!

P: Você gostaria de falar alguma coisa de incentivo pra quem está passando por algum problema?

R: É, que os problemas eles sempre vão existir na vida de qualquer pessoa e basta ela ter fé que um dia ela vai conseguir os objetivos dela.

P: Obrigado, agradeço sua entrevista.

R: Por nada.

11. Milagre da gravidez, de ser ajudado no Círio e do terço: Ângelo Vicente Souza de Nazaré

Em entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos. Belém-PA, 08 de outubro de 2017. Representante comercial, devoto de N. S.^a de Nazaré. Tem 32 anos, morador de Marituba-PA.

P: Qual é o seu nome?

R: Ângelo Vicente

P: Ângelo, por que você está hoje aqui no Círio?

R: Estou aqui para cumprir minha promessa, né! Graças a Deus foi cumprida, com a intercessão de Nossa Senhora. Uma promessa muito difícil, né, que, são 4 km, se eu não me engano, e assim eu vim só, porque não tinha como minha mulher vir. E graças a Deus. Deus coloca anjos na nossa vida, né, colocou não sei nem o nome deles, colocou os dois meninos e

(Felipe) eu não, o nome do outro o outro amigo dele (Bruno). Se não fosse eles, eu não tinha chego, entendeu. Eu falei pra minha esposa: Filha, eu vou tentar, não tem como ninguém ir comigo mas eu vou. Graças a Deus eles bateram no meu ombro e falou eu vou te ajudar, e graças a Deus eu consegui pagar minha promessa, né.

P: O que foi que você... Qual é o seu problema que você veio pagar promessa?

R: O meu problema foi que minha mulher, ela perdeu três filhos nossos! Uma gravidez de duas gêmeas, um menino e a outra vez foi uma menina. E assim eu tinha entregado muito pra Nossa Senhora, a gente não pede pra Nossa Senhora, agende pede pra ela interceder junto a Deus, né. Eu pedi a intercessão que eu viria de joelhos o Círio todo. E com 26 dias ela engravidou. Aí ela: Meu amor, como é que vai ser 26 dias, meu útero deve tá destruído devido a todas essas situações, essas perdas. Eu falei: Tem que ter fé, eu já tinha feito minha promessa, tinha dito: Ô Nazinha, Nossa Senhora, que traga o nosso filho, a nossa filha na sua hora. Aí a gente foi com o médico, ela ficou com medo de dizer que ela estava grávida com 26 dias após a perda, a última perda. E a médica perguntou pra ela, ela falou: Não um ano que eu perdi. Então foi milagre, porque o teu útero parece que você não perdeu filho algum. Resumindo, né, pela intercessão de Nossa Senhora, Jesus a Curou, aqui estou pra mim pagar minha promessa. Graças a Deus paguei, né.

P: Sua filha nasceu?

R: Minha filha nasceu faz um mês e meio hoje. Linda, maravilhosa, graças a Deus.

P: Qual a importância de Nossa Senhora pra você?

R: É a nossa Mãe, nossa primeira mãe. Nossa Segunda mãe é a nossa mãe de sangue, né. Ela é do meu ponto vista, ela é tudo pra gente. Porque às vezes, assim, Deus é misericordioso, Deus é justo, mas ela, no meu ponto de vista, ela vai lá e cutuca, desculpa a expressão, ela cutuca. E fala, ajuda seu Filho, ela intercede por nós, se não fosse ela nós não seríamos nada, ela é tudo pra gente. Estou muito grato e já fiz minha outra promessa quando cheguei, e já vou cumprir se Deus quiser ano que vem, se Deus me der saúde.

P: Você contou que foi ajudado para pagar sua promessa. O que você sentiu na hora que viu pessoas desconhecidas lhe ajudando?

R: Eu senti que foi Deus que enviou, né! Nossa Senhora intercedendo junto a Deus enviou. Porque não tinha condição, meu joelho tá ferido agora porque foi o início que eu saí da Sé, e aquele asfalto lá é muito pedregulho, eu estava sentindo muita dificuldade. Eu falei: Meu Pai, quando eu não tiver força, eu vou parar. Eu vim pagar minha promessa, mas se eu não tiver força, não tem como cumprir. Aí na terceira estação da corda, todo mundo, né, ele bateu no meu ombro: Meu amigo, a gente vai lhe ajudar até o fim. Eu falei: Poxa, meu amigo, muito obrigado.

E assim, vou ratificar outro assunto: quando eu estava dobrando a Presidente Vargas, veio um rapaz e falou: Posso falar contigo? Pode, mas tu vai andando comigo que eu quero dobrar a Presidente Vargas antes da corda chegar, senão fica difícil pra andar depois. Não, para. Deixa eu falar contigo. Aí eu parei. Aí ele falou: Eu vim te entregar esse terço, que uma pessoa me entregou ano passado e disse que era pra mim ficar o ano todo com esse terço e entregar esse ano pra outra pessoa e você vai fazer isso, você vai ficar o ano com esse terço e ano que vem você vai entregar pra outra pessoa. Aí ele falou: Qual foi a sua promessa? Aí eu falei assim: pela minha filha. [Ele disse] Poxa, coincidência, foi pela minha filha também. A minha mulher

perdeu três vezes o filho e aí como eu falei pra ela eu só acredito vendo e como Deus é maravilhoso ele vem e mostra e fala: Meu filho, você não acredita, então veja.

É muita coincidência, né? Ele vir me entregar o terço e passou pela mesma situação que eu passei. Deus é maravilhoso. Eu não consigo entender que tem gente que ainda não acredita em Deus ainda, a nossa vida sem Deus, sem a nossa Senhora, não é nada, a gente tem que, a gente tem a obrigação. Deus fala na palavra de Deus que ele não quer sacrifício, mas a gente se sente na obrigação de vir fazer esse sacrifício. Porque a Nossa Senhora, Jesus Cristo é maravilhoso.

P: Qual o sentido desse sacrifício pra você?

R: Aí, quando eu sentia que eu não ia dar mais, eu lembrava do sorriso da minha filha e na alegria da minha esposa. Eu falei: Não posso parar, não posso parar, eu tinha uma coisa me dizendo, era minha esposa, me disse: Meu filho, quando chegar na metade para, você cumpriu sua promessa você vai estar só. Eu fiz uma outra promessa em cima da metade pra cá. Meu Pai, aqui eu não tenho mais força, mas daqui em diante não é só pedir, é agradecer, então, isso aqui vai ser em agradecimento, por tudo que você tem proporcionado na minha vida. E graças a Deus eu cheguei.

P: Qual a mensagem que você deixa para as pessoas, que estão vendo esse seu testemunho? Você acha que é um testemunho?

R: A mensagem que eu passo pra todo ser humano é a mensagem de paz, que eu até comento com a minha mãe, que a minha mãe é muito católica, ela é evangelizadora da paróquia Santa Rita de Cássia, ela é a coordenadora, ela fala assim: Meu filho, o mundo está perdido. Eu falei: Mãe, ele pode até estar querendo se perder, mas a gente não vai contribuir pro mundo se perder mais ainda. E a gente fica triste o que aconteceu em Minas Gerais, aquele porteiro tocar fogo na creche, morrer aquelas criancinhas, né, a gente pede paz, a gente pede amor, a gente pede respeito com o próximo e a gente pede que procure o caminho do Reino dos Céus, na nossa Igreja. Que você, Deus não tem obrigação nenhuma pela gente. Ele nos ama porque é misericordioso, e a gente tem que procurar o caminho dele.

P: Te agradeço muito.

R: Por nada.

12. Ajuda ao pagador de promessas: Felipe Fernandes Veras

Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos. Belém-PA, 08 de outubro de 2017. Estudante, devoto de N. S.^a de Nazaré. Tem 17 anos, morador de Ananindeua-PA.

P: Como é seu nome?

R: Felipe Fernandes.

P: Vocês estavam acompanhando um romeiro? Me conte como foi essa história.

R: A gente estava na fila da corda, exatamente para aguardar a saída da Santa e a gente se deparou com ele vindo, ele vindo de joelhos, sem papelão, sem ninguém ajudando e a gente pressentiu que ele precisava de ajuda naquele exato momento e a gente não pensou duas vezes

na hora de ajudá-lo, a gente sabia que ele ia precisar de nossa ajuda e tanto que a gente veio até o final com ele, e ele várias vezes falando que não conseguia mais, não aguentava e a gente dando força que ele tinha que conseguir, porque ele falou que era uma promessa pela filha dele, que ele queria tanto um filho e foi aí, a gente deu força, deu força e ajudou ele até o final.

P: E você se sente feliz por ter feito isso.

R: Claro, exatamente. Me sinto muito feliz por causa disso, porque o nosso Círio foi muito bom com essa atitude que nós tomamos, a gente agradece.

P: É a primeira vez que você vem ao Círio?

R: Não. Ano passado vim na corda e ano retrasado ajudei um amigo também de joelho, ele fez a promessa pela faculdade dele, a gente ajudou e esse ano a gente vinha na corda de novo, mas felizmente a gente preferiu ajudar o amigo que estava precisando.

P: Qual a importância da fé pra você?

R: Ah, a fé pra nós é muito grande, sem fé a gente não é ninguém, nossa fé que mantém nós em pé, e acreditar em Deus e é isso aí.

P: Como você vê a presença de Nossa Senhora na sua vida?

R: Ah, a gente... eu agradeço todos os dias, oro, faço as orações e é nossa mãe, né. A gente tem que agradecer por ela e por Deus e ter fé.

P: O que você diria às pessoas, uma mensagem do Círio?

R: Ah, um ótimo Círio a todos, e, pessoal, quando vocês verem uma pessoa assim, necessitando de uma ajuda numa promessa, ajudem! É muito bom, muito gratificante e é uma parte muito boa da nossa parte, fazer isso.

P: No dia a dia também você costuma ajudar as pessoas?

R: Sim, exatamente. Eu sou considerado uma pessoa muito boa de coração, ajudar. Eu estou disposto a ajudar qualquer pessoa.

P: Te agradeço muito.

R: Muito obrigado.

13. Promessa da casa: Jânio Julion Monteiro do Nascimento

Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos. Belém-PA, 08 de outubro de 2017. Vendedor, devoto de N. S.^a de Nazaré. Tem 31 anos, morador de Belém-PA.

P: Bom dia, qual é o seu nome?

R: Meu nome é Jânio Julion.

