



Narrativas Autobiográficas e Religiosidade

Ercília Maria Braga de Olinda
Renata Marinho Paz
Organizadoras



COLEÇÃO PRÁTICAS EDUCATIVAS

Editores

Lia Machado Fiuzza Fialho | Editora-Chefe
José Albio Moreira Sales
José Gerardo Vasconcelos

CONSELHO EDITORIAL EXTERNO

Conselho Nacional Externo

Charliton José dos Santos Machado, Universidade Federal da Paraíba, Brasil
Emanoel Luiz Roque Soares, Universidade Federal do Recôncavo Baiano, Brasil
Ester Fraga Vilas-Bôas Carvalho do Nascimento, Universidade Tiradentes, Brasil
Jean Mac Cole Tavares Santos, Universidade Estadual do Rio Grande do Norte, Brasil
José Rogério Santana, Universidade Federal do Ceará, Brasil
Lia Ciomar Macedo de Faria, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Brasil
Maria Lúcia da Silva Nunes, Universidade Federal da Paraíba, Brasil
Norberto Dallabrida, Universidade do Estado de Santa Catarina, Brasil
Robson Carlos da Silva, Universidade Estadual do Piauí, Brasil
Rosangela Fritsch, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil
Samara Mendes Araújo Silva, Universidade Federal do Paraná, Brasil
Shara Jane Holanda Costa Adad, Universidade Federal do Piauí, Brasil

Conselho Internacional

António José Mendes Rodrigues, Universidade de Lisboa, Portugal
Catherine Murphy, Universidade de Illinois, Estados Unidos da América
Cristina Maria Coimbra Vieira, Universidade de Coimbra, Portugal
Dawn Duke, Universidade do Tennessee, Estados Unidos da América
Hugo Heredia Ponce, Universidade de Cádiz, Espanha
Nancy Louise Lesko, Universidade de Columbia, Nova Iorque, Estados Unidos da América
Orestia López Pérez, Colégio de Michoacán, México
Ria Lemaire, Universidade de Poitiers, França
Susana Gavilanes Bravo, Universidade Tecnológica Metropolitana, Chile
Emilie Zola Kalufuak, Universidade de Lubumbashi, Haut-Katanga, Congo

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITORA *PRO TEMPORE* - Josete de Oliveira Castelo Branco Sales

EDITORA DA UECE

COORDENAÇÃO EDITORIAL - Erasmo Miessa Ruiz

CONSELHO EDITORIAL

Antônio Luciano Pontes • Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes • Emanuel Angelo da Rocha Fragoso
Francisco Horacio da Silva Frota • Francisco José Camelo Parente • Gisafran Nazareno Mota Jucá
José Ferreira Nunes • Liduína Farias Almeida da Costa • Lucili Grangeiro Cortez • Luiz Cruz Lima
Manfredo Ramos • Marcelo Gurgel Carlos da Silva • Marcony Silva Cunha • Maria do Socorro Ferreira Osterne
Maria Salete Bessa Jorge • Sílvia Maria Nóbrega-Therrien

CONSELHO CONSULTIVO

Antonio Torres Montenegro (UFPE) • Eliane P. Zamith Brito (FGV) • Homero Santiago (USP)
Ieda Maria Alves (USP) • Manuel Domingos Neto (UFF) • Maria do Socorro Silva de Aragão (UFC)
Maria Lírida Callou de Araújo e Mendonça (UNIFOR) • Pierre Salama (Universidade de Paris VIII)
Romeu Gomes (FIOCRUZ) • Túlio Batista Franco (UFF)

Ercília Maria Braga de Olinda
Renata Marinho Paz
Organizadoras

Narrativas Autobiográficas e Religiosidade

ADRIANA MARIA SIMIÃO DA SILVA
ALESSANDRA OLIVEIRA ARAÚJO
ERCÍLIA MARIA BRAGA DE OLINDA
FRANCISCA FANKA PEREIRA DOS SANTOS
FRANCISCA PEREIRA DOS SANTOS
FRANCISCO ROBERTO BRITO CUNHA
GERCILENE OLIVEIRA DE LIMA
IARA MARIA DE ARAÚJO
JOAQUIM DOS SANTOS
JOSÉ EMERSON MONTEIRO LACERDA
JOSÉ RINARDO ALVES MESQUITA
LARISSA ROGÉRIO BEZERRA
LEANDRO DA SILVA PEREIRA JUNIOR
LIANA LIBERATO LOPES CARLOS
LUANA RICARTO DA COSTA
LUCIANE GERMANO GOLDBERG
MARIA NEURILANE VIANA NOGUEIRA
MARIA PAULA JACINTO CORDEIRO
RENATA MARINHO PAZ
RENATO KIRCHNER
ROGÉRIO PAIVA CASTRO
TIAGO BRUNO AREAL BARRA



1ª EDIÇÃO
FORTALEZA | CE
2020

NARRATIVAS AUTOBIOGRÁFICAS E RELIGIOSIDADE

© 2020 *Copyright by* Ercília Maria Braga de Olinda e Renata Marinho Paz (Org.).

O conteúdo deste livro, bem como os dados usados e sua fidedignidade, são de responsabilidade exclusiva do autor. O download e o compartilhamento da obra são autorizados desde que sejam atribuídos créditos ao autor. Além disso, é vedada a alteração de qualquer forma e/ou utilizá-la para fins comerciais.

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

Editora da Universidade Estadual do Ceará – EdUECE
Av. Dr. Silas Munguba, 1700 – *Campus* do Itaperi – Reitoria – Fortaleza – Ceará
CEP: 60714-903 – Tel.: (85) 3101-9893 – Fax: (85) 3101-9893
Internet: www.uece.br/eduece – E-mail: eduece@uece.br



COORDENAÇÃO EDITORIAL
Erasmu Miessa Ruiz

PROJETO GRÁFICO
Carlos Alberto Alexandre Dantas
carlosalberto.adantas@gmail.com

REVISÃO DE TEXTO E NORMALIZAÇÃO
Felipe Aragão de Freitas Carneiro
felipearagaofc@hotmail.com

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
BIBLIOTECÁRIA: ANDRÉA RUTH MACHADO SILVA – CRB - 3/1381

046n OLINDA, Ercília Maria Braga de.

Narrativas Autobiográficas e Religiosidade / Ercília Maria Braga de Olinda; Renata Marinho Paz (Orgs.). Fortaleza: EdUECE, 2020.

421 p.

ISBN *E-book* 978-65-86445-43-5

1. Narrativas. 2. Experiência Religiosa. 3. Religiosidade. I. Paz, Renata Marinho. II. Título.

CDD: 200

SUMÁRIO

PREFÁCIO | 9

Francisca Fanka Pereira dos Santos

CÍRCULO REFLEXIVO BIOGRÁFICO: REFLEXÕES EPISTEMO-METODOLÓGICAS SOBRE TESSITURAS COLETIVAS DAS NARRATIVAS DE SI | 15

Ercília Maria Braga de Olinda

A ARTE NA EXPRESSÃO DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA: UM ESTUDO SOBRE A ARTE ESPÍRITA | 44

Larissa Rogério Bezerra

A COMPREENSÃO CÊNICA NA ANÁLISE DE NARRATIVAS DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA | 62

Ercília Maria Braga de Olinda

Alessandra Oliveira Araújo

ESPIRITUALIDADE *TRANSDANÇANTE*: INTERFACES NARRATIVAS ENTRE ARTE, DANÇA E EXPERIÊNCIAS ESPIRITUAIS | 81

José Rinardo Alves Mesquita

Tiago Bruno Areal Barra

TRAJETÓRIAS NO SAGRADO FEMININO NA REGIÃO DO CARIRI: UM ENSAIO A PARTIR DE DUAS EXPERIÊNCIAS | 99

Renata Marinho Paz

UM "PONTO DE LUZ" NA CHAPADA DO ARARIPE: NARRATIVAS DO PROCESSO DE INSTALAÇÃO DO NÚCLEO SANTA FÉ DO CARIRI - UNIÃO DO VEGETAL - E DA FORMAÇÃO DE UM MESTRE | 129

Francisco Roberto Brito Cunha

Ercília Maria Braga de Olinda

José Emerson Monteiro Lacerda

NARRATIVAS DO SUJEITO COLETIVO SOBRE O PADRE CÍCERO: A REVERÊNCIA DOS ADEPTOS DO VALE DO AMANHECER DE JUAZEIRO DO NORTE | 152

Ercília Maria Braga de Olinda
Gercilene Oliveira de Lima

OS MORTOS DO PURGATÓRIO NAS NARRATIVAS ORAIS | 174

Joaquim dos Santos

MULHERES, REZAS E CURAS: PRÁTICAS EDUCATIVAS, SABERES E FAZERES | 193

Luana Ricarto da Costa
Iara Maria de Araújo

ENTRE BENDITOS E TESTEMUNHOS: EXERCITANDO O DIREITO À LIBERDADE RELIGIOSA E ÀS MANIFESTAÇÕES DE CRENÇAS | 222

Adriana Maria Simião da Silva
Ercília Maria Braga de Olinda

NARRATIVAS DE DOCENTES DO ENSINO FUNDAMENTAL SOBRE O PADRE CÍCERO | 247

Rogério Paiva Castro
Ercília Maria Braga de Olinda

A SANTIDADE DA BEATA MARIA DE ARAÚJO NAS NARRATIVAS DE PROFESSORES DA EDUCAÇÃO BÁSICA EM JUAZEIRO DO NORTE | 268

Ercília Maria Braga de Olinda
Maria Paula Jacinto Cordeiro

BEATA MARIA DE ARAÚJO, A MÍSTICA DO JUAZEIRO DO NORTE SOB AS LENTES INTERSECCIONAL E DE(S)COLONIALIZANTE | 294

Ercília Maria Braga de Olinda
Renato Kirchner

PERSCRUTANDO O DIVINO: A VISÃO DE CRIANÇAS ESPÍRITAS SOBRE DEUS | 331

Leandro da Silva Pereira Junior
Luciane Germano Goldberg



VISÕES SOBRE DEUS NOS DESENHOS E NAS VOZES DOS PEQUENOS PAJÉS DO VALE DO AMANHECER | 351

Ercília Maria Braga de Olinda

Gercilene Oliveira de Lima

Luciane Germano Goldberg

O PROJETO CONHECENDO GRANDES PESSOAS E A FORMAÇÃO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO | 369

Maria Neurilane Viana Nogueira

O QUE AS “MENINAS PRECIOSAS” DESENHAM E FALAM SOBRE RELIGIOSIDADE NA CIRANDA CIGANA INFANTIL? | 388

Liana Liberato Lopes Carlos

Ercília Maria Braga de Olinda

Luciane Germano Goldberg





PREFÁCIO

FRANCISCA FANKA PEREIRA DOS SANTOS

Pós-Doutoranda em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC), pós-doutora em Linguística pela Universidade de Poitiers (UP), com bolsa pós-doutoral da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), doutora em Literatura e Cultura pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), mestra em Sociologia pela UFC, especialista em Literatura Brasileira e graduada em Letras, essas duas últimas formações pela Universidade Regional do Cariri (URCA). Atua como professora titular na Universidade Federal do Cariri (UFCA), onde leciona no curso de graduação em Biblioteconomia e no Mestrado Profissional em Biblioteconomia. Foi coordenadora da especialização em Permacultura da UFCA.

Este é um livro sobre religiosidade que apresenta as experiências narradas dentro de um corpo-território (XAKRIABÁ, 2018) – o Ceará –, em especial pela pele-semiárida da região do Cariri. Quem fala nesse organismo são as vozes não oficiais: as epistemologias nativas de rezadeiras, educadoras e educadores, romeiras e romeiros, jovens, idosas e idosos que refletem conhecimentos como arte, espiritismo, teatro e liberdade religiosa em suas autobiografias. Aqui, o sujeito humano e suas práticas da diversidade não foram expulsos da ciência e, por isso, esta coletânea ganha sentido, com as testemunhas da cultura, através de uma educação territorializada.

Dentro desse órgão eu também me movimento. Sou parte de trajetórias feitas por um pensamento orgânico, seja como professora ou como escritora cofundadora da *Sociedade dos Cordelistas Mauditos*: um movimento cultural ligado à poesia do folheto que nasceu bem dentro do campo da tradição nordestina – na cidade de Juazeiro do Norte, de onde sou nativa. Nesse contexto, publicamos 12 títulos de cordéis no ano 2000, todos intitulados – com subtítulos diferentes – *Agora são outros 500*, para se referir às comemorações dos 500 anos do Brasil. Falamos de um momento em que toda e qualquer relação com o sagrado foi excluída, subjugada e silenciada pelo catolicismo apostólico românico, literalmente de Roma, em terras indígenas-cabocla.

Enquanto alguns discursos midiáticos, escolares, nacionais e religiosos comemoravam os “500 anos do Brasil”, os versos dos “mauditos” faziam uma revisão e crítica

radical dessa colonização, bem como da visão do folheto de feira como cultura nacional. Não havia muito a comemorar em ambos os casos. Um olhar mais apurado poderá perceber como se configuraram as estratégias de dominação e visão de mundo na colonialidade. Ela tanto cria como projeta necessidades, a exemplo da apropriação de manifestações da cultura apresentadas como “alma” do país, “autênticas” práticas artísticas desta nação, mas em vias de desaparecimento ou mortas. A salvaguarda daquilo que escrevíamos – a poesia em folheto, no discurso oficial – vem sempre acompanhada com a justificativa de morte. Na crítica decolonial dos “mauditos”, estes dois pontos foram cruciais para o grupo: apresentar a colonização e os 500 anos de colonialidade brasileira como algo presente e atual e questionar o discurso oficial que tomou para si o folheto como “alma” nacional. Além desses dois tópicos, mais outros dois pontos se somam e alargam as fissuras que estavam surgindo no próprio campo poético do cordel: a emergência de uma presença ativa de mulheres-poetas e xilógrafas, autoconscientes do seu lugar na história, e as novas contribuições temáticas ali surgidas a partir de questões sociais, ambientais, sexuais e raciais.

É nesse pensamento nativo que venho desenvolvendo paulatinamente meu sentimento crítico sobre a cultura local e regional; observando nesse território suas fissuras e como entre essa História local e a História nacional não podemos falar da mesma coisa – esta precisava ser revista. Isso tem implicações no modo como vejo o conceito de patrimônio, uma das categorias pelas quais se construiu os discursos de identidade nacional e homogeneização – em uma só palavra, patriarcal, todo tipo de cultura, inclusive as das mulheres, até as práticas religiosas ofuscadas e condenadas: as matrizes africanas, o xamanismo, as práticas

de um catolicismo feitas pelo povo e contrárias aos ditames da igreja apostólica. Com efeito, observa-se sistematicamente como se formam e se abastecem os processos e discursos inventados para a manutenção contemporânea de uma colonialidade. Por isso, neste Prefácio, relembro meu trajeto como parte integrante também deste livro, que diz sobre o pensamento orgânico das práticas do chamado “catolicismo popular”, em que aparecem como figuras centrais Padre Cícero e a Beata Maria de Araújo, União do Vegetal, Vale do Amanhecer, Movimento do Sagrado Feminino, entre outras vozes nativas e narrativas de um corpo-território que subverte o oficial. Aqui há outros Kariris e outros Ceará.

Vemos no corpo-território as normas estabelecidas pela existência de instituições ligadas a ambientes que chamamos de museus, centros de documentação, cinemas, praças, matadouros de animais, igrejas, etc. Essas instituições passam a ser referência obrigatória para uma cultura. Eleger uma será sempre deixar outras em segundo plano. Quando este território considera uma identidade em detrimento de outra, como no exemplo do patrimônio que oblitera as práticas de mulheres – os matrimônios (LEMAIRE, 2018) como bens herdados do feminino (e não casamento, como foi manipulado pela igreja oficial) –, temos exclusões e silenciamentos. Como, entretanto, a cidade como corpo-vivo é perpassada por muitas vivências, poderemos, mesmo com tantas interferências, ver as marcas destes que são desconsiderados. Esse “outro” é visto e denominado simplificada pelo rótulo de “cultura popular”, culturas que são indígenas, caboclas-cariri,romeira, brancas, negras... de homens e mulheres marcados por um tempo, uma civilização oral e uma educação oficial. As instituições oficiais ditam as normas do território

em um processo secular de escolarização dos corpos. Felizmente há os corpos-paralaxes, um mundo paralelo de terreiros, aldeias, motins, gangues, tribos, peregrinos... uma cidade em movimento pelo qual este livro aborda e que faz, como diz Ewa Domanska, uma justiça epistemológica. Eu tive a honra de abri-lo neste Prefácio a convite de minha orientadora, Ercília, e a gratidão de poder dizer o que sinto. Ahoo!

Referências

LEMAIRE, R. Patrimônio e matrimônio I: proposta para uma nova historiografia da cultura ocidental. *Educar em Revista*, Curitiba, v. 34, n. 70, p. 17-33, 2018.

XAKRIABÁ, C. *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. 2018. 218 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Desenvolvimento Sustentável) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2018.



