



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE BRAGANÇA
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUAGENS E SABERES NA
AMAZÔNIA**

**LINGUAGEM, MEMÓRIA E NARRATIVA ORAL: TRÊS
FORMAS DE REFLETIR SOBRE AS PRÁTICAS DE
MILAGRES EM SÃO BENEDITO, BRAGANÇA/PARÁ**

YLEANA DO SOCORRO DOS SANTOS LIMA

Bragança-PA

2014



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE BRAGANÇA
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUAGENS E SABERES NA
AMAZÔNIA

**LINGUAGEM, MEMÓRIA E NARRATIVA ORAL: TRÊS FORMAS DE REFLETIR
SOBRE AS PRÁTICAS DE MILAGRES EM SÃO BENEDITO,
BRAGANÇA/PARÁ**

YLEANA DO SOCORRO DOS SANTOS LIMA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, da Universidade Federal do Pará, Campus Universitário de Bragança, como exigência para a obtenção do título de Mestre em Linguagens e Saberes na Amazônia. Orientador: Professor Dr. Pere Petit.

Bragança-PA

2014

**LINGUAGEM, MEMÓRIA E NARRATIVA ORAL: TRÊS FORMAS DE REFLETIR
SOBRE AS PRÁTICAS DE MILAGRES EM SÃO BENEDITO,
BRAGANÇA/PARÁ**

YLEANA DO SOCORRO DOS SANTOS LIMA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, da Universidade Federal do Pará, Campus Universitário de Bragança, como exigência para a obtenção do título de Mestre em Linguagens e Saberes na Amazônia. Orientador: Professor Dr. Pere Petit.

Data da Defesa: _____ / _____ / _____

Conceito: _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Pere Petit – Orientador
Universidade Federal do Pará

Prof. Dr. Raymundo Heraldo Maués
Universidade Estadual do Pará
(examinador externo)

Prof. Dra. Maria do Perpétuo Socorro Galvão Simões
Universidade Federal do Pará

**Bragança-PA
2014**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação – (CIP)

LIMA, Yleana do Socorro dos Santos, 1988-

Linguagem, Memória e Narrativa Oral: três formas de refletir sobre as práticas de milagres em são benedito, Bragança-Pará / Yleana do Socorro dos Santos Lima. – 2014.

Orientador: Pedro Petit Peñarrocha.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Campus de Bragança, Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, Bragança, 2014.

1. Linguagem e Cultura. 2. História Oral. 3. Memória. I. Título.

CDD 23. ed. 801

Dedico toda a luta, esforço, dedicação e a construção deste trabalho a Deus e a minha Mãe Maria do Socorro dos Santos Lima, pela força suprema em minha vida.

À memória inesquecível de meu avô considerado meu pai, Pedro Valeriano de Lima, pelo exemplo de caráter, humildade e dignidade, lembrados a todo momento e em qualquer lugar.

À memória de minha querida avó, Maria Rosa dos Santos Lima, que apesar de ter convivido pouco durante os meus nove anos de idade, construiu em mim uma parte de tudo que sou hoje.

A todos os amores de minha vida.

A todos os meus alunos, de hoje e de sempre.

Aos meus companheiros de trabalho.

Aos meus parentes e amigos.

Aos devotos, marujos e marujas de São Benedito.

Enfim, a todos aqueles que se disponibilizaram em contribuir para a construção deste trabalho de pesquisa.

Agradeço primeiramente a Deus por tudo, por iluminar meus caminhos, pela fé, força, coragem, persistência e determinação. Sem Ele, que é a inspiração em minha vida, não teria conseguido terminar esta etapa do Mestrado.

À Família Lima, berço de minha existência.

À Universidade Federal do Pará, na estrutura em que me relacionei, de modo especial ao Programa de Pós Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, Campus Universitário de Bragança, na pessoa do Prof. Dr. José Guilherme dos Santos Fernandes, Prof. Dr. Pere Petit, Prof. Dr. Salomão Mufarrej Hage, Prof. Dr. Ipojucan Dias Campos, Prof^a Dr^a. Roberta Alexandrina da Silva e Prof^a Dr^a. Maria do Perpétuo Socorro Galvão Simões.

A todos os professores, especialmente ao meu orientador Prof. Dr. Pere Petit, pela paciência, atenção e contribuição na construção deste trabalho.

Ao meu querido Prof. Msc. Dário Benedito Rodrigues Nonato da Silva, que me auxiliou durante a Especialização e inclusive no Mestrado com suas considerações imprescindíveis no referido trabalho.

Aos meus colegas de turma do PPGLS 2012, que me incentivaram nos momentos difíceis da trajetória de luta e sacrifício do Programa de Mestrado.

A minha amiga Lúcia Cruz Pereira, pela compreensão, pelas palavras de conforto, consolo e pelo auxílio nos momentos precisos.

Ao meu amigo Alexandre Carvalho, pelo apoio constante.

Ao meu amigo Alaelson Ribeiro, pelo grande carinho e atenção.

À diretora da Escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio Mário Queiroz do Rosário, Prof^a Esp. Maria de Nazaré Reis Alexandre, por quem tenho um enorme respeito, pela paciência e flexibilidade durante os vários momentos que precisei afastar-me das atividades profissionais, para dedicar-me aos estudos e pesquisa no Programa de Pós Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, UFPA, em Bragança.

As companheiras de luta e trabalho, pela confiança e apoio, Professoras Fátima, Renise e Vânia da Escola Municipal de Educação Infantil Eulália Soares da Gama, localidade Vila do Treme.

Aos companheiros e amigos da Escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio Mário Queiroz do Rosário.

A todos aqueles que direta ou indiretamente contribuíram para o meu sucesso.

Meus sinceros agradecimentos.

RESUMO

Esta dissertação discute as práticas de devoção a santos católicos e populares buscando o enriquecimento nas discussões teóricas, metodológicas e historiográficas acerca das práticas de milagres alcançadas graças ao Culto a São Benedito (de acordo com as crenças dos fiéis) em Bragança, no Pará. O estudo tenta explicar como se construíram as relações entre os depoentes, o tempo vivido no passado (segunda metade do século XX) e o presente. A pesquisa adota uma abordagem histórica, antropológica de cunho etnográfico e sociológico, utilizando-se da história oral como método imprescindível para a construção de uma memória mais democrática do passado.

Palavras-chave: Linguagem; Memória; História Oral; Devotos; Milagre.

ABSTRACT

This dissertation discusses devotional practices to Catholic and popular saints, searching the enrichment in the theoretical, methodological and historiographical discussions concerning the practice of miracles achieved due to the favor of Saint Benedict (according to the believers' beliefs) in Bragança, Pará state. The study attempts to explain how the relationship among the deponents, the past times (second half of the 20th century) and the present times was constructed. The research adopts a historical, anthropological with ethnographical nature, and sociological approaches, utilizing the oral history as an indispensable method for the construction of a more democratic memory of the past.

KEYWORDS: Language; Memory; Oral History; Devotee; Miracle.

SUMÁRIO

ÍNDICE DE FOTOGRAFIAS.....	11
INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO I – PRÁTICAS DE DEVOÇÃO A SANTOS.....	24
1.1-O Culto aos Santos: Devoção a Santos Católicos e Populares.....	24
1.2-Santidade e Fé no Processo de Burocratização da Igreja.....	34
CAPÍTULO II – LINGUAGEM, MEMÓRIA E HISTÓRIA ORAL.....	40
2.1-A Linguagem como fonte de comunicação e construção de sentido.....	40
2.2-A Memória e a interligação com a História.....	48
2.3-A História Oral enquanto Método de Pesquisa.....	53
CAPÍTULO III – O SIMBOLISMO DO FENÔMENO MILAGRE E OS MILAGRES EM SÃO BENEDITO.....	61
3.1- A Práxis do Milagre em São Benedito em Bragança Pará.....	65
3.2-Regime de Milagre: Relação entre Devotos e o Santo Preto.....	73
3.3-O Imaginário da Salvação no cenário das curas alcançadas.....	85
CONCLUSÃO.....	100
FONTES ORAIS.....	112
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	114
ANEXOS.....	124

ÍNDICE DE FOTOGRAFIAS

FOTO 1 – São Benedito.....	13
FOTO 2 – São Benedito no andor (26 de Dezembro em Bragança)	67
FOTO 3 – Um grande número de devotos na procissão no dia 26 de Dezembro.....	68
FOTO 4- Devotos e promesseiros de São Benedito.....	70
FOTO 5 – Dona Dirce, devota de São Benedito.....	79

(...) as memórias são como florestas densas que escurecem; seus testemunhos exigem o olhar para o que está por debaixo das mesas e das cadeiras; recortes, parafusos, encaixes, pedaços de cola. (...) as coisas naturais e verdadeiras. Os dados não estão a priori construídos, as informações nem sempre estão na superfície dos textos e exigem um trabalho de combinação, recomposição, montagem, cruzamento, complementação e análise (MEIRELES, 2000).

INTRODUÇÃO

A minha dissertação de mestrado teve como proposta investigar, na cidade de Bragança, os discursos sobre as práticas de milagres em São Benedito através das narrativas orais. Para tanto, foi necessário compreender a relação existente da prática do milagre com a história de vida dos devotos, bem como analisar os modos de como os discursos acerca dessa prática se constituem no tempo, espaço e memória, contribuindo assim para a sustentação do valor simbólico que norteia as relações dialógicas entre promessa e milagre. Antes de fornecermos as discussões acerca dos Milagres em São Benedito, é interessante apresentarmos uma espécie de perfil ou história recorrente sobre São Benedito.

Foto 1: São Benedito



“São Benedito foi um dos primeiros santos negros a ser efetivamente canonizado pela cúria romana, em 1763. Nasceu na Sicília, Itália, em 1526. Seus pais eram descendentes de escravos vindos da Etiópia, mais tarde libertos por seus senhores. Sua família era pobre e o Mouro, como era chamado, foi pastor de ovelhas e lavrador. Aos 21 anos foi chamado por um monge para viver entre os Irmãos Eremitas de São Francisco de Assis. Depois de 17 anos, transferiu-se para o Convento dos Capuchinhos, onde foi designado para ser o cozinheiro do convento, permanecendo nesse serviço até quando foi eleito pelos seus irmãos de comunidade como superior do Mosteiro. Tendo concluído seu período como superior, retornou para a cozinha do convento. Sempre que podia, Benedito apanhava alguns alimentos de sua cozinha, metia-os nas dobras do burel²⁸ e, disfarçadamente, os levava aos necessitados. Conta-se que numa dessas ocasiões, o santo foi surpreendido pelo superior do convento, que perguntou: “Que levas aí, na dobra do teu manto, irmão Benedito?”. E o santo respondeu: “Rosas meu senhor!”. São Benedito desdobrou o burel franciscano e, em lugar dos alimentos suspeitados, apresentou aos olhos severos do superior uma braçada de rosas”(ODULFO 1941,60-61).

Fonte: Imagem extraída do site do Google.

O episódio acima podemos relacionar com a história de Santa Isabel sobre o milagre das rosas.

Isabel acusada de esbanjamento dos bens da família com os pobres, num determinado dia, à saída do palácio, levava alimentos para os pobres, quando foi abordada pelo marido e pela sogra com a seguinte interrogação: O que você está levando?, perguntou-lhe o esposo. Isabel sem hesitação, respondeu: Rosas!, sem lembrar-se de que era pleno inverno e, ao abrir a sacola eis que apareceram efetivamente rosas coloridas e perfumadas (DUARTE, 2006: 10).

Certamente, este episódio que se refere à vida de Santa Isabel da Hungria, que atravessou os séculos nos faz entrever que qualquer gesto de atenção ao próximo, é transformado em algo significativo aos olhos de Deus e da Igreja. Foi exatamente o que aconteceu com São Benedito na época de sua vivência até os dias atuais com os seus milagres concedidos aos fiéis devotos.

Na cidade de Bragança, local da pesquisa, tem-se um povo bastante religioso e com grande devoção a São Benedito. Essa devoção perpassa pela religiosidade popular e vem apresentando-se de maneira plural, como resultado da própria dinâmica modernizadora e urbana. Assim, o cenário religioso que temos vislumbrado é um mosaico de expressões muito diversas a refletir, baseando-se nas abordagens histórica, antropológica e sociológica. Essa realidade baseia-se em uma construção simultânea de signos, símbolos e significados.

Cada ação do ser humano tem um sentido a ser expresso por palavras e símbolos que vão sendo compartilhados. Nesse estudo o importante é apontar o pressuposto epistemológico referente ao conhecimento humano, que pela própria natureza é simbólico, o que caracteriza sua força e limitações. Apesar do símbolo não se apresentar em sua existência real, tomando parte do mundo físico, isso não lhe diminui a fortaleza nem o desvia do objetivo: o sentido, a significação, a designação. É para isso que ele aponta. O símbolo é a melhor forma, muitas vezes a única, de expressar algo mais profundo da vida: a alegria, a dor, o sentido da comunidade, a recordação do passado, a esperança e a memória, dentre outros. Portanto, ele toca o real. Porém o que é real não é, necessariamente, sensualista. Algo simbólico, como, por exemplo, uma poesia, é real enquanto expressão do desejo; e o desejo é algo humano, real, histórico. Dessa forma a fé,

esperança, o sonho: contemplar São Benedito face a face, torna-se uma expressão de reconciliação.

O universo simbólico seguirá, privilegiando a memória e imaginação, dizendo-nos como as coisas ou os homens poderiam ter sido ou poderão ainda ser, assim como também continuarão se voltando para um possível passado ou futuro. Mas todas essas coisas, mesmo que nos arrastem para o interior da força do sentido, da evocação e da beleza, não podem, para haver credibilidade intelectual (e os símbolos religiosos devem estar atentos a esse aspecto), ser negação do presente, não falar do necessário, não apontar causas, motivos ou razões. A força do símbolo reside na possibilidade de que, por meio dele, seja possível a comunicação intersubjetiva e o entendimento comum em torno do fato social.

Iniciar o estudo da atividade cultural – uma atividade na qual o simbolismo forma o conteúdo positivo – não é abandonar a análise social em troca de uma caverna de sombras platônicas, entrar num mundo mentalista de psicologia introspectiva ou, o que é pior, de filosofia especulativa, e lá vaguear eternamente numa neblina de cognições, afeições, volições e outras entidades nebulosas. Os atos culturais, a construção, apreensão e utilização de formas simbólicas, são acontecimentos sociais como quaisquer outros; são tão públicos como o casamento e tão observáveis como a agricultura. (GEERTZ, 1989: 105).

O poder simbólico costura o tecido social, conferindo significado à realidade em construção. Antes da Filosofia, na Grécia Antiga, os gregos já elaboravam uma visão abrangente das realidades cósmica e social em narrativas míticas. O pensamento mítico organizava e sistematizava as visões da consciência social, dando primeira ordenação à matéria difusa do espaço (LEVI STRAUSS, 1997). Assim, um mito, como algo constitutivo da dimensão simbólica da vida humana¹, não poderia deixar de ser visto e entendido como pensamento que conhece e se comunica intensamente com a realidade.

¹Joseph Cambel (1990), que foi um verdadeiro mestre na Mitologia comparada, define a mitologia da seguinte forma: “a mitologia é a canção do universo – música que nós dançamos mesmo quando não somos capazes de reconhecer a melodia. Mitos são aquilo que os seres humanos têm em comum, são histórias de nossa busca da verdade, de sentido, de significação, através dos tempos” (p.5). “São metáforas da potencialidade espiritual do ser humano, e os mesmos poderes que animam nossa vida animam a vida do mundo”. (p.24)

A propósito da reflexão em torno do “poder simbólico”, Bourdieu, em referência a Durkheim e à tradição neofenomenológica (Cf. NATANSON, 1970; BERGER; LUCKMANN, 1985), lembra a aceitação desses autores aos seguintes pressupostos: *Os símbolos são os instrumentos por excelência da integração social: Enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação* (BOURDIEU, 2010 p.10). O simbólico segue também expressando, sem perder de vista sua diferença, linhas de força na perspectiva das transformações e vai bater no campo das realidades possíveis, apresentando-se como possibilidade objetiva, e não apenas desejada ou sonhada. Nessa ótica, “o simbolismo se crava no natural e se crava no histórico; participa, enfim, do racional” (Idem: 152). Assim, a força do simbólico não reside só em fornecer sínteses imediatas (imagens), pois, enquanto componente do racional-real, embora realizável principalmente como imaginação, não há como prescindir, na sua expressividade de símbolo, da possibilidade de o sentido que designa não depender do contexto no qual foi soerguido.

Veremos mais adiante que não é somente do milagre da cura que ocorre a mudança de vida, mas da sustentação da vida proveniente do vínculo, da possibilidade de continuação do encontro através da aliança formada entre o devoto e o santo. Da nossa relação com o símbolo emana um jogo em que tudo cabe, desde que isso não resulte somente em relação de interesse em prol de conseguir algo. No entanto, o que nota-se é a atribuição do valor depositado no santo, pois tal coisa é a base radical da troca simbólica.

Não podemos afirmar que vivemos em uma sociedade humana que prescinda somente de símbolos como mediação a costurar a construção do real. Também é improvável existir, um dia, um mundo totalmente racionalizado em que a dimensão simbólica desapareça do universo da linguagem. Os símbolos não só constituem uma dimensão que explica e define o humano (Cf. CASSIRER, 1997: 49-50), mas também desenham uma sociedade “outra”, idealizada e desejada.

As representações que se situam no âmbito da construção do simbólico instituído socialmente, para ele devem possuir crenças coletivas e valores que chegam a ter significado normativo para os homens por meio de certos rituais

poderosos. Cada sociedade requer um sistema de crenças comuns que legitime as disposições sociais existentes, e essas práticas e crenças gerais são, inevitavelmente, religiosas (Cf. TURNER, 1999: 66). As práticas de culto a santos, a linguagem e o simbolismo operam por analogias e por metáforas. Ou seja, arrasta-nos para seu interior pela força do sentido, de suas evocações e pelo forte apelo emotivo e afetivo. A lógica deste estudo não está baseado no recebimento do veredicto das certezas cientificamente relevantes, mas no desejo de ser compreendida.

Uma qualidade metafórica, assim como uma representação, se inscreve no campo do simbólico. Para nosso propósito, a compreensão do simbólico segue a idéia de relação cuja força inerente à sua condição primordial mobiliza, reúne e reforça os sentimentos de pertença coletiva. O símbolo, ao fazer-se expressão do real, não deve ser percebido como ação tranquilizadora, no sentido de um tóxico a produzir ilusões. Isso não é função dele, uma vez que as ilusões, mesmo sendo conteúdos da imaginação, não portam o sentido, companheiro íntimo do símbolo. A força poética não enclausura a liberdade humana, que na experiência da transcendência, na relação com o símbolo, responde pela criação do sentido. Conforme diz Durand (1988: 37), “ele é poético de uma transcendência no seio do assunto mais objetivo, mas engajado no evento concreto”. As coisas produzidas pelo universo simbólico sinalizam a importância de uma análise acerca do nosso objeto ficar situada na perspectiva cultural de pluralidade, caminho que deveria ter sido aceito como natural para o entendimento do simbólico, hoje mais ainda, em razão da qualidade do tempo.

A Igreja Católica foi uma das principais instituições responsáveis pelo trabalho de encantamento do mundo, e seus conteúdos de cultura religiosa, sobretudo cristãos, predominavam e demarcavam não só os sonhos das pessoas, mas também seus interditos. O símbolo, um dos grandes aportes do dinamismo social da religião, torna esta forte e explica o pertencimento vivenciado pelo fiel. Na religião e nas práticas de culto a santos, o fiel recupera, por meio deles, seus desejos reprimidos, o que alimenta de certa forma, a esperança por dias melhores

Há uma riqueza de símbolos que delimitam não só o universo específico da religiosidade e do culto a santos, mas também toda a realidade social. Movimenta-nos numa dança de símbolos que exige um cuidado quanto ao modo de apresentá-los e interpretá-los. Vale, nesse sentido, lembrar os “milagres de São Benedito” que tanto a Instituição religiosa quanto o povo consideram o símbolo da cura, da graça e da benção como fatos reais. Faz-se mister, assim, partilharmos a noção de símbolo, porque embora pareça simples, é bastante significativa.

Não se trata do símbolo no sentido da deliberação do princípio de realidade (o como se), mas de um código, pela mediação do mito, do conto, da parábola, da metáfora, do rito, da festa, um código performativo como dizem os linguistas, que convida à práxis. Não devemos esquecer que a linguagem religiosa só pode ser simbólica. Numa cultura que se impõe cada vez mais o símbolo lógico-matemático a serviço de um processo mercantilizado, perdeu-se grande parte do símbolo como linguagem existencial (HOUTART, 2003: 43).

O convite à práxis, conforme sugerido acima, decorre da noção maior de que o símbolo – realidade aberta que é – implica relação, supõe significação intersubjetiva. A questão simbólica não é demarcada pelo caminho da linguagem conceitual, pois as imagens que brotam do seu interior não são vazias, indecifráveis ou complicadas. Caso fosse assim, o mundo das coisas religiosas, o mundo prenhe de imaginação, não deixaria livres as criações do espírito.

Assim a religião, como as práticas religiosas não seria o que é se não concedesse um lugar às livres combinações do pensamento e da atividade, ao jogo, à arte, a tudo o que diverte o espírito fatigado com o que há de sujeição excessiva no trabalho cotidiano (DURKHEIM, 1996: 416).

O homem não vê as coisas como fatos objetivos, mas como valores; a realidade aparece impregnada de mistérios e sentidos ocultos. Olhando para um dos símbolos centrais do mundo cristão, por exemplo, a cruz, diríamos que ela carrega um significado de fundamental importância para a vida de boa parte dos fiéis dessa religião. Para tais adeptos, o referido símbolo parece trazer à tona “coisas ausentes” ou impossíveis de serem percebidas concretamente.

Nessa perspectiva, tais coisas ausentes acabam por se transformar nos próprios assuntos de tanto que se quer falar, como se tivessem uma concretude à

parte do objeto. O símbolo, portanto, começa a desenvolver sua função, ou seja, evocar, através da relação “natural”, algo ausente ou não mais possível de ser percebido sensualmente. “Ele traz, assim, sentido novo à realidade histórica e pode ser interpretado em várias direções: pode provocar dominação, conformismo, resistência e transformação”. (Cf. BOURDIEU, 1998: 11). Não raro, a sociedade atribui sacralidade a certos fenômenos ou acontecimentos em momentos de grandes efervescências culturais, como aqueles períodos de crises históricas, de choques culturais violentos. Em circunstâncias assim, a busca por novas modalidades de interação social se torna mais frequente, mais ativa, destacando-se a interdependência, a solidariedade e a religiosidade (sacralidade patente ou camuflada). Lynn Hunt (1990, 27-28), tratando da relação sociedade e sagrado, reflete sobre tal questão a partir da Revolução Francesa, deixando claro que,

(...) apesar de ostensivamente política em sua origem, funcionou nas linhas e assumiu muitos aspectos de uma revolução religiosa, a revolução foi tocada por uma qualidade messiânica: pelo desejo revolucionário (querer) de levar a boa nova aos homens de todos os lugares.

Toda sociedade exige, para se instaurar e se perpetuar, referência a uma ordem legitimadora de sua existência. Para Durkheim (Cf. BOUDON; BOURRICAUD, 1993: 490), a sociedade como totalidade antecipa-se ao indivíduo, mas ela é, sobretudo, fenômeno de comunicação tornada possível por meio das crenças coletivas. Nesse sentido, na ótica sociológica durkheimiana, a função da religião seria conservar a unidade e a integração social. Isso porque, nos seus estudos, as coisas sagradas são símbolos constitutivos da vida social, o que revela o entendimento de que a religião, mesmo na modernidade, constitui elemento central da vida da sociedade. Segundo Durkheim, trata-se de uma coisa eminentemente social.

As representações religiosas são coletivas e exprimem realidades coletivas; os ritos, maneiras de agir, surgem, exclusivamente, no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais dos grupos. Então, se as categorias sociais têm origem religiosa, devem participar da natureza comum a todos os fatos religiosos: devem ser coisas

sociais, produtos do pensamento coletivo (DURKHEIM, 1996: 16). Observa-se, portanto, que Durkheim busca a integração da religião numa teoria da sociedade, mas não identifica a sociedade com Deus. Ele a coloca na esfera dos símbolos e crenças, ou seja, considera religião um fato simbolicamente ligado à sociedade.

Na perspectiva de mudança, não convém deixar de lado a questão das raízes sociais da religiosidade. Os sistemas de crenças não são, de modo algum acidentais; surgem em respostas as necessidades sociais. Em qualquer forma dada ou em qualquer momento, uma religiosidade particular atuará como baluarte de certo tipo de relação de produção ou como instrumento para transformá-la. Isso ocorre pelo fato de estar integrada ao sistema social e de os indivíduos que a vivenciam refletirem tão somente necessidades advindas da condição de interdependência, reflexo de um modo de vida social.

Os sujeitos da minha pesquisa são ativos na enunciação, o sentido do discurso depende diretamente dos participantes e do contexto em que se insere a interação. Devemos atentar também para a influência que o “discurso de outrem” exerce sobre os devotos de São Benedito, pois, como diz Bakhtin (2003), um falante nunca é o primeiro a violar o eterno silêncio do universo. Os discursos são repletos de discursos dos outros, ou seja, refletem-se uns nos outros. Diante disso, Nietzsche (2009) deixa claro que a religião surge do medo e da necessidade. Como afirmou Libânio (2000), a religião é a expressão concreta de nossa religiosidade, por meio de nossas práticas. Dessa forma, no contexto desta pesquisa,

(...) a religião, pelo que mostram os devotos de São Benedito, se revelaria pelas necessidades que os promesseiros têm de conseguir a cura de seus males e pela advertência do castigo para os que não creem em seu poder. Expondo, uma religião que sobrevive do medo, da miséria e da esperança dos miseráveis, seja esta miséria material ou espiritual. E levanta a hipótese de que, num futuro utópico, em que não haja mais tantos necessitados, talvez não haja mais, também ocorrência de milagres (SOUZA, 2011: 67).

Com base nas narrativas dos nossos entrevistados chamamos atenção, para o circuito discursivo que envolve a fé popular, a transmissão oral entre os devotos contando esses casos de milagres atribuídos ao santo preto, sendo este

um importante meio para a propagação do culto e para o fortalecimento da fé do povo. Embora não tenha sido feito, para este estudo, nenhum levantamento quantitativo a quantidade de casos ligados a São Benedito na região de Bragança é surpreendente. Em toda parte da cidade há quem conte alguma graça alcançada ou repreensão a algum descrente. São muitas as narrativas que sustentam a devoção popular sempre ligada a necessidades e ao temor, que parecem ser os dois pólos que atraem e prendem o devoto ao santo.

Alguns discursos escolhidos para esta análise foram extraídos de devotos de São Benedito que afirmam terem recebido, por meio de sua intercessão, algum tipo de milagre. Contudo, foram privilegiadas as que relatam curas de doenças, devido serem as principais causadoras das mudanças de vida dos devotos. A coleta foi feita com devotos que moram na cidade de Bragança e alguns da Vila do Camutá, no mesmo município. As referências bibliográficas escolhidas visam ampliar a discussão a respeito do quanto as práticas de culto a santos, linguagem, memória, história oral e o simbolismo do milagre estão vinculadas à vida humana e o quanto influenciam em nosso próprio comportamento.

Esta pesquisa pretende contribuir para a comunidade local e para o mundo acadêmico-científico no sentido de manter e divulgar a sustentação das práticas de formalização de promessas e milagres no processo de prática cultural e religiosa dos devotos, bem como exprimir a representação de memórias através das experiências vivenciadas pelos sujeitos em torno dos milagres alcançados oriundos da promessa feita ao santo. Acredita-se que através deste estudo é possível conhecer o que povoa o imaginário dos devotos, além de introduzir de forma agradável, novos conceitos e idéias acerca das práticas do milagre. Com o nosso estudo tentamos dar continuidade aos resultados da pesquisa do curso de Especialização em Linguagens e Culturas na Amazônia (turma 2011), Campus de Bragança, haja vista que as práticas de milagres alcançadas pela promessa a São Benedito nos despertaram uma profunda curiosidade e vontade de adentrar nesse universo que envolve fé, o extraordinário e a crença vivificada pela tradição.

Partindo disso é possível notar as concepções construídas sobre o milagre por meio das narrativas orais e memórias do povo bragantino, mostrando a relação dos devotos com o tempo vivido entre passado (2ª metade do século XX) e presente (dias atuais), nessa prática cultural amazônica manifestada através da devoção e culto a São Benedito. Com este trabalho não temos nenhuma pretensão de fazer conflito entre ciência e religião, e sim mais uma tentativa de aproximação dessas faces que pertencem a uma mesma moeda, o ser humano. Mas, como assinalamos acima, tentamos compreender o papel do comportamento dos devotos perante a devoção a São Benedito, fazendo com que essa relação seja de acordo com as situações reais no cotidiano da vida religiosa e popular.