P: Como?

R: Jânio Julion.

P: Jânio, o senhor está pagando uma promessa por causa dessa casa que você tem sobre a cabeça?

R: Isso mesmo, a gente fez a promessa que a gente ia trazer a casinha pra cá se a gente tivesse concluído nossa casa, está em conclusão e a gente trouxe a casinha pra cá. Esperando concluir.

P: A promessa foi à Nossa Senhora de Nazaré?

R: Foi sim, ela que é nossa intercessora diante de Jesus Cristo, e a gente tá aqui justamente para cumprir nossa promessa.

P: Quanto tempo você levou pra alcançar essa graça?

R: Olha, a gente, a gente concluiu a casa, está concluindo ela em um ano e pouco, um ano e uns dois meses por aí. A gente está um mês lá na casa agora, um mês e pouco.

P: E você pagando essa promessa, você é... qual o sentimento que você tem?

R: A gente tem um sentimento de muita felicidade, porque a gente está de baixo do nosso teto, né, graças a Deus, a gente tá participando da igreja mas a gente está mais presente na nossa vida religiosa e a gente fica muito feliz.

P: É? Você caminhou quantas horas?

R: Olha. A gente tá desde cinco horas da manhã, desde de casa até aqui. Até no ônibus, e vim pra cá.

P: E você acha importante pagar essa promessa assim, no meio dessa multidão?

R: É muito importante a gente, a gente renovar nossa fé, né, concluindo nossa promessa. Justamente com Maria na frente, a gente vai conseguir tudo o que a gente quiser, tudo o que a gente espera.

P: Você acha que o senhor pagando essa promessa assim, você também tá ajudando na evangelização?

R: Com certeza, a gente tem que dar o exemplo para as outras pessoas também, né, que tão, que tem gente que está com pouca fé e vai revigorar nossa fé.

P: O que você acha do Círio?

R: O Círio é tudo de bom, ele é uma renovação da nossa fé. A gente tem a presença de Jesus Cristo e a Virgem Maria também junto com a gente, né.

P: Qual a mensagem que é importante transmitir para as pessoas pagando essa promessa?

R: Olha, a gente tem uma, a gente pode transmitir o amor, a gente pode transmitir aqui a fraternidade com o próximo ajudando, dando água, dando qualquer coisa pra ajudar as pessoas que estão pagando as promessas, que a gente também esteve, várias ajudas de pessoas deram água, deram alimento pra nós na rua que a gente não precisou pagar entendeu? É muito importante isso pra todos nós.

P: Você sempre foi devoto de Nossa Senhora?

R: Olha, eu, eu confesso que eu não era um devoto tão, tão fervoroso, mas depois de uns cinco anos pra cá eu comecei a participar mais da igreja, e realmente eu vi que Nossa Senhora ela está sempre presente em nossa vida em todo momento e assim a gente vai fortalecendo a nossa fé.

P: É, antes da fé e depois da fé, como é que o senhor vê?

R: Olha, depois... eu acho que depois da fé não existe, depois da fé não existe. A nossa fé ela tá sempre presente com a gente, ela vai sempre manter a gente forte, firme e forte pra gente conseguir tudo o que a gente precisa.

P: Você queria acrescentar mais alguma coisa, dar uma mensagem para as pessoas?

R: Eu tenho só uma mensagem mandar, é que as pessoas não desistam dos seus objetivos e sempre acredita que a Virgem Maria vai trazer os seus bens que tanto elas precisam, a saúde, o fortalecimento da família em geral. Tá ok?

P: Lhe agradeço muito.

R: Obrigado, um bom dia pra você, eu que agradeço.

14. Graça do emprego: Maria Madalena Reis Assis

Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos. Belém-PA, 11 de outubro de 2018. Servidora Pública, devota de N. S.^a de Nazaré. Tem 45 anos, moradora de Ourém-PA.

P: [...] como é o seu nome?

R: Maria Madalena Reis Assis.

P: Dona Maria Madalena, onde iniciou a sua peregrinação?

R: Iniciou em Ourém.

P: Quando?

R: Domingo, quase segunda-feira, de domingo para segunda às 11h40 por aí.

P: Então, hoje é quinta-feira, a senhora chegou que horas?

R: Chegamos aqui era 3h15.

P: Qual o motivo da sua peregrinação?

R: Rapaz, foi uma graça que alcancei.

P: A senhora poderia contar pra gente?

R: Era porque, eu estava desempregada, eu tinha me afastado do meu serviço, já tinha 10 meses, aí eu estava numa situação meia ruim mesmo e eu me apeguei com Nossa Senhora e pedi que se eu voltasse para o meu serviço. Eu viria até Belém andando, para pagar. Eu tinha prometido e eu consegui.

P: Então por que que a senhora escolheu o Círio para fazer a peregrinação?

R: Porque é o Círio de Belém, como é que eu posso dizer, é uma das maiores, é a maior romaria do mundo, todo mundo comenta né?

P: Qual os sentimentos, assim, que a senhora despertou em você nessa caminhada, o que você sentiu quando estava caminhando?

R: Eu senti muita fé, eu já tinha fé, eu senti mais, só quem caminha com aquela devoção é que sabe o sentimento, assim, inexplicável.

P: A senhora já deu testemunho para alguém?

R: Já.

P: O que foi que a senhora sentiu quando deu?

R: Ah, é uma emoção, sabe, pra a gente poder falar o que a gente sentiu durante a caminhada é bom, muito bom mesmo.

P: A Senhora achou importante?

R: Achei, ele disse que é para fazer um trabalho, né, de uma pessoa religiosa, então para mim foi importante.

P: Qual a sua relação com Nossa Senhora de Nazaré?

R: Nossa Senhora é a minha intercessora, sempre que eu peço eu alcanço.

P: A senhora costuma rezar para ela?

R: Sempre.

P: Reza sempre [...]

P: Qual a maior dificuldade que a senhora sentiu na caminhada?

R: Olha, teve um pouco de dificuldade sim, na hora que, tem hora que a gente... olha, assim, aqui para a gente ver a estrada longa, a gente fica assim, será que eu vou conseguir? Será

que eu vou conseguir? Aí tem hora que bate uma coisa, que sempre o inimigo está ali para perturbar, né, que sempre o inimigo está ali para tirar as forças, mas aí ao mesmo tempo você volta atrás e confia naquela que você pediu e alcançou. Então, logo na entrada de Ourém para cá eu senti um pouco de dificuldade, porque estava doendo muito minhas pernas, eu já não estava conseguindo andar, então, eu tive que vir no carro até onde a gente ia ficar para dormir, né, mas quando foi de manhã eu fui para nós continuamos a caminhada e já não foi quase nem preciso mais andar no carro, sabe, porque eu vinha sempre pedindo a intercessão dela, dizendo que ela me desse força para que eu chegasse ao meu objetivo, era chegar aqui e eu consegui chegar.

P: Você percebe alguma mudança na sua vida?

R: Sim. Ah... eu acho que (Começou a chorar), sabe, é tão difícil assim falar, mas eu acho que eu não sou mais aquela mesma Madalena que saiu lá do interior e chegou até aqui. Eu sempre pedi para ela que eu queria ser uma outra pessoa, uma outra Madalena, se eu já tinha fé, com mais fé ainda.

P: (...)

R: Sim.

P: Nessa caminhada, que a senhora veio, a senhora pensava na vida, na sua fé, na sua família?

R: Pensava, pensava e vinha rezando os terços, muitos terços de lá aqui e sempre vinha pedido não só pela minha família, mas por cada romeiro que vem, porque, como eu já disse, é só quem faz, quem caminha que sabe, que tem aquela, que sente aquela que emoção, que sente aquela fé, por isso que tá ali, por isso que vem fazendo essa peregrinação.

P: O que você achou aqui... da acolhida na Casa de Plácido?

R: Foi muito boa, foi ótima

P: Já conhecia a Casa de Plácido?

R: Já, eu já tinha vindo uma vez aqui.

P: O que mais marcou a senhora nessa experiência?

R: Olha, só o, a motivação de eu ter chegado aqui, e ter pedido, e ter alcançado, chegar aqui e muitas das vezes eu falo com sinceridade eu pensei até em desistir, mas no mesmo tempo eu me peguei com ela, e pedi ela me desse força porque eu queria chegar aqui para pagar aquilo que ela tinha me devolvido.

P: A senhora acha que conseguiu pagar?

R: Consegui, consegui, sim.

P: O que, o que a senhora acha desse sacrifício que a senhora fez?

R: Foi um sacrifício, mas valeu a pena, eu fui bem recompensada.

P: Por quê?

R: Porque eu voltei para o meu serviço, eu voltei para o meu serviço, por isso que eu vim.

P: Eu agradeço muito a sua entrevista, que Deus..., muito mesmo.

R: Obrigado.

15. Voluntária: Raimunda Conceição Silva

Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos. Belém-PA, 11 de outubro de 2018. Aposentada, devota de N. S.^a de Nazaré. Tem 78 anos, moradora de Belém-PA.

P: Como é seu nome?

R: Raimunda Conceição Silva.

P: A senhora é voluntária aqui na Casa de Plácido?

R: Sou sim, com muito prazer.

P: Como é que a senhora chegou aqui?

R: Olha, eu cheguei aqui quando eu assisti no rádio, que estava abrindo as inscrições pra o voluntariado, né, aí eu cheguei aqui, dei logo de cara assim como para ser voluntária, até hoje não mudei. Eu tenho 4 anos voluntário aqui, são poucos mas prazerosos. Aí eu quero ficar ali na frente da Basílica, porque lá é o primeiro contato que você tem com as pessoas que chegam, [...] né, tudo naquela aqui, né. Olha, eu não tenho explicação, uma coisa tão prazerosa, as pessoas chegam ali, rapazes, moças me emocionam, eles chegam, parece que é tanta coisa ruim na vida deles, viu. Eles chegam desabando, não, não chore, ele não deixa ele chorar, ele tá lavando a alma dele, né, ele tá lavando a alma dele, deixa ele chorar, só ele sabe o que ele passou e o que está passando. Então, deixa ele chorar, porque daqui ele levanta, sacode a poeira e Deus e ele retoma tudo que tem direito [...] né. Então, para mim, isso é uma coisa abençoada, se eu vier para cá pra ir pra outros canto pra mim eu não fiz a minha missão, minha missão para pela metade, a minha missão é lá, ali na frente, recebendo as pessoas, receber as pessoas com muita dignidade, as pessoas vêm de muito longe, Padre, de muito longe andando a pé, né, passando todo tipo, né, de coisa, mas a vontade deles é tamanha que para eles não é nada.