CÍRCULO REFLEXIVO BIOGRÁFICO: REFLEXÕES EPISTEMO-METODOLÓGICAS SOBRE TESSITURAS COLETIVAS DAS NARRATIVAS DE SI

ERCÍLIA MARIA BRAGA DE OLINDA

Professora aposentada da Universidade Federal do Ceará (UFC). Pesquisadora do campo das Ciências da Religião. Membro do grupo de pesquisa Dialogicidade, Formação Humana e Narrativas (Diafhna). Terapeuta holística em formação.

Endereço eletrônico: erciliabragadeolinda@gmail.com

Este capítulo apresenta reflexões epistemo-metodológicas sobre o processo de produção coletiva da narrativa da experiência religiosa realizada no dispositivo (procedimento, mecanismo) de pesquisa e de formação denominado *Círculo Reflexivo Biográfico* (CRB). O CRB foi criado por mim em 2008, sendo aprimorado e consolidado de forma coletiva e cooperativa no grupo de pesquisa *Dialogicidade Formação Humana e Narrativas* (Diafhna). Antes de apresentar os fundamentos teóricos, os princípios orientadores e a dinâmica operacional do CRB, faço algumas considerações gerais sobre a pesquisa (auto)biográfica em educação, abordagem teórico-metodológica em que o referido dispositivo está ancorado.

A pesquisa (auto)biográfica em educação

A aposta das centenas de pesquisadores que se organizam em diferentes associações e têm nos Congressos Internacionais de Pesquisa (Auto)Biográfica (CIPAs) o *locus* principal de partilha e socialização de suas produções é a perspectiva emancipatória das pesquisas, formações e intervenções comunitárias pela via biográfica.

No Brasil, a terminologia Pesquisa (Auto)Biográfica expandiu-se como reflexo da consolidação dos grupos de pesquisa que se aglutinam em torno da Associação Nacional de Pesquisa (Auto)Biográfica (Biografh)¹ e dos CIPAs,

¹ Criada em 2008, no III CIPA, realizado em Natal. Anteriormente, em 18 de outubro de 2015, foi criada a Associação Norte-Nordeste de História de Vida em Formação (Annhivif).

tendo o CIPA chegado à sua oitava edição em 2018. O movimento socioeducativo gerador dessa abordagem foi apresentado no sobrevoo histórico feito por um dos seus pioneiros – Gaston Pineau (2006). O autor fez um balanço sobre a emergência das práticas que trabalham com as histórias de vida no período compreendido entre 1980 e 2005, destacando os seguintes períodos: de eclosão (anos de 1980); de fundação (anos de 1990), quando foi criada a Association Internationale des Histoires de vie et de la Formation (Asihvif); e de desenvolvimento diferenciador (anos de 2000), caracterizado pela diversificação de correntes e terminologias. Na conclusão do artigo, Pineau (2006, p. 329) deixa um importante alerta, ao afirmar que a pesquisa-ação-formação existencial, terminologia proposta por ele naquele momento como sendo a mais adequada para a abordagem em construção: “[...] pode contribuir para fazer de suas práticas uma arte poderosa de autoformação da existência ou, ao contrário, de submissão, conforme permite ou não aos sujeitos apropriarem-se do poder de refletir sobre suas vidas e, desse modo, ajudá-los a fazer delas uma obra pessoal”.

A pesquisa (auto)biográfica em educação pode ser esta “arte poderosa” de que nos falava Pineau (2006), desde que pesquisemos “com as pessoas”, e não “sobre as pessoas”. Assim, a dialogicidade² firma-se como fundamento de todo o processo de investigação, permitindo a participação ativa e autêntica daqueles que aceitaram o convite para fazer uma figura pública de si, seja revendo suas vidas em sua globalidade, seja problematizando um tema

² Na perspectiva *freireana* exposta na *Pedagogia do oprimido*, são exigências para o diálogo: o amor, a humildade, a fé nos seres humanos, a esperança e um pensar crítico. Diálogo não é técnica de convencimento nem instrumento facilitador nas relações, é antes uma “exigência existencial” (FREIRE, 2014).

específico. O diálogo institui uma relação intersubjetiva, em que sujeitos biográficos (PASSEGGI, 2016) movem-se numa racionalidade sensível e reflexiva para tomar suas experiências como um verdadeiro “capital biográfico”, a permitir novas aprendizagens e desaprendizagens. O processo narrativo, precedido/acompanhado de uma escuta atenta, permite pronunciar uma “palavra autêntica” (FREIRE, 2000).

Com base no seminário I, *Los escritos técnicos de Freud (1954)*, de Lacan, Marinas (2007) fala de uma “palavra plena”, em contraposição à palavra vazia, destituída de sentido e que é característica de um contexto em que as pessoas são bombardeadas por excesso de propaganda e de informação. Nesta sociedade do espetáculo e do consumo, o biográfico aparece como sintoma e a prática de falar de si ou de consumir biografias pode assumir uma conotação exibicionista, destituída de seu potencial (trans)formador. Marinas (2014) chama a atenção para o consumo acrítico das biografias, sem o investimento na vivência das experiências, daí por que sua proposta de produção das narrativas dá-se no circuito escuta/palavra dada.

A abordagem aqui tratada ancora-se no “paradigma do singular-plural”, uma vez que a subjetividade e a historicidade são inerentes aos processos de narração de si. A pessoa que narra, fazendo um balanço de seus processos de conhecimento, de aprendizado e de formação (JOSSO, 2010), está inserida no processo histórico global. Nas reflexões de Ferrarotti (1988, p. 26), sobre a autonomia do método biográfico, encontrei argumentações definitivas para compreender que toda narrativa autobiográfica rela- ta uma práxis humana individual, que, por sua vez, é “[...] actividade sintética, totalização ativa de todo um contexto social”, dado que “[...] o nosso sistema social encontra-se

inteiramente em cada um dos nossos actos, em cada um dos nossos sonhos, delírios, obras, comportamentos [...]”.

Isto posto, podemos pensar na função heurística e formadora da narrativa, pois ela dá acesso aos significados da experiência, ou seja, àquilo que o sujeito consegue elaborar hoje sobre as vivências passadas, levando-o a projetar um futuro. Conforme elabora Ricoeur (2010), a narração insere o sujeito na “tríplice temporalidade”, interpretando tal dinâmica temporal.

A centralidade da narração nos processos investigativos e formativos deve ser encarada em sua relação com a experiência. Em Olinda (2017, p. 280-281), considero argumentos de Barbosa (2003) para mostrar que a experiência é a fonte de sentido do discurso narrativo, haja vista que esse vai buscar na própria estrutura da experiência:

[...] a possibilidade de expressar como o sujeito interpreta, no presente, o passado (presente do passado) e como, no presente, o sujeito articula sentidos para suas experiências (presente do presente), mas também como, no presente, ele projeta o futuro (presente do futuro). Na narrativa as temporalidades são entrecruzadas, dando ao sujeito uma história. Da pré-figuração à refiguração, passando por uma configuração de sentido, o sujeito transita no ‘tríplice presente’ (RICOEUR, 2010), estando implicadas nesta ‘intriga’ funções *autopoieticas* (produção de si), crítico-reflexivas (interpretação/problematização) e performáticas (abertura para a ação).

Tal centralidade expressa a força da linguagem como constituidora do ser no mundo – pensamento-sentimento-ação. Pela linguagem, damos-nos conta de quem somos e do que queremos ser. Assim, a narrativa é ato humano e humanizador, a convidar para uma permanente reflexividade crítica, sem a qual somos transformados em

autômatos ou numa mera peça no mercado capitalista. Ao fazer uma autointerpretação, o ser humano utiliza-se fundamentalmente de formas narrativas. Larrosa (2004, p. 12) apresenta a narrativa como “[...] um particular e quase omnipresente gênero discursivo que nos permite responder às perguntas ‘Quem somos?’ (para nós e para os outros) e ‘Como chegamos a ser o que somos?’”.

Assim, podemos pensar, conforme Dominicé (2006, p. 13-14), que “[...] a atividade biográfica inscreve-se num processo de reapropriação da existência que oferece alavancas de resistência contra a conformidade de codificações profissionais e sociais”. A via reflexiva da narrativa leva a uma “*performatividade* biográfica”, em que o sujeito dá sentido à sua trajetória de vida, interpretando os significados das experiências. Os processos de biografização, por meio dos quais os indivíduos fazem permanentemente uma figuração de si como uma “atividade constitutiva do seu ser social” (DELORY-MOMBERGER, 2008, p. 28), permitem a tomada de consciência das forças de padronização impostas por condicionantes socioeconômicos, além de propiciar um inventário dos combates cotidianos e dos modos de resistência a essas forças. Pela narrativa autobiográfica, podemos nos tornar sujeitos de nossa própria história (estratégia de empoderamento).

As exigências da gestão de si na modernidade avançada impõem padrões biográficos – procedimentos de controle de “cenários biográficos preestabelecidos” (exigências de reinserção profissional, por exemplo), negadores de uma fala autêntica sobre si, conforme já comentado. Na atualidade, as pessoas são confrontadas com diferentes matrizes biográficas, sobretudo em um contexto de expansão das redes sociais, gerando dificuldades de aprofundar uma reflexão sobre si e reproduzindo mode-

los padronizados. Delory-Momberger (2008) desenvolve toda uma linha de argumentação para mostrar que, nesse contexto, o processo de biografização perde sua dimensão emancipatória, situando-se num processo biográfico de “societização”. As atuais configurações sociais demandam um maior investimento biográfico dos sujeitos, que precisam rever seus projetos de vida e investir constantemente em sua (re)construção identitária.

Por fim, fica claro que o investimento biográfico tanto pode conferir maior grau de liberdade, a demandar constante busca de autoconhecimento e autoformação, quanto pode ser agenciado em processos conformadores alheios aos interesses emancipatórios. A crescente demanda por um investimento biográfico deve ser acompanhada da reflexão acerca dos interesses envolvidos na sociedade do controle e do risco em que vivemos.

Fundamentos teóricos do CRB

Inicialmente três fontes teórico-metodológicas influenciaram a concepção do CRB: 1) os grupos reflexivos coordenados por Josso (2010), envolvendo adultos que faziam um trabalho reflexivo sobre seus processos formativos, produzindo suas biografias educativas; 2) a experiência de Delory-Momberger (2006) com os ateliês biográficos de projetos; e 3) a tradição *freireana* dos Círculos de Cultura³.

³ Os registros das experiências de Círculos de Cultura com alfabetizando no Nordeste brasileiro, no Chile e na África mostram que eram as memórias das experiências de vida a matéria-prima para o processo alfabetizador. O levantamento do universo vocabular e dos temas geradores era realizado nos lugares onde os alfabetizando viviam, trabalhavam e se divertiam. Era sobre a vida das pessoas que tratavam os Círculos de Cultura. A leitura da palavra escrita era inseparável da leitura do mun-

Neste momento de amadurecimento do dispositivo de pesquisa aqui apresentado, incorporo as contribuições teóricas e metodológicas de José Miguel Marinas, com destaque para: a “compreensão cênica” como metodologia de análise das narrativas; as categorias de “sintoma biográfico”, “palavra dada” e “teatro da intimidade”, além do despertar para a compreensão da necessidade de consideração dos conteúdos inconscientes presentes nas narrativas de si.

O CRB também foi enriquecido com as elaborações de Maria da Conceição Passegi, frutos das “mediações biográficas” realizadas em grupos reflexivos, inicialmente com professoras leigas e, em seguida, com profissionais em formação inicial, pós-graduada e continuada. Destaco as seguintes categorias de suas contribuições: “sujeito biográfico”, “reflexividade biográfica” e as três dimensões da “mediação biográfica” (iniciática, maiêutica e hermenêutica).

As fontes teóricas que sustentam o CRB exigem ainda a compreensão sobre a relação entre escuta, narrativa, experiência, temporalidade e formação, daí a importância de autores como: Paul Ricoeur, Jorge Larrosa, Gaston Pineau, Christine Delory-Momberger e Marie-Christine Josso. Sobre o primeiro teórico citado, compartilho as seguintes observações de Pineau e Legrand (2012, p. 120): “[...] a prática da narrativa (escrita e leitura) constitui uma experiência de pensamento que exercita o sujeito na

do – “palavra-mundo”. É correto afirmar que se tratava de uma abordagem experiencial vivida com sujeitos que aprendiam a pronunciar uma palavra plena. Assim sendo, reconhecemos em Freire e na sua trajetória de educador humanista politizado uma fonte importante para a Pesquisa (Auto)Biográfica. Carlos Rodrigues Brandão escreveu o verbete “Círculo de Cultura” para o *Dicionário Paulo Freire*, registrando sua origem e princípios norteadores (STRECK; REDIN; ZITKOSKI, 2008).

prática de habitar mundos estrangeiros e comporta uma provocação para ser e agir de outra maneira”, porém essa provocação só se traduz em ato por meio de uma decisão: “[...] conseqüentemente a identidade narrativa só equivale a uma ipseidade⁴ verdadeira em razão desse momento decisório, que converte a responsabilidade ética no fator supremo da *ipseidade*”.

Em *Tempo e narrativa*, Ricoeur (2010, p. 93) apresenta sua hipótese básica: “[...] o tempo torna-se humano na medida em que está articulado de modo narrativo, e a narrativa alcança sua significação plenária quando se torna uma condição da existência temporal”. O filósofo tece os elos intermediários que articulam a correlação entre a análise de Santo Agostinho sobre o tempo, expressa nas *Confissões*, e a análise aristotélica da intriga, elaborada na *Poética*. O empreendimento se propõe a ser a mediação entre a experiência humana temporal e a narrativa. Num primeiro momento, de maneira geral, sem distinguir narrativa histórica de narrativa ficcional, ele apresenta a “tríplice mimese”, fases ao longo das quais acontece a construção da consciência histórica. Ou seja, pela mediação da narrativa dá-se a passagem de uma experiência temporal humana efetivamente vivida para a consciência da existência histórica. Nas suas palavras: “[...] é tarefa da hermenêutica reconstruir o conjunto das operações pelas quais uma obra se destaca do fundo opaco do viver, do agir e do sofrer, para ser dada por um autor a um leitor que a recebe e assim muda seu agir” (RICOEUR, 2010, p. 94-95), pois há uma preocupação em “[...] reconstruir todo o arco das operações mediante as quais a experiência prática dá a si mesma obras, autores e leitores”.

⁴ De acordo com Abbagnano (1998), *ipseidade* é o termo usado por Dans Scott para indicar a singularidade da coisa individual.

Passeggi (2008, p. 48) ajuda ainda a compreender o significado da atividade mimética, retomada por Ricoeur de Aristóteles, mostrando que esse conceito opõe-se a mimetismo – reprodução fiel de um modelo: “[...] mimese exclui a ideia de cópia, de idêntico, e se define como imitação ou representação de uma ação que se torna autônoma com relação ao modelo e o recria”.

Ao narrar, o sujeito integra eventos isolados numa totalidade inteligível e faz a síntese do heterogêneo, entre concordâncias e discordâncias. A configuração narrativa (mimese II) refigura (mimese III) a experiência prefigurada (mimese I). A mimese II faz a mediação entre um antes do texto (campo prático) e o depois do texto (recepção da obra). O leitor é “[...] o operador por excelência que, por seu fazer – a ação de ler –, assume a unidade do percurso de mimese I a mimese III, através da mimese I” (RICOEUR, 2010, p. 95). Tudo isso é muito esclarecedor sobre o rodízio de papéis em que o narrador que constrói sua história de vida com a mediação do pesquisador deve se envolver – narrador, escritor e leitor (JOSSO, 2010). A interpretação é feita em parceria, pois “configuração” e “refiguração” não são momentos lineares estanques. Tudo isso ocorre na fronteira entre diferentes horizontes: oralidade, leitura, escrita e comunicação, em que há implicação de ambas as partes.

Na fase de prefiguração (mimese I), há pressuposta uma visão de totalidade. Uma compreensão prévia do mundo da ação: “[...] de suas estruturas inteligíveis, de seus recursos simbólicos e de seu caráter temporal” (RICOEUR, 2010, p. 96). Na elaboração da intriga, há o que Ricoeur (2010) denomina de “agenciamento dos fatos”. Para Pineau e Le Grand (2012, p. 100), há “[...] o encadernamento das frases de ação na ação total constitutiva da

história narrada”, o que constitui a mimese II – fase de configuração da experiência vivida. Na mimese III, a experiência é refigurada pelo ato de leitura.

No grupo de pesquisa que integro, passamos a vivenciar o CRB com dois objetivos: preparar as mestrandas e doutorandas para a coordenação de futuros círculos⁵ e para a utilização do CRB como procedimento principal nas pesquisas por mim orientadas. Entendemos que o desenvolvimento exitoso de um CRB exige: domínio dos seus fundamentos teóricos, rigor metodológico, capacidade de escuta, sensibilidade e criatividade. Sem a presença de uma “razão sensível”, de que nos fala Mafesolli (1998), e uma escuta, como pensada por Marinas (2007), as narrativas surgem estandardizadas ou orientadas por interesses institucionais ou, pior ainda, sem a devida implicação do narrador.