Subdividimos a dissertação em três capítulos. No primeiro, “Práticas de Devoção a Santos”, analisamos a religiosidade como forma de sustentação dos valores cristãos e doutrinários do catolicismo e a rigurosidade aos assuntos sobre a santidade, bem como a devoção a santos católicos e populares. Os principais autores que nos auxiliaram para esses objetivos foram André Vauchez (1987), Machado (1995), Lourdes dos Santos (2000), Romualdo Rodrigo (1988) e outros.

No segundo capítulo tratamos da “Linguagem, Memória e História Oral”, visto que a linguagem proporciona a comunicação e construção de sentido, bem como o desenvolvimento do pensamento e da linguagem dentro de um sistema simbólico marcado por transformações ideológicas e sociais. Para tal estudo foram referenciados alguns autores, entre os quais, Cassirer (2004), Bakhtin (1992), Fiorin (2007) e Orlandi (1987). Para o contexto da memória foram utilizados Le Goff (2003), Halbwachs (2006) e Ricoeur (2007), com o propósito de mostrar a memória como capacidade humana de reter e guardar o tempo que se foi salvando-o da perda total. Nesse sentido, para Chauí (1997) a evocação do passado é uma busca das lembranças de um passado rico em memórias interligadas com a história e trajetórias de vida dos sujeitos que dela fazem parte. Dando prosseguimento complementar a este capítulo, a História oral enquanto método de pesquisa fornece subsídios necessários para a prática de testemunhos orais, abrindo novas possibilidades de lidar com as experiências dos sujeitos

pesquisados através das entrevistas (Alberti, 2005; Vasconcelos, 2005; Villanova, 1998).

O terceiro capítulo intitulado “O Simbolismo do Fenômeno Milagre e os Milagres em São Benedito” agrupa o estudo relacionado com o significado da expressão milagre, a prática do culto a São Benedito em Bragança, a relação entre devoto e o santo preto e o Imaginário da Salvação no cenário das curas alcançadas. As narrativas coletadas indicam que os milagres acontecem na vida dos devotos e essa aliança manifestada pela relação de troca e interesse, proveniente muitas vezes da necessidade, traz benefícios no que diz respeito a mudanças de vida como a cura das enfermidades, caráter, segurança, motivação, prestígio e outros. Os autores que alimentaram o desenvolvimento da pesquisa e a narrativa deste capítulo foram, principalmente, Besen (2004), Bosi (1994), Bourdieu (2010), Certeau (1994), Fernandes (2011), Nonato da Silva (2006) Reesink (2005) e Silva (1997).

CAPÍTULO 1.- PRÁTICAS DE DEVOÇÃO A SANTOS

1.1.- O CULTO AOS SANTOS: DEVOÇÃO A SANTOS CATÓLICOS E POPULARES

O atual pluralismo religioso em várias partes do mundo, com diferentes intensidades e matizes, tem suscitado inquietações e investigações em diversos campos do saber. As múltiplas manifestações religiosas, envolvendo a devoção aos santos, constituem-se uma das mais antigas práticas do cristianismo. Da veneração dos primeiros mártires cristãos aos nossos dias, o culto santoral sistematicamente ocupou um lugar de destaque, quer arraigado em antigas tradições, quer se renovando, se recriando para se adaptar a novos contextos, o que permite, segundo Michel Vovelle (1997), apreender, por meio do estudo da longa duração, a homogeneidade, a unidade e a continuidade de idéias formadas no decorrer de sucessivas gerações.

O culto aos santos configura-se como um dos principais elementos do cristianismo. Tradicionalmente, a devoção a centenas de divindades do panteão católico pode ser entendida como um dos pilares desta religião, sobretudo por seus aspectos doutrinários e identitários. Na doutrina cristã se prega a adoração a um único Deus. Nesse sentido os santos católicos surgem não como deuses, mas como exemplos de vida, exemplos estes associados por valores cristãos como a preocupação com o bem-estar do próximo e a despreocupação com as riquezas materiais.

Vale destacar o rigor com que a Igreja Católica determina a santidade de uma pessoa: examina-se primeiro sua vida para verificar se ela está pautada pelos valores cristãos de modo exemplar. Em seguida, comprova-se a ocorrência de um milagre atribuído a pessoa, após estas etapas, a Igreja pode atribuir à pessoa o título de beato (SANTOS, 2000). Se for comprovada a ocorrência de mais de um milagre atribuído ao beato, este pode ser enfim declarado santo pela Igreja. A rigorosidade deste processo tem por objetivo certificar-se da real santidade do candidato a santo, ou seja, verificar se ele está realmente unido a Deus. São Benedito é um destes santos cultuados pelo povo e declarado santo

pela Igreja católica com os seus 27 milagres contabilizados pelo Tribunal eclesiástico (BESEN, 2004). A festa em homenagem ao santo preto ocorre em várias regiões do Brasil e em Bragança do Pará seu culto traduz uma intensa manifestação da religiosidade popular. Neste momento o conceito de hibridismo cultural contribui enquanto referência para os estudos acerca da religiosidade católica. Peter Burke, em seu estudo sobre hibridismo cultural, enfatiza que os contatos entre culturas atingem a todos os povos desde tempos muito remotos e o fazem de modo sucessivo e constante.

Devemos ver as formas híbridas como o resultado de um único encontro, quer encontros múltiplos e não como o resultado de um único encontro, quer encontros sucessivos adicionem novos elementos à mistura, quer reforcem os antigos elementos (BURKE, 2003: 31).

Desde seu processo de formação o cristianismo, e posteriormente o catolicismo, é caracterizado por ser uma religião híbrida, isto é, composta e construída em um momento específico. O hibridismo cultural possui um sentido de mostrar que o sujeito ao ter contato com outra cultura, sejam as crenças, costumes, tradição, ou mesmo música, dança e dentre outros, une as experiências compartilhadas em um determinado espaço na sociedade, favorecendo os valores dos grupos sociais e da comunidade.

Ao mesmo tempo em que as práticas sociais se tornaram uma “estrutura estruturada”, também levou consigo um “aspecto estruturante” (BOURDIEU, 2001), definindo formas de elaboração e discursos articulados a um conjunto de práticas, sancionados por uma hierarquia que passou a determinar o que era ser católico (CERTEAU, 1994). De forma geral, as expressões de religiosidade, assim como outros aspectos da vida social, fazem parte do sistema de vida de um grupo que, no campo religioso, envolve além da crença, um conjunto de práticas comportamentais.

(...) não se trata de elaborar um modelo geral para derramar neste molde o conjunto de práticas, mas ao contrário, de especificar esquemas operacionais e verificar se existem entre eles, categorias comuns e, se em tais categorias, é possível explicar o conjunto de práticas (CERTEAU, 1994: 20-21).

Subtende-se que a religiosidade católica seja as manifestações que envolvem as crenças e práticas ligadas ao catolicismo, que tem como ponto crucial o culto aos santos reconhecidos ou não pela Igreja. É o contato com o transcendente que, apesar de estar fortemente ligado ao institucional, ao mesmo tempo distancia-se dele, num processo de apropriação que muitas vezes marca um conflito simbólico na adoção de crenças e práticas não sancionadas, nas quais o devoto acredita estar vivenciando sua religião, sem a preocupação dela estar ou não sancionada pela Instituição.

No primeiro século da era cristã os cultuados como santos foram os mártires, cujo nome foi dado por representarem testemunhos de adesão à fé cristã. Com o passar do tempo o martírio passou a ser caracterizado por uma morte violenta (motivo de doença grave ou homicídio) (MACHADO, 1995). Nesse aspecto o martírio tinha como símbolo submissão ao Cristo no imaginário cristão da época, tendo em vista que santidade e martírio tinham, basicamente, o mesmo significado, isto é, era preciso se sacrificar, morrer por Cristo e como Cristo, morrer para consagrar os homens.

O culto aos santos está presente desde a constituição da hierarquia cristã e sua conseqüente necessidade em firmar valores morais usando modelos exemplares que traduziriam sua visão de mundo. O destaque a um determinado modelo de santidade revela uma série de manifestações, gestos e palavras, traduzindo representações coletivas, conectando um indivíduo a um determinado grupo, o que nos fornece elementos para a compreensão do termo santidade (SOARES, 1986).

Santidade é um termo aplicado pelas Sagradas Escrituras para designar a qualidade do que é essencialmente divino. Do hebraico, santo e santidade significam separado, segregado, e são termos que se relacionam com Deus, “separado do profano, o Santo dos Santos, o único absolutamente santo” (MACHADO, 1995: 13). No livro de Gênesis (2, 2-3), os sacerdotes indicaram bem essa diversidade afirmando que Deus abençoou e santificou o sétimo dia, porque foi nesse dia que Deus descansou de todo o seu trabalho como “Criador”, evidenciando o entendimento dicotômico de sagrado e profano pois, seis dias são

profanos, de trabalho, e um sagrado de exaltação a Deus. Nesse contexto, o termo santo era utilizado para designar o que está próximo de Deus, ou Ihe é consagrado, quer se tratasse de lugares, como o Templo de Jerusalém, como também de pessoas, especialmente os sacerdotes que se dedicavam inteiramente ao serviço de Javé, por isso são considerados “Testemunhas do Inefável, cabendo-lhes a tarefa de propagar a pureza ritual, sem a qual não se obteria os efeitos do culto, conforme indicado na “Lei de Santidade” do Levítico (17-26). No sentido de coletividade, os hebreus se reconheciam como “povo santo” por terem sido escolhidos por Deus para sua Revelação e, por isso, eles entendiam que não podiam mais viver como os demais povos, ainda desconsagrados.

No Novo Testamento o ideal de santidade se realizou plenamente através de Jesus Cristo, cujo mistério está ligado a Santíssima Trindade, em que o filho reflete integralmente o esplendor do Pai. Nesta perspectiva, a santidade consiste, pois, em amar como amou o próprio Cristo, enquanto o “novo povo santo” é representado agora pela incorporação de todos os batizados, judeus e pagãos. Com os profetas, algumas vezes identificados como santos, a idéia de santidade adquiriu um sentido voltado para a moralidade e para o espiritual, afirma o teólogo francês Douillet (1960), em que os santos realizam de maneira excelente aquilo que todo o cristão deveria querer ser, se tivesse consciência de sua vocação.

No sentido ontológico, segundo Rodrigo (1988), não há diferença entre a santidade do cristão medíocre e a santidade daquele que pratica as virtudes em grau heroico e por isso está intimamente unido a Cristo, porque a santidade não é outra coisa senão a comunhão com Deus. Assim, raciocina ele quanto mais íntima for essa união, maior será o grau de santidade da pessoa. Os santos oficiais são os gigantes da santidade porque os cristãos comuns que não alcançaram ainda uma última união com Cristo são santos pequenos, não cresceram suficientemente, não ultrapassaram os limites da mediocridade.

Para Baroja (1995), no entanto, o conceito de santidade é muito mais amplo e relativo, podendo ser aplicado de maneiras distintas, uma vez que personagens considerados santos em determinadas sociedades, podem não ser

aceitos em outros locais, pois os referenciais para seu reconhecimento, ultrapassando a esfera religiosa, reportam-se ao cultural, ao político, de cada época e local, num processo constante, ainda que lento, de mutação. Nesta mesma concepção, Dominique Julia afirma que,

(...) as mudanças religiosas só se explicam se admitirmos que as transformações sociais produzem nos fiéis modificações de ideias e desejos que os obrigam a alterar partes de seu sistema religioso. Há uma continuidade de ida e volta, uma infinidade de reações entre os fenômenos religiosos, a posição dos indivíduos no interior da sociedade e os sentimentos religiosos individuais (1976: 106).

Seguindo o pensamento durkheiminiano² de que a religião é a condição de vida em sociedade em todas as épocas e que não há grupos sociais que não sintam necessidade de manter e reafirmar, a intervalos regulares, os sentimentos e as idéias coletivas que fazem sua unidade e sobretudo, sua identidade. Segundo Servilio Conti:

(...) em cada época da história da igreja surgiram, providencialmente, modelos novos de santidade conforme as necessidades dos tempos, mas que também, pode-se encontrar modelos de santidades que se repetem, em diferentes momentos, denotando a permanência ou a retomada de alguns perfis (1997: 516).

O historiador André Vauchez (1987), compartilhando deste parecer, observa que o conceito de santidade encontra-se na maior parte das religiões, com um significado ambivalente, mas evocando sempre, uma ruptura da condição humana, assim como uma possibilidade de estabelecer uma relação com o divino susceptível de efeitos purificadores. Nessa linha, indica o autor, na antiguidade greco romana, esse conceito era aplicado à qualidade das divindades celestes e de alguns poucos homens, considerados semideuses, por terem sido agraciados com poderes sobrenaturais, como a imortalidade, a magia e o privilégio de viverem nos campos Elíseos ou entre os deuses do Monte Olimpo.

Esta santidade supracitada jamais qualificava um homem vivo, ainda que alguns exemplos de seres excepcionais, como o herói Hércules, pudessem

²Para Emile Durkheim (1983) a força religiosa nada mais é do que o sentimento que a coletividade inspira a seus membros, mas projetado para fora das consciências que o experimentam. Para objetivar-se, ele se fixa em um objeto que se torna sagrado.

ascender à esfera de perfeição e da imortalidade, remetendo-os, de uma certa forma à excepcionalidade e, por isso, ao mundo dos deuses. Para a tradição oriental:

A santidade também era tida como um elo entre o plano natural e um patamar superior, alcançado por meio de uma purificação espiritual que afastava o homem das coisas do mundo, como os pensamentos maculados e os prazeres terrenos do corpo, aproximando-o do Divino, através da sabedoria, virtudes e meditações e sacrifícios, como o jejum e o isolamento (VAUCHEZ, 1987: 289).

Com a difusão do cristianismo, a noção de santidade se tornou um elemento de grande importância para a compreensão de certas civilizações e épocas. Os evangelistas, sobretudo João (1, 1-2), sublinharam com insistência a originalidade do Cristo, e o seu apelo universal à santidade, dirigido por Deus a todas as criaturas, mesmo porque com sua palavra e ação, Jesus teria transformado as relações dos homens com Deus e dos homens entre si. Mais tarde essa situação foi evidenciada por Paulo de Tarso, ex-fariseu e apóstolo dos gentios, na Primeira Carta aos Coríntios (1,2), quando ele aponta para todos os bens e poderes de que são acumulados já na terra “aqueles que foram santificados em Cristo Jesus, chamados a ser santos”.

Assim, no contexto dos primeiros tempos da Igreja, foram considerados santos e venerados pela comunidade de fiéis, a Virgem³, os apóstolos e os mártires⁴ - os testemunhos privilegiados de Cristo. Dessa forma, a devoção aos mártires emergia espontaneamente como fruto do entusiasmo e da veneração dos fiéis que consideravam heróis da cristandade perseguida⁵. Já o consentimento

³Os católicos veneram a Virgem Maria, Mãe de Jesus desde os primeiros tempos do cristianismo, exemplo de um dos mais expressivos fenômenos culturais, de longa duração. O concílio de Éfeso (431) defendeu a sua maternidade divina e a reconheceu como intercessora junto ao Cristo. No Concílio Vaticano II, os bispos delegados, no Lúmen Gentium a invocaram com os títulos de Advogada, Auxiliadora, Medianeira e Protetora.

⁴Por isso o relato de São Lucas do martírio de Estevão (Atos dos Apóstolos, 6-7), o aponta como o primeiro mártir do cristianismo. Sua prisão, julgamento e morte, corresponde à própria trajetória do Cristo, incluindo o pedido de clemência a Deus para seus algozes.

⁵A causa principal dessas sangrentas perseguições se devia ao caráter monoteísta do cristianismo e a recusa dos cristãos em reconhecer os deuses romanos e praticar o culto imperial, forma de legitimação religiosa do despotismo dos soberanos. Dessa forma, num império em que o poder tinha um caráter político-religioso, a crítica dos cristãos convertidos ao culto imperial era encarada pelas autoridades como um ato de subversão, passível, portanto, de punição.

e a oficialização do culto cabia às autoridades eclesiais, por isso, desde cedo, as Igrejas particulares se preocupavam em recolher as Atas dos Mártires, com o nome, data e tipo de martírio e do sepultamento, para que a memória não se perdesse com o tempo, daí surgiram os martiriólogos e os calendários para a celebração do aniversário do martírio, com destaque para o Martiriológico Romano⁶.]

Romualdo Rodrigo (1988) aponta que na época de Constantino (324-337) o culto aos mártires alcançou um grande esplendor, marcando sua expansão no mesmo compasso da expansão da Igreja. Peregrinações eram organizadas às catacumbas e se oferecia em sua honra a Eucaristia. Com o tempo, muitos cultos deixaram de ser locais e se estenderam por todo Mediterrâneo. Rodrigo adverte, no entanto que, apesar das provas dos martírios, não se pode falar em um processo canônico como se entende hoje, especialmente ao referente às provas dos milagres. Exigia-se apenas um exame crítico das atas do martírio e o juízo do bispo da Igreja local, de quem dependia a autorização para o culto. Era fundamental, antes desta permissão, constar dessa análise se o agressor havia inferido a morte por ódio à fé e se o mártir havia aceitado voluntariamente por amor a Cristo.

De qualquer forma, para ser merecedor da santidade, um homem deveria “agir como um santo, imitando a Deus e mantendo-se puro dos pecados” (EFÉSIOS 5, 1-20). Por isso, no processo de santificação dos mortos, afirma Vauchez (1987), faz-se necessário a sacralização de suas vidas. Remetendo-se, sobretudo, às práticas medievais, o autor focaliza o momento em que a Igreja construía a santidade de eclesiásticos e monarcas, canonizando-os por seus “grandes serviços” àquela instituição, especialmente os fundadores de santuários e mosteiros, ofuscando a popularidade anterior dos consagrados à ascese. Segundo a historiadora Maria de Lourdes dos Santos:

⁶DOUILLET (1960) enumera as transformações ocorridas nesse livro da Igreja Católica e esclarece que muitos santos cujos cultos não foram autorizados pela hierarquia eclesial, constam apenas dos martiriológicos particulares das dioceses ou das ordens religiosas, como um suplemento da listagem oficial.

(...) o nobre, potencialmente santo, deveria congregiar as origens e as qualidades do chefe cristão e ter governado seus domínios como bom súdito da Igreja. Nesse caso, a santidade era concedida como uma forma especial de reconhecimento aos préstimos que a nobreza prestava à fé católica (2000: 35).

A partir do século XI e da Reforma Gregoriana, o papado reagiu contra todas as formas de sacralização do poder laico, reservando-se o direito de santificação de qualquer servo de Deus e de autorizar que lhe fosse instituído um culto litúrgico. Em pouco tempo, firmaram-se os processos de canonização, fundamentados na vida virtuosa e nos milagres atribuídos a eles, numa época em que os dogmas fundamentais do Cristianismo eram atacados por muitas práticas heréticas e por outros grupos religiosos, como os cátaros⁷, por exemplo, que procuravam reafirmar o seu vigor ascético. No século seguinte constituiu-se a reserva pontifícia do direito de canonização, pois, até então, o culto popular era ratificado pelo bispo, o que equivalia à canonização. Doravante só o papa tinha o poder de se pronunciar, em última instância sobre a santidade de um servo de Deus e de autorizar seu culto litúrgico. A sanção de Romatinha por alvo, segundo Douillet (1960), garantir maior prestígio das relíquias, na diocese do santo, e assegurar, nas dioceses vizinhas, a autenticidade do novo santo, pois a fantasia que frequentemente inspirava as canonizações locais tinha diminuído o seu crédito.

Tempos depois se firmaram as investigações ordenadas por Roma sobre a vida, as virtudes e os milagres dos candidatos a santos, constituindo-se em verdadeiros instrumentos de seleção dos *sanctus*, tema que será tratado, com maior profundidade mais adiante. No entanto, pode-se ressaltar, desde já, que a afirmação dessas novas estruturas, atestava mais do que a centralização da hierarquia eclesiástica e a subordinação de todos a ela, promoveram um novo entendimento no significado de santidade uma vez que sublinhavam a transcendência da natureza divina do santo.

⁷Cátaros ou albingenses, são hereges do sul da França, que entre os séculos XII e XIII, professavam uma doutrina dualista maniqueísta, segundo a qual o Universo foi criado e era dominado por dois princípios antagônicos e irreduzíveis: Deus o (bem absoluto) e o Diabo (mal absoluto).

Nessa perspectiva, o teólogo Ricardo Willy Rieth defende que, tal característica pressupunha uma identificação profunda com a vida de fé dos santos, pois “seu exemplo deveria animar o homem simples a suportar sofrimentos semelhantes aos que eles, os santos, haviam suportado” (RIETH, 2000: 854).

Assim, a devoção aos santos e a Maria⁸ seriam exemplos de paganismo e como tal deveriam ser prontamente rejeitados pelos protestantes. Para eles a devoção santoral e as expressões de fé populares eram, marcadamente, sinais de atraso, superstição e ignorância religiosa. Por isso, esclarece Ricardo Rieth, toda piedade relacionada a anjos e santos, como adoração, jejum em sua honra, celebração de festas e missas, sacrifícios, instituição de altares e cultos, e busca de auxílio, era considerada idolatria e retirava a honra de Deus, enquanto a prática da invocação de santos afastava Cristo, o único mediador.

Como reação a essas críticas, a Igreja Católica procurou aumentar o seu controle sobre as devoções populares, afirmando que uma nova santidade não poderia ser ratificada se já fosse de culto público. Desse modo, foi subtraído oficialmente do povo católico, o poder de criar santos, embora oficiosamente nunca tenha deixado de fazê-lo. Dessa forma, a partir do século XVI, a santidade oficial desenvolveu-se, proeminentemente, no âmbito dos institutos de purificação, constituindo a expressão de uma religião puramente espiritual, na qual os santos encarnavam um certo número de virtudes, verdadeiras apologias para os fiéis.

Douillet (1960) aponta que os biógrafos deixaram-se levar, quase sempre, ou pelo fervor que os incitava a não omitir coisa alguma que poderia talvez aumentar a glória do seu herói ou pelo gosto de seus leitores que reclamavam histórias maravilhosas, o que para, Vauchez (1987) significa o ato de sacralizar a vida daqueles tidos como santos, confirmando, de certa forma, a máxima que afirma que a santidade é algo que se concretiza visivelmente no céu, mas que é construída somente na terra. Visto assim, a santidade simboliza o diálogo entre a graça e o esforço, entre Deus que santifica e o homem que se reveste de fé.

⁸Especialmente através da recitação do rosário, a forma de devoção mais popular da Igreja Católica. Trata-se de uma homenagem simbólica à Virgem Maria. De acordo com a tradição, cada Ave Maria rezada, durante a recitação, representa uma rosa oferecida a ela - daí o nome.

Nos séculos seguintes, cresceu entre os católicos o desejo de terem nos altares imagens mais familiares e com as quais havia laços identitários. O modelo de santidade que foi sendo reelaborado, como enfatiza a historiadora Maria Clara Machado, representou um retorno à heterogeneidade. Nele foram canonizados missionários, místicos, visionários e taumaturgos, os fazedores de milagres, ou melhor, aqueles que, se acreditava, eram dotados de poder para interceder junto a Deus, uma vez que para a Igreja Católica, somente Deus pode conceder graças e realizar milagres.

Na era contemporânea os santos populares, como exemplo, São Benedito, foram considerados beatos e declarados santos pela Igreja em virtude dos milagres realizados na época de sua vivência. Isso mostra que não foi preciso morrer por Cristo, mas teve sua total dedicação a Deus e aos homens por intermédio da fé e capacidade de realizar milagres, principalmente os da cura física e espiritual. Percebe-se nesse contexto que no decorrer do tempo a sacralidade que reveste uma pessoa torna-se sagrado a ponto de comprovar seu caráter transcendental, visto que a historicidade ou mesmo a vida do santo não resiste à força do mito (ELIADE, 1992). Dessa forma todos os santos possuem milagres fundadores, ou seja, os primeiros que serviram de suporte para a propagação de seus cultos. Esses milagres são sempre lembrados nas festas religiosas juntamente com a história de vida do santo.

As vidas dos santos constituem um importante meio de transmitir o sentido da fé cristã. Desde que o cristianismo existe, as pessoas contam e recontam as histórias dos santos. Eles têm sido homenageados em pinturas, estátuas e imagens. É importante ressaltar que no catolicismo a maior expressão de religiosidade encontra-se no culto a santos. A fé na intercessão junto à divindade suprema (Deus) na realização de milagres torna-se uma das maiores características do catolicismo (WOODWARD, 1992). Para os devotos é por meio da promessa que se estabelece um sistema de troca com a santidade, são nas dificuldades materiais, espirituais e emocionais que a comunicação com o sagrado se intensifica na busca por graças e milagres, revelando assim, em grande parte, um caráter utilitário da religiosidade católica (OLIVEIRA, 1975).

O vínculo entre o santo e o devoto estabelece progressivamente uma relação de compromisso, onde deveres e direitos vão se explicitando, na forma de normas de conduta, rituais e castigos impostos a ambos os lados. Ao final desse processo, forma-se uma familiaridade entre devoto e santo, entendida não mais segundo a concepção de proximidade presente no reconhecimento inicial da santidade, mas sim, como uma proximidade própria da capacidade do santo em manifestar-se àquele que se mantém devoto de sua presença protetora.

No escopo formado pela tessitura difusa desses elementos, pode-se elaborar a seguinte concepção: a produção de santos populares corresponde, por analogia, à produção dos santos canonizados pela igreja seguindo um processo onde aparência e função da santidade se manifestam segundo critérios biográficos (heroísmos, martírios, rompimento dos limites humanos, etc.), de proximidade e capacidade de operar milagres, resultando em familiaridade com o devoto. Tal correspondência, porém, não encontra similar por homologia, seguindo um processo onde gênese e estrutura dos critérios identificados são contraditórios, devido manifestarem experiências, concepções e interesses distintos.

1.2.- SANTIDADE E FÉ NO PROCESSO DE BUROCRATIZAÇÃO DA IGREJA

Ser santo para a Igreja Católica significa ter atingido a perfeição cristã, o que garante ao santo um lugar de honra nos altares e um dia do ano para a veneração litúrgica, quando são lembrados durante as missas. No entanto, os católicos não são os únicos a cultuar santos, os budistas, os hindus, os ortodoxos, os evangélicos⁹ também os veneram¹⁰, embora somente a Santa Sé tenha um processo formal para “fazer santos”, quer por tradição, quer pelas leis canônicas

⁹ Os evangélicos veneram os santos que estão presentes na Bíblia Sagrada, tais como: São Pedro, São Paulo, São Tomé, São Mateus e outros considerados apóstolos de Jesus Cristo.

¹⁰ Os budistas veneram seus *arahants*, os tibetanos os *lamas*, enquanto os hindus têm uma coleção de divindades encarnadas e humanas divinizadas, e destacam seus mestres espirituais, os gurus. Os muçulmanos têm os *awiliyaAllah*, os amigos de Deus. No judaísmo não existe uma prática de encorajamento da veneração de seres vivos ou mortos, mas há uma devoção popular a figuras como Abraão ou Moisés, além de alguns rabinos, os *tsaddikim*, considerados justos (NIGG, 1975: 17).

O culto aos santos os traz de novo à vida, revigorando as lendas e dando a cada comunidade cristã um patrono celeste. Com a expansão do cristianismo, a hierarquia eclesial passou a temer que a aclamação popular pudesse incorrer em um engano. Como poderiam estar certos de que os santos estivessem ao lado de Deus? Com relação aos mártires, os primeiros santificados, não havia grandes problemas, pois dois fatos justificavam sua elevação à condição de santo. Primeiro porque as comunidades primitivas haviam testemunhado seu martírio e, em segundo lugar, porque mais do que coragem humana “só o poder de Cristo, operando no mártir poderia sustentá-lo até o fim do sangramento” (WOODWARD, 1992: 60).

Daí a preocupação com os não-mártires. Como saber se os ascetas e os confessores perseveraram na fé até o fim da vida? Como saber se o santo havia morrido em perfeita sintonia com Deus, de modo a ser capaz de interceder em favor de outras pessoas? A prova estaria, portanto, nos milagres, especialmente nas taumaturgias. Além da reputação que tinham, a fama de castidade, confessores e ascetas eram julgados merecedores de culto pelos milagres verificados postumamente em seus santuários ou por intermédio de suas relíquias¹¹.

Santo Agostinho (354-430) defendia a idéia de que os milagres eram sinais do poder divino e prova da santidade dos nomes invocados para obtê-los. Para ele, o “Doutor da Igreja”, considerado por muitos como o primeiro grande filósofo medieval e fundador da dogmática cristã - estudos acerca das verdades da fé - o culto santoral era de extrema importância, pois de acordo com a sua obra *Cidade de Deus* o homem se encontrava diante de duas forças opostas: uma o atraía para a vida espiritual e celeste, e a outra, para a vida material e terrena. Assim, os santos, exercendo a função de serem modelos para todos os cristãos, desempenhavam importante papel para a vivência dos homens no mundo terreno.

¹¹Apesar da oposição de muitos quanto à veneração das relíquias por julgarem essa uma reverência indevida, outros defenderam sua prática por entenderem que, se os corpos dos mártires eram santificados, por extensão, também eram os objetos tocados por eles (WOODWARD, 1992: 59).