P: Por que a senhora decidiu ser voluntária?

R: Eu não decidi, foi uma coisa repentina que me deu vontade, eu não vinha assim pensando e de repente eu vim para cá, mas quando eu cheguei aqui eu já cheguei com essa missão, já sabia que era uma missão grande e que era a Virgem Maria que me chamava, como me chamou Perpétuo Socorro.

P: Como foi que lhe chamou lá?

R: Lá foi muito bonito também, eu costumava ir, quando foi um dia eu fui só, chegando lá [mano] andei, procurei e nada, de repente, eu vi uma pessoa passar do outro lado. O senhor conhece a Igreja do perpétuo Socorro né?

P: Conheço.

R: E aí que o que eu vi, foi aquela pessoa, viu. Aí eu peguei e disse assim: não é isso, aí eu fiquei com medo, eu nunca tinha pensado, imaginado, aí eu corri atrás da moça e não vi mais a moça, ali me aconteceu muita coisa bonita sabe, tem me acontecido muita coisa bonita naquela igreja. Aí eu disse: eu não vou, eu vou dar um tempo pra mim voltar pra novena, isso é maluquice. Aí eu disse assim: isso é maluquice da minha cabeça, não tá certo, aí quanto mais passava os dias que chegava da segunda pra terça-feira, aí era pior, sabe, eu tinha que ir, era uma coisa que eu tinha que ir, aí eu resisti o que eu pude; cheguei, depois eu disse: não, é chamado de Nossa Senhora, Deus tá me chamando, eu vou, hoje eu vou fazer um pacto com ela; eu já tinha um pacto que eu já tinha sido consagrada como filha de Maria desde os onze anos, então eu já tinha esse pacto com a Virgem Maria, de servi-la, mas passou o tempo, a gente

vai pra um lado, vai pra outro, sabe como é a vida, né, a vida não é fácil, a gente tem que se, que se virar pra ser alguém na vida, aí eu deixei, mas sabia que era consagrada, essa é minha mãe, um dia minha mãe ficou até assim comigo porque eu disse assim: porque mãe a senhora é minha mãe terrena, Deus pra mim vir, tinha que ter a Senhora, mas sabe quem é minha mãe de verdade? Mãe mesmo? É a Virgem Maria! Mamãe chega sentou-se viu, disse que [...] quem te disse isso? Eu disse ninguém, eu que sei.

Aí eu fui pra Perpétuo Socorro, cheguei, perguntei quem era aqui, né, faz uns quatro meses que ia contar, quatro meses, fui e não me arrependo até hoje e é tão verdadeiro que dia de terça-feira no início eu me alimentar um pouco depois nem me deu mais vontade de me alimentar, mensagem de terça-feira, meu alimento dia de terça-feira é água bastante. Mas vontade de me alimentar eu não tenho nenhuma, tá. Eu estou fazendo isso com a maior alegria, tenho visto muita coisa bonita, tu vai dar para ele encontrar particular, que não contei isso pra ninguém, mas como nós estamos conversando.

Certa noite, cedo da noite, eu ia saindo assim para porta para frente aí eu encontrei uma senhora, estava terminando, assim, tinha terminado naquele instante a novena parece que era das 7h, aí eu vi uma senhora, já chegou perto de mim toda de branco, baixinha disse assim: ramallete de flores. Que hoje a gente nem se fala mais ramallete de flores, né, daqueles que a gente compra, né, eu olhei pra Senhora, nunca tinha visto na minha vida. Aí ela disse assim: eu disse que era festa de Nossa Senhora, aí eu vou, aí eu peguei esse ano, eu vou levar lá. Aí ela disse: não, senhora, eu trouxe para senhora, aí eu fiquei intrigada, aí eu perguntei para ela: a senhora mora aonde? Ela disse no Marajó. E disse até aqui o nome da cidade do Marajó que até perdi, aí eu disse: então a senhora quer levar umas flores daqui? Vou pedir para o Padre, era o padre (Radamesh) para deixar aquela época. Aí fui pedi pro Radamesh: Padre, me dê um lírio bonito que tenha e tal que eu quero dar pra uma senhora, eu já estava com as flores, aí eu fui, levei, quando eu cheguei lá, eu disse: sente aqui que eu vou pedir pro Padre autorização de tirar e trazer pra senhora, foi questão de segundos, aí eu fui, peguei e quando eu cheguei ela não estava mais, aí eu perguntei pra um senhor: o senhor não viu aquela senhora que estava aqui? Ele disse: não, assim que a senhora saiu daqui ela foi embora. Saiu, pra mim não foi nada. Quando foi passado, não sei se um mês ou dois, isso não precisei mesmo aconteceu outra coisa com um ramallete de flores maior ainda e nesse eu já estava meia “ressabiada”, peguei e disse assim: esse não é pra Nossa Senhora, mãe do Perpétuo Socorro? Ela disse não, é pra senhora mesmo.

Padre, eu tenho tanta coisa pra contar do Perpétuo Socorro que o senhor nem imagina. Olha, eu tenho uma Nossa Senhora desse tamanho assim, é Nossa Senhora de Fátima, aquilo aconteceu que até hoje que no Perpétuo Socorro tinha uma caixa e tá escrito assim: “presente” e o meu nome. Até hoje eu não sei, porque um dia eu estava em casa sentada sozinha aí veio assim: poxa, tu tem vontade de trocar Nossa Senhora do Perpetuo Socorro numa imagem de Fátima, mas eu tenho nas Paulinas, só tem daquelas, não tem daquelas que eu quero, mas eu vou nessa semana que vem, eu vou, eu falando comigo mesma, mas vou passar nessa semana que vem. Mas aquilo eu disse pra mim mesmo ali sentada, acabou eu não me lembrei mais. Mas na semana seguinte eu fui, aí eu disse: poxa, será que só eu que estou vendo, aí eu chamei os guardas e perguntei, vocês estão vendo essa imagem de Nossa Senhora de Fátima aqui, na caixa, eles disseram que não. Poxa, vocês estão brincando, aí ninguém viu, só eu, aí eu disse eu vou

levar, assim eu estou com uma imagem aqui assim, aí aconteceu isso que nunca ninguém, Padre, foi atrás dessa imagem para minha casa, tá lá na minha casa. Cova da Iria, Fátima presente, até hoje eu não sei. Ela foi confeccionada em Portugal mesmo. Tá lá.

P: A senhora já contou essa história para mais alguém?

R: Assim, só quem sabe isso é o Perpétuo Socorro, algumas pessoas de lá, porque as pessoas que eu levei para ver que ele não viu a imagem, entende aos primeiros eu pensei que sim, mas é que a gente estava brincando comigo aqui não tinha visto, mas depois eu chamei outras pessoa porque não tinha visto mesmo.

P: A senhora costuma falar da sua experiência de fé para as pessoas?

R: A costume, eu tenho uma aqui, eu morava no Manoel Pinto da Silva, eu sei que o senhor conhece porque conhece a cidade, né, e 2007 é muito tempo, não faz muitos anos assim, não. Aí, minha sobrinha veio e disse assim: tu estás tipo com tamanho de uma laranja, eu estou dirigindo agora porque só agora eu prestei atenção aqui tamanho duma laranja, Senhora da Glória é grande mesmo, aí o primeiro ou tá doendo não dói, não coça, não. Aí eu fui olhar, eu olhei quando entrei no meu quarto que eu olhei eu disse assim: chegou minha hora, foi que eu pensei, achei para mim, o que que eu vou fazer, chorar eu não vou se chegou minha hora, tem hora da vinda e hora da ida, e chegou minha hora da ida. Aquilo antes, antes uns dias, antes algo me diz e dentro de mim, você não, você não deixa ninguém pegar, não ponha nada em cima e não vá ao médico. Aí foi minha [...] vamos ao médico, não vou. Tu tá doida, tu vai morrer assim, aí eu disse: eu estou sentindo uma coisa que me diz que é isso e eu não vou ao médico. Menina, tu vai morrer. Eu vou, mas na hora certa. Aí não fui, pronto, foi uma quarta-feira, aí fui passando os canais da televisão, aí eu vi um canal, a Canção Nova, eu não sabia nessa época que a Canção Nova tinha televisão, aí eu disse pra minha sobrinha: tu conhece essa. Ela disse não, eu não conheço. E eu então fiquei lá. Aí o Padre Edmilson, um padre bem moreno, eles estava dando, como é que a gente fala, quando eles chamam as pessoas, quando eles falam, os testemunhos. Aí o Padre começou a falar assim: o senhor tá me dizendo aqui que o seu caso é assim assim... assim... Aquilo Padre me revoltou, como é que o esse padre tá dizendo que o Senhor tá falando no ouvido dele? Quando foi na outra quarta-feira, aí eu lembrei do horário, aí eu disse pra minha sobrinha: cuida, põe nessa televisão, aí o que foi que aconteceu, o padre era o mesmo padre. E ele, sabe o que ele disse pra mim, eu, aqui na Amazônia? Eu estou vendo uma Senhora com uma certa idade num lugar que eu não conheço, essa cidadezinha, mas é bonitinha, o Senhor tá me dizendo a senhora mora na Amazônia, a senhora tá diante da televisão, o Senhor tá me falando isso, o Senhor tá me falando que você tá me ouvindo e vendo, o Senhor tá dizendo o que você tem e sentiu no seu coração porque eu já tinha colocado no seu coração para ninguém tocar, o Senhor tá falando, o Senhor não deixa, continue não deixa ninguém tocar nem colocar nada que a partir de hoje ele vai lhe curar. Padre, depois disso eu não sou, e só jogava água para eu tomar banho, depois eu passar assim, né, fazer assim. Aí, ainda disse mais uma coisa, você vai ficar, ele disse que você vai ficar com a marca que é para você e vai com essa marca você vai evangelizar, eu, você vai evangelizar as pessoas, você vai mostrar para as pessoas que Deus pode tudo, viu, porque se ele quisesse, ele faria isso secar e ninguém ver, para ninguém ver que você entendeu, só que era desse tamanho de roxo não tinha, era roxo, era vermelha, era tudo, não doía não coçava, não, era como se não tivesse nada. Então ele deixou e com isso as pessoas que Ele existe e que ele pode fazer tudo de tudo, viu. Nossa

Senhora também faz, mas ela não é ela quer que seu filho, era seu filho como sempre mostrou tá mostrando para todos, então a Nossa Senhora não se põe muito a não ser quando é preciso, né, que ela vai nesse lugar, né.