O diálogo como fundamento e a narrativa das experiências no centro

O ato narrativo envolve o narrador, na sua integridade espiritual, corpórea, social, ética e política. Com a ajuda do outro, olha para seu percurso formativo e compreende como chegou a ser o que é e o que falta para ser mais. Alguém narra para outro sujeito atento e consciente de que as narrativas de si envolvem, antes de tudo, sensibilidade, a exigir uma relação dialógica. O mediador do CRB não pode assumir um ar professoral, pois não se trata de perpetuar a lógica instrucional com a transmissão de

⁵ De acordo com a carta de princípios da Asihvif, que oferece parâmetros éticos para a prática de CRB: “A associação solicita que o futuro formador tenha vivenciado, ele mesmo, a experiência de um procedimento autobiográfico (Item 4.2)”. Tradução de: Maria da Conceição Passeggi. Disponível em: <http://www.asihvif.com/1/upload/charge.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2018.

padrões culturais previamente definidos como corretos, mas criar as condições para uma tessitura de si, que, por sua vez, exige: integração de saberes e fazeres; articulações temporais; sínteses e projeções. Ao tornar as experiências vividas inteligíveis, o sujeito dá a si uma história, abrindo novos âmbitos formativos e propiciadores de novas ações. Ao longo do processo, as relações se estreitam e os narradores começam a se deixar atravessar pela verdade do outro, experimentando o diálogo. A categoria da “identidade narrativa” desponta em todo esse processo, elaborada por Ricoeur em *Tempo e narrativa* (2010). Narrar sobre si leva à refiguração da própria vida, num movimento incessante, pois a identidade narrativa não é fixa; ela é um “[...] rebento frágil, instável e lacunar” (RICOEUR, 2010, p. 422). Continuando com as palavras do filósofo: “[...] assim como é possível compor várias intrigas a respeito dos mesmos incidentes [...] assim também é possível tramar em sua própria vida intrigas diferentes, e até opostas [...] a identidade narrativa não para de se fazer e de se desfazer” (RICOEUR, 2010, p. 424).

A identidade narrativa, apresentando tanto o problema quanto a solução, permite o exame da própria existência no quadro da cultura em que o narrador se encontra imerso, levando-o a uma experiência reflexiva permeada de vozes e de consequências éticas e autoformadoras. Com Barbosa (2003), defendo que a narrativa não é apenas um artifício imaginativo de representação da realidade, pois ela encontra sua possibilidade na própria estrutura da experiência ordinária, ou seja, na experiência já se instauram significação e temporalidade. Há, assim, uma relação ontológica entre experiência e narrativa. “[...] A narrativa provém da experiência ao mesmo tempo que lhe dá forma” (BARBOSA, 2003, p. 91).

O ato narrativo jamais totaliza a experiência, mas abre âmbitos possibilitadores de uma identidade narrativa, não fixa, conforme vimos anteriormente. A impossibilidade de totalização é o limite da narrativa em relação à experiência pessoal, porque “[...] a configuração narrativa nunca assinala totalmente o conjunto da experiência. A fonte contínua que a experiência (originária) é para a experiência (pessoal) sempre se evade e escapa” (BARBOSA, 2003, p. 91). Em síntese, na narrativa estão implicadas dimensões diversificadas: autopoéticas, crítico-reflexivas, éticas e *performáticas*. Toda narrativa está imersa no que Lejeune (2014) chama de “estética da verdade”. Não narramos episódios, eventos e aprendizados vividos e realizados por nós “tal qual aconteceram”. Num processo interpretativo a envolver um “tríplice presente”, atualizamos as cenas passadas. A narrativa modifica aquilo que vivemos, fazendo apelos para a ação e (trans)formação de quem ouve e de quem narra.

Compreendo que a via biográfica possibilita a passagem do vivido ao pensado, pela mediação da narrativa. Ainda com Delory-Momberger (2006, p. 363), encontramos argumentos para o potencial formativo da narrativa:

[...] É a narrativa que constrói entre as circunstâncias, os acontecimentos, as ações, relações de causa, de meio, de fim; que polariza as linhas de nossos argumentos entre um começo e um fim e os atrai para sua conclusão; que transforma a relação de sucessão dos acontecimentos nos encadeamentos acabados; que compõe uma totalidade significante em que cada acontecimento encontra seu lugar de acordo com sua contribuição à realização da história contada [...].

Resta pensar como organizar as condições para que a narrativa flua num processo de reflexividade biográfica

profunda. Quem é o narrador? Qual seu papel ao longo do processo e como deve se conduzir o formador/mediador/coordenador do grupo? É o que trarei a seguir.

O sujeito biográfico e a mediação biográfica

A partir da articulação temporal da tríplice mime-se elaborada por Ricoeur (2010) – prefiguração, configuração e refiguração –, temos um círculo hermenêutico a indicar o sentido configurador da narrativa, ao garantir, no primeiro momento, uma síntese do heterogêneo e, em seguida, seu sentido refigurador, ou seja, de possibilidade de resignificação e articulação de sentido. A enunciação narrativa tem, assim, um caráter *autopoietico* (invenção de si) e *performático* (transformação de si), com consequências para uma tomada de consciência sobre o que somos, ou ainda como nos tornamos o que somos.

As elaborações de Passeggi, em seu conjunto, apontam pistas para uma epistemologia do sujeito biográfico, capaz, pela reflexividade autobiográfica, de entrelaçar na trama narrativa as diferentes dimensões de si: razão/emoção; corpo/espírito; autonomização/assujeitamento; público/privado; padecer/empoderar-se. Ao pensar a formação de adulto em diferentes níveis e instâncias, ela faz uma pergunta fundamental para uma cultura que aprendeu a transformar os aprendentes em “alunos”, ou seja, aqueles que não têm luz: “[...] qual é a concepção de sujeito que nos orienta no que denominamos de formação inicial, pós-graduada ou continuada?” (PASSEGGI, 2016, p. 68). Na mesma trilha, podemos seguir indagando: como concebemos aqueles sujeitos que participam de nossas pesquisas?

Sabemos que a pesquisa científica, na modernidade, supervalorizou o sujeito do conhecimento – aquele capaz

de abstrações e racionalizações, que foram fundamentais para a produção de um determinado tipo de conhecimento, comprometido com uma razão puramente instrumental, divorciada dos valores mais fundamentais da vida. O sujeito empírico, aquele de carne e osso, que tem um capital experiencial atravessado por sua própria humanidade e historicidade, este foi relegado. Mas esse sujeito empírico, com todo seu potencial para construir sua própria história, ainda não é o sujeito biográfico, ou seja, o sujeito do autoconhecimento, capaz de aprender consigo mesmo, refletindo sobre suas experiências, ao mesmo tempo que aprende com os outros e com as coisas, como sugeria Rousseau no grande tratado de educação *O Emílio*. O sujeito empírico, para recuperar sua integralidade de ser que pensa e age, precisa vivenciar processos de biografização que o coloquem numa relação estimuladora da reflexividade autobiográfica, entendida como a “[...] probabilidade de o indivíduo (criança, jovem, adulto) voltar-se sobre si mesmo para tentar explicitar o que sente ou até mesmo perceber que fracassa nessa difícil tarefa de (re)elaboração da experiência vivida” (PASSEGGI, 2016, p. 82). A relação do sujeito da experiência ao sujeito epistêmico se dá pelo processo de reflexão aprofundada a exigir a “mediação biográfica”. Nas palavras de Passeggi (2008, p. 44), esta noção diz respeito aos “[...] processos envolvidos no acompanhamento de um grupo de pessoas em formação que escrevem e trabalham sobre suas narrativas com a ajuda de um formador”.

Inspirada na tríplice mimese de Ricoeur e nas figuras antropológicas tipificadas por Josso (2010), a pesquisadora nordestina identifica três dimensões da mediação biográfica com grupos em formação: a iniciática, a maiêutica e a hermenêutica. Na primeira, correspondendo à mi-

mese I, ocorre o início do processo de escrita de si, quando o narrador, por lutar para superar suas resistências psicológicas, sentindo-se intimidado diante do desafio biográfico, autointitula-se um herói e atribui ao formador a figura do ancião, aquele que tem sabedoria. Na segunda dimensão, o narrador já se apropriou da capacidade reflexiva e espera do formador o papel de animador, atribuindo a si o papel de artista. Na mimese III, o sujeito biográfico se afirma como sujeito do conhecimento e do autoconhecimento e, completando uma verdadeira travessia, vê a si mesmo como *expert* e ao formador como balseiro.

Claro está que esses momentos não são estanques. Tanto os narradores quanto o formador podem transitar nesses papéis em um jogo de idas e vindas próprio do processo de biografização. Também nos CRBs que coordeno percebo a metáfora da viagem/travessia sendo utilizada e todo o processo de conquista daquele que não apenas narra, mas procura sua identidade narrativa, sempre em construção. No emaranhado das experiências humanas são muitos fios a trançar até que nos encontremos com toda nossa grandeza. A tortuosa tarefa de encontrar nossa identidade narrativa exige: enunciação, reflexão, interpretação e, sobretudo, muita coragem. O risco está sempre presente na experiência de caminhar para si mesmo. Larrosa (2004) já falava da raiz etimológica que está presente na palavra “experiência”: a indicar perigo.

No grupo de pesquisa Diafina, procuramos vivenciar um modelo de investimento dialógico. No CRB, as atividades vivenciadas não apenas originam aportes cognitivos ou metacognitivos, mas procuram habitar o mundo da sensibilidade e da espiritualidade. Trata-se de pensar o desenvolvimento profissional ou religioso no quadro mais amplo do desenvolvimento humano. Vivenciamos

processos que procuram colaborar com construções identitárias reflexionadas e com subjetividades integradas.

Nosso esforço é o da superação de uma perspectiva reducionista, que reserva ao biográfico apenas o lugar de rememoração, deixando de aproveitar todo o potencial heurístico e formador da narrativa. O processo de biografização não se encerra no ato da evocação, nem mesmo no da reflexão. Sua dimensão *performática* aponta para passos mais concretos, que levam à conscientização/ação.

Josso (2010, p. 36) demonstra que a situação coletiva de narração de si “[...] oferece-se como uma experiência formadora em potencial, essencialmente porque a aprendente questiona suas identidades a partir de vários níveis de atividades e de registros”. No simbolismo das “recordações-referências”, os narradores trazem os elementos constitutivos de sua formação, aprendendo consigo a aprender. Aqui emerge a categoria de “aprendizagem experiencial”, que é a “[...] capacidade para resolver problemas, mas acompanhada de uma formulação teórica e/ou de uma simbolização” (JOSSO, 2010, p. 36). Fazendo um trabalho reflexivo sobre o vivido, a pessoa percebe como sua formação se processou e como ela chegou a ser o que é e a pensar como pensa. Nesse processo há um diálogo consigo a “enriquecer o capital experiencial” (JOSSO, 2010, p. 41). Em síntese, as experiências formadoras não são apenas aquelas que fortalecem e reafirmam certezas, mas, ao contrário, podem alimentar incertezas, levando-nos a “desaprendizagens”, tão necessárias para nosso crescimento como pessoas e como profissionais.

O processo de mediação biográfica alcança sucesso quando permite responder às três perguntas básicas originalmente sugeridas por Sartre e que Passeggi (2006, p. 215) assim elaborou: “Que fatos marcaram a minha vida

intelectual e profissional?” (eu acrescento: religiosa?); “O que estes fatos fizeram comigo?”; “O que faço agora com o que isto me fez?”.

O ciclo não se fecha nunca, pois nossas identidades não são fixas, como lembra Delory-Momberger (2006); o sujeito não para de se instituir. A elaboração a que o narrador chega ao final do CRB é provisória, pois a vida é feita de instabilidades e dinamismos, daí sua infinita beleza!

A dinâmica do CRB permite uma tessitura em que coletivamente vivenciamos o poder configurador da narrativa, ou seja, o de dar forma e articular sentidos, ligando os acontecimentos da nossa existência. É um espaço/tempo para um trabalho “sobre si mesmo”, à medida que inscrevemos nossa história em esquemas temporais. Trata-se, pois, de uma prática consciente e integral de educação de si.

Princípios e dinâmica operacional do CRB

O processo de biografização realizado no CRB ocorre nas seguintes modalidades: narrativas de vida, narrativas de formação e narrativas da experiência religiosa. Em cada uma das modalidades são produzidos textos escritos denominados, respectivamente, da seguinte forma: história de vida, biografia educativa e narrativa da experiência religiosa.

Em Olinda (2017, p. 238), faço uma distinção entre vida vivida e vida narrada e entre narração e história de vida. Demonstrei que esta não preexiste à narrativa e sua elaboração se dá numa relação intersubjetiva, em que há um trabalho da narradora para dar uma forma às suas experiências e um trabalho da pesquisadora ao interpretar, em segunda mão, a narrativa tecida. Com Pineau (2006),

encaro as histórias de vida como uma das “artes formadoras da existência”, havendo sempre uma “[...] construção de sentido a partir de fatos temporais pessoais, envolvendo um processo de expressão da experiência” (PINEAU; LE GRAND, 2012, p. 15).

Assim, cabe um esclarecimento quanto à terminologia usada para os produtos finais do CRB em cada uma das modalidades anteriormente referidas. Por que não manter uma única terminologia – a de histórias de vida? Considero que, ao deixar claros os objetivos de cada modalidade, também indico a amplitude da narrativa. Na primeira modalidade, a narradora fará um trabalho sobre todos os aspectos da sua vida; na segunda, há um acento nos processos formativos vinculados à educação formal ou informal, mais ligados à dimensão profissional; na terceira, concentra-se em um tipo específico de experiência humana – a religiosa –, a envolver elementos, tais como: símbolos, rituais, doutrinas e vida comunitária. Na prática, sem invalidar a definição de Pineau, assumo a definição de Marinas (2007, p. 52), para quem “[...] a história de vida se reserva à indagação do relato de vida e de seus documentos, isto é, a totalidade da vida de quem fala desde que nasceu até o momento presente, e da escuta”.

Dos fundamentos teóricos expostos anteriormente, é possível deduzir alguns princípios orientadores do CRB: 1) o *formativo* – pela reflexividade crítica, é possível passar das vivências às experiências formadoras⁶; 2) o *dialó-*

⁶ Para Josso (2010, p. 48), pioneira do movimento socioeducativo das histórias de vida em formação, “[...] a formação é experiencial ou então não é formação”. No entanto, é preciso distinguir entre as experiências formadoras aquelas que são existenciais, ou seja, “[...] que agitam as coerências de uma vida, e até mesmo os critérios desta coerência”, e a aprendizagem pela experiência, que “[...] transforma complexos comportamentais, afe-

gico – seres abertos à transformação de si experimentam o diálogo na relação intersubjetiva vivenciada; 3) o *socio-político* – inseparabilidade entre processos identitários e dimensão societal; 4) o *antropológico* – discute a relação entre sujeito e narração, destacando a capacidade da linguagem como constitutiva do humano; 5) a *potência narrativa* – permite que o sujeito tenha uma história, síntese do heterogêneo; 6) o *princípio integrador* – como prática consciente e integral de educação de si.

Além do coordenador/mediador e de um assistente, o grupo deve ser composto por, no máximo, 12 pessoas. Há a necessidade de, no mínimo, cinco encontros para completar todo o processo, pois há que se respeitar a seguinte dinâmica:

- No primeiro encontro, o “acordo biográfico”, com a apresentação dos princípios operacionais do CRB e sua programação prévia, deve ser discutido e firmado entre os participantes;
- No segundo encontro, deve ser realizado um trabalho de aproximação entre os participantes do grupo, de modo a prepará-los para o processo de narração de si que se seguirá. Várias linguagens artísticas podem ser utilizadas a fim de prepará-los para a atividade de narração de si que iniciará no encontro seguinte;
- No terceiro encontro, dá-se início às narrativas orais. Dependendo do número de participantes e da disponibilidade do grupo, podem ser realizadas de duas formas: cada um narra para o grupo todo ouvir ou as narrativas são feitas em peque-

tivos ou psíquicos sem pôr em questão valorizações que orientam os compromissos da vida” (JOSSO, 2010, p. 48).

nos grupos. As narrativas são orientadas por uma “pergunta disparadora”, negociada no primeiro encontro, e são gravadas pelo narrador, que as transcreverá em casa;

- No quarto encontro, os participantes assumem o papel de leitores e, em pequenos grupos, vão receber sugestões para a versão final do texto. Chamamos esse momento de “colaboração narrativa”;
- No quinto encontro, faz-se o momento de síntese integradora final, em que há o uso da “metáfora da árvore”, explicada mais adiante.