Em todo o contexto medieval, a Igreja encorajava a veneração de relíquias como elementos de fortalecimento da fé e os papas se mostravam, geralmente, generosos em distribuir os ossos, tidos como verdadeiros tesouros espirituais, especialmente a visitantes ilustres. No Oriente, o culto aos santos proliferou de forma diversa. Como em Constantinopla não havia mártires, a Igreja importou alguns, dando origem à prática da trasladação, a remoção de relíquias dos túmulos, geralmente acompanhados pelo desmembramento e distribuição dessas relíquias para as Igrejas de todo o mundo. Era, nesse período, senso comum que o espírito do santo estivesse presente por todo o corpo. Assim, destacada, cada parte, assumia, naturalmente, poder mágico e miraculoso (WOODWARD, 1992).

Quando se tratava de reconhecer novos santos, relatos de curas miraculosas de poderes taumátúrgicos e virtudes heroicas eram os que mais pesavam. E, na jurisdição de uma diocese, a existência de um santuário importante, capaz de atrair grande número de peregrinos era de grande vantagem para o bispo local. Por isso, pode-se dizer que a história da canonização, tal como a conhecemos hoje, seja o resultado da necessidade dos bispos supervisionarem santuários e relíquias. O regimento do culto é o regimento da fé. Assim os fiéis invocavam santos, ao se reunirem para o culto, numa espécie de chamada honorífica. Daí o sentido de canonização: incluir o nome da pessoa num cânon ou lista de bem-aventurados.

Vaucher (1987) indica que no final do período medieval, o número de pessoas contempladas com uma investigação formal começou a se estreitar, refletindo as prerrogativas do papado, pois as famílias reais piedosas e os bispos “pastoralmente” sensíveis que monopolizaram a atenção dos fiéis, já não pareciam apropriados como modelos para a Igreja universal, o que nos remete às reflexões iniciais do item anterior quando diferentes estudiosos se posicionaram pela transitoriedade do sentido de “ser santo”.

A julgar pelas causas bem sucedidas, o que interessava a Roma eram candidatos cujas virtudes não pudessem ser confundidas com sucesso puramente humano. A preferência recaiu sobre os que se dedicavam a formas radicais de pobreza, castidade e obediência – caminhos de renúncia que distinguiam a vida

religiosa da vida do leigo. Muitos canonizados haviam fundado ordens religiosas ou movimentos através dos quais suas idéias pessoais se institucionalizaram e perpetuaram. Doravante, os avanços dos conhecimentos científicos, tanto na história, com o novo tratamento dado às fontes, quanto nas ciências médicas, reduziram significativamente o número de favores divinos aceitos como milagres.

Estabeleceu-se que a contestação fosse da própria natureza dos milagres. Como norma, a Santa Sé tenta desmistificá-los até que não reste qualquer dúvida, pois uma vez reconhecido, um milagre nunca mais pode ser renegado, pois a Igreja Católica não aceita, ela mesma, ser contestada em matéria de fé (VAUCHEZ, 1987).

Em 1917, as normas formais para a criação de santos foram incorporadas ao Código de Direito Canônico da Igreja, com uma certa reputação de precisão judiciária na descoberta e verificação de santos autênticos. Naquela época, assim como agora, o longo processo implicava numa variedade de providências, perícias e participantes: promoção da causa, levantamento de fundos, publicidade por parte daqueles que acreditam na santidade do suposto santo, tribunais de investigação por parte dos bispos locais ou não, medidas administrativas para os funcionários da Congregação, estudos e análises dos peritos chamados a opinar, debates no tribunal entre o Promotor da Fé ou Advogado do Diabo e o advogado da causa, além de sentenças declaratórias dos cardeais conselheiros da Congregação. Mas, vale lembrar que, mesmo após ter percorrido essa longa trajetória, o aspirante a santo dependia inteiramente, como até hoje depende, do parecer papal, pois somente ele era, e continua sendo, instituído de poderes para declarar um candidato digno de beatificação ou canonização.

Romualdo Rodrigo (1988) aponta que são os fiéis que têm necessidade de que a Igreja siga propondo continuamente novos modelos de santidade, capazes de ajudá-los a interpretar, em qualquer condição de sua vida, a mensagem evangélica. Por isso, continua ele, os santos não têm somente a função de servir de incentivo, de estímulo para os fiéis. Antes, contribuem para o fortalecimento entre a Igreja triunfante e a Igreja peregrina. Nessa trilha, Serge Moscovici (1990)

afirma que os santos por terem sido homens como nós, com fraquezas, sofrimentos e imperfeições, fica mais fácil acreditar neles.

A figura de Deus, criador de grandes coisas, é distante demais da realidade humana, daí a incessante busca de um intermediador. Este parece ser o ingrediente principal para o surgimento de uma gama tão expressiva de santos, tanto os oficiais, quanto os oficiosos. Os primeiros, consagrados pela Igreja, resultam de toda uma organização racional, enquanto os segundos são frutos de um processo puramente emocional, que se expande, apesar dos protestos e das tentativas de controles institucionais, porque para os adeptos de uma nova piedade popular, os trâmites de beatificação e canonização são inteiramente desconhecidos e, mais do que isso, totalmente dispensáveis. A análise aponta para mais uma alternativa, além destas duas, a de Woodward (1992) e Rodrigo (1988).

Acredito que, tanto os fiéis quanto a Igreja, almejam por novos santos. Mas, enquanto os primeiros, elegem espontaneamente seus santos de devoção, a Igreja defende toda uma ritualística, não só do culto, como também da comprovação dos milagres. É verdade que Roma, num passado recente, facilitou o processo santoral, mas não abriu mão do controle que exerce sobre o que considera ortodoxia: milagres e santificação.

De modo geral, as pessoas veneram os santos e santas sem conhecer sua história e sem uma noção clara do que seja santidade. Quando questionadas, a maioria responde que o santo e a santa é aquela pessoa que existe em função da intercessão, que está diante de Deus para interceder pelas necessidades materiais e espirituais do povo. Sem negar o papel da intercessão, os santos não estão em função da mesma; ou seja, a intercessão não expressa fundamentalmente o significado da comunhão dos santos.

Afirmar o contrário é um equívoco comumente cometido devido à ausência de uma sólida formação que aprofunde tal realidade. A devoção aos santos perde seu sentido quando se desconsidera este aspecto fundamental que fala do significado da santidade. Neste sentido, os santos deixam de ser meros “pedintes” de milagres junto a Deus para serem modelos de seguidores de Jesus, que inspiram outras pessoas a se colocarem no caminho da santidade.

CAPÍTULO 2.- LINGUAGEM, MEMÓRIA E HISTÓRIA ORAL

2.1.- A LINGUAGEM COMO FONTE DE COMUNICAÇÃO E CONSTRUÇÃO DE SENTIDO

A comunicação oferece diversos caminhos ao ser humano e a linguagem exerce uma função comunicativa. Por ser um meio de comunicação inter-humana privilegiada, a linguagem introduz o indivíduo na vida social, da qual se torna um instrumento principal (LAUNAY, 1989). A função comunicativa é apenas um aspecto dentre tantos que a linguagem apresenta, e nem sempre a comunicação é a função mais importante do seu próprio uso. Paul (1996) aponta que a linguagem é indeterminada, ou ainda, a linguagem é aberta a muitas interpretações diferentes, e o mecanismo do processamento da linguagem humana, para ser bem sucedida, deve lidar com aquela indeterminação básica.

A linguagem é, ao mesmo tempo, uma função e um aprendizado, ou seja, uma função no sentido de que todo ser humano produz a fala e a linguagem constitui um instrumento necessário para ele. E no aspecto do aprendizado, o sistema simbólico linguístico que o ser humano deve assimilar é adquirido progressivamente pelo contato com o meio (LAUNAY, 1989). Dentro do sistema simbólico, é válido salientar que, segundo Cassirer, um dos trechos mais difíceis das obras críticas de Kant, teria um interesse especial, quando ele emprega ao conceito simbólico a definição “entendimento intuitivo”, quando descreve os limites do intelecto humano, outro conceito ao qual designa de “entendimento discursivo”, que dependerá de dois elementos diferentes, a saber: as imagens, mecanismo do pensar e os conceitos, razão para o intuir¹².

Cassirer, a partir dessa afirmação Kantiana acima, aprimora-a relacionando ao símbolo; em vez de dizer que o intelecto precisa de “imagens”, segundo ele, deveríamos dizer que este precisa de símbolos, pois para Cassirer, o conhecimento humano, é por sua própria natureza, um conhecimento simbólico. “É inegável que o pensamento simbólico e o comportamento simbólico tenham

¹²É este o dualismo que surge nas condições fundamentais do conhecimento e, segundo Kant, é a base de nossa distinção entre realidade e possibilidade.

traços mais característicos da vida humana e que todo processo da cultura humana está baseada nessas condições” (CASSIRER, 2004: 141).

É fundamental que, nesse instante, façamos uma distinção entre o real e o possível, ou seja, entre as coisas reais e ideais. Um símbolo não tem existência real, não participa do mundo físico; na verdade, ele tem um sentido. No homem primitivo, essas duas esferas eram confundidas, porque os antigos viam os símbolos como algo dotado de poderes mágicos ou físicos. Com a instalação do progresso, a cultura, mais clarificada, distinguiu as coisas do símbolo, ficando, também, mais explícita a distinção entre realidade e possibilidade.

Na visão cassiriana formas simbólicas culturais podem ser apontadas como sendo órgão da realidade ou configurações dirigidas ao ser. A filosofia da cultura apresenta o símbolo ao mesmo tempo incoercível e original, pois a função simbólica corresponde às aspirações mais profundas do homem, que, inquieto, tem uma vida cheia de anseios e nunca está satisfeito, está sempre querendo ir além de seus limites, transcender-se, tentando ultrapassar suas próprias criações; essa é uma característica do ser humano e isso é inevitável.¹³

A linguagem é o sistema através do qual o homem comunica suas idéias e sentimentos, seja através da fala, da escrita ou de outros signos convencionais. O ser humano no decorrer de sua trajetória de vida, especificamente desde o âmbito familiar, já pratica o ato da comunicação verbal e não verbal. Esse ato identifica que o mesmo já domina os códigos da língua oral.

A língua oral é comunicação diária, vital e permanente. Recordemos que comunicar-se provém de comum, comunitária, ou seja, da mesma forma latina que integra palavra como *communis*; em nossa língua, por exemplo, comunidade. Para que haja comunidade, é necessário que cada indivíduo saiba se comunicar, compartilhar seus interesses, gostos, sentimentos e conhecimentos. A base que fixa os laços comunitários é a língua e, em especial, a língua oral. Por isso, a conversação encontra suas raízes no mais profundo da alma humana, o centro mesmo da vida afetiva, social e intelectual (REYZÁBAL, 1999: 27).

Na linguagem do cotidiano, o homem faz uso da linguagem verbal e não verbal para se comunicar e nessa comunicação estão presentes os signos, signos estes carregados de ideologias. De acordo com Bakhtin (1992), todo signo é

¹³Já dizia Sócrates que: “uma vida sem busca não é digna de ser vivida”.

ideológico, como por exemplo, os discursos emitidos pelos sujeitos pesquisados sobre milagres em São Benedito servem como forma de representar uma parte da realidade existente na sociedade bragantina. Dessa forma, “o signo não existe apenas como parte de uma realidade; ele também reflete e retrata uma outra” (p. 32). Todo produto natural, tecnológico ou de consumo pode se tornar um signo. Assim, o signo pode ser um som, uma massa física, uma cor, um movimento de corpo ou qualquer outra coisa. Para um sistema de signos se cor constituído é preciso que os indivíduos formem uma unidade social, pois os signos são criados através da interação social.

A existência do signo é a materialização da comunicação social. Segundo Bakhtin, o signo faz parte de um sistema de comunicação social e só tem existência fora desse sistema como objeto físico. Dessa forma, é através da linguagem que a consciência se desenvolve, ou seja, a palavra é usada como um instrumento da consciência, como um signo interior. Fiorin afirma que o pensamento humano caracteriza-se por seu caráter conceitual, não existindo, por conseguinte, pensamento fora da linguagem.

Conforme Fiorin (2007), a consciência é formada pelo conjunto de discursos que o indivíduo interioriza ao longo de sua vida. O pensamento materializa-se na consciência apoiando-se no sistema ideológico de conhecimento que lhe for apropriado. Todo signo leva consigo a individualidade de seu(s) criador(es), mas essa individualidade é social, pois forma-se através de interações sociais. Portanto, todo signo é social por natureza, tanto o exterior quanto o interior.

Bakhtin (1992) deixa claro que, a linguagem está presente em todas as relações entre os indivíduos, por isso ela será sempre o indicador das transformações sociais. Dessa forma, o signo é marcado pela sua época e por um grupo social determinado. Uma modificação nas formas de organização ou interação social ocasiona uma modificação do signo. Da mesma forma, Fiorin (2007) acredita que a formação discursiva materializa a formação ideológica e, por isso, alterações nas relações de produção podem gerar uma mudança nas formações ideológicas e, por consequência, nas formações discursivas.

Segundo Orlandi, “As relações de linguagem são relações de sujeitos e de sentidos, e seus efeitos são múltiplos e variados. Daí a definição de discurso; o discurso é efeito de sentidos entre locutores” (ORLANDI, 1987: 21). Nesse ínterim, a prática discursiva procura esclarecer as instabilidades que ocorrem na ordem do exercício enunciativo.

(...) a palavra discurso, etimologicamente, tem em si a ideia de curso, de percurso, de correr por, de movimento. Os discursos se movem em direção a outros. Nunca está só, sempre está atravessado por vozes que o antecederam e que mantêm com ele constante duelo, ora o legitimando, ora o confrontando. A formação de um discurso está baseada nesse princípio constitutivo – o dialogismo. Os discursos vêm ao mundo povoado por outros discursos, com os quais dialogam. Esses discursos podem estar dispersos pelo tempo e pelo espaço, mas se unem por que são atravessadas por uma mesma regra de aparição: uma mesma escolha temática, mesmos conceitos, objetos, modalidades ou um acontecimento. Por isso que o discurso é uma unidade na dispersão (idem: 15).

Entendida esta concepção de discurso em que a linguagem serve de mediadora para a construção de sentidos e de complementação de idéias, procuramos mostrar que na complexidade dos discursos ocorre a existência de diferentes lógicas de versões praticadas pelos sujeitos, aqui denominados, de atores sociais. No contato com o outro passamos a revelar nossas idéias, pontos de vistas, nossas crenças, costumes e experiências. “O outro com qual nos relacionamos se torna, dessa forma, a fonte e o fim de nossos discursos em um circuito de aceitação e negação de falas em que as ideologias transitam e permeiam a vida humana” (SOUZA, 2011: 21).

Assim sendo o discurso torna-se ideológico na medida em que a verdade para alguém ou para um grupo social se transforma em realidade, mostrando assim experiências simbólicas na vida humana. A linguagem torna-se mediadora entre homens e natureza e, outros homens carregam, não só os significados, mas também os signos, ou seja, a cultura e os costumes de cada um. Como a linguagem carrega a cultura e os costumes de cada um, ela é flexível ao uso de determinadas pessoas ou segmentos sociais. Portanto, apesar de, na maioria das vezes, alguns segmentos sociais usarem de forma equivocada as regras gramaticais, não se pode considerar errôneas suas práticas linguísticas, já que conseguem transmitir seus pensamentos da mesma forma (FIORIN, 2007).

Conforme essas reflexões filosóficas e científicas, pode-se compreender que a linguagem é um registro do mundo, a apreensão de nossa experiência, das coisas, dos fatos e dos objetos. É por meio da linguagem que representamos a realidade, dando-lhe significado e sentido. O uso da linguagem externaliza, não apenas o exercício da nomeação das coisas, mas a palavra como vivência e transfiguração da realidade vivida. De acordo com Assunção:

Quando ele fala em sentar, é um sentar diferente porque o sentar, o andar e todos os demais gestos são produzidos a partir do eixo diferente de quem trabalha com roça. Quando (...) se fala em comer e beber tem que ter presente na mente que no interior ainda se come no chão e ainda se bebe a água no copo de alumínio com o gostinho de pote (1988: 49).

Ou seja, nossa experiência humana é mediatizada pela linguagem que proporciona-nos liberdade face à espacialidade circundante, porque por meio dela (a linguagem) podemos elevar-nos acima das coerções que se nos impõem. Linguagem e mundo possuem uma relação dialética onde um carrega em seu bojo o outro. Da mesma forma que o mundo só nos é inteligível por meio da linguagem, e só tem sentido na medida que nos apresenta para aquele. Posto de outra forma, o mundo só é para nós na medida em que podemos articulá-lo linguisticamente.

Não somente o mundo é mundo, apenas na medida em que vem à linguagem – a linguagem só tem sua verdadeira existência no fato de que nela se representa o mundo. A humanidade originária da linguagem significa, pois, ao mesmo tempo, a linguisticidade originária do estar-no-mundo (GADAMER, 1997: 643).

Walter Benjamin acredita que a narrativa à qual associa a oralidade é um meio privilegiado de seu desdobramento. Isto é, apreende a linguagem como a categoria que nos torna essencialmente humanos e que nos proporciona acesso ao mundo, o que, portanto, alinha sua reflexão à de Gadamer. Tanto como experiência das coisas quanto como objeto de conceituação. Benjamin entende que a linguagem funciona menos como instrumento de predicação do que como condição de possibilidade para uma abertura do homem para o sentido das coisas, do mundo e do outro. A palavra, por conseguinte, é transpassada por um viés interpretativo que aponta para um sentido que se desenvolve por traz do dito.

A linguagem seria a mais alta aplicação da faculdade mimética: um médium em que as faculdades primitivas de percepção do semelhante penetraram tão completamente, que ela se converteu no medium em que as coisas se encontram e se relacionam (BENJAMIN, 1994: 112).

Percebe-se que a linguagem oral é a condição necessária para a inteligibilidade de nosso mundo circundante. A palavra é a transfiguração fônica das coisas. Mas a linguagem não tem por principal intuito nomear os objetos; ela pretende comunicar uma experiência, fazendo assim com que o homem saia de si e caminhe ao encontro do outro para partilhar de suas vivências.

Outro ponto importante é identificar a ideologia por trás das palavras, verificar o que o autor-narrador quis passar com o texto e não o autor-pessoa. É importante lembrar que não existe conhecimento neutro. Isto é, um texto ou um discurso é sempre a expressão de um ponto de vista a respeito da realidade (FIORIN, 2007). Para exemplificar melhor esta idéia, Bakhtin afirma que,

Um produto ideológico faz parte de uma realidade natural ou social como todo corpo físico, instrumento de produção ou produto de consumo; mas ao contrário destes, ele também reflete e refrata uma outra realidade que lhe é exterior. Tudo que é ideológico possui um significado e remete a algo situado fora de si mesmo. Em outros termos, tudo que é ideológico é um signo (1992: 31).

No aspecto do signo refletir uma realidade Hume (2005) converge com Bakhtin (1992) no sentido de que os símbolos e imagens transmitidas pela sociedade aproximam-se de nós pela comunicação e influência das idéias dialogadas pelas pessoas que se relacionam em um determinado contexto e espaço. Como exemplo, têm-se as práticas de milagres em São Benedito identificadas pela interação entre o devoto e o santo preto, santo este que representa a simbologia da fé, do objeto de devoção, da proximidade existente pela ideologia contida no símbolo. Hume (2005) mostra que a intimidade existente entre o devoto e o símbolo representa a aceitação de ideologias contidas pela proximidade entre ambos. Segundo Bourdieu (2010) isso revela uma aceitação que depende da legitimidade das palavras de quem as pronuncia.

Quando se trata em ambiente devocional ou mesmo sobre milagres oriundos da promessa feita a São Benedito, as considerações acima sobre o símbolo apontam para a aceitação de criação de realidades, o que poderíamos

chamar de verdades de milagres provenientes da fé. Dessa forma, compreende-se o discurso sobre os milagres como concepção assumida pela Instituição religiosa submetendo ao povo acontecimentos de curas, graças e bençãos em São Benedito, fazendo uso de um jogo de discursos persuasivos através da linguagem, assumindo um caráter ideológico, que para muitos pode ser verdade ou mentira.

Existem muitas pessoas que mesmo não conhecendo os discursos da Igreja Católica sobre a fé no santo preto, acreditam que São Benedito realiza milagres pelo fato de já ter acontecido com parentes e amigos. Nessa concepção pode-se dizer que a verdade dos milagres oriundos da fé ou da religiosidade, depende do que se aceita ou rejeita. O fato é que até o presente momento todos nós só aceitamos como verdade aquilo que nos convém, ou seja, aquilo que pode nos beneficiar ou para quem já foi beneficiado (SOUZA, 2011).

No aspecto supracitado o pensamento e a linguagem de forma nenhuma podem ser indissociáveis, pois assim não existiria a consciência individual. O conteúdo da consciência são fatores sociais que determinam a vida concreta dos indivíduos nas condições do meio social. O discurso da verdade pertence ao plano do conteúdo, e é manifestado por um plano de expressão. Portanto a manifestação é o resultado de um plano de conteúdo e de um plano de expressão (FIORIN, 2007). Dessa forma a linguagem criadora de uma imagem do mundo é também criação desse mundo.

Essa visão de mundo resulta de fatores sociais, e o que está na consciência é provocado por algo exterior a ela e independente dela, pois impõe ao indivíduo certa maneira de ver a realidade, constituindo sua consciência. Tal fato implica em crer que a percepção pura não existe, que ela é guiada pela linguagem, já que esta cria uma visão de mundo e também a percepção da realidade. Então a linguagem estende sua influência sobre os comportamentos do homem (MAIA, 1985).

O homem, de forma alguma deve ser considerado o “senhor absoluto” de seu discurso. Ele é, antes, servo da palavra, uma vez que temas, figuras, valores, juízos, entre outros, provêm das visões de mundo existentes na formação social.

Talvez não sejam apenas as coerções ideológicas que determinam o discurso. Afinal, a linguagem é um fenômeno extremamente complexo e multifacetado, mas é evidente que todas as suas determinações recaem sobre os sujeitos inscritos no discurso.¹⁴ A tão discutida linguagem, para Zorzi (1993), também é um meio socialmente privilegiado de representar fatos e acontecimentos que dizem respeito ao passado-presente-futuro.

Esta linguagem está carregada de significados que correspondem a um conhecimento social, compreendido por meio de exposições linguísticas. Com essa concepção, entra-se em um outro ponto: será que a linguagem é apenas composta de significados?, Milloy (1997) responde que, na década de 1950, houve um grande interesse por parte dos linguistas, para justificar as formas e componentes da linguagem.

Nas investigações sobre os significados no aspecto da linguagem, está dividido em semântica (significado), sintaxe (ordem e estrutura frasal), morfologia (estrutura da palavra), fonologia e pragmática. Para este estudo o significado torna-se um dos principais elementos constitutivos do processo de práticas de milagres em São Benedito, já que são os discursos provenientes da comunicação que favorecem as diferentes formas de pensamento e linguagem das pessoas envolvidas na pesquisa.

Na situação acima, acredita-se que a linguagem é concebida de forma eficaz no contexto da interação social como um veículo de troca entre as próprias pessoas através da fala. No entanto, Maia (1985) refere-se à fala definindo-a como fugaz e traiçoeira, porque a fala nos excita, nos exalta, é como se estivesse tocando a pele dessa grande esfinge, que é a linguagem. A linguagem permite produzir a realidade, necessitando designar as pessoas e os objetos. Os atos da fala envolvem as situações em que uma determinada emissão corresponde à realização de uma ação (SCARLE, 1981).

¹⁴Ibidem.

O discurso, processo e produto da manifestação da língua, é sempre ideológico, seja na manutenção ou na transformação do sistema social vigente. Entendendo a cultura como o resultado do trabalho e do desenvolvimento histórico-social de uma sociedade em um dado momento, tem-se a linguagem como dela indissociável, pois é ela que constitui, organiza e intermedeia as relações sociais.

2.2.- A MEMÓRIA E A INTERLIGAÇÃO COM A HISTÓRIA

(...) cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que esse ponto de vista muda segundo o lugar que nele ocupo e que, por sua vez, esse lugar muda segundo as relações que mantenho com outros meios (RICOEUR, 2007: 133-134).

Nos estudos realizados sobre a produção de saberes, independente de qualquer área do conhecimento, nota-se que as narrativas orais são excelentes ferramentas para que os grupos sociais comuniquem suas experiências vivenciadas na sociedade. Para Le Goff (2003), a memória é a propriedade de conservar certas informações, propriedade que se refere a um conjunto de funções psíquicas que permite ao indivíduo atualizar impressões ou informações passadas, ou reinterpretadas como passadas. O estudo da memória passa da Psicologia à Neurofisiologia, com cada aspecto seu interessando a uma ciência diferente, sendo a memória social um dos meios fundamentais para se abordar os problemas do tempo e da História.

A memória está nos próprios alicerces da História, confundindo-se com o documento, com o monumento e com a oralidade. Somente no fim da década de 1970 que os historiadores da Nova História começaram a trabalhar com a memória. Quando começaram a se apossar da memória como objeto da história, o principal campo a trabalhá-la foi a história oral (LE GOFF, 2003).

Nessa área da história oral, muitos estudiosos têm-se preocupado em perceber as formas da memória e como esta age sobre nossa compreensão do passado e do presente. Para teóricos como Maurice Halbwachs, há inclusive uma

nítida distinção entre memória coletiva e memória histórica: pois enquanto existe, segundo ele, uma História, existem muitas memórias (HALBAWCHS, 2006). Enquanto a História representa fatos distantes, a memória age sobre o que foi vivido. Não seria possível trabalharmos a memória como documento histórico. Essa posição hoje é muito contestada.

Antônio Montenegro (2001), por exemplo, considera que apesar de haver uma distinção entre Memória e História, essas são inseparáveis, pois se a História é uma construção que resgata o passado do ponto de vista social, é também um processo que encontra paralelos em cada indivíduo por meio da memória. Nesse sentido, a memória não é apenas individual. Na verdade, a forma de maior interesse para o historiador é a memória coletiva, composta pelas lembranças vividas pelo indivíduo ou que lhe foram repassadas, mas que não lhe pertencem somente, e são entendidas como propriedade de uma comunidade, um grupo.

O estudo histórico da memória coletiva começou a se desenvolver com a investigação oral. Esse tipo de memória tem algumas características bem específicas tais como: gira em torno quase sempre de lembranças do cotidiano do grupo idealizando o passado; a memória coletiva fundamenta a própria identidade do grupo ou comunidade, mas normalmente tende a se apegar a um acontecimento considerado fundador, simplificando todo o restante do passado.

A formação de uma identidade envolve a existência de uma memória que é continuamente reconstruída pelo grupo de acordo com as suas necessidades de mudança e negociação de sua imagem frente a outros grupos que compõem a sociedade. Essas memórias que não são dadas, mas sim permanentemente reformuladas, são vivenciadas de diferentes maneiras, ora como comemoração, quando as lembranças são vistas como positivas para a identidade do grupo, ora como esquecimento, quando ameaçam a unidade e a imagem que ela possui de si mesmo (FERRARA, 2000). Por outro lado, a memória também simplifica a noção de tempo, fazendo apenas grandes diferenciações entre o presente (nossos dias) e o passado (antigamente).

Além disso, mais do que em datas, a memória coletiva se baseia em imagens e paisagens. O próprio esquecimento é também um aspecto relevante

para a compreensão da memória de grupos e comunidades, pois muitas vezes é voluntário, indicando a vontade do grupo de ocultar determinados fatos. Assim, a memória coletiva reelabora constantemente os fatos.

A história trabalha com o acontecimento colocado para e pela sociedade, enquanto para a memória o principal é a reação que o fato causa no indivíduo. A memória recupera o que está submerso, seja do indivíduo, seja do grupo, e a História trabalha com o que a sociedade trouxe a público. Autores como Paul Veyne, por exemplo, afirmam que se acreditarmos que alguns fatos são mais importantes do que outros, teremos de considerar que essa importância é relativa e segue critérios pessoais de cada historiador. Para Montenegro, por sua vez, a dificuldade de se utilizar os depoimentos orais como fonte da História é o fato de que eles são fontes construídas pela memória, e esta reelabora a realidade vivida pela imaginação.

Segundo Jacques Le Goff (2003) é preciso diferenciar as sociedades de memória oral e as de memória escrita. Mas enquanto estudiosos como Leroi-Gourham consideram que a memória coletiva, ou étnica, é uma característica intrínseca de todas as sociedades, Le Goff defende que ela é uma forma característica dos povos sem escrita. A memória das sociedades sem escrita, todavia, não decoram palavra por palavra. Pelo contrário, nessas sociedades a memória tem liberdade e possibilidades criativas, e é sempre reconstruída.

A escrita, por sua vez, transforma fundamentalmente a memória coletiva. No ocidente, seu surgimento possibilitou o registro da História por meio de documentos. Para Leroi-Gouham, a memória escrita ganhou tal volume no século XIX que era impossível pedir que a memória individual recebesse esse conteúdo das bibliotecas. O que levou, no século XX, a uma revolução da memória, da qual fez parte a criação da memória eletrônica.