P: A Senhora já deu seu testemunho para muita gente?

R: Assim eu só dou assim, quando as pessoas questionam de injustiça, doença, né, e eu dou para eles isso.

P: Então a senhora só dá testemunhos para quem a senhora acha que está precisando?

R: Precisando, exatamente, porque só essas pessoas precisam, não adianta eu ir falando que entra por aqui sai por aqui, e talvez nem vai acreditar, Padre, então eu mostro para as pessoas que estão mais precisando dessas coisas, ontem mesmo chegou uma moça que ela veio pra se suicidar. Ela chegou ontem com um problema que ela não contava pra ninguém, mas ela veio pra se suicidar aqui dentro da Casa de Plácido. Nunca ninguém viu essa moça, eu perguntei agora pra ela: e que tal, você está bem. Ela disse que está, agora estou. Você vinha pra rua pra fazer qualquer coisa, mas Nossa Senhora lhe viu e lhe trouxe pra Casa de Plácido, aqui você pensava que ia fazer coisa ruim, não fez. Eu me sinto não privilegiada, mas em certo ponto, pelas coisas que aconteceram na minha vida. Aconteceu tanta coisa, Deus e Nossa Senhora me carregam, não acontece nadinha, o cara passa vai matar o outro lá na frente, vai roubar, eu passo junto dele e não acontece nadinha comigo, eu comecei a fazer essas experiências de mim mesmo. Enquanto eu posso eu já fiz muita coisa na minha vida, eu tirei de mim pra dar pros outros, não é que eu tivesse precisando mas tinha gente mais precisando que eu, e eu não posso ver uma pessoa sofrendo na minha frente.

P: A Senhora acha que a moça que veio aqui se suicidar foi salva por Nossa Senhora?

R: Eu tenho certeza, porque ela podia fazer isso por lá, ou qualquer local que ela andar, ela disse que nem conhecia isso aqui, ainda agora ela falou pra mim. Falou para mim que não sabia como tinha vindo parar aqui, eu não sei como. Nossa senhora já sabia de tudo e veio te trazer para te salvar. Agora ela já fala, ela não falava, ela não falava, não tinha a menor reação de nada, quando eu cheguei aqui tá maior zum-zum aí dentro e todo mundo achou que não deixou mais ela sair, telefonou pegaram o número da irmã dela com muito custo telefonar e quando foi à tardinha a irmã dela veio buscá-la, mas eu estou te falando é aquilo que eu digo para todos, Deus é um ser superior que não tenha que seja mais do que Ele, não adianta, não tem quem seja mais do que Ele, Deus, Deus pode tudo, Deus é tudo e foi as pessoas, nós podemos enganar as pessoas mas a Deus não. E Deus é fiel, sim todo mundo pode enganar mas Deus não, eu até não gosto na palavra que a própria pessoa da nossa igreja, o povo fala que Deus, se Deus quiser, se Deus quiser, Deus pode tudo, eu não concordo com essa palavra, Deus pode tudo.

P: Qual o sentimento religioso mais importante para senhora?

R: É aquela que eu nasci a Fé Católica, né, o Catolicismo. Olha para mim, o seguinte, mas é o seguinte, eu acho o seguinte, quem foi que fez instituição do catolicismo, foi Jesus na Última Ceia com os apóstolos, o que ele disse, né? Mandou eles pregarem, ali naquela hora do pão e o vinho, aí foi instituído o catolicismo. Não existe outra, essas religiões que tá por aí são tipo Banco do Brasil, para ganhar dinheiro, para mim ver aonde que Jesus, eu não encontrei ainda, se encontrar, por favor.

P: E quando a senhora ajuda os peregrinos o que sente?

R: O que eu sinto por eles, eu sinto somente leveza, aquela leveza, aquela, se eu tivesse doente, às vezes eu sinto que estou gripada eu coloco uma máscara pra não contaminar os outros, mas eu nem sequer, eu não tenho nada, não sinto nada.

P: O que a senhora sente por eles?

R: Eu sinto muita compaixão, eu sinto compaixão porque muita visita tá ali, é o erro que a pessoa, a pessoa muitas vezes erra porque gosta do erro, mas tem gente que erra porque nunca falou, não tem família para isso e a juventude transviada vai até mais atrás dos outros que da sua família. Hoje, mãe não cuida mais de filho, é só tudo na [não compreensível] nem quer saber de filho, não tem tempo para os filhos e os filhos se agarram em quem na rua? A rua que os cria, porque os pais não querem criar.

P: Qual a sua maior experiência com Nossa Senhora?

R: A minha maior experiência é essa que ela sempre me deu. De eu não posso nem contar isso, Padre, porque é meio, sabe, um dia eu estava reclamando, passei a engordar, nunca fui gorda na minha vida, minha irmã tinha morrido, tinha perdido minha mãe, minha irmã, depois tinha perdido meu irmão. Mas nunca deixei de pensar em Deus e na Virgem Maria, aí eu saí, quem conhece Manoel Pinto da Silva sabe das instalações, aí eu saio, quando eu saio, aí eu estava ... Eu quero ficar magra, não quero gordura, aí eu ouvi aquela voz parece zumbido, sabe o que é uma coisa que as abelhas e era muito longe para mim, é a mamãe, é a mamãe, mas isso não é a voz da minha mãe, e eu conheço ela, foi ela, já morreu faz tempo, mas é aonde ela falar, eu reconheço aí quando eu falei isso aí eu senti falta tua mesmo é a voz da tua mãe primeira, a tua mãe verdadeira.

P: A senhora sempre faz sacrifícios, o que a senhora acha dos sacrifícios dos romeiros que vêm?

R: Esses que vêm vou lhe falar que é bem de longe. Aquele... aquele passando... passando Bragança, tem aquele outro com meu nome que eu sou parecido com isso é aquele que faz com o Maranhão, Viseu. Sai duas semanas, três para chegar aqui, viu, passando coisas no meio do caminho, às vezes são roubado e leva para o mato, ocorre quase tudo enquanto não presta. Essas pessoas, elas chegam aqui elas me dizem, que eles vêm se jogando mais quando chega aqui em São Brás. É porque só me dissesse uma coisa dessa, todos os dias a mesma coisa, ele já não dou conta mais de nada para levar e trazer alguém porque não dão mais conta. Então, isso é prova, prova que existe um Deus e a Virgem Maria assim como existe a dormição da Virgem Maria, que coisa mais linda eu quando eu li a dormição da virgem Maria, aí eu fiquei encantada, como é que pode a Virgem Maria chegou, foi pro Cenáculo da casa do Amado filho de Jesus, que ele levou ela para casa dele, depois ela chegou e se ela queria voltar para o cenáculo, chegou a hora de me encontrar com meu filho chegou a hora do nosso encontro e ele chegou, todo mundo achava que ela tá doente ou e vinha para ficar com ela, disse nenhuma coisa nenhuma, eu vim para encontrar com meu filho, e aí ela mandou chamar Pedro, que estava em missão, tinha saído imediatamente. E aí armaram uma caminha uma cama para ela, ela deitou lá esperando ele chegou era para ver se eu paro de falar com ele. E aí chegou à noite e ele foi eles foram circundar aquela, como é que se diz, a Virgem Maria e quando eles dormiram a noite inteira ali para ver o que aconteceu com ela, que eles estavam meio desconfiados, aí dormiram.

Grande escultura eu tenho em casa de ver, para mim para as marcas do Vaticano tudo e aí os anjos vieram buscá-la, né, que... não porque ela quis, ela dormir para ela chegar até o filho, ela não o caminho que ela percorreu quando ela acordou ela estava diante de Jesus, foi no tempo da coroação dela que a ele coroou a mãe diante de todos como rainha do céu e da terra. Então quem vê isso não pode o que isso você não merecia, é uma heresia. Nossa Senhora ela, eu fui em Jerusalém procurei e para minha mãe, minha mãe, cadê o túmulo da Virgem Maria, tem um deles mas da Virgem Maria não ir e aí eu perguntei: mamãe cadê o túmulo da Virgem Maria, ela não morreu? A Virgem Maria não morreu, a Virgem Maria não morreu, ela foi a Assunta ao céu e ascensão, né, Assunção da Virgem Maria foi Assunta ao céu, Ela está de corpo e alma, como rainha do céu na terra no céu viva.

P: Como é seu nome mesmo?

R: Raimunda Conceição

P: Eu agradeço muito seu testemunho de vida.

R: Tá, muito obrigado mesmo.

16. Agradecimento pela conversão da família: Glacirene Gonçalves Cavalcante

Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos. Belém-PA, 12 de outubro de 2018. Aposentada, devota de N. S.^a de Nazaré. Tem 63 anos, moradora de Santa Luzia do Pará-PA.

P: Como é seu nome?

R: Glacirene Gonçalves Cavalcante.

P: A Senhora é de onde?

R: Santa Luzia do Pará, interior na comunidade Bela Vista.

P: A Senhora fez uma romaria até aqui?

R: Foi, saímos no dia 5 de outubro, às 3h da tarde de lá, chegamos hoje às 7h15 da manhã.

P: Vocês são quantas pessoas que vieram?

R: Nós somos 37.

P: Qual o motivo dessa romaria que vocês fizeram?

R: Eu vim para agradecer, agradecer, porque minha família, o meu marido... eu tenho quatro filhos, tinha quatro filhos só que não nem bebe, nem fuma, aí meu marido bebia muito, fumava, vivia, chegava em casa, me julgava, fazia muitas coisas que eu ficava triste, chorava, meus filhos também, quando eu ia dar conselho, ele dizia que não que era para eles, podia beber que ele era homem. Eles são homens, podiam beber, só roubar que não, aí eu não podia dar conselho fora assim e ele chegava e eu não durmo, quando eu sabia que ele estava bebendo. Eu não, eu não comia, não dava mais atenção para mim, eu já te dei... tinha desistido do mundo, mas no momento de Divino Espírito Santo, que Deus enviou o Divino Espírito Santo e passou e me iluminou, aí foi que eu me peguei com Nossa Senhora de Nazaré, se meus filhos foram que ele levasse até, até as mãos de Jesus, nosso irmão, nosso salvador que fosse libertado das drogas, que a minha família fosse libertada, eu vinha aqui para agradecer de pés, andar na romaria como eu hoje eu vim, cheguei, estou muito satisfeita toda hora agradecendo a Deus por ele ter nos dado essa oportunidade porque muita gente... Meus filhos não queriam que eu viesse,

eu não dava conta e hoje eu me sinto feliz, guerreira, porque hoje estou aqui, satisfeita com muita alegria com conhecimento aonde eu nunca tinha vindo aqui era a primeira vez, então.