Cada encontro do CRB é dividido em quatro momentos imbricados⁷: acolhida, presentificação, biografização e integração experiencial. Vejamos em que consistem cada um desses momentos:

- **Acolhida** – momento inicial para demonstrar que cada participante é importante. É um momento de *amorização* ou despertar afetivo, pois é importante estreitar os laços de amizade e de afeto para que haja confiança mútua. Cada membro dá sustentação ao outro, apoiando-se nas dificuldades, e isso exige a alegria da partilha, propiciada pelo respeito mútuo e pela gentileza, que devem circular no grupo. Podemos acolher de diversas formas: com um sorriso e um abraço; lendo um poema ou uma mensagem rápida; tomando um chá ou um

⁷ A separação entre espiritual, cognitivo, corporal e afetivo só é possível para efeito didático. O ser humano é multidimensional e, na sua plenitude, todas as suas funções, capacidades e relações são integradas. Qualquer dissociação absoluta é patológica ou criação arbitrária de nossas mentes acostumadas a fragmentar.

café; visualizando imagens belas ou ouvindo uma música.

- **Presentificação** – envolve o ser na ação presente, atento ao seu despertar espiritual, cognitivo, corporal e afetivo. É um momento de preparação para um mergulho interior e para a abertura ao outro. Trata-se de estar atento a si e ao outro num exercício de escuta de si e da alteridade. Esse caminhar implica o aprendizado do respeito à diversidade e a sensibilização para a colaboração. É importante iniciar por um despertar corporal, podendo envolver exercícios respiratórios, alongamentos, canto ou dança. O desbloqueio de tensões, frutos de resistências psicológicas ou do estresse cotidiano, inicia-se pelo corpo, pois é nele que se refletem, de modo visível e cognoscível, nossos sentimentos e emoções. É no corpo que criamos “courageiras” que nos afastam do nosso “eu profundo” e do outro. É igualmente necessário dar muita atenção à respiração, que determina nosso ritmo vital, fazendo exercícios de tomada de consciência da inspiração e da expiração. Esses exercícios são rápidos – três a cinco minutos – e podem ser seguidos por visualizações criativas ou expressões de sentimentos através de alguma linguagem artística.
- **Biografização** – a atividade biográfica utiliza a oralidade (falar e ler), a escrita e a expressão artística. Nas diferentes etapas vividas, enfrentamos o estranhamento de nós mesmos e do outro e provocamos deslocamentos ao experimentar diferentes papéis: narrar, ler, escrever, ouvir a escrita do outro e refazer sua escrita inicial. São alternâncias e/ou simultaneidades entre os papéis de atriz, auto-

ra e leitora que inicia um processo de “[...] distanciamento indispensável para a objetivação de si, criando, assim, o espaço-tempo de uma reflexão intersubjetiva sobre o que constitui a subjetividade na construção da narrativa da sua história de vida, centrada na sua formação, na subjetividade e na busca de um saber-viver renovado” (JOSSO, 2010, p. 152-153).

- **Integração experiencial** – ao final de cada encontro, realizamos uma dinâmica grupal para uma síntese integradora das experiências, além de avaliarmos os pontos altos e baixos de cada atividade, incluindo o desempenho da mediadora e da assistente. No encontro final, fazemos uma síntese e avaliação geral de todo o processo. Utilizamos a metáfora da árvore nessa integração experiencial, que permite a cada participante identificar, num esforço de síntese, as principais experiências na sua trajetória, avaliando o que foi fundante, significativo e transformador. No final são apresentados sonhos e projetos futuros. Tal síntese foi pensada como forma de superar a atitude autoritária que restringe à pesquisadora, isolada no seu gabinete de trabalho, a tarefa de fazer a análise do material produzido, para futura categorização e escrita do trabalho final. Não podemos esquecer que a narradora, ao apresentar-se trazendo sua trajetória de vida, já se fez intérprete de si mesma: usamos o desenho de uma grande árvore, previamente desenhada pelas mediadoras ou pelas próprias participantes, com raízes, caule, copa frondosa e abóbada celeste. A partir do texto final produzido, as participantes selecionam o que consideram

mais significativo para fazerem um balanço dos aprendizados experienciais realizados ao longo da vida. Elas recebem flores, folhas, frutos e nuvens previamente recortados em papel dupla face, registram por escrito e vão colando na árvore. Na raiz ficam as experiências fundamentais, aquelas sem as quais não seríamos quem somos; no tronco, as experiências significativas, aquelas que foram importantes no nosso processo formativo; na copa, os aprendizados e as conquistas do percurso; na abóbada celeste, seus sonhos, projetos e dúvidas. O CRB é encerrado com uma partilha sobre o significado, para cada uma, da experiência vivida. Utilizando a lista de discussão na internet, socializamos, na íntegra, os textos produzidos. Destacamos que a síntese integradora final é um momento privilegiado para a compreensão da lógica, coerência e sentido dos discursos realizados com as narradoras, numa dinâmica que envolve simbolização e sistematização.

Insisto na importância da utilização, em todos os momentos, de diferentes linguagens artísticas. A arte permite expressar uma gama de sentimentos e de conhecimentos, além de ajudar na construção/articulação do sentido, que nunca é algo dado, mas tecido. Tal tessitura exige educação da sensibilidade e coragem para que cada sujeito construa sua história.

Antes do último encontro do CRB, o pesquisador avalia com o grupo se há necessidade de um ou mais encontros extras para aprofundamento de algum aspecto fundamental para a pesquisa e para o processo formativo. Intitulamos esses encontros de Círculos Reflexivos

Temáticos (CRTs). A duração de cada CRT pode variar de duas a quatro horas, sendo realizados a partir de um tema gerador indicado pela pesquisadora, mas discutido e acertado pelo grupo. A sistemática segue a lógica dos círculos de cultura da tradição da Educação Popular de matriz *freireana*.

Considerações finais

No CRB, pessoas epistemologicamente curiosas se comunicam, aprendendo a cooperar, a se expressar e a sonhar juntas. São exigências nos encontros: participação consciente (implicação pessoal na atividade); corresponsabilidade (romper com modelos hierarquizados e rígidos); produção com ludicidade; democratização da palavra; estímulo à criatividade; busca de consensos na definição de normas de funcionamento; reorientação de rumos sempre que necessário; horizontalidade nas interações e formação de redes de comunicação e aprendizagem, inclusive virtuais, num processo ativo e partilhado de construção de saberes sobre si, sobre o outro e sobre o mundo.

O CRB propicia o encontro entre pessoas que buscam conhecer mais para ser mais. O desafio é ler a realidade, desocultando-a, para uma ação transformadora do mundo, que é inseparável da transformação de si. Deve estimular o pensamento crítico e o desenvolvimento da autonomia em todos os aspectos, o que ocorre mediante o diálogo problematizador e afetuoso em torno de direitos, deveres, fenômenos, etc.

A ideia é romper com a “cultura do silêncio”, estimulando a pronúncia da palavra e o questionamento permanente sobre a prática, num contínuo processo de ação-reflexão-ação. Para Freire (2003, p. 91), a pronúncia

da realidade é “[...] a denúncia de um presente tornando-se cada vez mais intolerável e o anúncio de um futuro a ser criado, construído, política, estética e eticamente, por nós, mulheres e homens”. Ter espaço para dizer sua palavra e ser verdadeiramente ouvida, ou seja, pronunciar sua palavra para alguém que também está aberta para ser transformada por ela, é um exercício de alteridade e de verdadeiro diálogo, no sentido etimológico do termo, de deixar-se atravessar pelo outro, por sua verdade.

O processo de biografização realizado nesse dispositivo de pesquisa favorece abordagens inter/transdisciplinares, permitindo a descrição e interpretação das experiências formadoras ao longo da vida. Assim, a partir de “memórias-referência” (JOSSO, 2010), eivadas de objetos, pessoas, situações e emoções, o sujeito reflete sobre as consequências delas para se pensar como pensa e ser o que se é.

Sem dúvida, há uma dimensão de empoderamento naquele que aceita o desafio de fazer uma figura pública de si, porém, como asseverou Ricoeur (1994, p. 99), “[...] no fim das contas, as narrativas têm por tema agir e sofrer”. A ação sempre implica relações com o outro, e esta “[...] interação pode adotar a forma da cooperação, da competição ou da luta” (RICOEUR, 1994, p. 98).

Na prática de mediação de CRBs, aprendi que toda narrativa autobiográfica é parcial, pois o narrador escolhe o que narrar, dependendo do momento pelo qual passa e inclusive de interesses e circunstâncias internas e externas ao “jogo narrativo”. Há uma profunda implicação no processo, mas não se pode deixar de considerar o aspecto ético, quando se trata do cruzamento de outras vidas que partilharam com os narradores a aventura de existir. Narra-se o que se considera essencial na existência, dando um

testemunho de si mesmo, até o limite do respeito à vida do outro e ainda dentro das possibilidades do autoconhecimento. Não sabemos tudo de nós mesmos, visto que ainda usamos muitas máscaras para nos proteger de algumas dores e fantasmas, sejam reais ou ilusórios.

Referências

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BARBOSA, M. F. *Experiência e narrativa*. Salvador: UFBA, 2003.

DELORY-MOMBERGER, C. *Biografia e educação: figuras do indivíduo-projeto*. Natal: UFRN; São Paulo: Paulus, 2008.

DELORY-MOMBERGER, C. Formação e socialização: os ateliês biográficos de projeto. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 32, n. 2, p. 359-371, 2006.

DOMINICÉ, P. A formação de adultos confrontada pelo imperativo biográfico. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 32, n. 2, p. 345-357, 2006.

FERRAROTTI, F. Sobre a autonomia do método biográfico. In: NÓVOA, A.; FINGER, M. (Org.). *O método (auto)biográfico e a formação*. Lisboa: Ministério da Saúde, 1988. p. 17-34.

FREIRE, P. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

FREIRE, P. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. 11. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. 58. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

JOSSO, M.-C. *Experiência de vida e formação*. 2. ed. Natal: UFRN; São Paulo: Paulus, 2010.

LARROSA, J. Notas sobre narrativa e identidade. In: ABRAHÃO, M. H. M. (Org.). *A aventura (auto)biográfica: teoria e empiria*. Porto Alegre: PUCRS, 2004. p. 11-23.

LEJEUNE, P. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

MAFESSOLI, M. *Elogio da razão sensível*. São Paulo: Vozes, 1998.

MARINAS, J. M. *La escucha en la historia oral: palabra dada*. Madrid: Síntesis, 2007.

MARINAS, J. M. Lo inconsciente en las historias. In: ABRAHÃO, M. H. M. B.; BRAGANÇA, I. F. S.; ARAÚJO, M. S. (Org.). *Pesquisa (auto)biográfica, fontes e questões*. Curitiba: CRV, 2014. p. 39-55.

OLINDA, E. M. B. Aprendendo a olhar as romarias e osromeiros: reflexões a partir de contributos de Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur. In: OLINDA, E. M. B.; SILVA, A. M. S. (Org.). *Vidas em romaria*. Fortaleza: UECE, 2016. p. 38-62.

OLINDA, E. M. B.; GOLDBERG, L. G. *Pesquisa (auto)biográfica em educação: afetos e (trans)formações*. Fortaleza: UECE, 2017.

PASSEGGI, M. C. A formação do formador na abordagem autobiográfica: a experiência dos memoriais de formação. In: SOUZA, E. C. (Org.). *Tempo, narrativas e ficções: a invenção de si*. Porto Alegre: PUCRS; Salvador: UNEB, 2006. p. 203-218.

PASSEGGI, M. C. *Figuras antropológicas da mediação biográfica*. Trabalho apresentado na mesa-redonda “Pesquisa (Auto)Biográfica, epistemologia e prática de informação”. Afirse, Rio Grande do Norte, 2008.

PASSEGGI, M. C. Narrativas da experiência na pesquisa-formação: do sujeito epistêmico ao sujeito biográfico. *Revista Roteiro*, Joaçaba, v. 41, n. 1, p. 67-86, 2016.

PINEAU, G. As histórias de vida em formação: gênese de uma corrente de pesquisa-ação-formação existencial. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 32, n. 2, p. 329-343, 2006.

PINEAU, G.; LE GRAND, J. *As histórias de vida*. Natal: UFRN, 2012.

RICOUER, P. Tempo e narrativa: a tríplice mimese. In: RICOEUR, P. *Tempo e narrativa*. Campinas, 1994. Tomo I. p. 85-132.

RICOEUR, P. *Tempo e narrativa: a intriga e a narrativa*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. Tomo I.

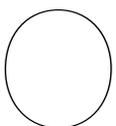
STRECK, D. R.; REDIN, E.; ZITKOSKI, J. J. (Org.). *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

A ARTE NA EXPRESSÃO DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA: UM ESTUDO SOBRE A ARTE ESPÍRITA

LARISSA ROGÉRIO BEZERRA

Doutoranda e mestra em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC), licenciada em Artes Visuais pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará (IFCE) e graduada em Comunicação Social, com ênfase em Publicidade e Propaganda, pela Universidade Estácio. Membro do grupo de pesquisa Dialogicidade, Formação Humana e Narrativas (Diafina). Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) durante o doutorado em Educação e bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) no Programa Institucional de Bolsas de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE).

Endereço eletrônico: larissarobezerra@gmail.com



ser humano está em constante busca de compreender a si, o outro e o mundo que o rodeia. A arte e a religião são duas das instâncias da vida que auxiliam nesse processo. Partindo do princípio de que a religião é a sistematização da busca pelo divino, e a arte, uma forma de manifestação dos sentimentos e pensamentos, através da expressão artística, como essas instâncias podem se relacionar? Como elas dialogam entre si? O que cada uma tem a contribuir com a outra?

O objetivo do presente capítulo é refletir sobre como a arte contribui e se manifesta na expressão da experiência religiosa, através de um estudo de caso sobre a Arte Espírita desenvolvido na pesquisa do mestrado em Educação, na Universidade Federal do Ceará (UFC), durante os anos de 2011 a 2013, intitulada *Arte em cena: narrativas de uma experiência formativa com Arte Espírita*. Este capítulo está organizado da seguinte forma: no primeiro item, buscamos entender o que seria a arte como processo; em seguida, fizemos uma breve apresentação sobre Espiritismo; e finalmente apresentamos as discussões sobre a Arte Espírita como experiência formadora na expressão religiosa.

A arte como processo

A arte é, sempre foi e provavelmente sempre será um dos temas mais controversos e infundáveis da história da humanidade. Muitos estudiosos defendem que a arte não precisa ser definida com um conceito fechado. Pelo con-

trário, por sua natureza criativa, rizomática e processual (IRWIN; SPRINGGAY; KIND, 2005), ela deve ser pensada como um processo, uma ação, um caminho que leva a reflexões e lugares que o pensamento racional dificilmente poderia alcançar.

Diante de todos os estudos realizados sobre arte, chegamos à conclusão de que a sua delimitação em um conceito é tentar limitar e diminuir um fenômeno que está além da nossa consciência e conhecimento. A arte quebra barreiras de todos os tipos, sejam elas culturais, sociais, linguísticas, econômicas ou políticas. Ela pode romper ou perpetuar a dinâmica da sociedade. Ela pode ser intensa, bela, incômoda ou grotesca. Ela é, acima de tudo, uma experiência.

Quando pensamos em um âmbito mais geral, notamos que a sociedade contemporânea ainda não reconheceu a importância da arte e dos sentidos para o desenvolvimento e a formação dos indivíduos. Segundo Duarte Júnior (2001, p. 41), no mundo moderno a “[...] maior confiabilidade [está alicerçada] na descrição quantitativa do mundo em detrimento da qualitativa, o que significa uma migração da atenção humana dos sentidos e sensações – isto é, do corpo – para o cérebro”. Ou seja, muitas vezes, damos mais importância e relevância para o racional, deixando de lado todas as outras dimensões do ser (psicológica, emotiva, sentimental, sensorial, etc.), como se apenas a cabeça pudesse gerar aprendizado, e o corpo não.

A arte, por ter essa característica experiencial, mexe com o corpo de forma integral. Ela atua justamente na educação dos sentidos, dando ênfase a essas dimensões que vêm sendo deixadas de lado, para que o indivíduo consiga perceber tudo o que acontece à sua volta, como algo que irá enriquecer seu aprendizado e sua formação.

Nesse sentido, Tolstói (2002) propõe que a arte tenha o papel de contribuir para a formação dos indivíduos a partir dos estímulos reflexivos que ela propõe, elevando o homem de sua vida pessoal para a vida universal, coletiva e social, não apenas por meio da participação nas mesmas ideias e crenças do grupo social em que está inserido, mas também por meio dos mesmos sentimentos compartilhados por eles.

Esse contato direto com a experiência, sentimentos, pensamentos e reflexões leva o indivíduo a tomar consciência de si e da sua formação. A aprendizagem é então construída em cima de uma prática artística que possibilita o indivíduo não só expressar o que ele vivenciou no passado, mas construir uma reflexão sobre o que ele está sentindo e vivenciando no presente. A experiência do fazer artístico abre as portas da nossa consciência para entender questões que estavam obscuras ou que não faziam sentido dentro do nosso processo de compreensão de mundo (IRWIN; SPRINGGAY; KIND, 2005).