A interdisciplinaridade nas ciências sociais também modificou a percepção da memória coletiva. Já a partir de Halbwachs, em 1950, o estudo da memória coletiva passou a interligar Psicologia Social, Antropologia e Etno-história. Além disso, a partir desse período, a Nova História buscou criar uma História científica com base na memória coletiva, considerando também a importância da memória

para a definição das identidades. Na década de 1970, o escritor afro-americano Alex Haley empreendeu uma monumental pesquisa em três continentes em busca do passado de sua família a partir das memórias repassadas geração após geração, desde o primeiro membro da família a chegar na América como escravo.

Essa pesquisa, que deu origem ao livro *Raízes*, impulsionou um processo de valorização da memória como fonte para a construção das identidades. Haley trabalhou com griots em Gâmbia e difundiu no Ocidente um exemplo de como as sociedades sem escrita pensam sua memória: as comunidades tradicionais de Gâmbia, os "homens sábios" afirmavam que a ancestralidade de todas as pessoas remontava necessariamente a um tempo em que a escrita não existia. E aí então a memória humana tornava-se a única forma de conseguir informações sobre o passado (HALEY, s/d).

Dessa forma, a cultura ocidental estava tão condicionada ao esmagamento da escrita, que poucos poderiam compreender do que uma memória treinada era capaz. Nesse ponto, cabe fazermos referência a outro africanista, Jan Vansina, que defende que a oralidade é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade, no caso a habilidade de escrever. E são justamente as sociedades orais as que melhor preservam a capacidade de compreensão de seu passado por meio da memória coletiva (VANSINA, 1982).

A reflexão sobre a memória tornou-se, para muitos historiadores, uma oportunidade para refletir sobre a capacidade de produzir conhecimento sobre o passado, e como essa capacidade difere de povo para povo. É importante ressaltar que o entendimento da diversidade cultural passa pela compreensão de que não há superioridade cultural e de que a escrita não é um marco entre os povos desenvolvidos e os subdesenvolvidos.

No processo de construção e reconstrução da memória, o material fornecido pela História também é utilizado, sendo constantemente modificado ou reinterpretado pelos diferentes grupos de acordo com suas demandas do presente. Dentre essas demandas são particularmente importantes aquelas voltadas para o fortalecimento de sua identidade, aqui entendida como a imagem

que o grupo possui de si mesmo, bem como a imagem que é externalizada para os outros.

Quando se fala em memória estamos trabalhando com pessoas, representações sociais, tempos, espaços, significados, valores culturais, sentimentos individuais e coletivos. Essas memórias, sejam individualizadas e/ou coletivas, constituem e organizam a história juntamente com as práticas culturais de um determinado local, construindo suas identificações conforme as relações com o outro. Os atores sociais ou mesmo devotos de São Benedito em Bragança-Pará, aqui denominados sujeitos desta pesquisa, se mobilizam para a construção de um novo repertório de saberes mediante suas experiências compartilhadas pela memória individual e coletiva.

Segundo Le Goff (2003) a memória é expressa tanto de forma individual quanto coletiva. Cada sujeito revela uma subjetividade que se manifesta em algo representativo do passado e, a partir do momento que as lembranças e experiências são compartilhadas por outros grupos sociais, a memória torna-se coletiva. A memória contribui para a apropriação de saberes estabelecidos por entre as experiências dos grupos sociais, fornecendo um elo entre memória e narrativa.

As narrativas fazem menção a um determinado tempo (trama) e um lugar (cenário) (...). São histórias humanas que atribuem sentido, importância e propósito às práticas e resultam da interpretação de quem está falando ou escrevendo. Essas interpretações e significações estão estreitamente ligadas às suas experiências passadas, atuais e futuras (CLANDININ & CONNELLY, 1995: 29)¹⁵.

As narrativas contextualizam uma sequência de ações atribuídas a um determinado tempo e espaço, logo percebe-se que há uma relação de dependência entre os membros do grupo atuantes deste cenário com o desenvolvimento de situações ligadas ao passado, presente ou futuro. Partindo dessa concepção nos vínculos entre história e memória é importante mostrar que, “A memória onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. Devemos trabalhar de forma que a

¹⁵ Citação traduzida em português pela discente do PPGLS 2012, responsável por essa pesquisa.

memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens” (LE GOFF, 2003: 471).

Na dinâmica entre história e memória é possível perceber a maneira de como as pessoas se relacionam, se aglomeram ou mesmo interagem por entre as relações interpessoais e sociais. Os acontecimentos do passado podem servir de base para a construção de novas experiências entre sujeitos no presente e no futuro, haja vista que através das experiências compartilhadas pode-se compreender o comportamento das pessoas e o espaço onde se comunicam dentro da cultura. Assim sendo torna-se necessário compreender a relação existente da prática do milagre com a história de vida dos devotos, bem como analisar os modos de como os discursos produzidos acerca dessa prática se constituem no tempo, espaço e memória. Na dinâmica dos fatos e acontecimentos supracitados,

(...) os sujeitos sociais são atores capazes de escrever o enredo da história. A narrativa permite conhecer o cotidiano do viver na cidade. E o que se coloca para a análise historiográfica foi recolhido pelo recurso da memória, nos fatos, lugares, vivências e documentos que ela nos reservou (NONATO DA SILVA, 2006).

A memória e narrativa enriquecem o universo histórico, cultural e social da região bragantina fazendo-se presente no contexto de saberes construídos a partir das experiências dos devotos, manifestando reflexões sobre as relações de procedência dessas práticas de milagre. É notória a necessidade de um trabalho que possa instigar as concepções construídas sobre o milagre, a fim de se conhecer e divulgar os significados que a promessa e o milagre abrangem na construção dos discursos, bem como compreender as alterações que o milagre tem proporcionado na vida destes sujeitos ao longo do tempo por meio das narrativas orais e memória do povo bragantino.

2.3.- A HISTÓRIA ORAL ENQUANTO MÉTODO DE PESQUISA

Muitos historiadores revelam preocupações acerca da história oral. Nos dias atuais não se tem uma única maneira de trabalhar história oral, mas sim

variadas formas de lidar com os testemunhos orais. Alistar Thompson (S/A) deixa claro que existem outras maneiras de se interpretar a história oral, como por exemplo, através de novas tecnologias que desenvolvem outros modos de registros de entrevistas com as falas dos entrevistados. Percebe-se que no decorrer do tempo foram ocorrendo novas mudanças quanto à maneira de se fazer história oral.

Nos primeiros manuais de entrevistas alegava-se que era necessário utilizar questionários para melhor conduzir os depoentes individualmente sem interrupções. Muitos cientistas e inclusive historiadores não consideravam essa prática em virtude de ser uma tarefa mecânica e tecnicista. Essa técnica que deveria ser empregada nas entrevistas reduziria a capacidade de interpretação, haja vista que os instrumentos tornar-se-iam mais importantes que as percepções dialogadas nas falas dos entrevistados.

Morrissey mostrou em sua experiência pessoal citada por Thompson a necessidade de preparar as entrevistas, estabelecer proximidade com os sujeitos, saber ouvir, saber fazer perguntas abertas baseando-se no discurso livre do entrevistado e de tentar minimizar a presença do gravador.

Para muitos cientistas sociais a entrevista tornou-se uma das estratégias viáveis nas relações com o outro, pois por meio dela se é capaz de adentrar nas particularidades dos sujeitos pesquisados e compreender os sistemas de comunicação específicos nos contextos sócio culturais. Dentro do campo das experiências orais os entrevistadores devem respeitar a cultura do outro e também a raça, o gênero, a etnia, a classe, a sexualidade, a deficiência, etc., para que dessa forma as diferenças sociais sejam dialogadas e compartilhadas sem preconceito social e objeto de valoração.

O teórico Ronald J. Grele definiu as “entrevistas com participantes” sobre fatos do passado com o intuito de mostrar uma reconstrução histórica para a história do século XX. Isso permite compreender que as experiências não documentadas, bem como as “histórias ocultas” de homens e mulheres marginalizados e excluídos, fazem parte da história, já que muitas vezes não são registradas nos escritos as relações pessoais do passado. Ao longo do tempo, a

memória passou a ser considerada um recurso favorável para as descobertas sobre a vida cotidiana e da própria identidade pessoal.

A história oral exercita a compreensão do passado e seu vínculo com o presente, unindo a experiência pessoal em seu contexto social, favorecendo assim, as interpretações do mundo e das pessoas que o cercam. Mediante o desenvolvimento das abordagens acerca da história oral de vida, os historiadores orais contribuíram para os estudos teóricos e metodológicos, bem como a prática da história oral na forma de saber utilizar os testemunhos orais.

José Antônio Vasconcelos considera que o pesquisador, ao ter contato com suas fontes baseadas no contexto histórico cultural, terá mais autonomia, pois os pós-modernistas alegam que diante dessa concepção estarão usufruindo de novas formas de representar o passado, bem como de aprimorar o campo de estudo. No campo da História, para os pós-modernistas existe um dilema entre ser arte e ciência. A história, por percorrer caminhos e traçar memórias de acontecimentos, precisa construir valores estéticos.

Na busca por uma verdade histórica o autor enfatiza que as aparências é que geralmente são tidas como fatos concretos, aquilo que se pode ver. E a história é movida por esses fatos, pois tudo que o homem constrói com seu passado é sinalizado pelo fato de se explicar a história pela existência da sociedade, do homem e do mundo (VASCONCELOS, 2005). Para os teóricos modernistas o passado é fixo, não pode ser mudado; e para os pós-modernistas existe a concepção de que é possível fazer variadas interpretações do passado, ou seja, reformular, reinventar e considerar a existência de novas mudanças. Na produção acadêmica existe também outro questionamento entre historiadores e pesquisadores que é com relação aos termos fato e ficção. O fato é aquele que ocorre de imediato e produz algo chamado realidade; a ficção produz efeitos da realidade.

Outro ponto importante é a questão dos dados representativos serem considerados registros da realidade social. Concordo com Geertz (1989), citado pelo autor Vasconcelos (idem), quando deixa claro que a realidade social é um texto que deve ser lido e interpretado. Esse viés serve para mostrar que não são

somente os textos prontos que devem ser interpretados, mas todo o cotidiano que mantém a realidade da sociedade e que necessita de investigações para se compreender o homem, os fatos e suas relações com o outro e a sociedade. Cada pesquisador deve utilizar e escolher sua fonte de acordo com o campo de pesquisa e suas necessidades, visto que a fonte oral onde se produz os discursos orais dos sujeitos emite uma função relevante que é a de produzir várias vozes da realidade.

No contexto da história oral Mercedes Villanova (1998) chama a atenção para a relação existente entre a História do Tempo Presente e a História Oral, de forma que ambas necessitam criar novas fontes e perspectivas para a construção da memória e o uso das fontes visuais. Subtende-se que no decorrer das mudanças ocorridas em sociedade e com o avanço das ciências e tecnologias, as fontes também devem ser reformuladas pelo fato de que os resultados de experiências, sejam particulares ou coletivas, possam apresentar novos respaldos acerca da realidade social.

A História do Tempo Presente e as fontes orais utilizam as imagens e gestos como forma de compreender os significados da vida real. Uma imagem ou simples gesto pode falar muito mais do que palavras. Significa dizer que as produções visuais possuem a capacidade de perceber e observar a maneira de como as pessoas se relacionam, se aglomeram ou mesmo interagem por entre as relações interpessoais e sociais. Dessa forma pode-se compreender o comportamento das pessoas e o espaço onde se comunicam dentro da cultura (VILANOVA, 1998). É interessante que as imagens nos incitam a curiosidade, são fontes históricas que trazem elementos da cultura material, costumes, relações sociais e de poder. Resgatam momentos passados, possibilitando a investigação, o levantamento de informações, os elementos representativos por ela e o contexto nos quais estão inseridas.

Assim, é necessário utilizar tanto as fontes orais, quanto as outras fontes como as imagens, áudio e textos escritos, pois dessa forma é que os aspectos da vida cotidiana serão mais bem compreendidos e interpretados no ramo da pesquisa. Chartier (2005) deixa claro que o livro de Ricoeur tem auxiliado muitos

historiadores em suas práticas sobre o estudo da história, sendo que a verdade que se funda na área da história sob os relatos da ficção não deve ser separada da escrita. Evidenciando a História do Tempo Presente Pieter Lagrou (2007) deixa claro que a história do tempo presente evidencia duas idéias relevantes. De um lado a história recente exerce um caráter particular diferente da história antiga cristalizada pelo passado. De outro, o presente configura um sistema de evolução e desenvolvimento que muitas vezes pode acarretar mudanças.

Nesse sentido Lagrou (2007) enfatiza que a história do tempo presente é constituída pela história oral e essa fonte oral não deve ser confundida com a tradição oral, isto é, a história oral é vivenciada pelos narradores que a compõem e a tradição oral pela descendência de um processo transgeracional que vai passando de geração em geração. No campo cronológico atual os historiadores tentam ter o domínio das fontes orais e metodologicamente o uso das fontes escritas. Acredita-se que seja em decorrência de melhorar o trabalho da pesquisa, pois a oralidade aprimora a escrita por meio das variadas vozes que permutam no meio histórico e social.

A Fenomenologia da Memória visa à materialização da memória pela escrita através da documentação, bem como a reconstrução do passado pela escrita. Chartier citando Ricoeur evidencia que há uma dupla articulação entre a fenomenologia e a pragmática da memória. De um lado, retornar à memória buscando a história do passado e de trabalho, de outro relacionar a memória individual com a interioridade, bem como a memória coletiva com as representações compartilhadas.

A Epistemologia da História traz à tona o pensamento histórico enquanto sentido complexo, pois essa complexidade implica muitas vezes em compreender os fundamentos da história e suas formas de organização (CHARTIER, 2005). Ricoeur mostra o efeito do real definido por Roland Barthes como uma modalidade que ao abandonar o clássico evidencia uma ficção realista com um peso da realidade, ou seja, o estar das coisas, e esse efeito é de sentido e de produção. A História do Tempo Presente se refaz através da relação entre

observador e observado, e esse observador torna-se capaz de circunscrever o tempo vivido fazendo distinção do tempo passado.

É interessante notar que a história do tempo presente consiste em exemplificar a relação do sujeito com o objeto em uma unidade temporal. Nesse caso o historiador analisa que o tempo dos acontecimentos e o tempo das escrituras da história ainda permanecem no presente, já que as experiências formadoras da vida humana fazem parte das experiências vividas (LAGROU, 2007). Em suma a prática da história do tempo presente dependia muito do exercício do historiador, uma vez que o período descrito pela oralidade estava em profunda consonância com a escritura da história, já que o anseio era de continuidade.

O texto de Helenice Rodrigues (S/A) intitulado “As múltiplas abordagens: Representações, Simbolismo, Memória” busca compreender o novo pensamento histórico cultural como forma de articulação das diversas formas simbólicas existentes dentro do processo cultural na sociedade. Os termos como representação, apropriação e simbolismo sinalizam o campo de investigação dos pesquisadores, já que servem como mecanismos capazes de abordar as experiências vividas dos sujeitos pesquisados.

Ressalta-se que dentro do universo simbólico a representação torna-se variável para os investigadores pelo fato de partir mais de um ângulo particular do que coletivo, pois as produções científicas na maioria das vezes trazem à tona confrontos de discursos que precisam ser compreendidos e respeitados por aqueles que não usufruem da mesma teoria. Quanto à apropriação na pesquisa, está muito relacionada com a prática cotidiana mantida pela vivência, ou seja, as vivências são capazes de revelar novas produções de discursos, já que são de acordo com as peculiaridades do contexto social. A meu ver o simbolismo está associado com a idéia de passado e presente, pois a comunicação entre os dois tempos permite a compreensão do que ficou para trás, nutrindo assim na memória a capacidade de lembrar o passado, vivenciando e transformando o tempo vivido.

Outro ponto que é importante ressaltar é a problematização da memória pela história. Helenice mostra os contrastes existentes na utilização da memória pelos historiadores. As lembranças mexem com o psicológico das pessoas, tendo em vista que o ato de lembrar algo pode denunciar os momentos bons e delicados da vida humana. Nesse caso, a primeira dificuldade encontrada pelos historiadores é o recalque, pois o recalçado é aquele que se sente ameaçado, inseguro por algum motivo e que implica nas relações com o outro. A segunda dificuldade refere-se aos silêncios dos sujeitos, ou seja, aos medos ou vergonha de se expor diante de um mundo caótico e com variadas divergências.

Na trajetória epistemológica é muito comum se buscar referenciais teóricos e métodos para o trabalho de pesquisa. No entanto, é preciso ter cuidado com a noção de verdade. Verdade é algo que se busca em um determinado tempo e espaço.

No livro “Convite a Filosofia” de Marilena Chauí (1994) o conhecimento sempre foi um alvo da Filosofia, haja vista que uma das preocupações da filosofia é de investigar o sentido verdadeiro dos fatos. Por esse motivo até hoje o conhecimento tem sido algo muito complexo, pois lidamos com variadas lógicas de versões dos acontecimentos, pois o que pode ser verdade para mim pode não ser verdade para o outro.

No ramo da pesquisa trabalha-se com discursos e não com verdades, as práticas sociais aprimoram o uso da memória na produção cultural, haja vista que é fruto da interação entre atores sociais no universo de símbolos e sinais da vida cotidiana. Advém daí, a necessidade de compreender as lógicas de versões que permeiam a busca pela verdade na pesquisa. Para se compreender melhor as narrativas construídas, (...) “a história oral é uma forma específica de discurso: história evoca uma narrativa do passado; oral indica um meio de expressão” (PORTELLI, 2001: 10).

Coerente com essa configuração de pesquisa Thompson (1992) deixa claro que o uso da história oral contribui para uma memória mais democrática do passado permitindo a compreensão da sociedade através de relatos e depoimentos dos sujeitos pesquisados. Sendo que os relatos e a memória das

experiências se constituem da seguinte forma: “A narração da experiência está unida ao corpo e à voz, a uma presença real do sujeito na cena do passado. Não há testemunho sem experiência, mas tampouco há experiência sem narração” (SARLO, 2007: 24). Nesse sentido não basta somente ter os depoentes para entrevistar, mas que eles possam estar disponíveis e em boas condições físicas e mentais para contribuir com o trabalho. Por outro lado, o método da história oral deve estar em consonância com os objetivos propostos para que assim haja sustentação na investigação da pesquisa (ALBERTI, 2005).

Para o desenvolvimento da nossa pesquisa foram escolhidos alguns devotos promesseiros de São Benedito, sujeitos estes (sejam aposentados, pescadores, agricultores, domésticas, etc.) que fizeram e fazem promessas em troca de receberem os tipos de milagres (graças, bençãos e curas). O critério privilegiado para a escolha foi o seguinte: pessoas entre 50 a 80 anos que revelam experiências vividas no decorrer do tempo no Século XX e o contato já existente entre o pesquisador e o pesquisado. Nessa perspectiva o que deve importar não é a quantidade de pessoas que foram entrevistadas, mas a qualidade quanto ao posicionamento e participação dos entrevistados nas experiências referentes ao ritual do milagre.

Na realização das entrevistas é necessário um certo planejamento do que se pretende entrevistar e com quem se deve entrevistar, sendo conveniente estipular uma definição na quantidade de horas no decorrer do diálogo com os entrevistados. No contato inicial com os devotos foi tida uma conversa preliminar acerca do objeto estudado. Após os sujeitos terem aceitado colaborar com a pesquisa foi elaborado um roteiro de perguntas que serviu para as sessões das entrevistas nos possíveis dias marcados de acordo com a disponibilidade do entrevistado.

CAPÍTULO 3.- O SIMBOLISMO DO FENÔMENO MILAGRE E OS MILAGRES EM SÃO BENEDITO

O milagre é algo divino, surge da fé e se embarca nos acontecimentos marcantes da vida.

Francisco Teixeira da Silva, 65 anos¹⁶.

Tratando-se sobre práticas de milagre em São Benedito as narrativas dos sujeitos pesquisados revelam experiências do acontecido. O narrador fala de acontecimentos que ele mesmo testemunhou. Nesse ínterim faz sentido estabelecer uma conexão com a gênese da palavra milagre para se compreender a lógica que norteia o seu significado. A palavra milagre vem do latim *miraculum*, significando “maravilhar-se” no sentido de algo ter acontecido de forma extraordinária. Muitos pesquisadores, dentre eles Zaluar (1983), enfatizam que o conceito de milagre está muito atrelado à concepção cristã e católica. Sua realização é atribuída ao poder supremo de Deus e/ou de santos que regem as intervenções divinas no mundo natural.

As discussões acerca do milagre no sentido teológico e religioso apresentam como base o Cristianismo que *vem de Cristo* e Catolicismo que *vem de católico*, fundamentados pela lógica de uma cultura religiosa que reflete na história cristã e católica desde a atuação dos milagres garantidos por Cristo, tendo se fortalecido durante séculos (WILGES, 1982). Esses acontecimentos extraordinários fundamentam o catolicismo em nível de continuidade, possibilitando aos católicos o resgate de suas tradições. Por isso há evidências de peregrinações, devoções e presença dos tipos de milagres como graças, bençãos e curas. Sendo elementos constitutivos da cosmologia católica (ZALUAR, 1983).

Segundo Reesink (2005), milagre é um fenômeno fundamental de intervenção divina no mundo natural pela realidade da fé cristã e católica, haja

¹⁶Em entrevista concedida a Yleana do Socorro dos Santos Lima. Bragança-PA, 07 de Julho de 2012. O entrevistado é morador da Vila do Camutá, localidade pertencente à região das praias em Bragança, pescador devoto e promesseiro de São Benedito.

vista que torna-se um fator imprescindível para se compreender as manifestações de crenças e tradições pelo catolicismo oficial e popular na cultura. Para tanto, do ponto de vista antropológico, a partir do momento que o catolicismo se manifestou na cultura popular através de devoções a outros santos e entidades, o cenário religioso foi possibilitando aos devotos católicos o reencontro de suas tradições e representações no cenário das manifestações culturais e populares evidenciadas na sociedade (REESINK, 2005).

A busca pela proteção divina é uma característica bastante presente no contexto da fé. Bragança do Pará não poderia fugir à regra e ter uma história religiosa como a que descreve as práticas de milagres em São Benedito e a devoção que a maioria das pessoas deposita neste santo. O misticismo e a prática da fé que existem no referido município tem como local onde acontecem as demonstrações de religiosidade individual e coletiva de muitos moradores e de várias localidades próximas à região ou bem distantes pela fama do santo ser milagroso.

O fenômeno milagre presente na práxis religiosa não poderá deixar de ter por referência o tipo de discurso enquadrado no campo religioso. Isso implica fazer algumas observações sobre o conceito de formação discursiva. Esta compreende o que o sujeito pode e deve dizer em determinada situação, bem como em determinada conjuntura, de tal forma que, “remetendo seu discurso à ideologia, essa formação fará que suas palavras tenham um sentido e não outros possíveis. É pela remissão à formação discursiva que se identifica uma fala” (ORLANDI, 1987: 17).

Nessa conjuntura os discursos sobre milagres em Deus ou Santos, mais precisamente em São Benedito que é o foco da pesquisa, torna-se algo que nem a própria ciência consegue explicar. Cabe neste estudo apontar as reflexões acerca dos discursos sobre milagres concedidos pelo santo preto aos fiéis devotos enfatizando a memória dos milagres em São Benedito.

As expressões de religiosidade, assim como outros aspectos da vida social, fazem parte do sistema de vida de um grupo que, no campo religioso, envolve além da crença, um conjunto de práticas comportamentais. Nesse

sentido, o referido estudo se apropria da concepção de Michel Certeau quando advoga:

Não se trata de elaborar um modelo geral para derramar neste molde o conjunto de práticas, mas, ao contrário, de especificar esquemas operacionais e verificar se existem entre eles, categorias comuns e, se em tais categorias, é possível explicar o conjunto de práticas (1994: 20-21).

Seguindo por esta trilha, na adequação de nosso estudo às práticas devocionais e milagrosas a São Benedito, a análise que segue, transita do teórico para o concreto, do particular e do circunstancial ao geral, ou ainda, à imagem de uma “realidade” que procuramos captar. Tais circunstâncias, no dizer de Roger Chartier, significam decifrar “o modo pelo qual em diferentes momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler” (1990: 16). Por isso, considera-se as fontes como testemunho de uma realidade de múltiplos sentidos que nos permite traçar um caminho privilegiado, já que uma pesquisa conduzida nesse terreno, fornece importantes indícios de percepção e apreensão da realidade social, ou ainda, das representações do mundo social.

O livro *São Benedito* de José Artulino Besen¹⁷ faz parte da coleção Santos populares do Projeto Missão Jovem sediado em Florianópolis, Santa Catarina, que destaco como contribuinte para a construção deste trabalho sobre práticas de milagre em São Benedito, pela abordagem sobre a vida do santo e sobre os milagres a ele atribuídos. Besen traça um estudo sobre a biografia de São Benedito mostrando os milagres realizados por ele na época que era Frade. Benedito Manasseri, como era chamado, nasceu em 1526, na região da Sicília, Itália, cresceu em um lar cristão e desde cedo mostrou vocação para a vida eremita. Na vida, enquanto eremita praticava a caridade, orientava vocações, curava os doentes e previa acontecimentos futuros.

Durante os 25 anos vividos em Palermo, Benedito cresceu sempre mais nestes dons que Deus concede a poucos eleitos: saber com antecedência, saber à distância, conhecer os pensamentos e os sentimentos, ler os corações, penetrar no mundo misterioso da consciência, conhecer além da vida terrena (Besen, 2004: 20).

¹⁷ Historiador e Filósofo. Ministra aulas de História da Igreja no Instituto Teológico de Santa Catarina – ITESC, em Florianópolis. Autor da coleção de biografias de Santos Populares e de livros de História. Ver mais no site: <<http://pebesen.wordpress.com/autor/>> Acesso em 17/03/2012.

Estes fatos são frutos de testemunhos coletados no processo de beatificação¹⁸ e baseados em dados que o próprio autor José Besen amejalhou em suas pesquisas bibliográficas e materiais¹⁹ fornecidos pela professora Giovana Fiume²⁰, de Palermo, e pelo Padre Giuseppe Filandia, do Pontifício Instituto das Missões.

A bibliografia sobre os acontecimentos históricos que revelam a memória de São Benedito em seus antepassados apontam para uma relação entre história e memória. Relação esta que se manteve até os dias atuais por meio da implantação do seu culto público em 1743, e pelo processo de canonização²¹ em 1807, o que permitiu a devoção a São Benedito no Brasil e no mundo. De acordo com Besen (2004), os milagres brotados das mãos de Benedito naquela época (século XVI) ainda repercutem na memória. E essa memória pode-se relacionar com os dias de hoje no sentido da propagação das narrativas de milagres que São Benedito concede aos devotos.

A Festa de São Benedito é um acontecimento marcante que envolve direta ou indiretamente, toda a população bragançana, estendendo sua influência para além dos limites do estado do Pará. Assim, a festa no santo preto, em Bragança do Pará, é muito mais do que um mero fenômeno religioso, podendo ser observado e compreendido sob diversos pontos de vista: religioso, estético, turístico, cultural, sociológico, antropológico, memorialístico, etc. Partindo desses pressupostos, para trazer ao presente essas reconstruções do passado faz-se necessário revelar o espaço (Bragança), os sujeitos (devotos) e o objeto de estudo, como as práticas de milagres.

¹⁸Beatificação é quando o papa declara alguém beato.

¹⁹Materiais como CASTAGNA, Umberto. Nera fonte de luce. Storia de San Benedetto il Moro. Biblioteca Franciscana Editrice. Palermo, 1989; CITTA DI PALERMO – Biblioteca Comunale: San Benedetto il Moro. Palermo, 2000; FIUME, Giovanna. A cura: Il santo patrono e La città. Saggi Marsilio, Palermo, 2000; FIUME, Giovanna. Il Santo Moro (Il processidi canonizzazione di Benedetto di Palermo), Franco Angeli, Palermo, 2002; MARIANI, Ludovico Maria. San Beneteto da Palermo: il Moro etiope nato a San Fratello, Kefagrafica Edizioni. Palermo, 1990.

²⁰Professora de História Moderna pela Universidade de Palermo na Itália.

²¹Canonização é quando o papa declara um beato santo. Em 1807 foi o que aconteceu com São Benedito através dos 27 milagres contabilizados pelo Tribunal Eclesiástico após sua morte.

A memória dos grupos sociais que o cercam e as tradições passadas de geração em geração na vida cotidiana é que farão os mesmos sentirem-se parte da história, vivenciando a relação dos momentos vividos e a vida concreta de seus antepassados, referindo assim as recordações e lembranças. A lembrança, conforme Halbwachs, “é uma imagem engajada em outras imagens” (2006: 76). Ou ainda,

(...) a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e, além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora se manifestou já bem alterada (HALBWACHS, 2006: 75-76).