P: É a primeira vez?

R: A primeira vez, estou com 63 anos.

P: Por que seus filhos achavam que a senhora não ia dar conta?

R: Por falta de fé né. E eu com a minha fé dizia que eu conseguia, foi dia de São Francisco quando eu cheguei da igreja, a minha filha disse assim: mãe, a senhora olha, ainda dá tempo da senhora desistir dessa viagem. Olhei assim pra cima, minha filha, só Deus pode me fazer desistir dessa viagem.

P: Por que a Senhora escolheu o Círio?

R: Porque a festividade de Nossa Senhora de Nazaré que a gente pode vir, porque a gente pode ir no outro dia mas não tinha esse encontro com os irmãos como hoje nós estamos se encontrando.

P: Por que a senhora achou importante falar a sua experiência?

R: Eu achei importante porque para mim Nossa Senhora de Nazaré vai nos dar muito mais bênçãos, vai derramar milagre em nossas vidas e nos fortificar e fortificar para cada um da minha família e todos.

P: Por que a senhora decidiu vir?

P: Eu decidi vim, por causa que eu tinha que realizar essa promessa, esse pedido que eu tinha feito para Nossa Senhora de Nazaré.

P: A senhora acha que com esse seu testemunho que a senhora está dando, a senhora está ajudando os seus filhos?

R: Acho sim, porque Deus está, principalmente eu estou dando testemunho para você e você pode fazer muito mais oração, que possa proteger, que seja libertado muito mais, de certas coisas de todos os males.

P: Qual foi o maior sentimento que a senhora experimentou nessa caminhada?

R: O maior sentimento foi o cansaço, que muitas vezes que faltou água, nós estava longe da estrada, né, da caminhada, estava longe, não tinha uma casa para a água e o caminhão saiu atrás de gelo e eu caminhava e começava lá e dizer eu estou cansada, eu quero água. Aí comecei a passar mal, mas eu não dizia, eu digo eu confio, meu senhor, meu Deus que você vai, eu vou conseguir e consegui. Quando eu cheguei aonde a gente ia ficar de um amigo a gente encontra muitas pessoas que ajuda, são humildes, aí ele quando eu chegava a minha rede já estava armada, só fiz sentar. Aí veio um prato de sopa aí eu olhei e quis provocar. Eu disse não, eu não quero, obrigado. Aí eu repassei para outra menina, né, aí a menina veio a outra eu andava com ela, veio com um mingauzinho de Mucilon assim na água fria. Eu tomei, quando foi no outro dia, eu amanheci sem uma dor, em canto nenhum caminhei direto.

P: Sentiu o cansaço?

R: Um pouquinho, pouco, pouco.

P: Deu vontade de desistir?

R: Nesse momento deu vontade de desistir, mas no mesmo instante tive aquele sustento, Nossa Senhora me sustentou, e eu pedi: minha mãe santíssima, Virgem de Nazaré, me ajude fazer essa caminhada que eu posso seguir aonde eu pedi. Assim eu fazia, assim mão ensanguentada de Jesus, mãos feridas lá na cruz, vem tocar em mim todo meu desânimo, meu

cansaço, vem, senhor Jesus. Eu ficava rezando direto sabe essa oraçãozinha aí depois melhorou, tudo no outro dia tá tranquilo.

P: Qual o sentido desse sacrifício para a senhora?

R: Pra mim é importante, né, é de grande importância, porque se eu não fizesse esse sacrifício eu poderia pegar uma provação e cair de novo que eu tinha feito, eu tenho que pagar.

P: Qual a sua relação com Nossa Senhora de Nazaré?

R: Todo dia eu rezava o terço, quando eu fiz ela estava dentro de seis horas de joelho todo dia em todo canto que nós vamos encontro como faz em na nossa igreja lá na comunidade, nas visitas eu rezo o terço de joelho, é o terço da Divina Misericórdia, terço da libertação, tudo eu rezo de joelho.

P: Você percebeu alguma mudança na sua vida?

R: Percebi, sim, tá 100 %.

P: Melhorou?

R: Melhorou, sim.

P: A senhora já conhecia a Casa de Plácido e Pastoral da Acolhida?

R: Não, é primeira vez que eu estou vindo.

P: Já tinha ouvido falar na história de Plácido?

R: Não, porque os que vinham não repassavam nada pra gente, né.

P: O que a senhora achou da acolhida?

R: Eu achei ótimo, importante mesmo acolhida, todos acolhendo a gente muito bem, sempre acolhendo a gente bem. Atencioso com todo mundo.

P: O que a senhora sentiu com essa acolhida?

R: A emoção, porque quando eu vim ainda assim cansada dos pés, quando eu cheguei aqui fugiu toda, aí eu senti só alegria de cantar, bater palma, balançar, só isso mesmo, e pronto aquele abafo, aquela tristeza, aquele sentimento saiu.

P: Qual foi a melhor coisa nessa experiência?

R: A melhor foi eu ter vindo aqui, em participar e dar o testemunho para você.

P: A senhora acha o testemunho importante?

R: Acho, sim, que acho. Tenho, olha com o tempo que a Pastoral do Dízimo foi para mim a comunidade, lá que o dízimo estava caído, aí eles foram para fortalecer a andar de casa em casa, fazer reunião e tudo. Eu contei o testemunho que aconteceu em casa mesmo que hoje, mesmo no primeiro dia da viagem, eu me encontrei com a menina que estava lá, é a Marlene, aí ela foi e disse esse testemunho e todo local.

P: O que a senhora acha dessas pessoas que estão dando testemunho?

R: Eu acho que seja importante, de interesse, que melhorar muito mais, tá.

P: Obrigado, eu agradeço muito.

17. Peregrino, amor a Nossa Senhora: Diogo da Silva Araújo

Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos. Belém-PA, 12 de outubro de 2018. Servidor Público, devoto de N. S.^a de Nazaré. Tem 32 anos, morador de Bujarú-PA.

P: Qual é o seu nome?

R: Meu nome é Diogo da Silva Araújo.

P: Onde iniciou a romaria de vocês?

R: Ela iniciou no município de Bujaru que fica a 80 km da cidade de Belém.

P: Começou quando?

R: Essa é a 22ª Romaria de Bujaru.

P: Que dia vocês saíram de lá?

R: Saiu (...) dia 11, às 16 horas.

P: Qual o motivo que o senhor veio até aqui nessa romaria?

R: É, eu faço parte da equipe da coordenação dos romeiros e também da equipe de apoio de cuidar da logística, e de todo preparo para que os romeiros cheguem da melhor forma possível aqui na Casa de Plácido.

P: O senhor tem algum motivo pessoal?

R: Pessoal, pessoal posso dizer, acredito que seja o fato do amor que eu tenho por Nossa Senhora e essa ligação muito forte que de eu ter com ela faz com que eu posso estar trabalhando com as demais pessoas, sendo solidário, é isso solidariedade.

P: Por que o senhor escolheu o Círio para expressar essa sua solidariedade?

R: Além de eu ser católico, eu me considero uma pessoa solidária, eu participo de várias outras ações que não tem também muita a ver com o catolicismo que leva em consideração a solidariedade do ser humano em si. Então o Círio por ser também uma expressão também católica e uma festividade que eu particularmente gosto muito, aí juntou o útil ao agradável.

P: O senhor costuma contar sua experiência para alguém?

R: Sim, sim, eu costumo contar, sim, aqui mesmo da própria Casa de Plácido com outras histórias de outros anos que eu acompanhei, tantos da equipe de apoio e das vezes que eu vim andando também.

P: Qual é a mensagem que o senhor quer transmitir com essa sua romaria?

R: A mensagem que eu gostaria de passar é a da solidariedade. A Gente vê que esse ano 2018 está sendo disseminado uma cultura de ódio, propagação de vários conceitos que não são muito bons, então a solidariedade, o amor, tudo isso que Nossa Senhora mostra e que está na Bíblia, é alto que se deve demonstrar no dia a dia, não só na semana do Círio ou na época do Círio com para nossos pares durante todo dia, durante todo ano.

P: O Senhor acha então que a religião é uma é uma alternativa, é uma resposta para o mundo?

R: Não deixa de ser, a verdade ela norteia, né, o ser humano aquele, realmente que está engajado com uma religião, não necessariamente uma religião mas para com Deus, para Nossa Senhora, para Jesus Cristo e nos seus ensinamentos.

P: Qual a importância da religião para sua vida?

R: Eu sou criado numa família católica e no meio do percurso muitos dos familiares passaram a ser protestantes, evangélicos, mas ela foi determinante para que a minha família fosse unida, fosse solidária. Muitos dos meus familiares ajudaram, não vieram mas ajudaram de alguma forma para que todos os momentos ficou, com eu estivesse aqui nesse momento, então eu acredito que a religião é muito positiva.

P: Como o senhor vê a sua experiência nessa romaria?

R: Esse ano a minha experiência posso dizer assim a cada ano ela evolui. Cada ano eu me dedico mais, eu tento ajudar o quanto mais as pessoas. Está com sede? Vai lá dar uma água. Está com fome? Vão lá dar um lanchinho. Não está conseguindo andar? Vamos lá carregar. Esse é o papel da equipe de apoio, mas antes de qualquer coisa eu passo para o ser humano.

P: E o que o senhor acha das outras pessoas que vêm aqui fazer isso?

R: Creio que seja pelo mesmo ideal também do ser humano, do ser humano bom, de caráter.

P: Que sentimentos o senhor experimenta nessa experiência aqui?

R: É um misto de algo inexplicável com inesquecível. Uma certa paixão com veracidade tão grande que só não tem como explicar, não, só quem adora, que gosta de Nossa Senhora de Nazaré sabe, é nossa mãe.