Aprender através da experiência é sem dúvida a melhor forma de aprender. Para Josso (2010, p. 39), “[...] a aprendizagem experiencial é um meio poderoso de elaboração e de integração do saber-fazer e dos conhecimentos, o seu domínio pode tornar-se um suporte eficaz de transformações”, ou seja, é o aprendizado que adquirimos com a reflexão das experiências vividas colocado em prática no intuito de resolver questões fundantes para a vida.

Apesar de saber que em algumas perspectivas a arte ainda é “coisificada” e resumida a uma obra, ou a um conjunto de técnicas bem executadas (COLI, 1995), neste capítulo trabalhamos com a representação de arte como processo e experiência formadora. Para Josso (2010, p. 47-48), as experiências formadoras são as vivências que possuem

“[...] uma intensidade particular que se impõe à nossa consciência e delas extraímos as informações úteis às nossas transações conosco próprios e/ou com o nosso ambiente humano e natural”. Dessa forma, quando pensamos na arte como experiência formadora, pensamos em uma arte que possibilite o desenvolvimento das diversas dimensões do ser humano de forma intensa e (trans)formadora. Essas dimensões, unidas, irão trabalhar em prol da educação de um ser inteiro, completo e total, que valorize não só a razão, mas também os sentidos e os sentimentos, dimensões, muitas vezes, esquecidas ou ignoradas pelo sistema educacional atual (DUARTE JÚNIOR, 1981).

O Espiritismo como experiência religiosa

Na fase atual de “modernidade líquida” (BAUMAN, 2001), em algumas instâncias o ser humano vem deixando um pouco de lado os princípios e valores que caracterizam sua “humanidade”, tais como: solidariedade, justiça, espiritualidade, compreensão, respeito e cooperação. Esse processo, se vivenciado de forma contínua durante muito tempo, pode resultar em uma perda do sentimento social coletivo, crítico e reflexivo, à medida que as pessoas se voltam mais para a satisfação de interesses pessoais em detrimento de projetos comuns.

Um dos âmbitos da sociedade que podem proporcionar e incentivar o retorno aos sentimentos de transformação, humanização, comunidade e construção coletiva é o religioso. Assim, algumas religiões buscam apresentar caminhos para que os indivíduos reflitam sobre suas atitudes, invistam na sua formação e busquem se tornar pessoas melhores. No caso da Doutrina Espírita, segmento focado neste capítulo, os caminhos não se resumem apenas

ao caráter religioso. Ela propõe uma nova filosofia de vida, além de um novo enfoque para a relação com a ciência. Segundo Kardec (1996, p. 8), codificador da referida doutrina, “[...] o Espiritismo é ao mesmo tempo uma ciência de observação e uma doutrina filosófica. Como ciência prática, ele consiste nas relações que se podem estabelecer com os Espíritos; como filosofia, ele compreende todas as conseqüências morais que decorrem dessas relações.

A Doutrina Espírita é estruturada a partir de um tríplice aspecto. Ela se utiliza da metodologia e da razão científica, juntamente com a reflexão filosófica, aliadas à evolução moral do espírito. Tudo isso com o intuito de contribuir para o progresso moral e intelectual do homem (KARDEC, 1996). O Espiritismo traz uma proposta de compreensão das relações entre o mundo dos espíritos e o mundo das matérias. Não que essas relações não existissem antes, mas é só a partir da sua codificação que esses fenômenos passaram a ser estudados, nomeados, analisados e vivenciados de acordo com a conduta moral cristã.

O Espiritismo é a nova ciência que vem revelar aos homens, por provas irrecusáveis, a existência e a natureza do mundo espiritual, e suas relações com o mundo corporal; ele no-lo mostra, não mais como uma coisa sobrenatural, mas, ao contrário, como uma das forças vivas e incessantemente ativas na Natureza, como a fonte de uma multidão de fenômenos incompreendidos, até então atirados, por essa razão, ao domínio do fantástico e do maravilhoso. (KARDEC, 2009, p. 27).

Em sua essência, a Doutrina Espírita procura criar no indivíduo a necessidade de se melhorar e se transformar em um “homem de bem”. Esse caráter pedagógico da Doutrina Espírita encontra-se na sua própria essência. Através de seus princípios e fundamentos, ela proporciona

na aos indivíduos arcabouços imprescindíveis que os auxiliam na busca pelo conhecimento de si e no desenvolvimento das suas múltiplas dimensões, visando ao progresso integral dos sujeitos. Nesse sentido, Incontri (2006, p. 193) ressalta que:

A Educação do Espírito é o cerne da proposta espírita. Se o Espiritismo é uma síntese cultural, abrangendo todas as áreas do conhecimento, seu ponto de unificação é justamente a Pedagogia. Não foi à toa que Kardec tenha sido educador e tenha recebido influência de Pestalozzi, um dos maiores educadores de todos os tempos. Melhor compreende o Espiritismo quem o compreende pedagogicamente.

É a partir do caráter educativo que a Doutrina Espírita abre as portas para a arte como um recurso (trans)formador do ser, destacando e enfatizando todas as suas dimensões e potencialidades como processo didático e pedagógico. Iremos aprofundar mais esse pensamento no próximo item, ao discutir sobre a Arte Espírita e sua dimensão formadora dentro da expressão da experiência religiosa.

A Arte Espírita e suas dimensões formadoras

Não temos a pretensão de definir um conceito ou impor a existência de uma Arte Espírita. Como pesquisadores em busca de estudar os fatos que emergem do cotidiano e das relações sociais, o que buscamos fazer é abrir um espaço de discussão, trazendo diversas visões a respeito das manifestações artísticas que surgem a partir dessa proposta específica. Queremos, com isso, apresentar um recorte social que se configura a partir das falas de experiências de quem, há tempos, estuda e vivencia esse “fazer artístico”.

Kardec (1973, p. 327) já previa que a Arte Espírita surgiria como um complemento à essência (trans)formadora do Espiritismo, tanto que ele afirma em uma de suas obras que:

[...] dentro em pouco, também vereis as artes se acercarem dele [do Espiritismo], como de uma mina riquíssima, e traduzirem os pensamentos e os horizontes que ele patenteia, por meio da pintura, da música, da poesia e da literatura. Já se vos disse que haverá um dia a arte espírita, como houve a arte pagã e a arte cristã.

Mas a que se propõe a Arte Espírita? Em que ela se diferencia das “outras artes”? E como ela se enquadra como expressão da experiência religiosa? Temos plena consciência de que essas e outras questões não serão completamente respondidas neste trabalho, mas pretendemos, pelo menos, iniciar a discussão sobre esse fenômeno que surge a partir das práticas de grupos sociais que se denominam espíritas.

Denis (1994, p. 8), contemporâneo de Kardec e estudioso da Doutrina Espírita, assinala que a arte dentro da prática do Espiritismo ajudaria a resgatar a dimensão espiritual que vinha se perdendo ao longo do tempo, à medida que a arte se afastava do âmbito religioso:

[...] o Espiritismo vem abrir para a arte novas perspectivas, horizontes sem limites. A comunicação que ele estabelece entre os mundos visível e invisível, as indicações fornecidas sobre as condições da vida no Além, a revelação que ele nos traz das leis de harmonia e de beleza que regem o Universo vêm oferecer aos nossos pensadores, aos nossos artistas, motivos inesgotáveis de inspiração.

Mas o que exatamente a Arte Espírita traz de diferente? De acordo com Kardec (1973, p. 159):

[...] o Espiritismo abre à arte um campo inteiramente novo, imenso e ainda inexplorado. Quando o artista houver de reproduzir com convicção o mundo espírita, haurirá nessa fonte as mais sublimes inspirações e seu nome viverá nos séculos vindouros, porque, às preocupações de ordem material e efêmeras da vida presente, sobreporá o estado da vida futura e eterna da alma.

Essas discussões foram levantadas pelo codificador em sua época, porém o “fazer Arte Espírita” só começou a “tomar corpo” algum tempo depois. No Brasil, apesar de a prática existir desde a chegada da Doutrina ao país, sua institucionalização só foi possível depois da articulação do movimento de artistas espíritas. No ano de 2004, um grupo de artistas espíritas organizou e realizou o primeiro Fórum de Arte Espírita do Brasil.

O Fórum é um movimento nacional que reúne artistas e integrantes de grupos espíritas de arte de várias cidades e estados brasileiros. Seu objetivo é integrar os artistas e grupos espíritas de arte, visando um fortalecimento dos grupos, um aperfeiçoamento dos trabalhos realizados, através da troca de experiências, de materiais, etc., além de proporcionar uma aproximação uns dos outros, num espírito de fraternidade e união. O Fórum é viabilizado de duas formas: uma, através da internet, por intermédio de uma lista de *e-mails*; e outra, através do evento ‘Fórum de Arte Espírita’, que é a reunião de coordenadores de grupos, líderes do movimento espírita de artes, para debate e discussão de assuntos importantes¹.

¹ Informações retiradas do *site* oficial da Associação Brasileira de Artistas Espíritas (Abrarte): <http://www.abrarte.org.br/historico/index.php>. Acesso em: 27 fev. 2020.

Desde então, já foram realizados 16 Fóruns presenciais: I – *Florianópolis, Santa Catarina* (SC), em agosto de 2004; II – *Curitiba, Paraná* (PR), em dezembro de 2005; III – *Araras, São Paulo* (SP), em junho de 2006; IV – *Salvador, Bahia* (BA), em junho de 2007 – fundação da Associação Brasileira de Artistas Espíritas (Abrarte); V – *Vitória, Espírito Santo* (ES), em maio de 2008; VI – *Aracaju, Sergipe* (SE), em junho de 2009; VII – *Pedro Leopoldo, Minas Gerais* (MG), em junho de 2010; VIII – *Brasília, Distrito Federal* (DF), em junho de 2011; IX – *Fortaleza, Ceará* (CE), em junho de 2012; X – *Florianópolis-SC*, em maio/junho de 2013; XI – *Franca-SP*, em junho de 2014; XII – *Natal, Rio Grande do Norte* (RN), em junho de 2015; XIII – *São Paulo-SP*, em maio de 2016; XIV – *Goiânia, Goiás* (GO), em junho de 2017; XV – *Curitiba-PR*, em junho de 2018; XVI – *Teresina, Piauí* (PI), em junho de 2019.

Durante o primeiro Fórum, em 2004, os artistas decidiram fundar a Abrarte. De acordo com documentos disponibilizados no *site* da Associação, a Abrarte:

[...] constitui-se numa organização nacional que tem por finalidade concretizar os objetivos traçados nos fóruns: proporcionar a união dos grupos, dos artistas e dos companheiros dedicados e de ideal, servindo de veículo de intercâmbio de experiências, de aprendizado, promovendo o crescimento/aperfeiçoamento dos grupos e artistas, através de ações que estimulem o desenvolvimento da criatividade, a produção de trabalhos originais e de teor eminentemente espírita; e proporcionando reflexões e debates em torno da Arte Espírita².

² Informações retiradas do *site* oficial da Abrarte: <http://www.abrarte.org.br/historico/index.php>. Acesso em: 28 jun. 2013.

A Abrarte hoje possui cerca de 170 associados no Brasil inteiro. São pessoas que fazem Arte Espírita há mais de 30 anos e que possuem experiência e estudo sobre o assunto. As discussões se estendem além dos fóruns presenciais e alcançam o dia a dia dos artistas espíritas durante o fórum virtual. Esses debates ganharam proporções tão grandes que se transformaram em publicações, como, por exemplo, os cadernos de arte, que são coletâneas de artigos acadêmicos a respeito da Arte Espírita³.

Para que pudéssemos melhor compreender como os artistas espíritas enxergam a Arte Espírita como experiência formadora, organizamos um debate dentro do fórum virtual da Abrarte. Foram convidados todos os associados, porém, como a participação era voluntária, apenas 22 pessoas colaboraram. A partir das discussões realizadas acerca do assunto, fizemos uma análise para destacar algumas falas que pudessem trazer reflexões importantes para este trabalho.

A análise foi feita através de uma categorização e uma unitarização, como proposto por Moraes (1999). Usando como base as “dimensões do ser no mundo”, propostas por Josso (2010), organizamos as falas em quatro dimensões importantes, que demonstram as potencialidades formadoras da Arte Espírita. As dimensões propostas foram: sociocultural, experiencial, espiritual e educativa.

Diante das discussões e das falas dos participantes, percebemos que muitos deles defendem a Arte Espírita como a manifestação dos preceitos espíritas, idealizada e executada por espíritas. Seria, então, uma prática artística que representa esse grupo social específico, caracterizando

³ Podem ser encontrados para *download* no *link*: <https://www.abrarte.org.br/publicacoes>.

assim sua *dimensão sociocultural*. Essa linha de pensamento surge de um “discurso coletivo”⁴, no qual se afirma que:

Quando o artista é espírita e produz a sua arte com objetivo de utilizá-la para a divulgação do Espiritismo, temos a definição de arte espírita: é a arte praticada por artistas espíritas que têm como finalidade primordial divulgar o Espiritismo.

Considero que a única forma de definir a Arte Espírita de uma maneira objetiva e bem delineada é considerá-la como sendo a produção cultural artística de um grupo social: os espíritas. Seria a produção artística que um ou mais espíritas fazem, representando as idéias e convicções deste grupo.

A arte é a forma criativa de externar ideias, pensamentos, sentimentos, considero a arte espírita como a grande possibilidade de nós espíritas apresentarmos ao mundo o que pensamos, sentimos e vivenciamos verdadeiramente através da Doutrina consoladora da codificação.

Essa é apenas uma das visões que existem a respeito da Arte Espírita. Há ainda aqueles que acreditam que fazer Arte Espírita é, antes de tudo, vivenciar os ensinamentos e os preceitos da Doutrina de forma plena e reflexiva.

A *dimensão experiencial* dessa prática demonstra que o foco não está apenas no fim do processo, que é a mensagem transmitida através da obra, mas na importância da postura e da consciência do artista de que é sua responsabilidade, antes de tudo, vivenciar aquilo que está apresentando e representando. A respeito disso, os artistas espíritas afirmam que:

Arte é a manifestação concreta da expressão do ser, de suas percepções e inspirações, daquilo que crê e sabe, do que interroga

⁴ As falas extraídas do fórum virtual da Abrarte foram transcritas exatamente da mesma forma que estavam escritas na discussão virtual. Os nomes foram omitidos, mas todos os participantes estavam cientes da participação na atividade.

e reflete, vive e contempla. Quando esta expressão ocorre com o aporte dos ensinamentos filosóficos e doutrinários espíritas, gera a consciência das potencialidades da arte na obra manifesta, nos que dela usufruem e no próprio artista. Arte que transcende, desperta, purifica, cura, valoriza o ser, com consciência de quem é esse ser, quem é o artista, e o que é a arte que se manifesta, essa é Arte Espírita.

Arte Espírita é aquela que toca, que sensibiliza o ser, que faz com que a pessoa interiorize a mensagem e reflita, algo que completa e nos faz cada dia melhores, pois a arte não é somente para os que assistem, é muito para nós que a produzimos e executamos. É um exercício contínuo de aprendizado e responsabilidade, seja ela na área que for, teatro, música, artes plásticas, dança, enfim, todas as vertentes, que possibilitam ao ser expressar-se e transmitir algo belo e que dá prazer em apreciar.

Há também os que acreditam que a Arte Espírita seja uma das formas mais diretas de nos conectarmos com o nosso lado transcendental, seja ele definido apenas por nossos sentimentos, seja por forças divinas e espirituais. Segundo Emmanuel (1999, p. 100), a Arte Espírita:

[...] significa a mais profunda exteriorização do ideal, a divina manifestação desse ‘mais além’ que polariza as esperanças da alma. O artista verdadeiro é sempre o ‘médium’ das belezas eternas e o seu trabalho, em todos os tempos, foi tanger as cordas mais vibráteis do sentimento humano, alçando-o da Terra para o Infinito e abrindo, em todos os caminhos, a ânsia dos corações para Deus, nas suas manifestações supremas de beleza, de sabedoria, de paz e de amor.

Vista como uma ligação com Deus, com a espiritualidade e com o próximo, muitos consideram que o sentido da Arte Espírita ainda está muito além da nossa compreensão. Em praticamente todas as definições dadas pelos artistas, a *dimensão espiritual* esteve presente, seja através

dos sentimentos, seja através da mediunidade⁵. É através dessa dimensão que o artista espírita se conecta ao que há de mais divino dentro ou fora dele.

Assim como a Doutrina Espírita, a arte espírita também deve promover o crescimento espiritual do ser, tanto por parte do artista como do público, uma vez que nos propomos ser médiuns das belezas eternas, como diz Emmanuel. Temos na arte espírita a oportunidade de permitir transparecer, com a maior fidelidade possível, o sentimento divino do amor, tornarmo-nos instrumentos úteis do Criador. Kardec nos diz que se reconhece o verdadeiro espírita pelos esforços que empreende para domar suas más inclinações, então, com o artista espírita não deve ser diferente. Dessa forma, o mesmo empenho que temos para o desenvolvimento das habilidades técnicas também é o esforço para o nosso desenvolvimento moral.