As lembranças dos acontecimentos marcantes na sociedade podem ser reconstruídas a partir de representações do passado e presente, sendo internalizadas por uma memória histórica. Ao recordar, as lembranças são trazidas à tona e a subjetividade é mobilizada diante da realidade passada trazida ao presente. É importante frisar que os dados históricos sobre Benedito, ou mesmo, São Benedito, enriquecem a devoção e o culto público, pois através do conhecimento de sua história é possível compreender a sua fama de milagroso.

3.1- A PRÁXIS DO CULTO A SÃO BENEDITO EM BRAGANÇA PARÁ

*Sou bragantino, Benedito de nome em homenagem ao santo porque nasci fruto de uma promessa, e a ligação familiar com a religiosidade é muito grande. Minha história se confundiu muito com a minha pesquisa*²².
Dário Benedito Rodrigues Nonato da Silva²³.

²²Ver texto integral da entrevista concedida pelo historiador no jornal O Liberal publicada em 25/01/2004. Disponível em <<http://201.59.48.71/oliberal/arquivo/noticia/cartaz/n25012004default3.asp>> Acesso em 18/03/2012.

²³Professor e historiador, Licenciado e Bacharel em História pela UFPA (2002), Mestre em História Social da Amazônia pela UFPA (2006). Docente e pesquisador da UFPA, Campus de Bragança.

Na região amazônica, tem-se a presença da diversidade religiosa do caboclo em suas variadas crenças, concepções e práticas, sendo que muitos católicos praticam o catolicismo popular.

O catolicismo popular dessas populações, não só de Itapuá, mas da região do Salgado como um todo, e de várias outras áreas da Amazônia já investigadas por pesquisadores, centra-se na crença e no culto dos santos. (...), por exemplo, os principais santos que o povo cultua são Nossa Senhora de Nazaré, São Benedito, o Menino Deus e São Pedro (MAUÉS, 2005: 01).

A cidade de Bragança²⁴, por tradição, é uma região que apresenta traços característicos de um povo católico que compartilha suas experiências de fé e devoção na comemoração de festas religiosas. Dentre as festividades religiosas comemoradas pelo povo bragantino, tem-se o Círio de Nossa Senhora de Nazaré, que é realizado no segundo Domingo de Novembro; a festa de São Pedro, que é comemorada no dia 29 de junho; a festa de São Sebastião no dia 20 de janeiro e a festa de São Benedito no dia 26 de Dezembro. No entanto, a maior manifestação religiosa no referido município é a festa de São Benedito.

A crença, a tradição e a fé em São Benedito fazem parte da cultura material e imaterial, em que tanto os costumes, as relações sociais e de poder, quanto o próprio Museu da Marujada e a Igreja de São Benedito englobam o universo histórico, cultural e religioso na região bragantina. Esses traços culturais e as relações evidenciadas na cidade resgatam momentos passados, possibilitando a investigação, o levantamento de informações, os elementos representativos por ela e o contexto nas quais estão inseridas.

²⁴ A cidade de Bragança está localizada na Mesorregião Nordeste do Pará, Microrregião Bragantina e está situado numa planície à margem esquerda do Rio Caeté. Correspondente a uma área de 2.090,234 km², sua população estimada é de 113.165 habitantes (IBGE, 2010). Limita-se ao Norte com o oceano atlântico, ao Sul com os municípios de (Santa Luzia do Pará e Viseu), a Leste (Augusto Corrêa e Viseu) e a Oeste (Município de Tracuateua). Sua economia é baseada na pesca, apresentando também grande atividade Pecuária, Agricultura e extração de caranguejos.

Foto 2: São Benedito no andor (26 de Dezembro em Bragança)



Fonte: Imagem tirada do site do Google.

A festa de São Benedito que acontece em Dezembro no município de Bragança revela um dos fatos típicos da religiosidade popular. É no contexto das manifestações religiosas populares que minha reflexão se insere, propondo um estudo que possa analisar e compreender também como os discursos dos entrevistados sobre as práticas de milagre influenciam no comportamento social diante do fenômeno religioso - milagre. São Benedito, o santo preto cultuado por muitos devotos, é considerado um dos santos mais populares em Bragança do Pará.

Cada devoto atribui um significado, um sentido à imagem do santo de acordo com sua experiência pessoal, cultural e social na região bragantina. Nesse contexto, a devoção expressa uma conexão entre significado e significante, transportando a recordação da memória para o real, propiciando relações múltiplas: realidade e representação; passado e presente. Assim essas relações tornam-se um produto social que viabiliza o passado e a identidade das relações sociais dos indivíduos.

A população cabocla em Bragança, localizada no nordeste do Estado do Pará, é fruto da miscigenação entre índios, brancos e negros. Sua cultura apresenta influência de povos negros, como exemplo, o culto a São Benedito manifestado pela devoção ao Santo preto (NONATO DA SILVA, 2006).

Fernandes (2011) converge com Silva (1997) no sentido de que a devoção foi enraizada através do primeiro estatuto da Irmandade²⁵ do Glorioso São Benedito em 03 de setembro de 1798. Desde a fundação da Irmandade de São Benedito a devoção tornou-se mais forte até os dias atuais. Percebe-se que a crescente devoção dos bragantinos ao Santo preto surgiu a partir do cenário de sua condição social fruto da humildade, pobreza, obediência e serviço de modo geral aos mais necessitados. E pela relação mantida pela história do santo, a crença e a fé tornaram-se fatores sustentáveis à devoção ao Santo Preto conhecido como o Santo Milagroso (FERNANDES, 2011).

Nessa vertente: “Chama-nos a atenção a graça concedida por Deus a este negro: como poucos na história cristã, foi agraciado pelo dom dos milagres” (BESEN, 2004: 23). Ou seja, São Benedito tornou-se milagroso pela sua grande fé e profundo contato com Deus. De maneira geral (...) “para os devotos a imagem, por extensão o santo, é humanizada, apresentando uma relação de maior proximidade com aqueles que necessitam de milagres” (FERNANDES, 2011: 85).

Foto 3: Um grande número de devotos na procissão do santo.



Fonte: Acervo pessoal²⁶

²⁵A Irmandade é considerada como “*estratégia básica de um grupo específico para marcar uma diferença frente a outros grupos sociais*” (SILVA, 1997: 17).

²⁶ Foto tirada no dia 26 de Dezembro de 2011.

Esta foto mostra que são muitos os devotos de São Benedito. A maioria deles que participam da procissão em Bragança já alcançaram milagres no santo preto. Independente de classe social, cor, raça e sexualidade, muitos são ouvidos pelo santo por intermédio da fé. O alcance do milagre é proporcionado pela devoção ao Santo. Para os devotos de São Benedito comumente são feitas promessas antes de obterem a graça alcançada, nesse sentido, a promessa.

(...) é a relação estabelecida entre a condição humana concreta e um invólucro de santidade que a rodeia. Faz parte de uma visão do mundo dentro do qual constitui um modelo de comunicação essencial. Por isso mesmo ela aproxima-se do sacrifício, ao mesmo tempo que se insere no quadro de uma economia, a da troca. Promete-se a um santo quando está em perigo a segurança essencial da existência individual, familiar ou social (SANCHIS, 1983: 47 *apud* SILVA, 1997: 182).

Os acontecimentos milagrosos são oriundos da fé e prova fatores estes que dependem um do outro para a manifestação de curas e graças alcançadas, caso contrário, “coisas ruins acontecem para aqueles que não honram seus compromissos e os desrespeitam. Fica patente o dilema: ou se fica a favor do santo ou contra o santo, cada posição com suas respectivas consequências” (SOUZA, 2011: 63). Outrossim, é importante ressaltar aquilo que Heraldo Maués declara “São Benedito (...) é considerado muito milagroso – e também muito perigoso, com quem não se pode brincar” (2005: 02). Isto é, o termo perigoso está relacionado ao fato de São Benedito ser considerado justo com aqueles que merecem a sua ajuda.

Foto 4: Devotos e promesseiros de São Benedito (26/12/2011)



Fonte: Acervo pessoal.

A referente imagem evidencia uma relação entre promessa e milagre. Na dinâmica da fotografia é possível perceber e observar a maneira como as pessoas se relacionam, se aglomeram ou mesmo interagem por entre as relações interpessoais e sociais. Pode-se compreender o comportamento das pessoas e o espaço onde se comunicam dentro da cultura²⁷. Os devotos de São Benedito revelam suas vivências ocorridas na procissão, bem como o próprio pagamento de promessas ao santo por graças e milagres alcançados. Como exemplo tem-se os fiéis pagando suas promessas carregando o andor do santo, sendo exemplificada na fotografia acima. As práticas de milagre em São Benedito configuram um domínio simbólico no estudo antropológico e sociológico. Nessa perspectiva, os discursos sobre milagres resultam do processo cultural que se concretiza pelas relações sociais instituintes dos símbolos, os quais expressam determinada visão de mundo, manifestando-se em variadas formas de comunicação, como: linguagem, artefatos materiais e outros.

²⁷A fotografia de ações sociais nos conduz a uma área rica de pesquisa não verbal. Uma variedade considerável de ilustrações seguras desse campo pode ser observada através de fotografias de aspectos sociais, pois aí encontramos dimensões complexas de estrutura social, da identidade cultural e da expressão psicológica. Fotografias de pessoas que se aglomeram podem oferecer-nos oportunidades para avaliar, qualificar e comparar, porém estas avaliações podem ir muito além e auxiliar na definição da forma exata de cultura social (COLLIER, 1973: 49).

Os símbolos²⁸ instituídos possuem capacidade de influenciar e controlar o comportamento humano, visto que o imaginário construído pode transmitir e reforçar um sistema ideológico já dado. O imaginário²⁹ social construído constitui-se de crenças, mitos, ideologias, religiões e fala do mundo. Cria novas linguagens comuns, sem necessariamente verbalizá-las mediante, por exemplo, práticas simbólicas. É com essas práticas que se reforçam tipos de comportamentos sociais. A sociedade, com suas relações sociais, e a cultura, com o acúmulo de heranças, transformam, acrescentam e transmitem variados significados no tempo, espaço e memória de um determinado povo.

Os sistemas simbólicos, como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados. O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnosiológica: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) conjeturar aquilo a que Durkheim chama o conformismo lógico, quer dizer, 'uma concepção homogênea do tempo, espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências'. Durkheim - ou, depois dele, Radcliffe-Brown, que faz assentar a 'solidariedade social' no fato de participar num sistema simbólico - tem o mérito de designar 'explicitamente a função social (no sentido estruturo-funcionalismo) do simbolismo, autêntica função política (BOURDIEU, 2010: 9-10).

Faz sentido estabelecer a citação acima do autor com o estudo realizado sobre Práticas de milagre em São Benedito, pois estão imbuídas de significados que fomentam a construção de um sentido simbólico. Dessa maneira, o simbolismo e a linguagem tornam-se componentes essenciais da realidade e da vida cotidiana e da apreensão pelo senso comum desta realidade. As crenças

²⁸“Os símbolos são os instrumentos por excelência da integração social: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação” (...) (BOURDIEU, 2010: 10).

²⁹ O imaginário é nossa capacidade de organizar representações mentais (sobretudo percepções, imagens e esquemas das imagens) em unidades significativas e coerentes. (...) inclui nossa capacidade de gerar uma ordem inovando (...). É importante reviver e enriquecer nossa noção de imaginação, a fim de superar alguns efeitos indesejáveis de um conjunto de dicotomias profundamente arraigadas que dominaram a filosofia ocidental (por exemplo, mente/corpo, razão, imaginação, ciência, arte, cognição, emoção, fato, valor e assim sucessivamente) e que influíram em nossa compreensão comum. Conseqüentemente, deveríamos chegar à conclusão que a imaginação é absolutamente central para a racionalidade humana, isto é, para nossa capacidade racional de achar conexões significativas, de fazer deduções e de resolver problemas (REYZÁBAL, 1999: 26).

surtem e se mantêm na sociedade pela teia simbólica constituída como resposta às necessidades sociais³⁰.

A religião, ou mesmo a devoção a São Benedito, reflete no sistema social e os indivíduos vivenciam das necessidades procedentes da condição de interdependência, de um modo de vida simbólico social. De acordo com Camargo (1973), o fenômeno religioso relaciona o indivíduo com o meio social, bem como mostra a representatividade da religião para o indivíduo. Nesse sentido, indaga-se o que representa a vida religiosa para a sociedade ou mesmo para a comunidade local. Thales de Azevedo (1966) deixa claro que as práticas religiosas relacionam-se mais com a estrutura da comunidade local do que com a sociedade, sendo que muitas vezes, o santo de devoção³¹ do indivíduo torna-se mais importante do que o santo da comunidade.

De maneira geral a devoção a um determinado santo tem a ver com a existência de uma comunidade moral que reconheça os atributos e sinais que marcam em uma pessoa a santidade, biograficamente ou fisicamente. Entre os termos que envolvem a santidade³², não há santos sem devotos, nem devotos sem santos. A relação de devoção é construída pelo fiel devoto mediante a capacidade de atribuir legitimidade e título a um sujeito de louvor, aqui denominado santo católico (MENEZES, 2004).

A abordagem antropológica pressupõe que as devoções populares vão ao longo do tempo se conservando, mas também se reinventando e transformando. São elementos característicos da cultura de um povo, que se forma misturando vários aspectos. Segundo Thompson:

(...) “cultura” é um termo emaranhado, que, ao reunir tantas atividades e atributos num só feixe, pode na verdade confundir ou ocultar distinções que precisam ser feitas. Será necessário desfazer o feixe e examinar com mais cuidado os seus componentes: ritos, modos simbólicos, os atributos culturais da hegemonia, a transmissão do costume de

³⁰ A necessidade social torna-se um sinal da realidade cotidiana.

³¹ Por exemplo, na cidade de Bragança observa-se que o santo mais cultuado por devoção é São Benedito, sendo que a Padroeira da cidade é Nossa Senhora do Rosário.

³² Santidade é a qualidade ou estado de santo, que vive segundo a lei divina de forma pura e sagrada.

geração para geração e o desenvolvimento do costume sob formas historicamente específicas das relações sociais e do trabalho (1988: 22).

A noção de cultura a partir dos estudos na nova história cultural de Roger Chartier (1945) tornou-se muito ampla, por esse motivo é um termo complexo que precisa de cautela ao lidar com os grupos sociais ou mesmo do que deve ser considerada cultura numa sociedade.

A veneração e o culto aos santos são considerados fortes representações culturais em vários locais no Brasil e inclusive em Bragança do Pará com a devoção em São Benedito. As devoções aos santos, esses mediadores do cotidiano, ocorrem das mais variadas maneiras e se manifestam, principalmente através da busca por milagres.

3.2- REGIME DE MILAGRE: RELAÇÃO ENTRE DEVOTOS E O SANTO PRETO

Lembrar o que agente viveu, é reviver novamente experiências jamais esquecidas.
Rosana Almeida Tavares, 72 anos³³.

A devoção ao santo milagroso fazendo parte da religiosidade popular oferece vários discursos de fiéis católicos sobre as práticas de milagre em São Benedito, por isso têm-se sujeitos que desempenham importante papéis enquanto mediadores simbólicos, haja vista que constroem significados de acordo com suas doutrinas e crenças. Os agentes religiosos investigados partem de uma curiosidade em compreender a lógica simbólica que é construída acerca dos discursos sobre os milagres adquiridos por intercessão a São Benedito.

A devoção, a fé e a religiosidade são temas que marcam um campo heterogêneo onde denota variadas histórias presentes na memória dos narradores que as expõem, mostrando o cotidiano de suas vivências. Diante

³³Em entrevista concedida a Yleana do Socorro dos Santos Lima. Bragança-PA, 03 de Julho de 2012. A entrevistada é moradora do bairro Vila Sinhá em Bragança, aposentada e devota de São Benedito. Tornou-se devota por influência dos pais e por motivo de cura.

desse contexto cabe ressaltar que no decorrer da pesquisa existem certas peculiaridades que necessitam de uma análise exaustiva sobre o universo simbólico constituído entre a tradição e a modernidade. Os entrevistados nesse estudo são bragantinos e moram há mais de 30 anos na cidade. Vejamos alguns casos de milagres de curas exemplificados pelos sujeitos pesquisados.

Minha irmã estava com um mioma no útero e um ovário esquerdo crescido. Fez o exame da ultrassonografia e a médica falou para ela que tinha que tirar tudo, o ovário e o útero. A minha irmã ficou desesperada, como todos nós da família, aí eu rezei e pedi muito para São Benedito que se a minha irmã ficasse boa eu ia sair de maruja todo ano na procissão durante cinco anos. Aí, quando ela fez outra ultrassonografia e a médica viu o resultado, minha irmã não tinha mais nada e o ovário estava normal. Todos nós da família ficamos muito felizes e hoje já passado os cinco anos, ainda continuo saindo de maruja na procissão e tendo mais fé ainda em São Benedito (Maria Medeiros de Aguiar³⁴).

Apareceu uma inflamação no meu segundo dedo do pé direito. Fui a vários médicos e sempre me mandavam pra lá e pra cá, mas nenhum médico sabia o que era. Fiz vários exames e nada mostrava, por fim disseram que minha perna não tinha circulação de sangue e que talvez tivesse que amputar o meu dedo. Por último fiz uma arteriografia, com o que fiquei dois dias sem andar nem pôr o pé no chão. Passei dois meses sem dormir, andando pela casa de tanta dor; nem sentada conseguia ficar, tinha que ficar andando de um lado pro outro sem parar. Aí um dia minha vizinha me falou: porque você não reza pra São Benedito lhe curar? Aí ela me deu uma oração de São Benedito. Ffoi quando toda noite antes de dormir, rezava com fé e pedia muito a São Benedito que me curasse. Foi a partir daí que me tornei devota do santo preto. Graças a Deus e a São Benedito fui curada daquele mal e hoje meu dedo é perfeito como se nunca tivesse acontecido nada (Fátima de Lourdes Sampaio³⁵).

A fé torna-se um elemento importantíssimo nesse tipo de discurso religioso dos fiéis. O discurso religioso torna-se determinante para que o fiel assuma uma posição diante do que deve fazer para alcançar a graça, o milagre. Tudo começa quando os devotos passam a ter conhecimento de que o santo pode realizar o milagre e acreditam que podem, por meio de sua fé, receber o que buscam.

Notemos que os devotos e promesseiros dizem ser por causa da fé deles no poder do santo que buscaram a cura para os entes familiares e para si

³⁴Em entrevista concedida a Yleana do Socorro dos Santos Lima. Bragança-PA, 04 de Julho de 2012. Doméstica e devota de São Benedito. Tem 51 anos, moradora do Bairro Padre Luiz.

³⁵Em entrevista concedida a Yleana do Socorro dos Santos Lima. Bragança-PA, 14 de Setembro de 2013. A depoente tem 65 anos, é Professora aposentada, moradora do bairro Perpétuo Socorro e devota de São Benedito.

mesmos. Lembremos que na carta aos romanos São Paulo afirma que a fé é proveniente do que ouvimos; isso é confirmado pelo Catecismo da Igreja Católica quando trata da dimensão comunitária da fé, como assegura Francisco Catão (2001). De acordo com este documento: (1988: 22).

Ninguém pode crer sozinho, como ninguém pode viver sozinho. Ninguém deu a fé a si mesmo, como ninguém deu a vida a si mesmo. O crente recebeu a fé de outros, deve transmiti-la a outros (...). Cada crente é, assim, como um elo na grande corrente dos crentes. Não posso crer sem ser carregado pela fé dos outros, e pela minha fé contribuo para carregar a fé dos outros (CATECISMO, 2000: 55, n.166).

A partir deste documento ficamos mais esclarecidos sobre o funcionamento do circuito de discursos que prende os devotos ao Santo preto, pois a mensagem contida no Catecismo Católico reafirma a necessidade de se manter a corrente que entrelaça os fiéis em uma mesma fé. Parece, assim, que o discurso religioso da Igreja Católica circula de forma determinante entre os devotos. Vejamos outras falas dos narradores sobre curas alcançadas.

Sou devota de São Benedito e é com o coração cheio de alegria que eu falo sobre o meu testemunho de fé. Há três anos atrás, minha cunhada chegou na minha casa desesperada, pois os exames de meu irmão constataram câncer no fígado. Eu não sabia o que falar pra confortá-la, eu também me desesperei. Só falei pra ela ser forte, porque Deus e São Benedito jamais nos abandonaria numa hora tão difícil. Aí comecei a rezar pra São Benedito, pedindo que intercedesse a Deus pela cura do meu irmão. Rezava todos os dias pedindo pela saúde dele. Nove meses depois de saber sobre a doença do meu irmão, minha cunhada chegou em casa juntamente com meu irmão e deram a mais maravilhosa notícia, os exames não mostraram mais nada da doença, nada, nenhum vestígio dessa doença horrível. Glória a Deus e a São Benedito o meu irmão foi curado. Posso dizer abertamente que foi a fé que curou, sem fé não conseguimos realizar nada (Celeste Aviz da Fonseca³⁶).

Minha filha Marina nasceu com cardiopatia congênita. Assim que nasceu, ficou 10 dias na UTI. Segundo os médicos, ela poderia a qualquer momento morrer. Mas, nós a entregamos nas mãos de Deus São Benedito. Desde então, ela começou a tomar três remédios por dia. E com 11 meses ela passou pela cirurgia cardíaca. Foi um processo longo, difícil, mas a todo momento sentia São Benedito do meu lado me ajudando. Hoje,

³⁶Em entrevista concedida a Yleana do Socorro dos Santos Lima. Bragança-PA, 10 de Agosto de 2013. Tem 45 anos, é Técnica de Enfermagem, devota e moradora do bairro Aldeia.

para a honra e glória do Senhor e pela intercessão de São Benedito ela está curada e não toma mais remédios (Carmem Dolores da Silva Brito³⁷).

É interessante notar nos relatos acima que os entrevistados afirmam a força da intercessão do santo. Desse modo fica claro a força do discurso beneditino. Além de proporcionar os milagres aos devotos, transforma-os em verdadeiros guardiões, capazes de preservar sua veracidade. O discurso religioso é tão manipulador que chega ao ponto de tornar o devoto, além de dependente e propagador, um verdadeiro mártir em sua defesa. Nesse sentido, o que move os fiéis devotos é a fé. Esta concepção de fé é fruto da auto-sugestão empregada por Souza:

Auto-sugestão é aceitar para si algo como sendo verdadeiro e transformá-lo em realidade e comumente compreendemos essa força como fé, aquilo que torna real o que se tem como possível. Não vamos entender a auto-sugestão como fé, mas como o mecanismo que dá origem a fé; pois como diz São Paulo, “a fé procede da audição, e a audição vem da palavra de Cristo” (Rm 10, 17); ou seja, o que cremos vem de fora de nós e só cremos quando aceitamos algo como possível, seja o que for (2011: 38).

Para Cristo “tudo é possível ao que crê” (Marcos 9, 23). No sentido que parece se desprender das palavras de Cristo podemos aceitar que aquele que tem fé é capaz de realizar qualquer coisa, até mesmo algo que ultrapassa a nossa compreensão”. Partindo dessa interpretação o milagre é um fenômeno revelador de fé e prova fatores estes que proporcionam a intercessão mediada pelo santo a Deus para o alcance do milagre.

A caracterização do milagre parece ser exatamente esta: não se pode atribuir o fato a qualquer outra causa que não seja a intervenção divina, já que o seu curso ou desenrolar é incontrolável. O fato, ao ser rotulado como milagre, adquire significado essencialmente moral, tornando-se testemunho da aprovação dos santos aos devotos (ZALUAR, 1983: 100).

³⁷Em entrevista concedida a Yleana do Socorro dos Santos Lima. Bragança-PA, 10 de Agosto de 2013. A entrevistada tem 32 anos, é auxiliar de secretaria, moradora do bairro Aldeia e devota de São Benedito.

Muitos dos devotos que alcançaram milagres no Santo apontam para uma vida de sacrifício, sofrimento e esperança. Dentre os relatos, há o de dona Francisca Ocilde Barbosa:

(...) supliquei ao santo que minha filha ficasse boa (...) sei que errei muito, tinha um coração duro, mas a doença da minha filha me fez ver a vida com outros olhos, mudar de vida. (...) Hoje sou uma pessoa melhor³⁸.

O relato acima mostra que o possível milagre pode inspirar mudanças na vida dos envolvidos. O sofrimento que Dona Francisca passou junto à filha doente tornou-a mais sensível, mais humilde. A cura não é somente o retorno de um organismo ao seu estado normal, como explica Maués, Santos e Santos (1994: 66) “A cura não apenas tenta recompor a saúde física e mental, mas serve para recuperar a segurança, o prestígio, a honra, contribuindo assim, para reorganizar o caos”. Nesse sentido nota-se não somente a busca pela cura ou pela vida no momento de clamor, mas o alívio para os males e recomposição da vida e é nesse momento, como diz a narradora, que se torna presente a fé e a fé transforma, o sofrimento muda o indivíduo.

A lembrança dessa moradora está profundamente marcada por uma dimensão emocional ou afetiva. De acordo com Bosi (1994: 55), a memória, ao atuar através de um processo seletivo, “retém aquilo que, de alguma forma, tem significado para o indivíduo ou para o grupo”, sendo que tais significados costumam estar carregados de afetividade, atendendo a demandas insufladas pelo presente daquele que recorda. O fato vivenciado por Dona Francisca marca dois tempos (passado e presente) e esse tempo é cronológico:

(...) o cronológico (...) é o tempo dos acontecimentos, englobando a nosa própria vida. Baseado em movimentos naturais recorrentes, como os cronométricos a que (...) referimos (...). À cronometria acrescenta a ordem das datas a partir de acontecimentos qualificados, que servem de eixo referencial (...), anterior ou posteriormente ao qual outros acontecimentos se situam (NUNES, 1988: 20).

³⁸Em entrevista concedida a Yleana do Socorro dos Santos Lima. Bragança-PA, 25 de Julho de 2012. A depoente tem 75 anos, é aposentada, moradora do bairro Alegre em Bragança e devota de São Benedito. Esse fato aconteceu quando Dona Francisca tinha 47 anos em 1965. Sua filha tinha uma doença séria não descoberta pelos médicos e, pelo que acredita a mãe, só foi curada pela intercessão de São Benedito.

Ou seja, o tempo cronológico evidencia uma sequência contínua em que se direcionam os acontecimentos para o presente e o futuro, sendo que o passado torna-se um ponto de referência para a formação de novos acontecimentos que podem alterar ações e costumes de um determinado grupo social.

A memória é o elo que une passado e presente, pois embora esteja intimamente ligada a uma tradição fundamentada num conjunto de valores, histórias, objetos e fazeres transmitidos ao longo das gerações, ela também é um fenômeno sempre atual, que empresta sentido e dá continuidade à vida de pessoas e grupos. É por isso que aqui posso afirmar, a exemplo de Pierre Nora (1993: 09), que “a memória é sempre viva, carregada por grupos vivos, estando em constante transformação, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento”.

Para entendermos as formas de constituição da memória é importante ter em conta o fato de que, embora ela seja em grande parte coletiva, também se encontra entrelaçada à dimensão afetiva e à biografia individual. Essa interseção entre coletivo e individual que compõe os quadros da memória pode ser facilmente percebida nas lembranças dos moradores pesquisados em Bragança, como, por exemplo, nas que se referem às experiências sobre os milagres alcançados no santo preto. Vejamos os relatos de cura e graça alcançadas em São Benedito, dois milagres ocorridos na vida da entrevistada abaixo.

Foto 5: Dona Dirce, devota de São Benedito.



Fonte: Acervo pessoal³⁹

Há 27 anos atrás que é a idade do meu filho hoje, o meu filho Max que na época tinha 1 ano de idade sofreu com problema intestinal sério durante 15 dias. Já havia levado em três benzedeadas, havia comprado vários medicamentos e nada do meu filho ficar bom. Dentre destes 15 dias ele passou 8 dias no Hospital sem melhora, sendo que no oitavo dia, pedi a São Benedito com fé que se meu filho ficasse bom, ele iria sair de marujo. E na mesma hora, quando pedi ao santo, meu filho defecou na fralda, fiquei muito feliz com o milagre imediato e a partir daquele momento meu filho passou a sair de marujo e até hoje ele continua a sair todos os anos (Dirce Maria Silva de Sousa⁴⁰).

Outro milagre foi o da graça alcançada. Há 22 anos atrás, no ano de 1992, tinha o sonho de ter minha casa própria e para isso precisava da minha progressão que estava demorando muito a sair. Na época já havia concluído minha Graduação em Ensino Religioso pela UEPA. Então mais uma vez pedi ajuda a São Benedito. Quando foi em dezembro do mesmo ano, me peguei com ele e disse que se saísse minha progressão e conseguisse construir minha casa, no próximo ano iriar chamar a comitiva da praia pra rezar uma ladainha em casa. Quando foi no final de Janeiro de 1993 saiu minha progressão. Aí fomos construindo, construindo e quando chegou em agosto de 1993 nos mudamos para cá. Aí quando foi em dezembro do mesmo ano, se cumpriu a promessa, ele entrou em casa e a comitiva rezou a ladainha. De lá para cá recebo todos os anos a comitiva em casa como sinal de agradecimento (Dirce Maria Silva de Sousa⁴¹).