P: Qual é a sua relação com Nossa Senhora?

R: Muito íntima, acabei de vir do lado da Basílica e eu quase 10 minutos de conversa, muito, essas conversas, foi conversa de mãe e filho realmente, ela me repreendeu, pedi minhas desculpas, prometi ser melhor, alguns pontos tá difícil, mas é isso realmente de fato que eu considero.

P: O senhor percebeu alguma mudança em sua vida, nessa devoção?

R: A semana do Círio nos traz o espírito de humildade, não que eu não seja humilde, mas a gente fica muito mais humilde, seu olhar muito mais carinhoso e atencioso para as pequenas coisas e para os pequenos detalhes das pessoas. Durante o resto do ano, eu vejo que as pessoas fingem não enxergar os marginalizados, por exemplo, nessa época não a pessoa está ali, mas chama o morador de rua, toma aqui uma água, toma aqui um café, come lanche, da pena que é só na semana do Círio, uma pena. Mas eu vejo que tem esse foco para pessoas mais humildes, enxergar, ver que aquela pessoa ali é seu irmão, eu penso que é isso.

P: O que o senhor acha da Casa de Plácido e da acolhida?

R: Um excelente atendimento, estão de parabéns, como todos os outros anos está uma boa acolhida, um bom banheiro, refeição, espaço para descanso, como se a Casa de Plácido é a nossa casa.

P: O que você acha dos voluntários que se doam nesse trabalho?

R: Papel fundamental, sem eles não haveria como ter todo esse trabalho, do trabalho ser tão, tão bem realizado. Eles são essenciais para o trabalho e eu deixo aqui para agradecimento.

P: O que você acha mais importante nessa devoção?

R: Não entendi.

P: O que é que o Senhor acha que é mais importante nesta devoção?

R: Ah tá, antes de mais nada, acredito que seja a fé, a fé em Nossa Senhora, em Deus, é algo que é muito maior que a gente que tenta nos tornar uma pessoa muito melhor que nos direciona ser pessoas humildes, ter uma boa relação com seus pares, acredito que a humildade. Nossa Senhora de Nazaré foi uma pessoa muito humilde que até na hora da agonia do próprio Cristo também foi humilde.

P: Essa caminhada foi muito cansativa?

R: Nós da Equipe de Apoio nem tanto, porque a gente acaba indo dentro do carro, em cima do carro e moto, na ambulância, leva para o hospital quem passa mal, anda minimamente,

comparado com o romeiro realmente que está pagando a promessa, mas não deixa de ser cansativo, a gente vira um dia, a gente não dorme, se alimenta só determinado horário, mas o que tem realmente tem alguma dor, quem sofre são os romeiros e eles estão de parabéns hoje.

P: Como o senhor ver o seu sacrifício nessa romaria?

R: Eu vejo que é mínimo, mínimo mas importante.

P: Qual o sentido dele?

R: Eu posso fazer muito mais, e tenho, e devo fazer muito mais, é por isso que cada ano que eu digo, como falei anteriormente, eu evoluo. Eu faço um pouco mais, eu tento me dedicar muito mais, tenho meus afazeres, meu trabalho minhas coisas pessoais, Mas eu tento todo ano estar melhorando. Estar eu mesmo incentivando e estar dentro da coordenação com mais propriedade para ir atrás das coisas, para sair uma romaria muito perfeita para gente do Bujaru.

P: Como o senhor ver o sentido do sacrifício que essas pessoas fazem, por que que elas fazem isso?

R: É uma pergunta muito difícil, porque cada um pode, poderá responder por si, eu não posso responder pelos outros, muito difícil. Cada um tem sua particularidade, porque ele sabe que você está fazendo até se assemelhar com muitos, pode, mas cada um sabe realmente o que é sacrifício, porque está fazendo aquele sacrifício.

P: Obrigado, agradeço a entrevista.

R: Eu agradeço também. Feliz Círio para você e para todos nós.

18. Agradecimento: Bruno Souza de Souza

Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos. Belém-PA, 12 de outubro de 2018. Auxiliar Administrativo, devoto de N. S.^a de Nazaré. Tem 22 anos, morador de Belém-PA.

P: Como é seu nome?

R: Eu sou o Bruno Souza de Souza.

P: Começou onde sua romaria?

R: Eu comecei ontem na Praça Matriz da cidade de Santo Antônio do Tauá.

P: Saiu quanto de lá?

R: Eu saí ontem 3h50 da tarde.

P: Por que o senhor fez essa romaria?

R: Eu fiz mais para ajudar a minha namorada, que ela era primeira vez minha. A gente estava pagando, agradecer pelas bênçãos do ano, agradecer pelo meu irmão que eu tenho muito especial e agradecer que ele sempre está bem, todo dia acordar, sempre evoluindo, é uma caminhada de agradecimento, né.

P: Por que você escolheu o Círio para fazer essa caminhada?

R: Porque o Círio é o momento de família, que toda pessoa que presenciou o Círio sabe como é, que é uma emoção diferente de qualquer uma outra e o Círio é para mim é, muito importante, porque eu participo seis anos da corda [não compreensível] e esse ano eu não vou fazer justamente por causa dessa caminhada e é diferente, é uma coisa nova, aí eu sou de Deus ,não tem explicação.

P: Você acha que essa sua romaria é um testemunho que o senhor está dando de fé, de alguma coisa?

R: Sim, sim, porque momentos da romaria que só uma música te emociona, só do que a pessoa te fala vai com Deus, isso já muda todo sentido da tua caminhada.

P: O que você achou mais importante nessa sua caminhada?

R: Que eu consegui superar meus próprios obstáculos, que eu me superei, eu consegui botar um objetivo e concluir ele.

P: Qual o sentimento mais importante que você sentiu nessa experiência?

R: Sentimento, eu senti amor, não sentimento muito único que não é qualquer pessoa que sente, é a primeira vez que eu venho numa caminhada e que muitas pessoas que conheci falando para mim o sentimento que a caminhada faz, é o amor mesmo.

P: Como você vê todas essas pessoas aqui que vêm, como romeiros pagando suas promessas, que o senhor acha dessas peregrinações dessas pessoas?

R: Eu acho que é um momento único na vida de qualquer pessoa, quem nunca teve oportunidade de fazer uma caminhada nem que seja só por experiência ou só para agradecimento, como eu fiz que eu pretendo outras vezes fazer só de bicicleta, talvez, não sei, ajudando os outros mas é diferente, eu nunca tinha sentido isso, nunca.

P: Consegue descrever o sentimento?

R: Não, é difícil, é muito difícil, mas é um sentimento bom, não é um sentimento ruim.

P: Você sente alguma transformação na sua vida?

R: Ainda não, não, porque o meu objetivo, não foi um milagre, não foi uma benção, foi um agradecimento.

P: Você já conhecia que aqui... a Casa de Plácido?

R: Já, eu participava da Comunidade do Caminho Neocatecumenal que aqui na Basílica e tem outros lugares, Tapanã, e aqui era nossa eucaristia todo sábado, então isso aqui fazia parte da minha vida. Depois que eu fui trabalhar nessa cidade, Santo Antônio, me afastei um pouco daqui e é muito bom retornar, aí ver que muita gente ainda vem, muita gente conhece.

P: O que você acha da acolhida aqui?

R: É muito boa, as pessoas se dedicam de verdade, pessoas a ajudar o outro, nem todo mundo é capaz de ajudar as pessoas e é um momento muito diferente que todo mundo deveria experimentar um dia.

P: O que você achou mais importante, qual o sentimento religioso mais importante que você acha dessa sua experiência?

R: Um sentimento religioso? É o momento de comunhão, né, com as pessoas, é o momento de um ajudando o outro: Bora! Vai! Tu consegue! Bora até o fim e oferecer as coisas! Não tu quer água? Tu quer massagem? Isso é um sentimento de união entre as pessoas, é um sentimento de comunhão, né.

P: Obrigado pela entrevista.

R: Obrigado o senhor!

19. Graça, cura de doença: Magno João dos Santos

Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos. Belém-PA, 15 de outubro de 2018. Pedreiro, devoto de N. S. de Nazaré. Tem 43 anos, morador Salinópolis-PA.

P: Como é seu nome?

R: Magno.

P: Seu Magno, vocês vieram de onde?

R: Salinas.

P: Vocês vieram de bicicleta?

R: Isso, fizemos de bicicleta.

P: E qual foi o motivo dessa romaria que vocês fizeram, vieram até aqui?

R: É que nós temos uma equipe que se chama “A galera do pedal” e há 23 anos está nessa caminhada e viemos em busca de graça, viemos agradecer, viemos aumentar mais a nossa fé.

P: Qual é a graça que o senhor veio agradecer?

R: A minha graça foi o motivo de doença, que eu fui curado por Nossa Senhora e eu tenho um longo caminho pela frente, uma longa caminhada para agradecer a ela.

P: Qual foi a doença que o Senhor foi curado?

R: Foi que eu tive início de epilepsia.

P: E como foi essa experiência de cura que o Senhor sentiu?

R: Ah, uma coisa maravilhosa, uma coisa inexplicável, que eu tenho para falar, mas só mesmo o poder de Nossa Senhora e a nossa fé mesmo, que ela nos transmite, essa fé maravilhosa que nos cubra com seu manto, seu manto milagroso que pode nos curar.

P: O Senhor pediu, rezou e foi curado?

R: Foi, foi, eu pedi a Nossa Senhora que eu não tinha essa doença, que ela me mostrasse um caminho para que eu não ficasse com essa doença por muito tempo e eu fui atendido meu pedido.

P: E durante essa caminhada, essa não foi a caminhada na verdade, né, foi uma pedalada, qual foi o momento mais importante?

R: Durante todo esse trajeto de 240 km que pedalamos à noite, né, o melhor momento é a chegada, a chegada ao encontro da nossa mãezinha, e ver nossa mãezinha, esse é o melhor momento para nós e para todos os ciclistas também.

P: Quantos anos é que o senhor faz?

R: Nós fazemos trajeto há 23 anos já.

P: O Senhor?

R: 23 anos.

P: Também?

R: É.

P: Foi o Senhor que começou?

R: Foi, foi eu que comecei com a equipe e até hoje, graças a Deus, sou presidente da equipe e tem uns, tenho 23... 35 ciclistas membros da equipe.

P: Por que o Senhor escolheu o Círio para fazer essa romaria?