Por se tratar de uma experiência que tem como um dos pilares mais fundamentais a evolução do homem, ela traz em sua essência uma busca pela educação do ser através do desenvolvimento de sua “consciência moral” e da sua capacidade de refletir e construir aprendizados a partir da própria vida, caracterizando, assim, a “*dimensão educativa*”. “A arte é sem dúvida um forte instrumento de educação do Espírito nas suas mais variadas formas e manifestações. A poesia, as histórias, os textos ricos de beleza e cultura são também imprescindíveis para o despertar da sensibilidade e do gosto estético do Espírito” (AMUI, 2007, p. 58).

No Espiritismo, essa evolução se dá rumo ao divino. Quanto mais elevado é o espírito, mais afinado às leis de Deus ele está. Ou seja, quanto mais ele compreende a Deus, a si, o outro e o mundo, mais ele irá conduzir suas

⁵ Mediunidade é a faculdade inerente a todo espírito encarnado que possibilita todos os gêneros de manifestações, meios de comunicação ou conexão com o mundo invisível (plano espiritual) (KARDEC, 2003).

ações, pensamentos e sentimentos em direção ao bem e ao belo. A maioria dos depoimentos dos artistas espíritas demonstra a importância dessa dimensão:

A arte espírita é a mensagem sublime de Deus na alma do ser, é um ato de evangelização. A arte espírita comunica virtudes de maneira agradável e sem imposição para que o homem tenha seu caráter formado para o belo e para o bem.

A Arte, para mim, é importantíssima ferramenta de soerguimento do espírito em direção à luz. Aquilo que nos aproxima do Criador, enquanto co-criadores, nos torna mais leves. Acredito e concordo com Haroldo Dutra Dias⁶, quando o mesmo ressalta que a arte nos torna mais humanos, mais Espírito, devolvendo-nos a nós mesmos em direção a Deus, que é a maior referência de beleza e perfeição que podemos ter. Somos o maior exemplo de obra-prima capaz de se autoburilar em direção ao eterno. Somos a pedra e o burel, a escultura que vibra o que de mais belo seja capaz de captar e ser em amplitude.

Conclusão

Levando em consideração que um dos princípios da Doutrina Espírita é levar a humanidade à evolução através da educação do ser, a arte é um dos meios pelos quais o homem se conecta com o que há de melhor dentro de si e do outro, em busca do bem coletivo. Sendo assim, a Arte Espírita nasce com a missão de permitir que o indivíduo vivencie experiências educativas e espiritualizadas a ponto de o colocar frente a frente com seus defeitos e qualidades, propiciando uma descoberta de si e estimulando uma transformação do que ele considera que esteja errado. Ou seja, a Arte Espírita permite que a pessoa se conheça a ponto de identificar quais as suas características que não

⁶ Acadêmico e palestrante espírita. Esse assunto foi discutido em uma palestra que ele ministrou no IX Fórum de Artistas Espíritas.

condizem com sua “consciência moral” e auxilia na transformação dessas características, contribuindo para a formação/educação de si. É o que se chama, entre os espíritas, de reforma íntima.

Nesse processo, ainda existe a formação do outro (espectador, plateia), que se dá, dentre outras formas, pelo contágio dos sentimentos. A arte tem o poder de tocar, emocionar e conectar as pessoas a um só sentimento, a um só pensamento.

Segundo Tolstói (2002, p. 199), esse processo de contágio se dá de forma singela, simples, mas única, é “[...] algo que faz com que nos alegremos com a alegria do outro, sofram com o seu sofrimento e misturemos nossa alma à dele”. É uma conexão que vai muito além do simples ato de observar ou ouvir, é sentir.

Mesmo sabendo que essa discussão está longe de ser finalizada, acreditamos que ela é muito importante no percurso de compreensão da realidade. Podemos dizer que a Arte Espírita está ganhando “corpo e espírito” depois de muitos anos sendo pensada, vivenciada e discutida. Ainda existe um longo caminho até que ela possa ser completamente compreendida, mas os pequenos passos conquistados são significativos e importantes.

Dessa forma, por identificar as contribuições que a Arte Espírita pode trazer a partir das dimensões formadoras apresentadas, podemos considerar que a arte, como um todo, se for trabalhada em suas dimensões sociocultural, experiencial, educativa e espiritual, pode, sim, configurar-se como uma forma inigualável de experiência, expressão e vivência religiosa.

Referências

- AMUI, A. B. F. *Princípios que fundamentam a educação do espírito*. Sacramento: Esperança e Caridade, 2007.
- BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- COLI, J. *O que é arte*. 15. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- DENIS, L. *O Espiritismo na arte*. Niterói: Lachâtre, 1994.
- DUARTE JÚNIOR, J.-F. *Fundamentos estéticos da educação*. São Paulo: Cortez, 1981.
- DUARTE JÚNIOR, J.-F. *O sentido dos sentidos*. Curitiba: Criar, 2001.
- EMMANUEL (Espírito). *O consolador*. 20. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1999.
- INCONTRI, D. *A educação segundo o Espiritismo*. 7. ed. Bragança Paulista: Comenius, 2006.
- IRWIN, R.; SPRINGGAY, S.; KIND, S. A/r/tography as living inquiry through art and text. *Qualitative Inquiry*, v. 11, p. 897-912, 2005.
- JOSSO, M.-C. *Experiências de vida em formação*. 2. ed. Natal: UFRN, 2010.
- KARDEC, A. *O Evangelho segundo o Espiritismo*. 363. ed. São Paulo: IDE, 2009.
- KARDEC, A. *O livro dos espíritos: princípios da Doutrina Espírita: Filosofia Espiritualista*. 274. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2006.
- KARDEC, A. *O livro dos médiuns, ou, Guia dos médiuns e dos evocadores: Espiritismo experimental*. 71. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2003.

KARDEC, A. *O que é o Espiritismo*: noções elementares do mundo invisível pelas manifestações dos espíritos. 25. ed. São Paulo: Lake, 1996.

KARDEC, A. *Obras póstumas*. 13. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1973.

MORAES, R. Análise de conteúdo. *Revista Educação*, Porto Alegre, v. 22, n. 37, p. 7-32, 1999.

TOLSTÓI, L. *O que é arte?*. São Paulo: Ediouro, 2002.

A COMPREENSÃO CÊNICA NA ANÁLISE DE NARRATIVAS DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

ERCÍLIA MARIA BRAGA DE OLINDA

Professora aposentada da Universidade Federal do Ceará (UFC). Pesquisadora do campo das Ciências da Religião. Membro do grupo de pesquisa Dialogicidade, Formação Humana e Narrativas (Diafhna). Terapeuta holística em formação.

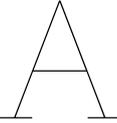
Endereço eletrônico: erciliabragadeolinda@gmail.com

ALESSANDRA OLIVEIRA ARAÚJO

Doutora e mestra em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e graduada em Comunicação Social-Jornalismo pela Universidade de Fortaleza (Unifor). Professora adjunta da Unifor. Integrante do grupo de pesquisa Dialogicidade, Formação Humana e Narrativas (Diafhna).

Endereço eletrônico: alessandraoliveira@unifor.br

Introdução

presentamos neste capítulo os princípios e procedimentos da compreensão cênica, metodologia proposta por Marinas (2007, 2014) e Santamarina e Marinas (1994) para a análise de dados produzidos em um Ciclo Reflexivo Biográfico (CRB). Usamos como ilustração a produção das narrativas da experiência religiosa de nove professoras de Juazeiro do Norte.

A escolha da compreensão cênica para a análise do CRB se deu por concordarmos com os autores ao compreenderem que cada relato é composto por uma pluralidade de cenas que compõem a narrativa, sendo o papel do pesquisador articular lugares e tempos, percebendo que essa pluralidade existe em encenação na narrativa, que a constitui, e não que deve excluída, ou seja, a ficção que inventamos de nossas experiências é parte integrante e fundamental de nossas narrativas de vida.

A compreensão cênica, como veremos neste capítulo, aponta o contexto, o lugar, as condições espaciais da pesquisa como fundamentais para percebermos a complexidade das experiências e também para fazermos uma articulação entre o contexto das entrevistas com as questões mais abordadas e as esquecidas ou evitadas nas falas dos sujeitos, tornando possível a construção de histórias de

vida no sentido proposto por Pineau (2006), de um trabalho interpretativo que articula experiências, lugares e tempos.

O objetivo do presente capítulo, assim, é apresentar a compreensão cênica, levantar os seus principais aspectos, a sua adequação para pesquisas que estudam a experiência religiosa, e apresentar, como ilustração, uma síntese de uma análise feita a partir das três cenas propostas por Marinas (2007, 2014), como veremos adiante.

Para apresentar a compreensão cênica

Com Marinas (2014), percebemos a necessidade de encontrar uma forma de interpretar as narrativas produzidas coletivamente, vendo-as como “narrativas sensíveis” a exigir cuidados peculiares em face de sua historicidade mesclada de desejo e dimensão criativa (*autopoieses*¹). Mais do que um depoimento fruto de uma mente que recorda, a narrativa é uma invenção de si, cuja elaboração não se dá de forma linear. Marinas (2007, p. 109) chama a atenção para esse fato, afirmando: “*Además de las guerras públicas, de la escena política, están las guerras intestinas, las contradicciones que quien habla no puede soslayar cuando habla*”.

A compreensão cênica entende, dessa forma, a narrativa como várias cenas que são articuladas e vão ganhando sentido na própria narração, que é vista como uma versão de si, uma invenção no sentido em que, “[...] *en la situación de producción de un relato, se actualizan los elementos de*

¹ Em Josso (2010, p. 28), temos a seguinte explicação sobre esse termo: “[...] é um neologismo, vindo das biociências, principalmente dos trabalhos de Humberto Maturana e Francisco Varela, sendo atualmente utilizado em outras áreas. Do grego (*autós*, próprio, e *poiésis*, fazer produzir), *autopoieses* significa ‘produzir a si mesmo’ e se refere aos sistemas cujos processos produzem seus componentes e padrões e cujas interações e transformações regeneram o próprio sistema que produz”.

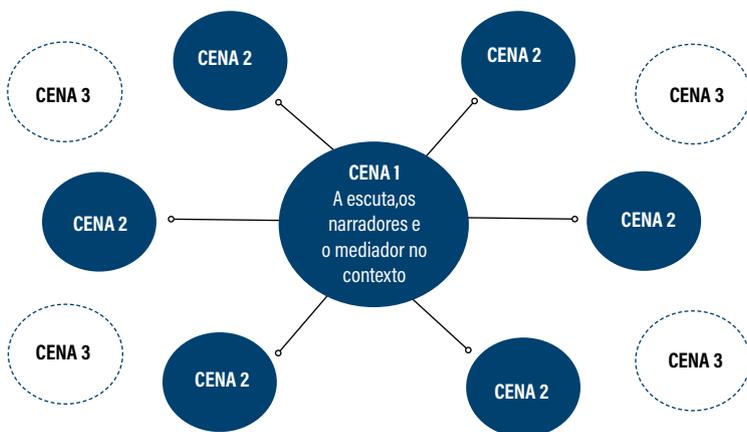
la escena que se vive, o que se vivió” (SANTAMARINA; MARINAS, 1994, p. 271), criando novos sentidos, provocando articulações e projeções.

No tipo de narrativa produzida na modalidade de CRB aqui tratada – narrativa da experiência religiosa –, o nível de complexidade aumenta, pois sua tessitura se dá no universo simbólico partilhado na cultura e no grupo religioso em que o sujeito está imerso, expandindo a narrativa para outros espaços e tempos, tanto materiais quanto simbólicos. É no momento da análise que o pesquisador pode articular essas cenas que podem parecer dispersas, fazendo um trabalho de tessitura interpretativa.

A narrativa também está impregnada de temporalidades que se entrecruzam – presente, passado, futuro –, formando cenas ou conjuntos de cenas construídas por meio de uma mediação entre a “palavra dada” e a “escuta” (atenta).

A compreensão cênica segue o esquema proposto por Marinas (2007, p. 118):

Figura 1 – Compreensão cênica



Fonte: Esquema produzido pelas autoras a partir do apresentado por Marinas (2007, p. 118).

O modelo retrocitado leva a um tratamento da narrativa como um repertório de cenas articuladas que ganham sentido na própria narração. Na situação de produção de uma narrativa, tem lugar uma tessitura *autopoietica*, uma versão de si ou uma “invenção”, no sentido em que “[...] *se actualizan los elementos de la escena que se vive, o que se vivió*” (SANTAMARINA; MARINAS, 1994, p. 271). No ato narrativo, o narrador articula sentidos na composição de cenas, a envolver: sujeitos, tempos, silêncios e espaços, bem como o contexto em que a palavra é dada.

A proposta da compreensão cênica, assim, faz uma categorização de três conjuntos de cenas que estão em constante articulação e que envolvem a trama da narrativa. Descrevemos a seguir o que os autores compreendem por cada cena.

A *primeira cena (C1)* reúne a escuta, os narradores e o mediador, recuperando o contexto da entrevista. O mediador tem um papel fundamental, considerando que sua escuta atenta/sensível pode levar a um engajamento por parte do entrevistado, que, por outro lado, o levará a fazer um balanço de sua trajetória, permeada pelas vivências do passado, pelo seu contexto atual e pelas suas projeções de futuro, que também são transformadas no próprio ato de narrar. Para Marinas (2007, p. 118), nesta cena “[...] *sucedem fenómenos que remiten tanto a la lógica de lo íntimo (transferencia) como a la de las condiciones sociales y discursivas (reproducción o ruptura del discurso dominante e innovación*”.

A análise da *segunda cena (C2)* envolve a vida cotidiana de quem narra, nas diferentes temporalidades, que são atualizadas no contexto de produção da narrativa. O passado é rememorado e interpretado com os registros do presente e com as projeções de futuro. O desafio é compreender as conexões entre as falas que envolvem as cenas,

percebendo que um tema pouco falado pode trazer uma intensidade ou mesmo tornar visível um ponto esquecido.

No jogo entre as cenas 1 e 2 emergem as cenas reprimidas ou esquecidas (C₃). Esta cena traz as imagens implícitas, esquecidas ou mesmo evitadas. O trabalho da pesquisadora é o de levantar, no momento da análise, pontos gerais, articulações que foram quebradas, mudanças repentinas de assunto, e não o de mostrar pontos que o sujeito não quis que entrassem em sua narrativa, mas o de compreender que existem lacunas e que elas compõem a história.

No entanto, ainda consideramos um desafio, para a pesquisadora em Educação, compreender essa última cena. Devemos lembrar que a Pesquisa (Auto)Biográfica tem uma tripla dimensão: de investigação, de formação e de intervenção social, não enveredando por uma perspectiva psicanalítica, para a qual não temos preparo. Porém, como nos diz Marinas (2007, p. 94), há que se considerar as tramas envoltas no verdadeiro “teatro da intimidade” próprio da narração, necessitando que consideremos os conteúdos inconscientes presentes nas narrativas de si:

[...] Como sabemos, que puedan circular las señales distorsionadas de lo inconsciente (inaccesible de otro modo). Del psicoanálisis creo que la historia oral puede aprender no a analizar, sino a detectar los procesos inconscientes. Los lapsus, actos fallidos, repeticiones, medio-decires que vienen de las escenas reprimidas.

Assim, em conversas individuais, procuramos tocar em alguns lapsos, atos falhos e repetições que identificamos nas narrativas, sempre respeitando o direito da outra ao silêncio sobre aquilo que ainda não consegue ou não quer elaborar.

A utilização da metodologia da compreensão cênica em uma pesquisa com docentes

Vejamos como se deu o circuito comunicativo “escuta” (atenta/sensível) e “palavra dada” no CRB² realizado entre outubro e novembro de 2017. Para ilustrar a *cena 1* da compreensão cênica, apresentamos as condições de produção das narrativas da experiência religiosa de nove professoras das escolas de Ensino Fundamental Vereador Francisco Barbosa da Silva e Sebastião Teixeira Lima, localizadas no bairro do Horto, no município de Juazeiro do Norte, no Ceará, no processo de biografização desenvolvido no CRB ao longo de cinco encontros presenciais e quatro a distância (OLINDA, 2018).

Para a tessitura dos “discursos difíceis da intimidade” (MARINAS, 2014), há que se fazer um investimento não apenas reflexivo, mas, sobretudo, sensível. No processo de biografização aqui focado, vivenciamos verdadeiras experiências e traçamos um caminho que permitiu a produção de narrativas em que foi possível evidenciar as malhas contextuais, entendendo como elas nos envolvem para que possamos inventar novos modos de ser e de estar no mundo. Sabíamos que a edificação das relações de confiança e de colaboração necessárias para o trabalho a que nos propúnhamos não se daria como em um passe de mágica, daí por que partimos para um cuidadoso processo de aproximação com as futuras narradoras, segundo o itinerário a seguir: obter autorização para iniciar a pesquisa na Secretaria Municipal de Educação e junto às gestoras das duas escolas envolvidas; visitar a escola para conhecer

² Os fundamentos, princípios e dinâmica do CRB são apresentados em detalhes no capítulo 01 desta coletânea.

sua dinâmica institucional; selecionar os sujeitos; selar um acordo coletivo de convivência e projetar um cronograma; escolher espaços adequados para que o processo de biografização se desenrolasse de forma confortável e livre de pressões institucionais. Sobre esse último aspecto, utilizamos três espaços, dois no Juazeiro e um no Crato: sala destinada a nós pela presidente do Memorial Padre Cícero, a historiadora Cristina Holanda; salão da Escola Semear, gentilmente cedido pelas irmãs agostinianas; e Espaço Azul, localizado no sítio São Vicente, no Crato.