³⁹Foto tirada no dia 04 de Fevereiro de 2014.

⁴⁰Em entrevista concedida a Yleana do Socorro dos Santos Lima. Bragança-PA, 04 de Fevereiro de 2014. Tem 57 anos, é Professora aposentada, moradora do Bairro Padre Luiz e devota de São Benedito.

⁴¹Mesma depoente.

Esses relatos de milagres alcançados em São Benedito são contados entre os promesseiros e devotos numa tentativa, pelo menos é o que parece, de fortalecer a fé no santo e para preservar e ampliar esta devoção que, de acordo com Dona Dirce, não para de crescer. Essa devoção cria raiz na própria experiência, como podemos perceber na fala da entrevistada acima que diz ter acontecido dois casos em sua família de milagres no santo. Isso mostra que as lembranças do passado são rememoradas todo ano quando o santo chega em sua casa, fato este que une promessa e milagre, fé e devoção em São Benedito.

Aquilo que é verdade para uma pessoa, dessa forma, por meio deste circuito discursivo, passa a ser verdade para um grupo, pois o ouvir constantemente e a experiência adquirida pela promessa realizada testificam a favor do discurso que diz que o santo preto faz milagres. Dessa forma, é legitimada a devoção, já que o promesseiro devoto se aproxima ainda mais do santo, com verdadeira intimidade, na esperança de seus favores. Outro aspecto importante à análise diz respeito à própria imagem de São Benedito, imbuída de um poder sacralizante para os devotos, pois indica um poder de proteção e segurança.

Eu tenho um adesivo da imagem de São Benedito pregada no meu carro. Antes de dirigir eu costumo olhar a imagem (...) e costumo pedir a sua proteção para que não aconteça nada comigo. Eu lhe digo que me transmite mais segurança com ele ali(**Paulo Costa Farias**⁴²).

Quando alcancei o meu primeiro milagre em São Benedito, já aqui em Bragança, a minha fé aumentou mais, me sentia mais segura para resolver os problemas do dia a dia. (...) E até hoje (...) sinto que sou protegida pelo santo (...) é como se ele estivesse me olhando o tempo todo. (...) A sensação que tenho é de paz (**Maria de Fátima Pereira dos Santos**⁴³).

A imagem do santo introduz equilíbrio, proteção, segurança e paz para os devotos. No relato de Paulo Costa de Farias, tudo isso implica uma busca por

⁴²Em entrevista concedida a Yleana do Socorro dos Santos Lima. Bragança-PA, 10 de Maio de 2012. O depoente tem 55 anos, morador e comerciante no bairro Padre Luiz em Bragança, devoto de São Benedito.

⁴³Em entrevista concedida a Yleana do Socorro dos Santos Lima. Bragança-PA, 12 de Maio de 2012. A entrevistada tem 61 anos, moradora e costureira no bairro Aldeia em Bragança, devota de São Benedito.

segurança diante de um mundo caótico com variadas tribulações. Por isso verifica-se a ênfase na proteção em que a paz e tranquilidade tornam-se elementos incorporados ao simbolismo que a imagem do santo representa aos fiéis.

As palavras de Dona Maria anunciam que a partir do momento que ela alcançou o milagre, tornou-se mais segura e confiante, isto é, sua vida passou a ter um novo sentido diante da realidade. Esse fato denota mudança pelo fato de que antes de ter recebido o milagre, não tinha confiança na vida. Essa memória, no entanto, é fruto das lembranças que são estimuladas por situações no presente. Isso significa que as experiências do passado são reconstruídas com imagens e idéias de hoje, determinadas pelas relações entre indivíduo e sociedade.

Os grupos de que falamos até aqui estão naturalmente ligados a um lugar, porque é o fato de estarem próximos no espaço que cria entre seus membros as relações sociais: uma família, um casal pode ser definido exteriormente como o conjunto de pessoas que vivem na mesma casa, no mesmo apartamento, ou, como se diz nos recenseamentos, sob o mesmo teto (HALBWACHS, 2006: 165).

A ligação do lugar com a formação das relações sociais do grupo torna-se uma das condições de existência do grupo por meio da memória coletiva; e o espaço, sendo o lugar contribuinte para o resgate do passado. O tempo e suas lembranças constroem o espaço da cidade. Esse espaço é aquele lugar, como define Ferrara, “capaz de dar ao homem sua noção de pertencer a uma cidade e o que impede de alienar-se” (FERRARA, 2000: 48).

Nas pequenas localidades, o sujeito estava submetido a uma convivência longa e repetitiva com os mesmos objetos, instituições e imagens, de cuja construção ele participava, cuja história ele sentia pertencer como sua. Nas grandes cidades ocorre o inverso disso. Nas grandes cidades, segundo Milton Santos (1997: 262), o movimento se sobrepõe ao repouso, os homens mudam de lugar como turistas ou migrantes, as mercadorias, idéias e imagens circulam em grande velocidade quebrando o senso de pertencimento aos lugares com o conseqüente desenraizamento do sujeito.

A aceleração do tempo, portanto, dificulta muitas vezes a própria recordação ligada a acontecimentos e datas consideradas importantes para a memória do grupo e para a constituição de sua identidade, pois impede que o mesmo seja empregado de forma satisfatória no processo de rememoração. É por isso que, segundo Ecléa Bosi (1994: 63), a evocação do passado é prerrogativa dos velhos, pois esses, menos absorvidos que os adultos pelas demandas do presente, dispõem do tempo necessário para elaborar seu vasto repertório de lembranças, assim como de distanciamento do passado suficientemente grande para colocá-lo em perspectiva.

No momento das entrevistas ocorridas, principalmente com a de seu Antônio, foi percebido a importância que ele dava à recordação no momento que lembrava os acontecimentos do passado, principalmente com o fato relacionado ao milagre da cura em São Benedito. Pessoas como ele são consideradas em sociedade, como os verdadeiros guardiões das tradições grupais e da memória coletiva.

Os velhos, de acordo com a autora Bosi (1994), são aqueles que possuem o conhecimento do passado, formado a partir de suas experiências adquiridas ao longo dos anos. Detentores de uma espécie singular de obrigação social, da qual outros grupos não estão encarregados, os velhos são aqueles aos quais se atribui a tarefa de lembrar, “e lembrar bem” (BOSI, 1994: 63). Relacionando as lembranças no cenário de mudanças ocorridas provenientes do milagre, pode-se dizer que muitos devotos abrem mão de muitas coisas para servirem o santo. Observa-se em um exemplo abaixo:

Eu não me arrependo de nada, de tudo que aconteceu, de ter deixado os meus estudos, de ter abandonado alguns planos que eu tinha. (...) Eu não me arrependo porque eu sei que São Benedito merece muito mais, porque muito mais ele me deu (...). Porque eu era doente, eu podia ter morrido, mas estou vivo. (...) E por isso sou esmoleiro (...) vou de casa em casa, levando a imagem de São Benedito para outras pessoas que precisam de sua ajuda. (...) Estou simplesmente cumprindo uma missão que eu descobri (...) (Antônio da Silva Sousa⁴⁴).

⁴⁴Em entrevista concedida a Yleana do Socorro dos Santos Lima. Bragança-PA, 08 de Outubro de 2011. O referido depoente tem 58 anos, morador do bairro Vila Sinhá e devoto de São Benedito. Tornou-se esmoleiro após ter sido curado de câncer através da promessa feita ao santo, de acordo com sua crença. Foi integrante da comitiva do santo da colônia no ano de 2011. Segundo o entrevistado a cada ano os esmoleiros mudam de comitiva.

Percebe-se que o compromisso e a troca que Seu Antônio exige de si mesmo é equivalente ao que recebe na medida em que obteve o milagre da vida, é essa vida que ele dá em troca. O narrador cumpre uma missão de esmoleiro angariando esmolas para o santo preto e nessa aliança entre devoto e o santo há um senso de justiça compartilhada pelo sagrado e os homens, pois se recebe a recompensa⁴⁵ na exata medida do que se dá. As palavras acima mostram que as práticas do catolicismo oficial, bem como as manifestações de religiosidade popular, ambas se sustentam em alicerce comum: a noção do sagrado.

Mircea Eliade (1993: 7), com propriedade, já lançara tal ensinamento ao afirmar que “é quando se trata de delimitar a esfera da noção de sagrado que as dificuldades começam”. Efetuar esse processo de clivagem é, sem dúvida, difícil. Até meados do século XIX caracterizava-se a noção de popular como “a de tudo que representasse o supersticioso, o grosseiro, curioso, vulgar” (CÉSAR, 1976: 7), ou seja, estava adjunto ao termo um caráter de certa forma pejorativo.

De qualquer forma, a designação de popular é normalmente empregada em relação às classes sociais subalternas, ou aos indivíduos que ocupam uma posição periférica na organização espacial de uma dada sociedade. Refere-se, dessa forma, às manifestações de memória coletiva, aí incluídas a linguagem e a religiosidade. Desse modo observa-se que há um regime do milagre de acordo com Reesink (2005) em que se configura na relação entre pedido e ajuda representada pela aliança entre fiel e santo.

As mudanças ocorrem por haver uma relação de autoridade entre Deus e os homens, bem como uma relação de poder entre a imagem do santo e os devotos. Nesse sentido faz-se menção que a relação de troca entre o fiel e o santo através da fé pode ser considerada enquanto circulação de alianças sociais que são regidas pelo princípio de dar-receber-retribuir dentro das relações entre grupos humanos e sociais. De maneira geral, a retribuição da fé pode ser recebida pela relação mediadora com o sagrado. Questões como doença, falta e

⁴⁵A recompensa ela tanto pode ser obtida nesse mundo, como no outro. Não se pode esquecer que estas duas dimensões estão interligadas na cosmologia católica (Cf. ZALUAR, Alba. Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro: Zahar, 1983).

infortúnio tornam-se aspectos característicos que tem consistido em relações de poder e interesse por se querer ver resolvido as dores e as aflições do ser humano.

Os milagres que se revestem nas práticas de culto a São Benedito todo ano reatualizam-se pelos devotos por meio da tradição da festividade. É por meio do relato dos milagres que os fiéis, por sua vez, atualizam feitos extraordinários do Santo. Dessa forma, as narrativas produzidas e transmitidas oralmente sobre os milagres não buscam somente justificativas para tais fatos, mas sim a compreensão das histórias entre as suas diferentes relações constituídas por meio do tempo, espaço e memória. Pode-se inferir que existem certas relações que fundamentam as práticas de milagres, tais como: sacralização, proteção, segurança, fé, prova, pedido e ajuda.

Além disso, pode-se afirmar que faz parte do processo de comunicação a reciprocidade e aliança, a troca e a devoção entre os fiéis e São Benedito. O estar mais próximo do santo implica, assim, uma entrega total e um sentimento de conversão. Ressalta-se que as transformações modelam o homem que procura compreender seu tempo e passado. E esse processo que permeia a atividade humana toca na questão da identidade, seja ela do ponto de vista do ser humano ou da nação. Daí a relevância de se estudar a memória na tentativa de compreender o significado desse tempo passado e espaço que norteiam, também, os dias de hoje.

O tempo passado e o tempo presente apontam para os devotos uma tentativa de mudança, transformação relacionada muitas vezes ao sacrifício, conforto, segurança, prestígio e outros. A mudança exprime o pertencimento moral, racional e emocional desses devotos católicos à sua própria história, demonstrando assim, uma continuidade que se atualiza no reforço do compromisso e aliança com o santo. Ao mesmo tempo em que a história e memória se intercalam, podem surgir muitas vezes relações de conflito em que cada narrador tem a sua versão, construindo um passado para as suas histórias, mostrando suas imagens e mitos construídos no decorrer de suas vivências.

As memórias não são uma realidade dada, nem são uma reconstituição absoluta de determinados fatos pretéritos, mas são interpretadas à luz do presente e dos significados que, como sujeitos do conhecimento, lhes atribuímos na atualidade (BOSI, 2004). Em suma, o milagre alcançado pelos devotos caracteriza-se pela fé no santo, passada de geração em geração, conservada e cristalizada nas crenças e tradições que foram se acumulando e perpetuando ao longo dos tempos, não somente como memória, mas nas histórias reais de vida que ainda hoje continuam sustentando a tradição do culto a São Benedito em Bragança Pará.

3.3.- O IMAGINÁRIO DA SALVAÇÃO NO CENÁRIO DAS CURAS ALCANÇADAS

A salvação é um termo que genericamente se refere à libertação de um estado ou condição indesejável. O conceito de salvação eterna, salvação celestial ou salvação espiritual faz referência à salvação da alma, pela qual a alma se livraria de uma ameaça eterna (castigo eterno ou condenação eterna) que esperaria depois da morte. Na teologia, o estudo da salvação se chama soteriologia e é um conceito vitalmente importante em várias religiões. No segundo roteiro de perguntas realizadas com os devotos, a pergunta foi relacionada com o termo salvação. A pergunta que se iniciou foi a seguinte: O que é salvação para você? As respostas eram sempre as mesmas, sendo que os relatos denunciavam sensibilidade, entusiasmo, confiança e emoção por parte dos devotos. Apresentamos, a seguir, algumas respostas dos devotos:

A salvação pra mim é a libertação dos pecados, é a purificação do corpo e do espírito (Paulo Costa Farias).

A salvação é o refúgio, é a crença e fé em nosso Senhor Jesus Cristo (Fátima de Lourdes Sampaio).

Salvação é a libertação das ameaças do corpo e da alma (Rosana Almeida Tavares).

A salvação é a proteção divina de todas as coisas ruins que possam acontecer em nossas vidas (Francisco Teixeira da Silva).

Nessa temática os relatos dos entrevistados convergem nos termos de significação da palavra salvação, pois a salvação tem sua origem no grego *soteria*, transmitindo a idéia de cura, redenção, remédio e resgate; no latim *salvare*, que significa “salvar”, e também de “salus”, que significa ajuda ou saúde. A salvação é a libertação do perigo ou sofrimento. Salvar significa libertar ou proteger. A palavra carrega a idéia de vitória, saúde, ou preservação.

Às vezes, a Bíblia usa palavras como salvo ou salvação para se referir à libertação temporária e física, tal como a libertação de Paulo da prisão (Filipenses 1:19). O uso mais frequente da palavra salvação tem a ver com a libertação eterna e espiritual. Quando Paulo disse ao carcereiro de Filipo o que ele precisava fazer para ser salvo, Paulo estava se referindo ao destino eterno do carcereiro (Atos 16:30-31). Jesus igualou ser salvo como entrar no reino de Deus (Mateus 19:24-25).

Na doutrina Cristã da salvação, somos salvos da “ira”; quer dizer, do julgamento de Deus sobre o pecado (Romanos 5:9; 1 Tessalonicenses 5:9). Nosso pecado nos separou de Deus, e a consequência do pecado é a morte (Romanos 6:23). Salvação bíblica se refere à libertação da consequência do pecado e envolve, portanto, remoção do pecado. Vejamos o relato abaixo que parte desta mesma concepção:

Salvação é você se arrepender dos pecados e pedir perdão pelos erros cometidos, só assim teremos paz de espírito(**Antônia de Sousa Silva**⁴⁶).

Na visão de Dona Antônia a salvação é algo eterno que está de acordo com as ações que fazemos na vida terrena, ou seja, Deus perdoa aqueles que se arrependem dos pecados e o perdão nasce fruto do arrependimento sincero e da conversão em favor de uma vida melhor. Percebe-se que o termo salvação de forma geral, apresenta seu conceito interligado com a denominação empregada pela doutrina cristã, isso de fato sustenta cada vez mais a Religião Cristã.

⁴⁶Em entrevista concedida a Yleana do Socorro dos Santos Lima. Bragança-PA, 04 de Fevereiro de 2014. É Lavradora aposentada, tem 60 anos, moradora do Bairro Padre Luiz e devota de São Benedito.

Segundo a doutrina cristã Deus nos resgatou através de Cristo (João 3:17). Especificamente, foi a morte de Jesus na cruz e subsequente ressurreição que alcançou nossa salvação (Romanos 5:10; Efésios 1:7). A Bíblia é clara que salvação é um gracioso dom de Deus que não merecemos (Efésios 2:5,8), e é disponível apenas através da fé em Jesus Cristo (Atos 4:12). Percebe-se que a salvação dentro da doutrina cristã está associada com a fé, visto que a crença em Deus e em seu filho Jesus fornece a salvação eterna.

Acredito na salvação, porque quem tem fé em Deus tem salvação(**Antônio da Silva Sousa**).

A fé sustenta a salvação, sem ela não podemos ter sintonia com Deus (**Francisca Ocilde Barbosa**).

Pelas falas dos devotos é possível notar a crença primeiramente em Deus, antes dos santos, ou seja, a salvação acontece porque o ser Divino (Deus) concede a cura, a graça por meio do santo. Uma definição da doutrina Cristã da salvação seria: “A libertação espiritual e eterna que Deus concede imediatamente àqueles que aceitam suas condições de arrependimento e fé no Senhor Jesus”. Salvação só é possível através de Jesus Cristo (João 14:6; Atos 4:12), e depende de Deus para a sua provisão, garantia e segurança. Nas instruções gerais em forma de catecismo, Carlos Colbert (S/A: 161-162), bispo de Montpellier, expunha as seguintes razões pelas quais Deus fornecia a salvação por intermédio do envio de enfermidades.

Para humilharmo-nos, 2. para desapegarmo-nos do mundo e de nós mesmos, 3 para preparar-nos à morte 4 para punir-nos de nossos pecados; e dar-nos lugar de expiá-los pela penitência, 5 para ensinar-nos ser pacientes, e mortificados, e para purificar-nos com estes castigos corporais.

Para aqueles que se deparavam com o mistério do sofrimento e da doença no século XVIII, a mensagem da Igreja pós-tridentina era bastante clara: a doença era um castigo e uma advertência; castigo pelos pecados do homem e advertência para que pudessem se preparar para uma boa morte. Diante da

importância que adquiriu a questão da “boa morte” no século XVIII, houve consideráveis investimentos por parte da Igreja — que criou seminários e encomendou obras artísticas sobre o tema com fins pedagógicos — e das irmandades — que forneciam condições materiais para que os irmãos tivessem uma “boa morte”⁴⁷. Diversos foram os religiosos que deixaram mensagens específicas relativas ao “bem morrer”: “Que a nossa salvação depende de termos uma boa morte é coisa certa”, dizia o Padre Manoel Bernardes. Mas para “morrer bem”, o homem deveria se abster dos apetites do corpo, das paixões e vaidades do mundo. Conforme as determinações eclesiásticas enfatizavam, era necessário, antes de cuidar da medicina do corpo, tratar da medicina da alma.

Como muitas vezes a enfermidade do corpo procede de estar a alma enferma com o pecado [...], mandamos todos os médicos e cirurgiões, e ainda barbeiros que curam os enfermos nas freguesias onde não há médicos [...] antes de lhe aplicarem medicinas para o corpo, tratem primeiro da medicina da alma, amonestando a todos que logo se confessem (BERNARDES, 1946: 74).

Devido à identificação entre doença e pecado, a confissão era considerada remédio necessário e salutar para a cura do corpo. Associando a cura do corpo à da alma, o médico Bernardo Pereira indicava que o doente, “tocado da peste do pecado”, devia procurar médico sacerdote para lhe confeccionar este emplastro saudável para a sua alma (PEREIRA, 1939: 87). A doença era, portanto, um “açóite” da mão de Deus, muitas vezes necessária para a salvação” (BLUTEAU, 1728: 162). Nesse caso podemos fazer relação com a fala da narradora.

⁴⁷No âmbito das devoções em Minas, a veneração à boa morte se deu através do culto de Nossa Senhora da Boa Morte, com a difusão de Irmandades com esta invocação, como a das matizes do Pilar de São João Del Rei e da Paróquia de Antônio Dias de Vila Rica, ambas compostas por mulatos. Nesse sentido, é relevante destacar o papel desempenhado pelas irmandades, que procuravam fornecer condições materiais para que os irmãos tivessem uma “boa morte”. Com a criação do seminário da boa morte, foi dado novo estímulo à questão da boa morte. Fundada em Mariana, em 1753, a principal função do seminário era a de formar religiosos que ajudassem as pessoas a confessar e a “bem morrer”. Devido ao significado que morrer bem assumia, os serviços fúnebres estavam entre as funções religiosas mais importantes das irmandades, que ajudavam os irmãos com o enterro e o sufrágios pelas almas. Sobre a relevância do tema da boa morte em Minas ver, entre outros: CAMPOS, Adalgisa Arantes. A terceira devoção dos setecentos mineiro: o culto a São Miguel e a almas, p.27-44; AGUIAR, Marcos Magalhães. Vila rica dos confrades – a sociabilidade confrarial entre negros e mulatos no século XVIII, p. 225-265.

Muitas vezes o ser humano precisa ter uma doença para se regenerar com Deus e dessa forma a salvação acontece por meio da libertação da doença de nosso corpo e do nosso espírito. Aí podemos ver a cura física e a cura da alma mediante a fé e mudança de vida (**Rosiane Brito Padilha**⁴⁸).

Dentro dessa afirmativa alegada pela entrevistada é possível perceber que a salvação ocorre mediante a solução do problema da doença, ou seja, o ser humano cura a mente, o corpo, o espírito, alivia as tensões, as preocupações e depois da crise a pessoa se liberta e entra novamente em sintonia divina.

Aconselhando a um enfermo, Nuno Marques Pereira afirmava que o homem era um ser condenado a suportar trabalhos, pobreza e doenças, para descontos das culpas. Segundo o peregrino, “quem cuida há de ir gozar de Deus, sem primeiro passar pelas amarguras deste mundo está enganado” (PEREIRA, 1939: 318). A proposta de resignação e sofrimento defendida pela Igreja espelhava-se, em grande parte, na vida dos santos: “sendo de carne e osso, como nós [...] sofreram com admirável paciência suas dores e aflições muito maiores que as nossas, por amor de Cristo.” Nuno Marques Pereira dava assim inúmeros exemplos de como os santos tinham suportado dores e sofrimentos físicos.

S. Francisco de Assis teve tantas enfermidades de várias maneiras, que não ficou no seu corpo membro algum, que não sentisse grande dor e intensa paixão.[...] S. Bartholo de S. Geminiano foi outro Jó na paciência, a quem Cristo [...] lhe pegou a lepra, da qual se cobriu dos pés a cabeça com muitas dores e podridão, e lhe caíram os narizes e a carne, pedaço a pedaço, e cegou de ambos os olhos: e assim esteve vinte anos, dando sempre graças a Deus, com rara paciência. [...] Santa Syncletica tinha as entranhas podres e os ossos carcomidos: e em lugar de cuspinho, cuspiam e escarravam pedacinhos de bofes desfeitos e derretidos com os fogos, que a abrasavam, e ninguém a podia sofrer por seu mau cheiro: e ela tudo sofreu com alegria e desejava padecer mais por amor de Deus (PEREIRA, 1939: 321).

Observa-se na passagem acima certa exaltação do sofrimento físico. Esses aspectos podem ser relacionados com um determinado discurso contrário à exaltação do corpo, levado ao extremo pela Igreja da Contra-reforma. Conforme observou Henrique Carneiro, as prédicas morais da época moderna surgiam em

⁴⁸Em entrevista concedida a Yleana do Socorro dos Santos Lima. Bragança-PA, 03 de Fevereiro de 2014. Doméstica e Devota de São Benedito, tem 31 anos, moradora do Bairro Padre Luiz.

pleno confronto com o Renascimento. Foi contra a exaltação pictórica, poética, gastronômica e luxuriosa do corpo proporcionada por aquele movimento, que floresceu em Portugal o gênero moralista, denunciando a corrupção dos costumes e da carne (CARNEIRO, 2000).

Além dos exemplos dos santos, o cristão era convidado também a se espelhar no sofrimento de Cristo. Este, antes de padecer a sua “paixão e morte, para nos remir do pecado, também quis padecer trabalhos e enfermidades. Em estudo sobre a questão do sofrimento físico, Duby afirmou que essa ênfase no sofrimento de Cristo pode ser atribuída a uma evolução do sentimento religioso que ocorreu na Idade Média, durante os séculos XIV e XV. Outro exemplo também é a relação existente entre Deus e os santos, mais precisamente São Benedito, que é entendido da seguinte forma pelos depoentes.

Deus e São Benedito são figuras que se aproximam pelo exemplo de amor, fé, humildade, bondade e castidade(Dirce Maria Silva de Sousa).

Os santos são intercessores, desta forma São Benedito possui esta relação com Deus de interceder por nós(Antônia de Sousa Silva).

São Benedito e Jesus Cristo, o filho de Deus, em suas vidas terrenas foram populares. Vindos de famílias pobres e humildes, eram homens de fé e puros de coração(Claudomiro Antônio Figueredo⁴⁹).

Percebe-se que a relação entre São Benedito e Deus se unifica através da intercessão, do exemplo de amor, fidelidade, de caráter, de santidade e por terem sido de origem pobre e humilde. Deus, o ser divino e supremo, com seu filho Jesus e a força vinda do espírito santo, transformam-se em um só corpo e um só espírito que é denominado de Santíssima Trindade. Esse firmamento da fé no ponto de vista católico é sinal de compromisso, amor e participação na vida da

⁴⁹Em entrevista concedida a Yleana do Socorro dos Santos Lima. Bragança-PA, 29 de Janeiro de 2014. Tem 72 anos, morador do Bairro Padre Luiz, aposentado e devoto de São Benedito. Segundo o entrevistado a sua devoção é tradição familiar desde os seus pais.

comunidade, pois os cristãos que vivem a mesma fé são seguidores de Jesus e representantes de veneração dos santos.

Durante os séculos XIV e XV, teria ocorrido um longo movimento de desclericalização e de vulgarização da cultura. A partir daí a piedade tendeu a se concentrar cada vez mais na pessoa de Jesus, a alimentar-se de uma meditação mais frequente sobre a humanidade do filho de Deus, portanto sobre o seu corpo e sobre o que esse corpo havia sofrido (DUBY, 1989). A vida dos santos e o sofrimento de Cristo no calvário representavam a ênfase da igreja na mortificação do corpo. Tratava-se de uma mudança sensível em relação à forma como a dor era percebida. De acordo com Duby (1989), a cultura feudal parecia “muito pouco preocupada, muito menos que a nossa, com os sofrimentos do corpo.” Na iconografia do século XII e XIII, São Sebastião, cravado de flechas; e São Diniz, decapitado, carregando sua cabeça sem estremecer, revelam como o sofrimento físico era desprezado, não confessado. Considera-se que a dor era sinal de fraqueza e de degradação, o que levou muitos a dissimularem o sofrimento físico.

Conforme também afirmou Delumeau (1948), a “Idade Média clássica não insistiria tanto nos sofrimentos dos supliciados. Os mártires da fé apresentavam-se comumente sob um aspecto triunfal.” Foi só durante a época moderna que os mistérios representados diante das multidões e a arte religiosa popularizaram o flagelo e a agonia de Jesus. A pintura maneirista transmitia aos artistas contemporâneos da Reforma católica o gosto pelo sangue e imagens violentas herdadas da “Idade Gótica Agonizante”. Jamais foram pintadas tantas cenas de martírio quanto entre 1450 e 1650. Aos fiéis, eram apresentadas as imagens de “santa Ágata com os seios cortados, santa Martine com o rosto ensanguentado por unhas de ferro [...] São Bartolomeu que é esfolado, São Vital que é enterrado vivo, santo Erasmo de quem se desenrolam os intestinos (DELUMEAU, 1948: 29-30).

Como bem notou Laura de Mello e Souza, essa obsessão da iconografia moderna pelo suplício e mutilação, que tomava conta do homem do Antigo Regime, pode ser considerada a manifestação de um universo mental marcado pelo medo, pela iminência do desastre, pela catástrofe cotidiana e, sobretudo, por

uma sensibilidade diversa da contemporânea (SOUZA, 1993). Por outro lado, o fascínio pela agonia e pela dor vivenciada pelos santos despertava um novo sentimento religioso, que aproximava martírio e êxtase, dor e prazer, morte e vida, conforme assinalou Froner (1994). As imagens de martírio estavam em sintonia com a vertente penitencial em voga no período da Reforma católica. Ao lado das vertentes mística e militante, a vertente penitencial criava modelos de comportamentos divulgados pelas artes visuais e pela sermãoística. Nesse contexto, destacam-se temas que invocavam o martírio, a vaidade humana, a lembrança da morte e da paixão de Cristo (CAMPOS, S/A).

A piedade barroca se habitua a espetáculos como os das procissões da Semana Santa em que flagelações, antes confinadas aos conventos, transferem-se durante os séculos XVI e XVII para a vida leiga e praça pública, sobretudo nos países ibéricos (HOLANDA, 2010). Na concepção de Maravall (1997), esses espetáculos de violência, dor e sangue eram um dos componentes daquilo que o autor chamou de “cultura do Barroco”— violência utilizada pelos dominantes e seus colaboradores para conservar atemorizadas as pessoas. Atestando os ecos longínquos do imaginário do suplício, o sofrimento físico foi um dos temas presentes na iconografia do Setecentos mineiro. Várias são as imagens localizadas nas Igrejas e capelas da Ordem Terceira de São Francisco de Assis em Ouro Preto e Mariana, que representam o santo penitente. Em uma dessas imagens, localizada na Igreja de São Francisco de Mariana, São Francisco encontra-se angustiado.