R: Porque o momento de agradecimento, de agradecer por tudo, né, é um ano de agradecimento por graças alcançadas, por promessas alcançadas pelos atletas e tudo mais.

P: O senhor costuma contar essa história para as pessoas?

R: Costumo contar essa história para as pessoas e gosto de ouvir muito um relato de outras pessoas, porque assim nós incentivamos mais as pessoas a virem para perto de Deus.

P: Os outros ciclistas que vêm, com vocês passaram pela mesma experiência, como foi? O senhor conhece a história deles assim um por um, por que que decidiram vir depois que o senhor veio sozinho a primeira vez, ou já veio acompanhado?

R: Não é a primeira vez que eu vim, eu vim acompanhado e gostei muito e resolvi fazer uma equipe e dentro da nossa equipe também eu tenho um relato de pessoas que alcançaram, promessas alcançadas e vêm comigo para nossa equipe para pagar suas promessas e assim vão entrando outras pessoas também, que vão vindo como é a trajetória durante a nossa pedalada à noite, né, que fazemos à noite e assim vão participar da nossa equipe, fazem suas promessas e muitas vezes são por graças alcançadas mesmo.

P: O que é que o senhor acha que esse seu testemunho, que a sua romaria transmiti para as pessoas?

R: Muita satisfação, muita satisfação, muita alegria e um motivo maior para aumentar sua fé.

P: Que sentimentos despertou, que sentimentos religiosos despertou no senhor nessa romaria?

R: Para mim essa caminhada me despertou uma satisfação muito grande, uma alegria muito grande que devemos ir atrás dos nossos objetivos, que não devemos, nós não devemos nos calar, muita das vezes somos criticados, mas a nossa fé que nós temos em Nossa Senhora, porque nós pedimos a ela e ela leva até o nosso criador que é nosso Pai Nosso Senhor Jesus Cristo.

P: Qual a sua relação com Nossa Senhora?

R: A minha relação com ela é relação de família, né. É minha mãe, é nossa mãe a mãe dos paraenses, somos todos irmãos, ela nos une, por isso que disse que o Círio é o seu, é o Natal dos paraenses.

P: O senhor sempre foi religioso, ou depois que o senhor teve essa experiência de cura o que mudou sua vida, sempre foi como era antes e depois?

R: Não, sempre foi nascido numa família católica, sempre participei da igreja mas depois que aconteceu isso comigo aí que eu fiz esse pedido a ela, a minha vida se transformou totalmente, né. Depois dessa caminhada que eu participo eu estou fazendo até hoje as minhas graças são alcançadas e já hoje tenho uma família, eu sou casado, tenho minha casa própria, tudo isso pedido a Nossa Senhora, tenho meu emprego hoje, agradeço muito a Nossa Senhora, também que me deu esse emprego e hoje em dia Nossa Senhora é tudo para mim.

P: Qual o sentido desse sacrifício? Porque não deixa de ser um sacrifício, né, apesar da alegria do senhor sente de vir. O que o senhor acha?

R: É um sacrifício de prazer, de satisfação, é quase inexplicável que nós fazemos, né, no caso, pessoalmente, para mim é um orgulho de vir para cá, é uma satisfação muito grande trazer meus amigos, mas eu trago eles para ver mesmo como é, como é a situação, como é o Círio, né, que ele possa ir daqui do Círio para as suas casas levando para sua família mensagem que nós ouvimos durante a romaria.

P: O Senhor viu muitos peregrinos na estrada?

R: Muitos peregrinos, inclusive de Salinas também, estavam com uma semana caminhando de Salinas até Belém, né, ficar uma semana caminhando, vi outros romeiros que vêm também de outras cidades e é muito lindo isso, é muito lindo.

P: O Senhor conversou, teve oportunidade de conversar com esses romeiros?

R: Eu tive oportunidade de conversar com os amigos de trabalho também, que vêm, né, antes de vir, antes de eu vir na nossa frente, eu tive a oportunidade de conversar com eles e a satisfação quando eles falam e fica até emocionado.

P: O que o senhor achou de mais interessante nesses relatos que o senhor viu?

R: A graça, a fé, né, a fé que eles acreditam mesmo que Nossa Senhora pode curar, que Nossa Senhora pode unir a família, muitos estavam com a família desunida, hoje já estão com a família unida, muitos eram alcoólatras que hoje não têm mais o vício na vida deles.

P: O que o senhor achou dessa experiência, esse ano que já são 23, de mais importante, acho que cada ano tem uma experiência diferente, né?

R: Cada ano tem uma experiência diferente, como você falou, realmente, e esse ano foi uma experiência maravilhosa, e, graças a Deus, deu tudo certo. Agora estamos nos preparando de volta para Salinas, de novo vamos pedalando mais 240 km e os amigos estão aí, os parceiros da pedalada estão satisfeitos, estão realizados, é isso que importa para mim, ver o rosto de cada um dos meus amigos, a satisfação, alegria de estar participando mais uma vez do Círio e participando da romaria, e vindo, e agradecendo a Nossa Senhora.

P: Agradeço muito o seu relato, sua entrevista, muito interessante. Vão voltar de bicicleta?

R: De bicicleta, realmente de bicicleta vamos sair hoje 2h da tarde, aí vamos chegar em Salinas 7h da manhã.

P: 7h da manhã... agradeço muito seu relato.

R: Tá bom. Obrigado. Tchau.

20. Promessa da filha epilética: Maria de Lourdes de Castro Corrêa

Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos. Belém-PA, 15 de outubro de 2018. Agricultora, devota de N. S.^a de Nazaré. Tem 43 anos, moradora de São Domingos do Capim-PA.

P: Bom dia Como é seu nome?

R: É Maria de Lourdes.

P: Dona Maria de Lourdes, a senhora veio aqui na Basílica com que propósito?

R: Pra pedir, pra trazer umas fitas para Nossa Senhora de Nazaré, umas caixas de vela aí para ajudar minha filha, que dava um ataque nela e ela tem problema de epilepsia. Aí não deu mais esses ataques nela, mas ela ficou com esse tremor, aí eu trouxe ela e eu prometi se não der, tem mais isso nela, vinha trazer ela para Nossa Senhora de Nazaré, pro Círio, mas como tinha muito, muito sufoco, aí deixei para vir hoje.

P: A senhora é de onde?

R: São Domingos do Capim. Aí eu trouxe ela para cumprir a promessa hoje.

P: Então a Senhora veio pagar a promessa?

R: Foi. Ano que vem se Deus quiser eu venho de novo.

P: Qual foi a promessa que a senhora fez?

R: A minha promessa era uma ladainha, só que não deu tempo de rezar a ladainha, aí eu rezei um Pai-Nosso para ela, Ave-Maria pra Nossa Senhora de Nazaré.

P: A Senhora acha que ela melhorou depois que a senhora fez a promessa?

R: Melhorou, melhorou bastante que ela estava magrinha, mais magrinha de que eu, ela estava, ela não comia nada, agora ela já come alguma coisa, a gente conversa com ela, ela já entende mais um pouco, aí não deu mais ataque nela.

P: Faz quanto tempo que não deu mais o ataque?

R: Tá com uns sete meses.

P: A senhora acha que foi a Nossa Senhora de Nazaré que ajudou?

R: Foi, aí eu prometi se não desse mais isso nela, eu vinha trazer ela aqui.

P: Por que a Senhora escolheu o Círio para pagar promessa?

R: A gente bota fé né, a gente tem a fé, porque a fé, aí trouxe ela até aqui só que era para mim ter vindo domingo, ontem, só que não pude vir por causa era muito sufoco com ela, aí eu vim hoje, para mim acompanhar o Círio de pé com ela, né, só que eu não pude acompanhar, por que ela pesa.

P: O que a senhora acha que foi mais importante nessa sua experiência de Nossa Senhora?

R: Como assim?

P: Assim, o que despertou na senhora essa vontade de vir aqui, essa relação que a senhora tem com Maria?

R: Eu, eu, assisti na televisão, aí, aí, não deu para chegar até aqui aonde ela tá.

P: Quem foi que lhe trouxe aqui?

R: Foi Deus, e ela pediu ela, a devoção de chegar até aqui ela.

P: A senhora acha importante esse testemunho de fé que a senhora tá dando?

R: Tenho fé que a minha criança vai ficar boa, ela vai curar minha filha, porque ela vai ficar boa.

P: A Senhora já percebeu alguma mudança na sua vida depois que fez essa promessa?

R: Percebi.

P: O que a senhora achou de mais importante aqui vendo todas as pessoas, o que a senhora acha que essas pessoas transmitem?

R: Promessa, muitos trazem promessa e fé. Tem que ter a fé, pois pra chegar até aqui tem que ter a fé, pra vir até onde ela veio.

P: Qual é a sua relação com Maria, o seu sentimento com Nossa Senhora de Nazaré?

R: Como assim?

P: O que a Senhora sente por Nossa Senhora?

R: A gente sente muita, muita coisa, ela é nossa mãe poderosa, ela nos ajuda, nos ajuda, a gente na questão da pessoa tenha fé, se você tem a fé, você vai até onde ela está.

P: O que é a fé para a Senhora? Por que a fé é importante?

R: Porque a fé nos traz saúde, felicidade para todos nós.

P: A senhora acha que isso é importante na fé?

R: É.

P: E esse sacrifício que a senhora está fazendo?

R: É tudo por ela, para minha filha, e a promessa que eu vim até aqui.

P: Então a senhora acha que é importante?

R: É.

P: Mesmo esse sacrifício?

R: Sim.

P: É o primeiro ano que a senhora vem?

R: É.

P: A senhora pretende vir outros anos?

R: Se Deus quiser. Enquanto minha filha estiver viva, nós também, a gente vem acompanhar de novo.

P: Quantos anos tem a sua filha?

R: Ela tem sete anos.

P: A senhora tem outros filhos?

R: Eu tenho cinco mulher e três homens.

P: A senhora é religiosa da igreja?

R: Graças a Deus.

P: E decidiu fazer essa promessa?

R: Foi pra vir até aqui.

P: A senhora se arrependeu de ter feito a promessa?

R: Não. Claro que não, eu tenho fé que minha filha vai ficar boa. Ela vai andar, vou levar ela pra fazer terapia, ela vai andar, e ela sente uma dores na barriga e eu tenho fé que Nossa vai curá-la.