Com a intenção explícita de captar os processos de mudança nas crenças e atitudes das docentes, no quadro teórico macrosocial, ou seja, considerando o peso dos condicionantes estruturais da práxis e, ao mesmo tempo, apostando na autonomia do sujeito da ação e do discurso, convidamos as professoras para construir sua história por meio de figurações de si. Para Delory-Momberger (2008, p. 35), a primeira destas figurações, a “[...] mais matricial e abrangente, aquela que de certa maneira enquadra a infinita multiplicação das histórias humanas, concerne ao desenrolar da vida”. Seja utilizando uma linguagem coloquial ou mais rebuscada, os seres humanos recorrem a “[...] palavras e imagens que transpõem para uma representação espacial o desenvolvimento temporal de sua existência [...]” (DELORY-MOMBERGER, 2008, p. 35).

A partir dessa compreensão epistemológica e ético-política, passamos a entender os sujeitos e suas narrativas numa perspectiva heurística, guiando-nos pelo paradigma experiencial, em que a subjetividade é incorporada e os sujeitos são vistos como produtores do conhecimento sobre eles mesmos. Foi com estas bases que convidamos as professoras das escolas públicas do Horto a nos dizer “a sua canção”.

Os objetos trazidos funcionaram como suporte afetivo das memórias e geraram a partilha de histórias. Vimos a centralidade da dimensão profissional na vida de algumas professoras que expuseram seus planos de ensino e cadernos de anotações para as aulas como material sagrado. Dionísia nos disse: *“Quem eu sou e tudo que aprendi na vida religiosa reflete nas minhas aulas e naquilo que ensino às crianças e adolescentes”*. Tivemos imagens do Padre Cícero e de outros santos; de missais e de livros que foram determinantes em momentos difíceis da vida das docentes.

A cada encontro, a relação intersubjetiva amadurecia, criando um “circuito comunicativo” a envolver a “escuta” e a “palavra dada”. Apesar da liberdade que cada participante tinha para se expressar nos diferentes momentos, inclusive no grupo de discussão que mantivemos pelo WhatsApp, havia uma *pergunta disparadora* direcionando as narrativas: “Quem são o Padre Cícero e a Beata Maria de Araújo e como essas ideias e crenças que você tem sobre eles foram construídas ao longo de sua vida?”. Pedimos que falassem sobre as influências familiares, escolares ou do(s) seu(s) grupo(s) religioso(s) e que no final discorressem sobre o modo como elas são focadas na prática pedagógica.

Na sequência, discutimos e aprovamos nosso “acordo biográfico”, assim como os “princípios operacionais” que regeriam nosso trabalho coletivo. Encerramos esse dia tão importante fazendo uma corrente, em que registramos nossas expectativas em relação ao trabalho que se iniciava; corrente que era um símbolo da nossa união e da partilha de objetivos comuns. As expectativas eram que houvesse: colaboração, entusiasmo, cuidado, compreensão, ajuda no aprimoramento do Ensino Religioso e dos Estudos Regionais; aprendizado sobre a história do Juazeiro, do Padre Cícero e da beata; otimismo, conhecimento e troca de experiência.

Pela narrativa oral, iniciamos as narrativas da experiência religiosa. A palavra, na relação, cria um novo mundo, interpelando os dois polos: narrador e receptor. A narrativa, por suas características configuradoras, implica processos autointerpretativos, gerando estranhamentos e processos projetivos. As trajetórias dos sujeitos em relação se entrelaçam e causam afetação mútua. A “palavra dada” não está pronta, ela é elaborada no momento mesmo da fala (enunciação), sendo profundamente marcada pelo contexto (espaço-tempo da interação e seus objetivos).

Em Araújo e Olinda (2018, p. 8), discutimos a relação entre a “palavra dada”, de Marinas (2014), e a “palavra verdadeira”, de Freire (2014), visto que, para este, a “palavra verdadeira” também não pode ser dita sozinha, uma vez que ela é construída na relação entre quem escuta e quem pronuncia. Ela também transforma os sujeitos, ao exigir deles um novo pronunciar, como vemos na citação a seguir:

A existência, porque humana, não pode ser muda, silenciosa, nem tampouco [*sic*] nutrir-se de falsas palavras, mas de palavras verdadeiras, com que os homens transformam o mundo. Existir, humanamente, é *pronunciar* o mundo, é modificá-lo. O mundo *pronunciado*, por sua vez, se [*sic*] volta problematizado aos sujeitos *pronunciantes*, a exigir deles novo *pronunciar*. (FREIRE, 2014, p. 108, grifos nossos).

A partir da reflexão acerca da contribuição dos dois autores, podemos dizer que existe uma forte relação entre a escuta do interlocutor e a narrativa do sujeito. Compreendemos, assim, que a palavra é construída por meio de uma articulação entre as vivências de quem está narrando e o tempo do outro.

O espaço acolhedor criado para a produção da narrativa, com a escuta atenta dos pesquisadores e dos pares, sem julgamentos, permite, assim, um ambiente dialógico, a possibilitar que a “palavra dada” seja plena de vida e repleta de sentido. Para Marinas (2007, p. 45), “[...] *palabra dada significa que ya no es de quien habla. Ya no es mía y ya no vuelve a mí, sino en el vínculo con el otro*”.

Para Hervieu-Léger (2008, p. 117), socióloga da religião, a abordagem biográfica dá acesso a uma descrição e interpretação feitas pelo próprio sujeito de seu percurso de conversão, como “[...] um caminho de construção pessoal”; na modernidade tardia, o mundo deve ser construído pelo sujeito e um dos postulados fundamentais no campo religioso contemporâneo é que uma “[...] identidade religiosa ‘autêntica’ tem que ser uma identidade escolhida”.

Segundo Delory-Momberger (2008, p. 35, grifos nossos), “O ser humano apropria-se de sua vida e de si mesmo por meio de histórias. Antes de *contar* essas histórias para comunicá-las aos outros, o que ele vive só se torna *sua* vida e ele só se torna *ele mesmo* por meio de *figurações* com as quais representa sua existência”. Para chegar a tais figurações, necessitamos de uma “[...] atenção consciente como presença para si mesmo no aqui e agora tanto em nosso vínculo com o mundo exterior quanto em nossa interioridade psíquica e física” (JOSSO, 2010, p. 75). Esse ser de atenção consciente é o centro das dimensões do nosso ser no mundo. Emerge das reflexões de Josso (2010) a necessidade de um paradigma do sensível. Ao produzir-se a si mesmo, o narrador apela para seu ser como um todo, mas o tom dos relatos é marcado pela afetividade e sensibilidade, dimensões negligenciadas na sociedade de consumo e do espetáculo.

A experiência de Josso (2010, p. 36) com as histórias de vida em formação demonstra que a situação coletiva de narração de si “[...] oferece-se como uma experiência formadora em potencial, essencialmente porque o aprendente questiona suas identidades a partir de vários níveis de atividades e de registros”. No simbolismo das “recordações-referências”, o narrador traz os elementos constitutivos de sua formação, aprendendo consigo a aprender. Aqui emerge a categoria de “aprendizagem experiencial”, que é a “[...] capacidade para resolver problemas, mas acompanhada de uma formulação teórica e/ou de uma simbolização” (JOSSO, 2010, p. 36). Fazendo um trabalho reflexivo sobre o vivido, o sujeito percebe como sua formação se processou e como ele chegou a ser o que é e a pensar como pensa. Nesse processo, há um diálogo interior consigo mesmo a “[...] enriquecer o capital experiencial” (JOSSO, 2010, p. 41).

A fase mais delicada da produção da narrativa é a da passagem para a linguagem escrita. Esse momento exige acompanhamento dos pesquisadores, pois não se trata apenas de fazer uma transcrição literal, mas de textualizar, realizando interpretações que elucidem o sentido de cada momento narrado. Tivemos a intenção – e conseguimos numa boa medida –, conforme avaliação final do grupo, de instituir relações em que a fala autêntica não sucumbisse diante dos apelos à superficialidade. As atividades foram minuciosamente planejadas para que a “verdade biográfica” de cada uma fosse tecida. Temos várias experiências ao longo da vida e elas tocam-nos, formam-nos, deformam-nos ou transformam-nos, cada uma com sua intensidade. As experiências religiosas têm uma força formadora decisiva nas nossas vidas. Para Olinda (2017, p. 283), fazer a narrativa dessas experiências permite inventariar as:

[...] aprendizagens informais sobre temas cruciais enfocados pelas religiões. Aquelas aprendizagens realizadas no cotidiano, no calor das relações entre as pessoas e grupos. A vivência comunitária ensina muito e as aprendizagens realizadas no seu seio são sólidas, por terem raízes profundas em sentimentos partilhados e dificuldades enfrentadas. São ensinamentos, sentidos experienciados, valorizados e reforçados cotidianamente. Em síntese, o ato narrativo permite avaliar seu agir na esfera religiosa, atribuindo significados às ações e articulando seu sentido para a pessoa ser o que é. Permite, assim, uma tomada de consciência sobre o que foi formador/deformador/transformador na vida, em decorrência das experiências religiosas realizadas [...].

Viver uma experiência coletiva de “escrita de si” exige abertura dialógica, pois o outro nos revela e nos interpela sem cessar. O diálogo, na perspectiva *freireana*, é “uma exigência existencial”, daí constituir-se como princípio político, epistemológico, e não apenas metodológico. Como lugar da alteridade, o diálogo é o fundamento de qualquer ação educativa emancipatória. Na *Pedagogia do oprimido*, o educador pernambucano ofereceu uma teoria da ação dialógica ainda atual e profundamente oportuna para os tempos de intolerâncias que atravessamos. Dialogar não é apenas uma conversação, por mais respeitosa que ela se apresente. Dialogar é deixar-se atravessar pela verdade do outro, por isso requer humildade. Outros elementos indispensáveis são: amor, fé na vocação ontológica de “ser mais”, esperança e pensar crítico. No diálogo, podemos pronunciar uma palavra autêntica. Podemos denunciar e anunciar, projetando novas cenas para nossas vidas.

Sentindo-se acolhidas e aceitas nas suas diferenças, as professoras puderam fazer uma síntese sobre como as representações existentes hoje foram construídas. Como

todas partilhavam vivências e conhecimentos no mesmo universo religioso, o católico, houve grande empatia no grupo, minimizando o medo de reconhecer ignorâncias e dilemas.

Em cada uma ficou uma interpelação fundamental relacionada com o desafio de compreender Maria de Araújo e o fenômeno religioso de Juazeiro para apresentá-los às estudantes como conteúdo escolar problematizado. Por exemplo: para Claudivânia, ficou a indagação sobre o que significou ser carismática durante dez anos; Socorro se deu conta de que sua atuação nos movimentos da igreja, sobretudo no Encontro de Casal com Cristo, não trouxe maiores aberturas à religiosidade popular, e ela afirmou que havia despertado para isso e que queria estudar sobre o assunto; Dionízia, Josivalda e Graça, na condição de cratense, barbalhense e juazeirense, respectivamente, identificaram sinais de perpetuação das rixas históricas entre as cidades e perceberam o quanto essas práticas separam e impedem o crescimento de todos; Chessman e Francisquina se sentiram chamadas à busca de equilíbrio entre fé e razão, resgatando suas heranças do catolicismo popular.

Todas fizeram um balanço de sua trajetória religiosa e identificaram o que as havia marcado positiva e negativamente. Avaliaram o que queriam manter e aprofundar e o que precisavam romper. Viram que na vida somos chamados não apenas às aprendizagens, mas também às desaprendizagens. Descobriram que o que vale, ao fim e ao cabo, é a linguagem do coração, do amor, da beleza do encontro entre seres biográficos. Começaram a pensar sobre como se tornaram o que são e por que pensavam como pensam. Descobriram-se querendo viver melhor, com esperança, sendo fator de crescimento na vida do outro.

As *cenas 2 e 3* da compreensão cênica exigem dos pesquisadores um nível alto de observação e capacidade de articulação conceitual. A observação inicia por conhecer seus próprios processos formativos, pois, para enfrentar a complexidade do campo religioso que formava o “pano de fundo” da pesquisa aqui socializada, os pesquisadores vivenciaram uma atitude compreensiva³ que permitiu o exame dos preconceitos e o reconhecimento do nível de implicação e motivação para com o objeto de estudo.

Os pesquisadores entenderam que a reflexão sobre os modos como a escola trata pedagogicamente uma mulher nordestina e mística, mergulhando nas narrativas de outras mulheres e de homens que também procuram viver uma relação íntima com Deus, foi também olhar para si, para suas trajetórias de afastamentos e aproximações com o Criador. Não é possível interpretar as buscas religiosas do outro sem olhar para as nossas.

Pensamos ser crucial a lúcida afirmação de Ferrarotti (1988, p. 27) sobre a necessidade de “[...] restituir a narrativa biográfica à plenitude de sua natureza relacional e de sua intencionalidade comunicativa”, o que coloca o pesquisador “em risco”, afastando-o de uma dupla ilusão: ser o intérprete monocrático das elaborações de outrem; não se deixar afetar nos processos de pesquisa. Seguindo suas argumentações, o sociólogo italiano completa: “[...] para conhecer a fundo – e, sublinhemo-lo, cientificamente – o seu ‘objeto’, o observador terá de pagar o preço de ser conhecido com a mesma profundidade. O conhecimento tor-

³ No texto “Aprendendo a olhar as romarias e os romeiros: reflexões a partir de contributos de Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur” (OLINDA, 2016), discutimos sobre os modos como fomos nos apropriando teórica e praticamente de uma abordagem compreensiva de pesquisa no universo das romarias em Juazeiro do Norte, Ceará.

na-se então aquilo que a metodologia sociológica sempre quis evitar: o risco” (FERRAROTTI, 1988, p. 27).

Conforme a propositura metodológica de Marinas (2007, 2014), as narrativas devem ser tratadas como um conjunto de cenas articuladas que foram encontrar sentido na trama narrativa que elaborou uma versão de si possível para as condições criadas. Para Santamarina e Marinas (1994, p. 271), “[...] *en la situación de producción de un relato, se actualizan los elementos de la escena que se vive, o que se vivió*”.

Assim, na *cena 2*, intitulada “As tramas do tempo”, fizemos uma articulação entre as diferentes temporalidades nas trajetórias das narradoras, desvelando as redes de experiências que colocaram as bases para a construção das ideias e crenças sobre a Beata Maria de Araújo. Amparadas em teorias pós-coloniais e feministas, recorrendo, sobretudo, à teoria da interseccionalidade, procuramos compreender os modos de construção de concepções sobre a beata, indicando pistas para um trabalho educativo plural e orientado por uma pedagogia que colaborasse com a superação de processos de subalternização, o que inclui a vivência do diálogo inter-religioso.

Na *cena 3*, analisamos o que foi silenciado sobre a prática pedagógica e sobre as concepções sobre a personagem em foco. Buscamos articular indícios atinentes às duas temáticas citadas nas frases entrecortadas, nos atos falhos e nos gestos, o que exigiu uma observação atenta ao longo do processo de produção das narrativas e do registro no diário de itinerância. O conhecimento da natureza das disciplinas focadas e o conhecimento prévio do ambiente sociorreligioso do bairro do Horto, onde moram e estudam as crianças e adolescentes dessas professoras, foram fundamentais para a análise da *cena 3*. As narrativas lacu-

nares sobre os processos formativos iniciais, pós-graduados e continuados deixaram pistas para a compreensão das deficiências na prática pedagógica.

Nessa última cena, enfrentamos o delicado desafio de analisar as cenas implícitas, esquecidas ou mesmo evitadas. Não tratamos das cenas reprimidas, no sentido psicanalítico do termo, por não termos preparo para tal e ainda por não fazermos parte dos objetivos do processo de investigação-formação vivenciado. Os temas sobre os quais os sujeitos não quiseram ou não puderam falar, por resistências psicológicas, mas que apareceram em atos falhos, meias palavras e lapsos, não serão tratados aqui. Propusemo-nos a levantar pontos gerais que ficaram nas entrelinhas, que apontaram lacunas, mas que se constituem em elementos fundamentais nas histórias de cada narradora. Buscamos fazer articulações que elucidam questões fundamentais para a pesquisa, com destaque para as seguintes temáticas: o silêncio sobre a dimensão mística de Maria de Araújo e o trato dessa personagem na prática pedagógica.