O santo foi representado segurando um crucifixo e, próximo a ele, encontra-se um cilício — uma espécie de cinto feito de pontas de arame, instrumento utilizado pelos penitentes para o castigo do próprio corpo, com o objetivo de mortificar e dominar os apetites da carne. Imagens como essas alimentavam o desprezo pela carne e criavam uma visão pessimista do corpo, característica da Igreja pós-tridentina. Ao contrário das representações do santo, que datam do século XIII à Reforma — em que São Francisco é o santo da

natureza e da alegria — o São Francisco "tridentino" traz consigo os símbolos da morte e da penitência⁵⁰.

Essa mutação dos atributos iconográficos de São Francisco de Assis pode ser considerada indício de uma mudança de mentalidade em relação à dor. É essa forma de representação que permanece no Setecentos mineiro, personificando os ideais da Reforma católica. Tal como as imagens de São Francisco, outras representações em Minas — como a de um São Miguel, que aparece em Sabará com uma faca traspassada em sua cabeça — indicam que com o Barroco os cenários amenos e pacíficos da vida dos santos tendem a desaparecer (FRONER, 1994).

No contexto cultural do barroco, as cenas de martírio e sofrimento estavam em plena sintonia com os suplícios aplicados aos escravos, com os cadáveres esquartejados e com os despojos dos sentenciados. O sofrimento também se refletia nos sacrifícios, que representavam igualmente o tormento do corpo enfermo. Homens e mulheres confessavam sua dor, tal como é registrado no Milagre que fez Anna Lúcia de Rios estando doente. Talvez se possa sugerir aqui que o homem comum, vítima de um mal não desejado, aproximava-se do sofrimento do santo, “do corpo macerado, dos cilícios e das privações, da mente alterada pelos jejuns” (CAMPORESI, 1989: 15). De certa forma, o sofrimento no século XVIII, também revelam uma nova atitude diante da dor, afinada com a sensibilidade desse período. A esse respeito, Georges Duby (1989) observou que, exceto nos casos de milagres punitivos em que santos ultrajados se vingavam atormentando seus ofensores, nos relatos de milagres dos séculos XII e XIII a dor era um elemento ausente.

No século XVIII, pode-se supor que essa nova sensibilidade em relação à dor também tenha atingido os meios populares. É preciso relativizar a relação que os fiéis tinham com o sofrimento dos santos e de Cristo. Ao mesmo tempo em que havia uma identificação com as chagas de Cristo e dos santos, através da lógica

⁵⁰A primeira representação de São Francisco, que vai do século XIII ao período da reforma católica, recebeu o nome de Giotto, referente a Giotto segundo artista a retratar o santo. A segunda representação de São Francisco de Assis, posterior à reforma católica, recebeu o nome de Tridentino. MARTINS; Geraldo M., À morte e à transitoriedade do tempo, p 10-11.

da inversão própria da cultura popular, acreditava-se que estes poderiam se apiedar e curar suas enfermidades. Assim, no imaginário popular, tudo leva a crer que muitas vezes o Cristo terrível e vingativo cedia à imagem de Cristo sofredor e misericordioso. No cenário mineiro do século XVIII:

O culto que aquela gente sofrida dedica às invocações do Senhor dos Passos, do Senhor Morto, da Santa Cruz, do Senhor do Horto, do Senhor do Sepulcro, do Senhor Bom Jesus do Matosinhos, do Senhor Bom Jesus na flagelação, do Senhor da agonia (CARRATO, 1968: 38).

A devoção ao Senhor Bom Jesus de Matosinhos e ao Cristo flagelado, revelam a identificação dos devotos com o Cristo misericordioso e sofredor. Nesta perspectiva, conforme afirmou Salvador Rodriguez, os ex-votos remetem a “uma visão antropocêntrica” da divindade, contraposta à concepção de Deus como ser todo poderoso (BECERRA, 1989). Mas, além dos devotos que veneravam a imagem de Cristo sofredor, havia aqueles que também preferiam outras formas de demonstrar devoção a Cristo. Analisando a concepção que muitos colonos tinham de Deus e Cristo, Adriana Romeiro (1991: 187) afirma que existia “como que um desnível profundo entre os contornos daquele Deus implacável e terrível e o Deus cotidiano, próximo, muitas vezes até divertido”. Ou seja, tratava-se de uma humanização do divino. Esse aspecto não deixou de ser percebido também por Sérgio Buarque de Holanda. Em *Raízes do Brasil*, esse autor notou que a forma de louvar o Cristo entre os colonos indicava a existência de um sentimento humano e mais singelo: todos “querem estar em intimidade com as Sagradas Escrituras e o próprio Deus é um amigo familiar, doméstico e próximo” (HOLANDA, 1995: 149). Por outro lado, havia também aqueles que se entregavam ao martírio e a uma vida devota. Em estudo sobre o cotidiano e a vivência religiosa na colônia, Luiz Mott (1997: 172) destacou o gosto pela penitência nos rituais do catolicismo colonial. “Nas procissões, no alto dos púlpitos, nos claustros e salas capitulares, ou dentro de suas próprias casas, miudamente os religiosos e leigos entregavam-se à autoflagelação.”

Dentre as razões que levavam muitos fiéis a optar pela aspereza da vida religiosa estava o medo do inferno contra o qual, a adoção de uma vida piedosa e

beata aparecia como melhor antídoto para a ira divina. Segundo Pereira (1939), tais atitudes estavam de acordo com a perspectiva da cultura eclesiástica, para a qual o sofrimento físico – fosse ele na forma de doença ou de flagelação – era uma forma do homem alcançar a salvação. François Lebrun (1993) destaca que, dentre todos os temas que os catequistas e pregadores usavam para manter os fiéis no caminho certo, o do inferno era o mais frequente. Com o objetivo de difundir o medo e manter os fiéis no caminho da salvação, catecismos e sermões do século XVIII descrevem minuciosamente as penas e castigos corporais reservados aos pecadores no inferno: fogo, ganchos, caldeiras ferventes, grelhas, a fetidez, a sede e a fome inextinguíveis são as imagens tradicionais ao martírio daquele lugar.

Em uma das suas obras dedicadas aos fins últimos do homem, o padre Manoel Bernardes convidava os fiéis a lançar a vista por aquele caos, aquele cárcere subterrâneo e profundíssimo, aquela fornalha acesa, e ondeando em labaredas terríveis. "Em seguida, lamentava os castigos e angústias que sofriam os pecadores: "quanta aflição, e dor; quanto pavor e angústia [...] oh, que lamentações, que prantos que espantoso é aquele fogo inextinguível" (BERNARDES, 1946: 219). Tributário das narrativas do além da Idade Média, esse estereótipo dos castigos do inferno está presente em diversas passagens da Divina Comédia. Em uma delas, Dante escuta sons de dor e horror e pergunta: "Mestre, que sons, estes, de horror? E este povo, qual é, de dor varado? E ele responde: "Esta miséria e dor castiga aqueles tristes que passaram na vida sem infâmia nem louvor" (ALIGHIERI, 1981: 14).

Numa colônia, como demonstrou Laura de Mello e Souza (1989 : 143), as relações cotidianas eram demonizadas⁵¹, aos olhos da cultura clerical, os castigos aplicados aos escravos eram, muitas vezes, comparados aos castigos do inferno. Exprimindo as relações entre o sofrimento físico dos escravos e os castigos post mortem, Antonil via as casas de fornalhas dos engenhos como via a imagem do inferno e purgatório.

⁵¹De acordo com Laura de Mello e Souza, entre as várias forças que contribuíam para demonizar o cotidiano, o escravismo era a mais evidente delas.

Nem faltam perto destas fornalhas seus condenados, que são os escravos boubentos e os que têm corrimentos, obrigados a esta penosa assistência para purgarem com suor violento os humores gálicos que têm cheios seus corpos. Vêem-se aí, também, outros escravos, fascinarosos que, presos em compridas e grossas correntes de ferro, pagam neste trabalhoso exercício os repetidos excessos da sua extraordinária maldade, com pouca ou nenhuma esperança de emenda (ANTONIL, 1976: 115).

Tais imagens eram recorrentes não só na literatura eclesiástica como também revelaria seus ecos na iconografia. Nuno Marques Pereira descreve de forma minuciosa um quadro de uma sacristia que representava o inferno:

(...) nele pintado na parte inferior uma furna, ou boca como de cisternatriangular, da qual saia um fogo cor de enxofre, e fumo muito negro e por cima uns vultos, como morcegos, com umas fisgas e harpões, com que estavam metendo naquele buraco uns corpos despidos, muito negros, e horrendo nos aspectos, que tinham descido mui velozmente, e entravam com grande repugnância, e muito tristemente, porque se metiam pelos ferros; porém saiam uns ganchos, ou bicheiros de dentro (...) Os corpos, que são metidos a golpes por força, são as almas dos condenados (1939: 67).

Embora o inferno fosse o local dos castigos eternos, a concepção de um além dotado de um sistema punitivo foi reforçada com o purgatório. Ao contrário do inferno, onde as penas eram eternas, esse lugar era um além intermediário, onde as almas ficavam um determinado tempo purgando os pecados que não tinham sido perdoados em vida. Jacques Le Goff (1993) deixa claro que as provações sofridas pelos habitantes do terceiro lugar atingem o corpo em todas as suas faculdades. “As almas separadas foram dotadas de uma materialidade *sui generis* e as penas do Purgatório puderam assim atormentá-las como que corporalmente.” Entretanto, as almas podiam intervir a favor dos vivos. O que interessa sublinhar da atitude é que, embora ele professasse a crença nas almas do purgatório, sua preocupação imediata era com a cura das feridas do corpo e do espírito.

Dentre as diversas versões a respeito da salvação, temos no ponto de vista da religiosidade popular as curas do corpo e do espírito diante a crença e fé em Deus e São Benedito. Nesse caso, quando se fala em cura apontamos para a relação com a representatividade do milagre. O milagre seria uma representação e uma forma de adesão aos princípios de uma religiosidade que se aproxima da

proposta de salvação instituída pela Igreja, já que existem diferentes maneiras de crer e acreditar na existência de milagres provenientes da intercessão a santos, como exemplo, os milagres em São Benedito. Vejamos o caso exemplificado abaixo:

Através de um exame PSA solicitado pelo Urologista, foi descoberto que meu pai estava com câncer de próstata. No momento em que nós ficamos sabendo, entramos em desespero. Somos uma família de oito irmãos, sendo quatro homens e quatro mulheres, todos muito unidos, porque temos Jesus, São Benedito e Nossa Senhora de Nazaré em nossos corações. Minha mãe é uma mulher forte e de muita fé em Deus. Meu pai já não andava mais, o médico nos falou que pelo grau da doença, com certeza, já estaria nos ossos, disse também que para ele viver mais algum tempo, teria que tomar continuamente uma medicação que custaria em torno de uns quatrocentos reais por mês, ou fazer uma pequena cirurgia, seria uma retirada dos testículos, pois, fazendo isso, o tumor iria se desenvolver lentamente. Não pensamos duas vezes, optamos pela cirurgia, pois não tínhamos condições financeiras para comprar a medicação.

No dia seguinte, levamos ele para o hospital em Belém para interná-lo. Pedimos muita força a Deus e ao glorioso São Benedito que pudéssemos suportar tudo aquilo que nos estava acontecendo. Ele foi internado às 7 horas da manhã e às 21h30min já entrou na sala de cirurgia. Ao deixá-lo na porta, eu, em desespero, chorando muito, entreguei ele nas mãos de Deus e a São Benedito, pedi que tomasse conta de meu pai, que nada de errado acontecesse, e que abençoasse aqueles médicos que iam fazer a cirurgia dele, fiquei o tempo todo ao lado da porta, rezando, pedindo a Jesus que tudo desse certo e que protegesse meu pai que tanto estava sofrendo. Foi o momento mais difícil que já vivi durante os meus 33 anos de vida.

Às 23h30min meu pai saiu da sala de cirurgia, eu continuava ali, ao lado dele, foi quando ele saiu, olhou pra mim e disse: Minha filha, graças a Deus estou vivo, o sofrimento foi grande. E eu lhe disse: Graças a Deus, já passou. Subimos para a enfermaria e o resto da noite foi para nós uma eternidade.

Quando amanheceu o dia, os médicos olharam para mim e falaram: Minha filha, o caso do seu pai é muito grave, fizemos uma tentativa, Deus agora é quem vai determinar os dias de vida dele. E dentro de mim existia uma grande esperança, sabia que Deus não ia nos abandonar naquele momentotão difícil e muito menos ia abandonar meu pai, um homem católico e de muita fé em Deus.

No outro dia o médico deu alta, aí eu trouxe ele pra minha casa, pois ele morava no sítio e não tinha condições de ir para lá, pois na cidade tudo seria mais fácil. Passaram-se alguns dias e ele foi para a casa dele, ficamos naquela correria, eu já estava perdendo minhas esperanças, foi aí que me agarrei com São Benedito e pedi a ele que nos mostrasse uma maneira de tudo ser resolvido e meu pai se recuperar. No outro dia chegou uma senhora muito católica amiga da família, com 75 anos de idade e ela trazia consigo um livrinho na mão e me perguntou: Você conhece esse livrinho? Respondi que não. Ela disse: Trouxe este livro para que leia. Na capa do livro estava escrito Terço da libertação, peguei o livro, abri e comecei a ler. Depois aquele desânimo que estava sentindo foi passando e as minhas esperanças que eu estava perdendo se renovaram, minha fé aumentou muito mais. Nessa mesma noite, iniciei o terço da libertação sozinha, rezando com muita fé.

Meu pai começou a se recuperar tão rápido, que quem via ele achava que ele nunca havia estado doente, voltou a andar, a se alimentar.

Passaram três meses, eu não parava de rezar o terço. Tivemos que repetir os exames, para surpresa nossa e do médico, o PSA dele, que antes estava alto, agora estava bem baixo foi uma felicidade muito grande para todos nós. E hoje estamos sempre repetindo os exames e cada vez mais o médico acha que ele está muito bom.

No início, o grau da doença era tão alto que nem adiantava tomar algum medicamento. Mas hoje, graças a Deus e ao meu santo milagroso, ele já está tomando remédio e o

estado clínico dele está ótimo. Mas para isso foi necessário ter confiança e fé. Só Deus e os santos curam, salvam e libertam. (Marineide Carvalho da Silva⁵²).

A religiosidade popular converge para uma série de necessidades do corpo e do espírito, em que o corpo assume grande importância no cenário das curas alcançadas mediante o vínculo espiritual entre devoto e o santo em benefício a cura física ou espiritual. A ênfase na sua proteção e materialidade permite-nos estabelecer os contatos, entre a prática religiosa e a cultura popular. Embora não deixe de ser um testemunho de fé, esse fato demonstra toda a ênfase na saúde de seu corpo que só foi restituída mediante um verdadeiro milagre.

Milagres da cura como estes permitem perceber outra relação com o corpo doente, que não a almejada pela Igreja. Sobre este aspecto, Piero Camporesi (1989) afirma que as gerações do passado aprenderam a conviver com a doença. Visto por outro ângulo, o relato acima citado revela a necessidade de o homem enfermo cuidar da salvação da alma, episódios como esse nos remetem aos diálogos travados entre o corpo e a alma. Assim, apesar da preocupação da salvação da alma, a ênfase na busca da cura, da melhora imediata e concreta, torna-se compartilhada pelos outros integrantes da família como forma de apoio e consolo à pessoa que se encontra doente. Boa parte das orações feitas a Deus, aos santos, até mesmo com o terço da libertação, citado por Marineide apresenta como finalidade proteger o corpo.

Muitos colonos partilhavam da crença de que certas preces dirigidas a este ou àquele santo eram verdadeiros talismãs, pois tinham privilégio para proteger contra certos males. Como notou Sérgio Buarque de Holanda, “estas preces eram por devoção, precaução e amor à vida presente, já que o essencial na maioria dessas fórmulas salvadoras é que a religião deve servir a fins terrenos e demasiados humanos” (HOLANDA, 1997: 87).

Outro ponto favorável que nos permite estabelecer relações entre as práticas de milagres e os testemunhos orais é o fato de tais atitudes se

⁵²Em entrevista concedida a Yleana do Socorro dos Santos Lima. Bragança-PA, 12 de Setembro de 2013. Auxiliar de Escritório e devota de São Benedito. Tem 40 anos, moradora do Bairro Aldeia.

expressarem por meio da religião, como também pelos agradecimentos oferecidos ao santo milagroso, como esmola, pato, boi, almoço, merenda, etc. Os milagres revelam a proximidade com as coisas sagradas, a crença no milagre e no poder curativo dos santos, mais precisamente em São Benedito, a existência da fé que visa atender às múltiplas necessidades imediatas, a libertação do sofrimento, das angústias, das doenças, das dores sejam elas emocionais, psíquicas, físicas ou espirituais. As promessas feitas a São Benedito são indícios fortes de que na sua vivência popular magia e religião possuem limites tênues e difíceis de delimitar, apesar dos esforços da cultura eclesiástica em regular a crença no milagre.

CONCLUSÃO

A palavra é metade para aquele que fala e metade para aquele que escuta.

Montaigne

Escrever é algo muito trabalhoso. Dispor as palavras uma a uma, compor a coerência, zelar pela fluência, zelar o que primeiro se pensou, optar pelo sentido, equilibrar voltas e progressões, focar nas idéias mais simples e profundas, e, ao fim, olhar e contemplar o texto e ver, e sentir que, apenas uma parte daquilo que está escrito se me abre. Escrever uma dissertação sempre é mais do que se imagina de uma pesquisa. O objetivo geral da escrita de uma dissertação é relatar os resultados de uma pesquisa e apontar para descobertas ou composições inéditas que acrescentem algo à progressão do saber da área de conhecimento a que está vinculada.

No que tange a esta presente pesquisa, o objetivo foi investigar os discursos sobre as práticas de milagres em São Benedito, a fim de mostrar a relação existente da prática do milagre com a história de vida dos devotos, constituindo assim maneiras de compreender o valor simbólico instituído entre promessa e milagre. Esta conclusão que ora se abre, aliada às percepções do leitor, mostrará em que medida esse objetivo foi alcançado. Certamente fica estabelecida aí uma relação mais exigente entre o texto e quem o lê, mas trata-se, sem dúvida, de uma relação muito mais satisfatória.

Ao encerrar o trabalho da dissertação, pudemos perceber como a devoção aos santos é uma prática comum dentro da tradição católica e é incentivada por seus líderes. Os fins a que se deve tal motivação devocional não nos compete investigar. Por isso, tomamos como foco, neste estudo, como se dá a propagação dos milagres oriundos da devoção e fé em São Benedito. Segundo Guttilla (2006) em sua obra “A casa do santo & o santo de casa”, que a devoção a um santo é acompanhada, ou é motivada, por sua fama de milagreiro e sua compaixão pelos mais necessitados. E, devido a isso, a massa marginalizada, com exceções, tem

sido a que mais se gastou em orações e súplicas para amenizar ou ter um consolo em seus sofrimentos, recorrendo aos santos em busca de um milagre.

O mesmo autor citado acima também chama atenção para a manipulação por meio do poder simbólico, que em nosso caso seria proveniente da devoção a São Benedito, pois é uma forma mascarada de se ter o controle sobre as pessoas, uma vez que o necessitado se torna dependente da benevolência do santo, fazendo o que for preciso para conseguir o milagre almejado. Essa disposição do devoto que tem alimentado os interesses dos que detêm o controle sobre o símbolo, dos que detêm o poder simbólico, que para Bourdieu (2010) “é um poder invisível, mas que só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 2010: 7-8).

Guttilla (2006) nota, e isso pudemos observar nos relatos, que a relação que o devoto desenvolve com o símbolo de sua devoção é direta e pessoal, havendo uma comunicação entre os homens e seus protetores sobrenaturais, e cita o antropólogo Roberto Da Matta:

Nós, brasileiros, temos intimidade com certos santos que são nossos protetores e padroeiros, nossos santos patrões; do mesmo modo que temos como guias certos orixás ou espíritos do além, que são nossos protetores. A relação pode ter forma diferenciada, mas a sua lógica estrutural é a mesma. Em todos os casos, a relação existe e é pessoal, isto é, fundada na simpatia e na lealdade dos representantes deste mundo e do outro (1986 *apud* GUTTILLA, 2006: 20-21).

E essa lealdade de que fala Da Matta (1986) é revigorada pelas graças que os devotos vão alcançando, como tentamos fazer perceber na análise dos dados, e que fortificam ainda mais a fé popular no santo. Partindo desta mesma idéia Woodward (1992) aponta para o fato de que os devotos recorrem aos santos por que estes curam doenças, afastam calamidades e maus espíritos, além de punir os pecadores; e que o fiel reza ao santo, mas também pragueja usando seu nome. Ou seja, há um duplo jogo de interesses, o de ser agraciado com o milagre e o de punir os que forem tidos como pecadores, ou que se contrapuserem ao santo.

Diante disso, como negar as palavras de Nietzsche (2009) quando este diz que a religião surge do medo e da necessidade? Como afirmou Libanio (2000), a religião é a expressão concreta de nossa religiosidade, por meio de nossas práticas. Dessa forma, no contexto desta pesquisa, a religião, pelo que mostram os devotos de São Benedito, então se revelaria pelas necessidades que os promesseiros têm de conseguir a cura de seus males. Expondo, dessa forma, uma religião sobrevive do medo, da miséria e da esperança dos miseráveis, seja esta miséria material ou espiritual.

Do que foi visto ao longo desta pesquisa e com base nas narrativas apresentadas, também chamamos a atenção para o circuito discursivo que envolve a fé popular e que ficou bem visível neste trabalho: a transmissão de boca a boca entre os devotos contando esses casos de milagres atribuídos ao Santo Preto, sendo este um importante meio para a propagação do culto e para o fortalecimento da fé do povo.

Se assumirmos que os sujeitos são ativos na enunciação, que há reversibilidade, e que o sentido do discurso depende diretamente dos participantes e do contexto em que se insere a interação, então atentemos para a influência que o “discurso de outrem” exerce sobre os devotos de São Benedito, pois, como diz Bakhtin (2003), um falante nunca é o primeiro a violar o eterno silêncio do universo. Tivemos a oportunidade de notar nas narrativas dos devotos beneditinos que os seus discursos são repletos de discursos de outros e entre eles não há indiferença, eles não se bastam a si mesmos refletindo-se uns nos outros.

Portanto, quando nos deparamos com uso de discursos de outrem, seja de forma direta ou indireta, consciente ou inconsciente, é importante notarmos o quanto de influência eles exercem sobre quem os enunciou, pois, como esclarece Bakhtin (1986: 153), “quanto mais forte for o sentimento de eminência hierárquica na enunciação de outrem, mais claramente definidas serão as suas fronteiras, e menos acessível será ela à penetração por tendências exteriores de réplica e comentário”. Esta posição do discurso de outrem é percebida na análise dos dados, isto é, engendra uma pessoa no cenário devocional.

O circuito discursivo que precede a devoção e a origina, o discurso de outrem, pode ser considerado também como o princípio causador do milagre, pelo menos nestes casos analisados, pois foi por meio dele que o fiel passou a ter acesso e conhecimento sobre o poder do santo, o que fez com que este novo promesseiro buscasse alcançar os favores de que precisava, assim como outros já tinham conseguido. Dessa forma o culto a São Benedito se perpetua na história por um circuito de discursos que de tanto percorrermos entre os devotos acabam gerando mais devoção. Dentro das práticas de milagres percebe-se que o ser humano não vê as coisas como fatos objetivos, mas como mensagens, valores, anúncios, prenúncios, promessas ou ameaças. Ele vê o mundo no sentido de valor, isto é, pergunta à realidade acerca da significação do seu problema fundamental. Essa atitude valorativa pergunta, primeiramente, não sobre a coisa (atitude objetiva), mas sobre a relação da coisa com o homem. Isso implica linguagem, signos e símbolos.

Observamos que, no círculo das ciências da natureza, a linguagem não é um instrumento de ação direta sobre o real; experimentos não são levados a cabo por meio de palavras mágicas. As palavras não modificam o comportamento de átomos e células (Cf. ALVES, 1984: 27). Nosso pensamento sobre a natureza não altera a natureza. Na sociedade, porém, as coisas funcionam de forma diferente: a linguagem contribui para que o mundo social seja o que é. Aqui nosso pensamento sobre a sociedade a altera no sentido de que a linguagem na sua relação com a sociedade, se constitui em ferramenta para a interferência direta no mundo social. Então, o ponto de partida da organização do sentido das coisas, para o ser humano, é ele mesmo.

No âmbito do sentido, tudo se cria, tudo se revela, tudo se espera do humano. Os conteúdos da imaginação nascem da organização do sentido: são respostas a desejos fundamentalmente humanos. Ao tomarmos os símbolos como exemplos desses conteúdos, observamos que o propósito da organização do nosso mundo ocidental tão marcado por certo tipo de racionalidade científica, em que a comprovação das coisas traz a verdade que nos sustenta, eles (os

símbolos) revelam tipos de relação que mantemos com pessoas e coisas nas quais percebemos um deslocar de nossa sensibilidade.

Por tal razão, acreditamos, ainda se faz necessário continuar insistindo no resgate de uma visão mais positiva quanto ao trato com o simbólico, quanto à dimensão simbólica das coisas que construímos e que se tornam referências significativas para a existência. Esse resgate não implica, no nível do entendimento, nenhuma forma de reducionismo; em outras palavras, não pretendemos reduzir coisas da realidade psíquica a coisas de uma realidade histórica ou vice-versa, mas como diz Enriquez (1992: 28),

Essas duas realidades que estão naturalmente em interações, como já salientei, procedem de universos diferentes, conhecem suas próprias lógicas, suas próprias leis de funcionamento e não podem se reduzir uma a outra. Todo comportamento implica pelo menos duas significações (pelo menos porque é sempre superdeterminado): a que a realidade histórica lhe dá e a que realidade psíquica lhe fornece.

Trata-se, sim, de melhor percepção no trato com essas duas realidades constitutivas do conhecimento humano. Para tanto, nossa reflexão buscou fazer eco com a vida cotidiana, tomando esta como lugar primordial de expressão de formas diversas de vivência comunitária e lugar em que esgrimimos bem nossos símbolos que sedimentam nossos afetos.

A cada ano que passa a devoção a São Benedito torna-se cada vez mais forte. Sua fama de milagreiro tem feito com que pessoas de todo o Estado do Pará, e de outras regiões do país, venham a Bragança durante a festividade em sua homenagem para conhecê-lo e para pedir uma graça. Cada pessoa devota possui uma vida cotidiana. Nela, afirma, nega, deseja ou recusa coisas, pessoas, situações; dela participa, levando em conta todos os aspectos da individualidade, da personalidade, tais quais os sentidos, capacidades intelectuais, sentimentos, paixões, ideias, ideologias. Na verdade, não se desliga da vida cotidiana, embora seja possível não ser totalmente por ela absorvido. O indivíduo torna-se maduro, à medida que vai sendo capaz de viver por ele mesmo essa sua cotidianidade.

Conforme afirma Agnez Heller (1985: 20), a vida cotidiana não está fora da história, mas situa-se no centro do acontecer histórico: “A vida cotidiana é a

verdadeira essência da substância social”. E mais: “A história do homem se faz, em todos os tempos, da sucessão de momentos, mais longos, de obscuridade e cegueira, e de momentos de luminosidade, onde a recuperação da consciência restaura o ser humano na dignidade de viver, que também é busca e escolha de caminhos”.

Em momento de “luminosidade”, compreende-se a condição do indivíduo como ser genérico, na medida em que ele é entendido como expressão de suas relações sociais, herdeiro e preservador do desenvolvimento humano. Porém é na condição de ser particular, indivíduo de necessidades, dor, afeto, paixão, etc., que se vê, com todo seu empenho, em busca de realizações. Existe toda uma dinâmica perceptível em tal particularidade individual humana, que é, segundo já dissemos, de busca de satisfação dessas necessidades. Para isso, exigem-se dele escolhas.

A vida cotidiana está carregada de alternativas, de escolhas. Essas escolhas podem ser inteiramente indiferentes do ponto de vista moral (por exemplo, a escolha entre tomar um ônibus cheio ou esperar o próximo), mas, também podem estar moralmente motivadas (por exemplo ceder ou não o lugar a uma mulher de idade). Quanto maior é a importância da moralidade, do compromisso pessoal, da individualidade e do risco (que vão sempre juntos) na decisão acerca de uma alternativa dada, tanto mais facilmente essa decisão eleva-se acima da cotidianidade e tanto menos se pode falar de uma decisão cotidiana (HELLER, 1985: 24).