P: Então eu agradeço a sua colaboração, sua entrevista.

R: Tá.

21. Promessa de reconciliação dos filhos: Maria dos Remédios Araújo

Entrevista concedida a José Maria Guimarães Ramos. Belém-PA, 16 de outubro de 2018. Doméstica, devota de N. S. de Nazaré. Tem 46 anos, moradora de Buriti dos Montes-PI.

P: Bom dia.

P: Como é seu nome?

R: Maria dos Remédios.

P: Qual o motivo da senhora ter feito aquela promessa de joelhos que a senhora estava pagando ali?

R: Eu fiz, motivo dos meus dois filhos, meus dois filho homem, eles se desentenderam um com outro e brigaram, e um queria, um é daqui e o outro veio mas já voltou. Então queriam se matar, um queria pegar o outro e, sabe, eu estava vendo no instante ver morte na minha casa, dos dois filhos que eu tive, saídos do meu ventre, então eu pus meu pé no chão e meu joelho disse para Deus e Nossa Senhora de Nazaré, que meus filhos parassem de brigar, que meus filhos parassem de fazer aquilo que estava passando, que um não podia se encontrar com o outro. Aí um foi embora, o outro voltou de novo e terminou de novo eles brigando e um quebrou o braço, foi dar um murro na cara do outro, esse daqui foi dar um murro na cara do outro irmão e tacou na janela de vidro que quebrou e isso aqui dele cortou, aí ele foi para o Metropolitano,

né, que tem o Hospital Metropolitano. Aí quando ele saiu de lá só dizendo: eu vou matar meu irmão, é porque eu vou matar, eu vou matar. E eu: Deus, tu é um Deus vivo e Nossa Senhora também, Deus é um Deus vivo e Nossa Senhora também. Aí ele foi embora para Brasília e o outro ficou, quando passou 2, 3 anos lá em Brasília ele aí voltou. Mãe, eu vou lá no Belém, aí o Diego. Vá, mas tenha cuidado pelo amor de Deus. Aí o outro daqui de Belém me liga: mãe, o Dione vem para cá, e ele vai fazer tudo de novo. Aí eu disse: não vai, não vai, porque eu tenho um Deus vivo muito grande, Deus vivo e Nossa Senhora. Aí ele veio, quando chegou em casa, aí pegou o outro teu irmão, e aí pegou na mão dele, e aí meu irmão como é que tá? Aí disse, tá bem e você? Estou bem. Aí nessa hora o outro me liga: mãe, o Dione falou comigo. Eu disse: falou, meu filho (voz de choro). Falou, mas só fez falar, mãe, e saiu. Mãe, será que ele não vem me matar depois? Eu digo não, confia, confia no Senhor Deus, e em Nossa Senhora de Nazaré. Aí não demorou nada ele chegou, esse daqui chegou, e disse assim: eu queria um abraço meu irmão. Pois não. Aí se abraçaram e nessa hora choraram os dois, e disseram que nunca mais iam fazer aquilo um com outro, nunca mais. Aí foi me ligou o outro, está aqui não me ligava não, só o outro. Mãe, o Dione me abraçou, me abraçou nós choramos juntos, mãe, será que ele não vai fazer nada comigo, não. Ai eu disse: não vai, porque nós tem Deus, nós tem Deus junto com nossa de Nazaré. Aí ele disse: mãe, então eu vou confiar. Aí eu disse: em pensamento, confia meu filho, confia no meu pensamento, que ele não vai fazer nada mais contigo. E até hoje. Tá com nove anos já isso e até hoje eu vi, e guardando, e fazendo essa promessa, sempre andar, quando eu vim aqui porque nós morava aqui em Belém, nós morava aqui, nós era daqui, nós fomos embora, eles cresceram e nós fomos embora.

P: A senhora foi embora para onde?

R: Para o Piauí, ele mora, ele veio para cá ainda, depois ele foi para Brasília e agora está aqui, mas agora quer também ir para o Piauí, dar uma volta no Piauí. Quando é esse Círio, agora, dia de domingo, nos encontramos todos juntos, foi uma alegria tão grande, na casa da minha amiga, muita alegria, muita benção, muita comida, nós tudinho lá e ele, com ele foi embora domingo de noite, ele foi embora para casa dele, é Rondon do Pará, aonde o outro mora e esse aqui ficou, que ele mora aqui, aí ele disse: mãe, agora, eu quero ir contigo no Piauí que eu estou desempregado. Mas tudo a gente tem que ter a fé, a fé de Nossa Senhora de Nazaré junta com Deus e a mãe de Deus. Porque se não tiver, até você não consegue, de jeito nenhum. Eu sei que hoje eu sou uma mulher feliz com meus filhos, graças a Deus pois é isso amor, a história foi essa.

P: A senhora mora no Piauí?

R: Moro no Piauí agora, está com dois anos que estou lá.

P: Aí todo ano a senhora vem?

R: Não é todo ano, como eu disse pra ela, quando eu fiz o voto, eu falei pra ela aí que não é todo ano, mas o ano que eu pisar aqui em Belém, eu venho aqui pago a promessa não importa pelo Círio, não importa se a data certa para Nossa Senhora de Nazaré, eu tenho essa caminhada, se eu pisei na aqui em Belém. Eu tenho essa caminhada, eu pisei aqui em Belém eu tenho essa caminhada, aqui o altazinho dela.

P: A senhora vai sempre?

R: Vou sempre.

P: A senhora acha importante fazer?

R: Ave Maria! É a coisa mais linda do mundo, com aquela força da vontade de Deus, é tudo que a gente planeja e Deus resolve, o jejum que a gente faz, jejei, muitas e muitas noites acordava de manhã, eu disse eu vou entregar o jejum para Nossa Senhora de Nazaré e Deus, entregava lá para nove horas. A favor deles dois, então tudo que você tem hoje na sua vida, o plano você tem que ter Deus junto, porque se você não tiver Deus, você não tem nada.

P: O jejum e essa caminhada que a senhora fez aqui, caminhada de joelho, né, é um sacrifício, o que que a senhora acha do sacrifício, a importância?

R: A importância, você entregar com a fé, e você está bem, que realizou o seu sonho, está realizado seu sonho, você entregou com fé e realizou não tem coisa melhor, meu filho, para mim não tem coisa melhor ter a fé, a fé mesmo que você tem que fazer aquela vontade de Deus, vem para fazer. Eu estou com problema na perna, deu um derramezinho, num sabe, estou sentindo um pouquinho, muitos anos passados, mas eu pedi muito a Deus, Deus me dê a fé de eu ir de joelhos, ir já fazer a tua graça de Nossa Senhora de Nazaré.

P: Qual é a mensagem que a senhora acha que transmite fazendo a promessa?

R: A mensagem, meu filho, que eu acho que é toda assim, bem no seu coração, com aquela fé, aquela coisa de Deus, de bom, você tem que reagir, sabe essa é a mensagem que a gente tem que fazer, só pensando mesmo em Nossa Senhora, aquela fé você alcança.

P: O que a senhora acha dos outros romeiros que vêm aqui pagar promessa?

R: Eu acho que os outros romeiros é tudo de bom também, porque todos eles têm uma fé, eles têm uma esperança eles têm sua promessa a pagar todas.

P: Por que a sua devoção a Nossa Senhora de Nazaré?

R: Porque ela é tudo, ela é a rainha da Amazônia, é Nossa rainha, ela é nossa, Deus vivo é uma coisa de Jesus amor.

P: Qual é a mensagem mais importante que a senhora acha que a fé transmite?

R: Eu acho que a gente pensar nela, em Deus, essa que é a fé, a gente pensou em Nossa Senhora de Nazaré para resolver um problema muito sério, pense nela e pense em Deus, não tem uma coisa melhor do mundo do que você pensar em Deus em primeiro lugar, em Nossa Senhora de Nazaré.

P: A senhora acha que...?

R: Resolve para mim, para mim, Maria dos Remédios da Costa, resolve tudo, se está entrando um espinho no meio já vai brotando aquelas flores com as folhas verdes, porque é isso que a gente tem que fazer.

P: Então houve uma transformação nos seus filhos?

R: Houve, houve a transformação nos meus filhos até hoje, foi só coisas boas, só maravilha, sabe, entre eles.

P: Eles frequentam a igreja?

R: Todos os dois, todos os dois vão para igreja, graças a Deus.

P: Mas só começaram a frequentar antes ou depois da sua promessa?

R: Não, foi todo tempo, desde pequenininho, são tudo crismado, são tudo de lá direto para igreja, lá onde eu moro de vir aqui no Círio. Agora que cresceram tudo, né, a gente não tem mais como se pegar com ele. Mas quando era pequeno, rapazinho, mocinha, de noite era a noite todinha aqui nós com eles.

P: O seu filho está ali com a senhora, ele também acha importante essa promessa que a senhora fez?

R: Eu não sei, dele eu não sei, eu sei de mim.

P: É porque ele lhe acompanhou, né?

R: É, mas ele, não sei, ele me acompanhou porque eu vim para cá, ele mora aqui né, ele, e ele é um menino muito bom, mas eu não sei, eu sei bem de mim.

P: Mas a Senhora acha que está firme?

R: Tá firme em nome de Deus.

P: Está melhorando?

R: Ave Maria! Tudo bem, está melhorando não, tudo já melhorou, tudo já virou rosas e cravos, tá, meu amor.

P: Obrigado!

APÊNDICE II – AUTORIZAÇÃO



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
 INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA

AUTORIZAÇÃO

Eu,, autorizo, sem nenhuma remuneração e segundo as formas da Lei, que JOSÉ MARIA GUIMARAES RAMOS, portador do RG 3431470, doutorando do PPGSA-UFGA, utilize as informações por mim prestadas em entrevista registrada em áudio, fotografia e vídeo, para a elaboração de sua tese de doutorado com título a definir, orientado pelo Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Junior.

Belém,/...../ 2018

.....

Assinatura

Nome:.....

Idade:..... Sexo:.....Estado Civil: Casado/a (), Solteiro/a (), Outro.....

Tem Filhos Sim () Quantos....., Não ()

Escolaridade: Fundamental (), Médio (), Superior ()

Profissão:..... Religião:.....

Renda (Em Salários Mínimos): Até 3 (), De 3 A 5 (), De 5 A 20 (), Mais de 20 ()

Naturalidade.....

Cidade Onde Mora:.....

Fone