Os indivíduos já nascem inseridos nas atividades do cotidiano, porque este é o centro do acontecer histórico e, por tal razão, nele (no cotidiano) se registram as principais lutas por uma vida melhor. A vida carregada de alternativas e de escolhas possibilita a percepção da pessoa humana como ser individual e, ao mesmo tempo, social. Vive-se, então, na relação dialética entre o particular e o geral, entre o objetivo e o subjetivo, muito embora, não necessariamente, relação equilibrada, haja vista a consciência dessa relação não ser perceptível pelos indivíduos. Mas constata-se que a existência de tal dialética na vivência do cotidiano forja a fortaleza da experiência de vida comum e familiar para, em seguida, fazer pontes para relacionamentos e experiências maiores de sociabilidade, de interação. A vida cotidiana é perpassada pela força contaminada do desejo de se permanecer ligado. Existe um tipo de alimento de

ordem simbólica pelo qual o afeto se responsabiliza produzir dia a dia e, sem dúvida, sedimenta um ficar, um identificar-se que provoca um sentido,

A vida humilde e seus trabalhos simples somente podem ser vividos porque existe uma força mágica, poética que os alimenta sem cessar. A poética da vida cotidiana, as criações minúsculas e imperceptíveis permitem de fato a perduração da sociedade. O encantamento que suscita a imagem (cinematográfica, romanesca, vivida) corresponde à medida de seu conteúdo cotidiano (MAFFESOLI, 2001: 107).

Tal sentido, densamente originado e originante, tem sido bastante visível, por exemplo, nas expressões de religiosidades, em que o sentido da ligação ao novo lugar permite viver, de maneira empática com outros apesar de o mundo sólido das certezas ter minado, já há muito, a sociedade universal, achando que estaria aí, o melhor da utopia com a qual todos deveriam sonhar. Assim, a vida da maioria dos indivíduos pertencentes à devoção popular, referência para nossa pesquisa e estudo, revela, por meio dos testemunhos orais, ao fim de cada milagre alcançado, anunciando uma vitória alcançada, o quanto tem de necessidades mais urgentes, por exemplo, a cura de doenças. A partir desse contexto, constatamos conexão entre o discurso religioso dos fiéis e a vida cotidiana dos indivíduos, no sentido de tentar responder, de forma adequada, às questões de necessidades imediatas e existenciais dos fiéis devotos presentes na relação entre promessa e milagre.

Essa concepção, com certeza, muito própria do regime de milagre revela o universo simbólico das ações entre pedido e ajuda. Por outro lado, entender sociologicamente essa realidade é saber que a religiosidade e a fé em tal contexto, além de estar sendo uma das respostas preferidas, contribui, de fato, para construir ou repor sentido as ações individuais e coletivas, o que há muito se tem constado como uma de suas reconhecidas funções sociais.

Dentro dos discursos reflexivos dos fiéis, existe outro ponto importante que é sobre a figura divina, conhecida como o próprio Deus. Por meio da relação entre o devoto e o santo, existe o ser supremo, o ser sobrenatural que age através dos santos, como São Benedito, que torna-se o intermediário entre Deus e os homens. Neste caso, os devotos tomam por mediação fundamental para a sua relação com o mundo, os milagres, a partir desse lugar, do desespero e da

esperança. Os significados e sentidos estabelecidos entre a promessa e milagre, parecem curar a dor demarcada na trajetória de vida do devoto, proporcionando, desse modo, confiança na vida, prestígio social, motivação e segurança.

A linguagem simbólica não nega a luz da realidade, mas de forma significativa ilumina, no cotidiano, os horizontes de nossa vida social, aumentando mais ainda a fé, fruto de uma necessidade social. A dinâmica da vida humana, em suas experiências diversas de pertencimento religioso, cria riqueza de imagens, símbolos, signos que desenham uma ambiência acolhedora das escolhas, que buscam realizar imediatamente o que se deseja. Essa perspectiva, própria de uma experiência religiosa, está contida na noção de Geertz (1989: 104) acerca da religião,

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

O universo biográfico de cada indivíduo, nesse sentido, conta muito, porque as experiências indicam o cenário de fé e devoção a São Benedito. Dessa forma, a vida marcada por esses fatos possibilita a produção de uma dança simbólica, pois a realidade simbólica não só fala, mas também designa, apontando para um sentido. A importância do simbólico resume-se a tangenciar essa realidade, buscando o entendimento de sua integração, como um fantástico dever social, que mexe com o cotidiano das pessoas.

A partir do reconhecimento do cenário de fé em Deus e São Benedito é que o fenômeno religioso, a exemplo do milagre, carrega em si um conjunto de significações religiosas, aquilo que é denominado de imaginário religioso. É importante ressaltar que o imaginário religioso pode abranger várias religiões como o catolicismo, protestantismo, espiritismo e outras. Portanto, o que nos interessa nesta pesquisa é o imaginário dos que pregam o catolicismo, seus ritos, crenças, práticas e vivências, inclusive aquilo que é produzido na vida dos fiéis, como curas, bençãos, graças e que também faz parte do imaginário transcendendo e carregando a cultura de valores, princípios e crenças,

agenciando não apenas a fé das pessoas, mas também condicionando a ideologia, a cultura e a arte.

Com base nos estudos de Staccone (1984), retornemos no tempo, quando o homem primitivo não conseguia explicar os fenômenos naturais e atribuía a eles um caráter sobrenatural (divino); uma força que dominava a natureza e que ultrapassava o limite da compreensão dos homens simples. A partir desse momento as águas, os bosques, as montanhas e os ares foram povoados de seres maravilhosos que tinham o poder de criar e destruir. As divindades imaginadas como causadoras dos fenômenos da natureza passaram a ser nomeadas e cultuadas para garantir a prosperidade e segurança aos seus fiéis. Este relacionamento entre o ser humano e os seres divinos da natureza (politeísmo panteísta) deu origem a uma visão de mundo onde o homem era um simples habitante e as deidades as responsáveis pela origem e ordem do universo. Essa concepção tornou o ser humano dependente das divindades e estas passaram a influir diretamente na vida humana, inclusive na ordem social. Segundo Staccone (1984: 13), “nesta visão, criticar ou contestar a ordem estabelecida é rebelar-se contra o próprio Deus”.

A concepção de que o humano era dependente do divino poderia ter feito surgir uma relação mediada que se realizaria por meio do culto ritual. Este seria o modo como a humanidade se relacionaria com as divindades. Mas era necessário que alguém mais instruído ficasse responsável pela função de organizar e dirigir o rito, uma vez que esta força sobre-humana não estava ao alcance da compreensão dos mais simples em entendimento. Dessa forma, podemos supor, surgiu o sacerdote, que ficaria responsável por administrar o culto. Em algumas religiões primitivas o sacerdote estava ligado a rituais mágicos, podendo, inclusive, viver isolado do grupo a que pertencia.

Esta prática que reforçava o caráter especial de sua função o tornava diferente dos demais, e dessa forma sua autoridade ficava mais evidente como podemos verificar em Nietzsche (2005) quando este diz que os brâmanes mantêm-se à margem de sua sociedade para mostrarem que possuem tarefas

superiores, ou como indica Gaarder et al (2007) ao falar que tal atitude dos brâmanes é para mostrar sua pureza diante dos demais.

A função sacerdotal adquiriu status e prestígio ao longo do tempo e em várias sociedades passou a ditar as normas de convivência e a organização dos poderes. A figura do sacerdote acabou sendo uma das grandes responsáveis pela ordem das sociedades, seja assumindo o papel de conselheiro e orientador das atitudes que os chefes deveriam tomar:

(...) os sacerdotes consagram os chefes das sociedades e juntos dominam as consciências e a existência toda dos indivíduos, induzindo-os ao trabalho ou à guerra; introduzindo uns ao “saber” e ao “poder” e deixando outros na ignorância e na dependência (STACCONE, 1984: 13).

Como elo entre os humanos e os deuses, o sacerdote se tornou um dos membros mais influentes ou, em alguns casos, o mais influente da ordem social. Sua voz era ouvida por todos, pois o que dizia não vinha de si mesmo, mas da divindade que representava. E sua autoridade, como menciona Staconnne (1984: 47), não era questionada “porque as leis que regulavam o cosmo e a sociedade são tidas como de origem divina, e atentar contra elas constitui, para o homem, o maior crime”. É em cenário semelhante que, em nossa visão, compreendemos como a autoridade sacerdotal se revestiu de grande poder, fazendo com que aquele que deveria representar os humanos na relação com as divindades se tornasse o representante do divino em meio aos homens, ou mesmo dos devotos beneditinos. Esta posição assumida pelo sacerdote se tornou o início da dominação do homem pelo homem por meio do poder sacro. A partir desse momento a voz da divindade se fez ouvida via sacerdote e o discurso sacerdotal ecoou de forma autoritária e inquestionável.

O discurso religioso, como podemos perceber, é aquele que se realiza no ambiente da crença, desde a popular até a institucionalizada. Essa modalidade discursiva pode ser considerada persuasiva por excelência, pois não dá o menor espaço para objeções. O que foi dito foi dito e não há outro jeito senão obedecer, pois quem diz é a própria divindade. Com isso fica-nos claro de onde vem a legitimação de quem faz uso do discurso no cenário religioso, devocional.

Retomando Bourdieu (2010) poderíamos dizer que o poder simbólico que ordena as concepções de mundo encontra no porta-voz de Deus, ou dos deuses, a sua legalidade.

Quando este que fala em nome da divindade se pronuncia, seu discurso torna real a própria ideologia que transmite por materializá-la em um símbolo, como ocorre em algumas práticas religiosas, assim como nas práticas de milagres em São Benedito. No discurso religioso está a forma mais evidente do que podemos chamar de dominação por meio da palavra, pois até o que conhecemos sobre as divindades foi-nos revelado pelos discursos. A realidade dos deuses é mais linguagem (conceitos, histórias) do que manifestação física, e isso nos coloca de frente a uma grande variedade de discursos sobre as mais variadas formas de seres divinos, cada qual com suas particularidades.

Ao falar de discurso religioso se está falando necessariamente de religiosidade e de religião, então cabe aqui traçar uma distinção entre estas duas palavras, pois para Libanio (2000) há distinção entre religiosidade e religião. A primeira, para este autor, é uma manifestação interior, que o tempo tem mostrado ser inerente ao homem, uma vez que em todas as épocas e sociedades tal sentimento pode ser percebido; e a segunda seria a concretização dessas emoções, seja por rituais coletivos ou pela adoração particular, fazendo uso de símbolos e mitos que tornam mais próximos e apreensíveis o que a mente percebe, ou cria, do divino. Conforme Libânio:

Na relação com o divino, há a dimensão subjetiva do ser humano, sua disposição, sua abertura, sua afinidade com essa realidade transcendente. Chamamo-la de religiosidade. Dela brotam sinais, expressões concretas, manifestações que se estruturam num sistema de ritos, práticas, doutrinas, organizações, tradições, mitos (2000: 83).

A religiosidade parece brotar do interior do ser humano, e por vezes se configura como algo intrínseco à sua existência; a partir dela há a necessidade de buscar respostas ou perceber as já existentes na natureza. É dessa busca que nasce a manifestação religiosa em forma de religião. De acordo com o teólogo Rubem Alves:

Religião é imaginação, vôo do amor para a terra da fantasia, onde habitam o possível e o impossível, e o milagre que torna possíveis os impossíveis, a gravidez das estéreis e das virgens, a ressurreição dos mortos, projeto utópico, horizonte de uma nostalgia, luz sobre um rosto que caminha, saudade de uma presença que se busca (2005: 39-40).

Esta visão de Alves sobre a religião é de grande importância para se entender o fenômeno milagroso que acontece com muitas pessoas que acreditam nos milagres de Deus e nos santos, mais precisamente São Benedito, que é o foco da pesquisa. A religiosidade, tão cara ao homem, e para alguns, o que dá um sentido ao existir, se tornou para muitas igrejas a forma de se ter o controle sobre as pessoas fazendo da religião um meio de dominação. E esta dominação se perdeu no imaginário simbólico e mítico das necessidades humanas.

Tomando por base as experiências vivenciadas pelos depoentes de São Benedito, é possível compreender as reflexões sobre as práticas de milagres e a mobilização de saberes, pois se concebe que os sujeitos (narradores), ao relatarem suas práticas, rememoram suas experiências e tomam consciência de suas lembranças e recordações. Para nós, seres humanos que estamos vivenciando o Século XXI, torna-se evidente que ainda existem muitas questões novas a serem discutidas em torno da devoção a São Benedito.

Para finalizar, gostaríamos de mencionar a satisfação que foi realizar este estudo e nos colocarmos à disposição das contribuições dos leitores, pois sabemos que possuímos falhas. Dessa forma, contamos com a apreciação de nosso público para que com suas sugestões possamos reparar nossos deslizes e, assim, aperfeiçoar cada vez mais nossos trabalhos de pesquisa.

FONTES ORAIS

Antônia de Sousa Silva, 60 anos. Moradora do Bairro Padre Luiz em Bragança. Lavradora aposentada e devota de São Benedito. Entrevista concedida dia 04/02/2014.

Antônio da Silva Sousa, 58 anos. Morador do Bairro Vila Sinhá e devoto de São Benedito. Entrevista concedida dia 08/10/2011.

Carmem Dolores da Silva Brito, 32 anos. Moradora do Bairro Aldeia em Bragança, Auxiliar de Secretaria e devota de São Benedito. Entrevista concedida dia 10/08/2013.

Celeste Aviz da Fonseca, 45 anos. Moradora do Bairro Aldeia em Bragança, Técnica de Enfermagem e devota de São Benedito. Entrevista concedida dia 10/08/2013.

Claudomiro Antônio Figueredo, 72 anos. Morador do Bairro Padre Luiz em Bragança, aposentado e devoto de São Benedito. Entrevista concedida dia 29/01/2014.

Dirce Maria Silva de Sousa, 57 anos. Moradora do Bairro Padre Luiz em Bragança, Professora aposentada e devota de São Benedito. Entrevista concedida dia 04/02/2014.

Fátima de Lourdes Sampaio, 65 anos. Moradora do Bairro Perpétuo Socorro em Bragança, Professora aposentada e devota de São Benedito. Entrevista concedida dia 14/09/2013.

Francisca Ocilde Barbosa, 75 anos. Moradora do Bairro Alegre em Bragança, aposentada e devota de São Benedito. Entrevista concedida dia 25/07/2012.

Francisco Teixeira da Silva, 65 anos. Morador da Vila do Camutá, localidade pertencente à região das praias em Bragança, pescador devoto e promesheiro de São Benedito. Entrevista concedida dia 07/07/2012.

Maria de Fátima Pereira dos Santos, 61 anos. Moradora e costureira no Bairro Aldeia em Bragança, devota de São Benedito. Entrevista concedida dia 12/05/2012.

Maria Medeiros de Aguiar, 51 anos. Moradora do Bairro Padre Luiz em Bragança, doméstica e devota de São Benedito. Entrevista concedida dia 04/07/2012.

Marineide Carvalho da Silva, 40 anos. Moradora do Bairro Aldeia em Bragança, auxiliar de Escritório e devota de São Benedito. Entrevista concedida dia 12/09/2013.

Paulo Costa Farias, 55 anos. Morador e comerciante no Bairro Padre Luiz em Bragança, devoto de São Benedito. Entrevista concedida dia 10/05/2012.

Rosana Almeida Tavares, 72 anos. Moradora do Bairro Vila Sinhá em Bragança, aposentada e devota de São Benedito. Entrevista concedida dia 03/07/2012.

Rosiane Brito Padilha, 31 anos. Moradora do Bairro Padre Luiz em Bragança, doméstica e devota de São Benedito. Entrevista concedida dia 03/02/2014.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 3ª edição 2005.

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

ALVES, Rubem. **Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia**. São Paulo: Loyola, 2005.

ANTONIL, João André. **Cultura e Opulência no Brasil**. 2ª edição. São Paulo: melhoramentos; Brasília: INL, 1976.

ASSUNÇÃO, Mathias Rohrig. **A Guerra dos Bem-te-vis**. Rio de Janeiro. Revista da Associação Brasileira de História Oral. São Paulo, 1988.

AZEVEDO, Thales de. Problemas metodológicos da sociologia do catolicismo. **Cultura e situação racial no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Ed. HUCITEC, 1992.

BECERRA, Salvador Rodrigues. "Formas de la religiosidad popular, el exvoto: su valor histórico e etnográfico" In: SANTALÓ, C. Álvarez; BUXÓYS, Maria Jesus; BECERRA, Rodrigues (org.), **La religiosidade popular**. Tomo II. vida y muerte. Barcelona: Anthrópos. Editorial del hombre, 1989.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 7ª edição 1994.

BERNARDES, Padre Manoel. **Os últimos fins do homem, salvação e condenação**. Tratado espiritual dividido em dois livros, no primeiro se trata da singular providência de Deus na salvação das almas. Reprodução fac-similada de edição de 1728. São Paulo: Anchieta, 1946.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis Vozes, 1985.

BESEN, José Artulino. **São Benedito**. Florianópolis: Missão Jovem, 2004.

BESEN, José Artulino. Pebesen (blog pessoal). Disponível em: <http://pebesen.wordpress.com>. Acesso em 17/03/2012.

BÍBLIA SAGRADA. Edição da Família. Vozes, 49ª edição 2004.

BORDALLO DA SILVA, Armando. **Contribuição ao Estudo do Folclore Amazônico na Zona Bragantina**. Belém: Falangola, 1981.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 11ª edição 1994.

BOUDON, Raumont. **Tratado de Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 13ª edição 2010.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Católicos, Protestantes, Espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMPORESI, Piero. **O pão selvagem**. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. Considerações sobre a pompa fúnebre na Capitania das Minas – o século XVIII. **Revista do Departamento de História**, FAFICH-UFMG, n. 4, p. 2-24, junho, 1987.

CARNEIRO, Henrique. **A Igreja, a medicina e o amor: prédicas moralistas da época moderna em Portugal e no Brasil**. São Paulo: Xamã, 2000.

CARRATO, José Ferreira. **Igreja, Iluminismo e Escolas Mineiras coloniais**. São Paulo: Nacional/EDUSP, 1968.

CASSIRER, Ernst. A Filosofia das formas simbólicas: **O pensamento mítico**. Volume II, Martins Fontes: São Paulo, 2004.

CATÃO, Francisco. **Falar de Deus**: considerações sobre os fundamentos da reflexão cristã. São Paulo: Paulinas, 2001.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Edição Típica Vaticana. São Paulo: Loyola, 2000.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: As artes do fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CÉSAR, Waldo. O que é popular no catolicismo popular. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 36, fasc. 141, março de 1976.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural entre Práticas e Representações**. Memória e Sociedade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1945.

CHARTIER, Roger. El pasado en el presente. Una lectura de Ricoeur. In: **El Presente del Pasado**: Escritura de La historia, historia de lo Escrito. México: Universidad Latino Americana, 2005, pp. 69-87.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 1994.

CLANDININ, D. J; CONELLY, F. M. Relatos de Experiência e Investigación Narrativa." In: LAROSSA, J. **Déjame que te Cuente**: Ensayos sobre Narrativa y Educacion. Barcelona: Editorial Laertes, 1995.

COLBERT. Carlos Joaquim. **Instruções Geraes em forma de catecismo nas quaes se explicão em compendio pela sagrada escritura e tradição a História e os dogmas da religião, a moral cristã, os sacramentos, as orações, as cerimônias e os usos da Igreja**. Lisboa: Na Reggia Officina Typografica, 1770.

COLLIER Jr, John. **Antropologia Visual**: a fotografia como método de pesquisa. São Paulo, EPV, 1973. pp. 1-10 e 48-98.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. pp. 29-30.

DUARTE, Teresinha Maria. Santa Isabel Rainha de Portugal: Modelo de santidade feminina e leiga. Disponível em <http://www.revistas.ufg.br/index.php/Opsis/article/viewFile/9320/6412> Acesso em 04/07/2014.

DUBY, Georges. **Idade Média, Idade dos homens: do amor e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. pp. 162-164.

DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. São Paulo Cultrix, 1988.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. **O Mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. Lisboa: Livros do Brasil, [s.d.].

ENRIQUEZ, E. **L'organisation em analyse**. Paris: Puf, 1992.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos. Pés que andam, pés que dançam: **Memória, identidade e região cultural na esmolação e marujada de São Benedito em Bragança(PA)**. Belém: EDUEPA, 2011, pp. 147.

FIORIN, José Luiz. **Linguagem e Ideologia**. São Paulo: Ed. Ática, 2007.

GAARDER et al, Jostein. **O livro das religiões**. Tradução Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 1997.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GUTTILLA, Rodolfo Witzig. **A casa do santo & o santo da casa**: um estudo sobre a devoção a São Judas Tadeu, do Jabaquara. São Paulo: Landy Editora, 2006.

HALBWACHS. Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais LTDA, 2006.

HALEY, Alex. **Negras raízes**. São Paulo: Círculo do Livro, s. d.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1985.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Caminhos e Fronteiras**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. pp. 87.

_____. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUME, David. **Investigação sobre o entendimento humano**. São Paulo: Escala, 2005.

LAGROU, Pieter. Sobre a atualidade da História do Tempo Presente. In: Gilson Porto Jr. (org.), **História do Tempo Presente**. São Paulo: Edusc, 2007 pp. 31-45.

LAUNAY, C. A Linguagem da criança, suas funções e fundamentos fisiológicos. **Distúrbios da linguagem da fala e da voz na infância**. São Paulo: MaissonyBorel, 1989, pp. 230-242.

LEBRUN, François. Devoções comunitárias e piedade pessoal. In: DUBY, G. E ARIÉS, Philippe (orgs.), **História da vida privada**: da Renascença ao século das Luzes. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, pp. 325-326.

LE GOFF, Jacques. Memória. In: **História e Memória**. Campinas: Unicamp, 2003, pp. 423-477.

LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório**. Lisboa: Estampa, 1993.

LIBÂNIO, João Batista. Religião e Teologia da libertação. In: **Sarça ardente**: Teologia na América Latina. prospectivas/Luiz Carlos Susin (organizador). São Paulo: Paulinas, 2000, pp. 283.

MACHADO, O. G. **A Santidade Ontem e Hoje**. São Paulo: Ed. MM, 1995.

MAFFESOLI, Michel. **A conquista do presente**. Natal: Argos Editora, 2001.

MAIA, E. M. A fala e a linguagem: **No reino da fala a linguagem e seus sons**. São Paulo. Ática, 1985.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. In: **Estudos Avançados**, n. 19, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v19n53/24092.pdf>>. Acesso em 11/10/2011.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; SANTOS, Kátia Bárbara; SANTOS, Marinéa Carvalho dos. Em Busca da Cura: Ministros e Doentes na Renovação Carismática Católica. In: **Religiosidade e Cura**. Belém: Humanitas, 2002. pp. 61-77.

MENEZES, Renata de Castro. Saber pedir: a etiqueta do pedido a santos. In: **Religião e Sociedade** (2004): pp. 46-64.

MONTENEGRO, Antônio Torres. **História oral e Memória**: a cultura popular revisitada. São Paulo: Contexto, 2001.

MORAES, Maria J. P. da Costa et. al. **Tocando a Memória**: Rabeca. Belém: Instituto de Artes do Pará, 2006.

MOSCOVICI, Serge. **A máquina de fazer deuses**. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e. (org.), **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997 (v. 1).

NATANSON, Maurice. **Phenomenology and social reality**. Essays in memory of Alfred Schutz, 1970.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NONATO DA SILVA, Dário Benedito Rodrigues. **Os Donos de São Benedito**: convenções e rebeldias na luta entre o catolicismo tradicional e devocional na cultura de Bragança, séc. XX. Dissertação de Mestrado em História Social da Amazônia. Universidade Federal do Pará: Belém, 2006.

NUNES, Benedito. Do tempo real ao tempo imaginário. In: **O Tempo na Narrativa**. São Paulo: Ática, 1988, pp. 19-25.

ODULFO, Frei. São Benedito, o preto e seu culto no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**, 1941, v. 2, pp. 25-32.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Catolicismo popular e mudança social. **Religiosidade Popular**. Suplemento. Setembro 1975, n.12, p. 3-11.

ORLANDI, EniPulcinelli. **A linguagem e seu funcionamento**: as formas do discurso. São Paulo: Pontes, 2ª edição 1987.

PAUL, R. "Interações fala: Linguagem na fala de crianças pequenas". In: Chapman, S. R, **Processos e distúrbios na aquisição de linguagem**. Porto Alegre: Artes médicas, 1996.

PEREIRA, Nuno Marques. **Compêndio narrativo do peregrino da América [1728]**. Rio de Janeiro: ABL, 1939 (2v.).

PORTELLI, Alessandro. **História Oral como Gênero**. Projeto História. São Paulo, 2001.

REESINK, Mísia Lins. **Para uma Antropologia do Milagre**: Nossa Senhora, seus devotos e o Regime do Milagre. Caderno CRH, Salvador, v. 18, n. 44, p. 267-280, Maio/Ago. 2005. Disponível em <http://www.cadernocrh.ufba.br/include/getdoc.php?id=837&article>. Acesso em 11/10/2011.

REYZÁBAL, Maria Victória. **A comunicação oral e sua didática**. São Paulo: EDUSC, 1999.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RODRIGUES DA SILVA, Helenice. As múltiplas abordagens: **representações, simbolismo, memória**. pp. 177-182.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Um discurso sobre as ciências**. Porto: Afrontamento, 2000.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado**: cultura da memória e guinada subjetiva. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SILVA, Dedival Brandão da. **Os tambores da Esperança**: Um estudo sobre cultura, religião, simbolismo e ritual na Festa de São Benedito da cidade de Bragança. Belém: Falangola, 1997.

SOARES, J. F. **A Vivência do Divino na Tradição de um povo**. Petrópolis: Vozes, 1986.

SOUZA, Dailson Pinheiro de. **Discurso, auto-sugestão e fé na devoção a São Benedito**: um ensaio sobre o discurso religioso. Trabalho de Conclusão do Curso de Letras. Bragança, Pa: UFPA, 2011.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa cruz**: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.pp. 166-183.

_____. **Inferno Atlântico**: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. pp. 127.

STACONNE, Giuseppe. **Teologia para o homem crítico**. Rio de Janeiro: Vozes, 1984.

THOMPSON, Alistar. “**Aos cinquenta anos**: uma perspectiva internacional da História Oral”. S/A. pp. 47-65.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**: Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

THOMPSON, Paul. **A Voz do Passado**. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

TURNER, Jonathan. **Sociologia**: conceitos e aplicações. São Paulo: Makron Books, 1999.

VANSINA, J .História geral da África. In: **Metodologia e Pré-história da África**. KI-zerbo, J. (coord.) São Paulo: Ática, 1982.

VASCONCELOS, José Antônio. **Quem tem medo da teoria?** A ameaça do pós-modernismo na historiografia americana. São Paulo: Annablume / Fapesp, 2005.

VAUCHEZ, André. Santidade.**Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987.

VELHO, Otávio. **Besta Fera**:Recriação do mundo. Ensaio crítico de Antropologia. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 1995.

VILANOVA, Mercedes. A História Presente e a História Oral. **Páginas de História**, Vol. II, nº 2. Belém: Departamento de História da UFPA, 1998.

VOVELLE, Michel. **O homem do Iluminismo**. Lisboa: Presença, 1997.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília: UNB, 1998.

WILGES, Irineu Silvio. **Cultura Religiosa: As Religiões no Mundo**. Petrópolis: Vozes, 1982.

WOODWARD, Kenneth. **A Fábrica dos Santos**. São Paulo: Siciliano, 1992.

ZALUAR, Alba. **Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

ZORZI, L. J. Aquisição da linguagem infantil: **Desenvolvimento/ alterações/ terapia**. Pancast, 1993.

ANEXOS



Programa de Pós Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia
Mestrado em Linguagens e Saberes na Amazônia

Título da Pesquisa: Linguagem, Memória e Narrativa Oral: Três formas de refletir sobre práticas de milagres em São Benedito, Bragança/Pará

Orientador: Prof. Dr. Pedro Petit Peñarrocha

Orientanda: Yleana do Socorro dos Santos Lima

Nome do Entrevistado (a) _____

Local e Dia da entrevista: _____

Idade: _____ Profissão: _____

Bairro: _____

Roteiro 1: Milagres em São Benedito

1) Você mora no Município de Bragança desde quando?

2) Você é devoto de São Benedito há quanto tempo?

3) Por que você tornou-se devoto de São Benedito?

4) Você já recebeu algum tipo de milagre em São Benedito? Quais são eles?

5) O que mudou na sua vida de lá para cá a partir do momento que você recebeu o milagre?

6) Você fez algum tipo de sacrifício ou promessa para obter esse milagre? Qual?

Roteiro 2: Salvação

1) O que é salvação para você?

2) Você acredita na salvação? Por quê?

3) Você considera a cura de doenças como algo que representa a salvação do corpo e do espírito? Porquê?

4) Além de São Benedito, você cultua outro Santo ou Divindade? Diga qual e por quê?

5) Na sua concepção, qual a relação existente entre Deus e os Santos, mais precisamente São Benedito?

6) O que representa para você o ser divino?

7) O ser divino representa somente Deus? Porquê?

8) O ser divino possui participação na obtenção do milagre em São Benedito? De que forma?