Considerações finais

O trabalho de articular as três cenas é um grande desafio, especialmente num contexto de grande complexidade como o das narrativas religiosas. A compreensão cênica demonstrou ser de grande valia por possibilitar uma articulação entre o contexto da entrevista, as cenas da vida do cotidiano das professoras, envolvendo passado, presente e futuro, além das cenas reprimidas, que são silêncios sentidos nas narrativas.

Outro aspecto importante da compreensão cênica é que, além de possibilitar um trabalho interpretativo que

percebe questões gerais, também compreende as singularidades de cada narrativa, o que foi essencial para a pesquisa que desenvolvemos.

Destacamos também que, conforme discute Marinas (2014), a compreensão cênica, como metodologia de análise de narrativas, compreende que cada relato é composto de muitas maneiras e que existe uma pluralidade de cenas que circulam na narrativa, sendo o papel do pesquisador articular lugares e tempos, percebendo o que existe em encenação na narrativa, o que a compõe e não deve excluído, ou seja, a ficção que inventamos de nossas experiências é parte integrante e fundamental de nossa narrativa.

Dessa forma, ao analisar uma narrativa, criamos uma relação entre o seu presente, passado e futuro, fazemos uma articulação das cenas do seu cotidiano e analisamos as cenas silenciadas, que, muitas vezes, deixam “espaços” demarcados nas narrativas. Esse trabalho interpretativo também envolve um diálogo entre as cenas, trazendo uma coesão para a narrativa, e outros autores, o que permite uma elaboração teórica densa, pautada pelo campo e pelos sujeitos da pesquisa.

Ao fim, destacamos a potência da *cena 3* no trabalho interpretativo das narrativas. Quando contamos nossas histórias, estamos dando uma versão de nós mesmos que é possível naquele momento e a partir da relação que criamos com o nosso interlocutor. Nesse sentido, o não dito pode ser uma forma de o narrador inventar uma versão dele que ele gostaria que fosse conhecida, tendo em vista que a narrativa também ganha forma pelo que não foi dito.

Referências

DELORY-MOMBERGER, C. *Biografia e educação: figuras do indivíduo-projeto*. Natal: UFRN; São Paulo: Paulus, 2008.

FERRAROTTI, F. Sobre a autonomia do método biográfico. *In: NÓVOA, A.; FINGER, M. (Org.). O método (auto)biográfico e a formação*. Lisboa: Ministério da Saúde, 1988. p. 17-34.

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. 58. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

HERVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

JOSSO, M.-C. *Experiência de vida e formação*. 2. ed. Natal: UFRN; São Paulo: Paulus, 2010.

MARINAS, J. M. *La escucha en la historia oral: palabra dada*. Madrid: Síntesis, 2007.

MARINAS, J. M. Lo inconsciente en las historias. *In: ABRAHÃO, M. H. M. B.; BRAGANÇA, I. F. S.; ARAÚJO, M. S. (Org.). Pesquisa (auto)biográfica, fontes e questões*. Curitiba: CRV, 2014. p. 39-55.

OLINDA, E. M. B. Aprendendo a olhar as romarias e os romeiros: reflexões a partir de contributos de Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur. *In: OLINDA, E. M. B.; SILVA, A. M. S. (Org.). Vidas em romaria*. Fortaleza: UECE, 2016. p. 38-62.

PINEAU, G. As histórias de vida em formação: gênese de uma corrente de pesquisa-ação-formação existencial. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 32, n. 2, p. 329-343, 2006.

SANTAMARINA, C.; MARINAS, J. M. Historias de vida y historia oral. *In: DELGADO, J. M.; GUTIÉRREZ, J. (Org.). Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Madrid: Síntesis, 1994. p. 259-285.

ESPIRITUALIDADE *TRANSDANÇANTE*: INTERFACES NARRATIVAS ENTRE ARTE, DANÇA E EXPERIÊNCIAS ESPIRITUAIS

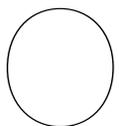
JOSÉ RINARDO ALVES MESQUITA

Doutorando em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Membro do Grupo de Pesquisa em Educação Ambiental Dialógica, Educação Intercultural, Educação Popular e Escola (GEAD) da UFC. Professor da rede pública estadual de ensino. Professor e gestor pedagógico do curso de Direito da Faculdade Uninta de Itapipoca. Endereço eletrônico: rinardomesquita10@gmail.com

TIAGO BRUNO AREAL BARRA

Mestre em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Pesquisador bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Membro do Grupo de Pesquisa em Educação Ambiental Dialógica, Educação Intercultural, Educação Popular e Escola (GEAD) da UFC. Endereço eletrônico: arealtiago@gmail.com

Introdução



presente capítulo se propõe a trazer reflexões e diálogos entre espiritualidade, arte e narrativas de vida. Portanto, a proposta apresentada aqui é construir uma tessitura a partir dos processos de criação em arte-dança contemporânea experienciados na Escola Livre Balé Baião da cidade de Itapipoca, Ceará, tendo como eixo estruturador e referência de pesquisa a publicação coletiva lançada em 2019, sob o formato de livro impresso, *Dançar territórios de reinvenção*, organizada por Gerson Moreno, fundador da Companhia de Dança Balé Baião, mestre em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará (UFC), pedagogo, bailarino, artista-pesquisador e coordenador pedagógico do Ponto de Cultura Galpão da Cena de Itapipoca. A presente obra foi resultado das oficinas de criação literária da Escola Livre de Dança, através do Edital das escolas da cultura 2017 – Secretaria da Cultura do Estado do Ceará.

A abordagem metodológica se deu a partir de uma pesquisa bibliográfica, buscando captar a profundidade das falas e dos corpos-imagens d@^s1 bailarín@s – estu-

¹ Com o “@”, estamos utilizando simultaneamente os gêneros feminino e masculino e demais opções transexuais. Em vez de usar os substantivos e complementos nominais no masculino, gramaticalmente corretos, utili-

dantes de dança da Escola Livre Balé Baião – e do próprio fundador da Companhia e Escola Livre – Gerson Moreno.

A estrutura do trabalho é composta de três tópicos: “Estética Balé Baião: a mistura como metáfora do bem viver coletivo”; “A narrativa de vida no fazer da pesquisa”; e “Espiritualidade e arte: diálogos *transdançantes*”. No primeiro tópico, apresentamos a própria companhia, os modos de fazer arte-dança e algumas narrativas que compõem o livro *Dançar territórios de reinvenção*. Como segunda proposição de tópico, trazemos as contribuições teóricas acerca da narrativa da pesquisa em educação e sua importância na construção de *performances* singulares e coletivas. No terceiro e último tópico, tecemos interfaces narrativas entre espiritualidade, arte-dança e experiências espirituais vivenciadas no Ponto de Cultura Galpão da Cena de Itapipoca.

Estética Balé Baião: a mistura como metáfora do bem viver coletivo

O Galpão da Cena é um espaço-arte gerido pela Associação de Artes Cênicas de Itapipoca (Aarti) e pela Companhia Balé Baião de Dança Contemporânea, composto ainda por núcleos atuantes que desenvolvem um trabalho semanal no espaço, bem como pela Escola Livre, que se propõe a realizar um trabalho de formação permanente por meio de parcerias entre governo do estado do Ceará, através de editais de cultura, e Universidade Estadual do Ceará (UECE) / Faculdade de Educação de Itapipoca (Facedi).

O espaço nasce e se perpetua no município como experiência da periferia de Itapipoca. São jovens trabalha-

zamos esse símbolo para levantar a questão política e cultural do sexismo de nossa linguagem, que transforma o masculino no genérico.

dores e trabalhadoras, professores e professoras, artistas da cidade e do campo, que, ao longo dos mais de 20 anos, foram encontrando no fazer arte-dança uma forma de ser e estar no mundo.

O nome Balé Baião traduz o próprio significado da palavra “baião”, que é um prato típico da região Nordeste do Brasil, oriundo especificamente do Ceará. O baião é uma mistura do arroz e do feijão, acrescidos de carnes e outros temperos. O termo “baião” também é uma dança típica do Nordeste, derivada de uma forma do lundu, chamada “baiano”. O nome da companhia nos remete então a essa mistura de possibilidades, de hibridismos dançantes, uma dança plural com tempero afro-brasileiro.

Segundo Mesquita e Domingos (2016, p. 32), podemos considerar que “Balé Baião é expressão que nos remete a saber-sabor, tempero, comida, mistura. Uma mistura de dança, corpos, estéticas e possibilidades”. Assim, partindo do próprio nome, podemos vislumbrar uma metáfora que se faz estética como premissa fundamental do grupo e um modo de fazer arte-dança.

Para o fundador da Companhia e Escola de Dança:

A experiência de afetividade que o Balé Baião vem mantendo e compartilhando com seus públicos diversos é uma partícula territorial, um grão de areia minúsculo numa infinita praia que é o cosmos, porém, extremamente influente/influenciador dentro de uma rede maior de afetos que gerencia o universo e o cosmos. O que fazemos/geramos em nosso ambiente de atuação repercute do outro lado do mundo e em outros mundos por meio de vibratórias energéticas que canalizam desejos universais ou conspirações cósmicas. Isso se deve porque somos essencialmente uma só matéria e um só corpo desde nossas ancestralidades mais distantes. (MORENO, 2019, p. 53).

Assim, o afeto é compreendido aqui como agente potencializador das dinâmicas e feitura artística do grupo. Há uma poética do encontro que faz dessa mistura um artefato diferenciador dos processos de criação em arte-dança. Segundo Moreno (2019), o grupo prioriza uma arte de parceria, de companheirismo, de manutenção permanente dos afetos que movem as práticas em dança.

A proposta pedagógica da Escola Livre de Dança Balé Baião leva em conta aspectos estéticos, afetivos, técnicos, políticos, espirituais (MORENO, 2019). Para Moreno (2019, p. 59), “[...] o termo Sujeito dançante, adotado pela Cia. Balé Baião, evoca para a imagem de um corpo politizado que interage com a sociedade de forma crítica e transformadora [...] convergindo pela emancipação do bem comum e do bem-viver”.

Com 25 anos de trajetória em arte-dança no município de Itapipoca, região Vale do Curu e Litoral Oeste do Ceará, esse coletivo artístico-cultural pensa no corpo para além do elemento *performático*, estético ou técnico, mas também como agente vivo, intenso, transformador da realidade local, engajado nas lutas políticas e sociocomunitárias. “Formar um dançarino implica, antes de tudo, [...] contribuir com sua formação comunitária, ética e afetiva. Caso contrário, teremos dançarinos extremamente talentosos, alongados, detentores de técnicas diversas, porém arrogantes, excludentes, violentos” (MORENO, 2019, p. 64).

A presente obra coletiva, utilizada como material de pesquisa para a feitura do artigo, revela-nos interfaces dialogais com questões pedagógicas, estéticas, éticas, afetivas, espirituais, filosóficas e políticas. Danças como processos *transdançantes* se revelam não apenas como múltiplos ou plurais, mas como elementos que se atravessam, se emaranham, se constituem como teias epistemológicas

e legados potentes de memórias e histórias, que nos provocam olhares e percepções para além do aparente.

As narrativas presentes no livro *Dançar territórios de reinvenção* nos chegam por meio de imagens fotográficas, palavras geradoras e experiências de vida e nos atestam a primazia de um corpo-poesia, articulador de saberes plurais e dialógicos. O elemento corpo não é apenas instrumento de algo ou alguma coisa, mas a própria epistemologia e ontologia do ser criativo, afetivo, estético, espiritual e transformador. Aqui o corpo é um modo de “ser-estar” no mundo e “com o mundo”, como acontecimento e experiência do ser em vida, coexistindo e se conectando às mais diversas esferas do universo.

É notório, na publicação aqui estudada, que as narrativas têm papel revelador, desvelando-nos esses territórios de resistência e solidariedade tribal de uma escola que assume uma postura livre e libertadora da travessia humana na Terra, reinstaurando outras lógicas, fundadas na corporificação de parcerias, por meio de uma pedagogia do encontro e da militância de sonhos possíveis.

A narrativa de vida no fazer da pesquisa

Todo o processo de comunicação humana passa pela utilização da linguagem e de seus diferentes códigos, que, por sua vez, são construídos e redimensionados ao longo das gerações. “Não há experiência humana que não possa ser expressa na forma de narrativa” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2002, p. 91). As pessoas, com o passar dos anos, passaram a utilizar mais a linguagem para a recriação de experiências vivenciadas de forma intensa; tal recriação verbal constitui-se como narrativa.

A fala evolui e a linguagem que deriva dela segue o mesmo percurso: “[...] isso quer dizer que o mundo muda quando se passa a falar e que falando é possível mudar o mundo” (CYRULNIK, 2004, p. 116). A definição de narrativa não é tão simplória, nem haveria de ser, já que acaba “[...] ganhando diferentes acepções conforme se adotam diferentes paradigmas e molduras técnicas nas várias disciplinas que a investigam” (BRANDÃO; GERMANDO, 2009, p. 5).

Cotidianamente nós costumamos organizar a nossa gama de vivências diárias sob a forma de narrativas. Mesmo sem percebermos conscientemente, as explicações dadas a outras pessoas, histórias formuladas precisa ou imprecisamente, mitos ou suposições sobre um fato são reflexões do uso das narrativas em diversas situações cotidianas, nas quais acabamos por fazê-las. O ato de contar histórias implica uma intencionalidade que faz parte da natureza humana. Proferir uma fala de si é revelar sentidos reclusos subjetivamente. “Contar histórias implica estados intencionais que aliviam, ou ao menos tornam familiares, acontecimentos e sentimentos que confrontam a vida cotidiana normal” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2002, p. 91).

O pensamento e a fala acabam por traduzir essa numerosidade de elementos vivenciais desde os tempos da formação da sociedade, gerando interesse em diversas áreas de conhecimento, como a área da Educação. Por exemplo, no campo da Psicologia esse aspecto também ganha sua notoriedade:

A onipresença das histórias nas culturas humanas e sua crucial importância na estruturação e coordenação da experiência de indivíduos e coletividades as colocam no centro do interesse das

psicologias de linhagem hermenêutica [...]. Para acessar o modo como as pessoas tornam inteligível seu mundo social (incluindo a si mesmas), a narrativa pareceu mais promissora como modelo geral de compreensão dos fenômenos psicossociais. (BRANDÃO; GERMANDO, 2009, p. 6).

As narrativas construídas cotidianamente acabam por ser elementos prévios de modelos de narrativas individuais e coletivas, construindo um enredo próprio, no qual o sujeito que narra se coloca como personagem diante do objeto falado. A construção de sua fala tanto pode lhe beneficiar como pode lhe causar algum demérito, por isso a importância do sujeito que a constrói. Devido a isso, as evidências do que é considerado “real” perpassam sempre pela sua fala. A narrativa faz parte da construção social do ser humano, seus gestos, seus olhares, seus movimentos fazem parte da construção efetiva da narrativa, como afirmam Brandão e Germando (2009, p. 6):

Crescemos e socializamos a partir dos repertórios narrativos de nossa cultura e, instados a compreender situações que fogem de um padrão esperado ou que apresentam algum tipo de problema de interpretação, recorremos novamente a narrativas, isto é, a uma intriga alternativa, em busca de urdir-lhe um sentido.

A narração de fatos ou acontecimentos diários que não seguem uma sequência lógica, na qual há uma incerteza do culminar das ações, não pode ser considerada como narrativa dentro da óptica investigativa. “Essa vida historicizada narrativamente é um rebento frágil, sempre a requerer cuidados, pois suas bases evoluem continuamente e não passam, portanto, de pontos ou de pontes relativas” (PINEAU, 2012, p. 117). Para se constituir como narrativa

investigativa, é necessário que se estabeleça uma apresentação organizada de acontecimentos correlacionados ou um acontecimento gerador:

A ação de relatar é tão importante quanto o relato em si. O contexto da ação discursiva e do trabalho retórico das palavras e gestos torna-se fundamental para entender a autocompreensão e a produção de sentido sobre o mundo que operam nas narrativas autobiográficas [...]. Atribuir sentido à própria vida mediante narração é justamente criar discursivamente essa realidade, reivindicando certa imagem de si e provocando um conjunto de efeitos sobre si e sobre os outros com quem se convive. Quem eu digo ser orienta a minha ação e é capaz de orientar a ação alheia. (BRANDÃO; GERMANDO, 2009, p. 7).

O ato de construção de uma narrativa pressupõe um conjunto de ações que delinea a situação dos personagens e a construção de toda a conjuntura que irá servir como pano de fundo para a narrativa. Isso pode ser delimitado em torno das dimensões cronológicas e não cronológicas, como afirmam Jovchelovitch e Bauer (2002, p. 92): “Contar histórias implica duas dimensões: a dimensão cronológica, referente à narrativa como uma sequência de episódios, e a não cronológica, que implica a construção de um todo a partir de sucessivos acontecimentos, ou a configuração de um enredo”.

A narrativa na pesquisa em Educação se estabelece como uma intensa negociação de poder, tratando-se de uma imersão do pesquisador (interlocutor) na vida do sujeito (locutor) que intercalará os acontecimentos com relatos próprios, que possuem uma estrutura narrativa específica: começo, meio e fim. Dá-se, por esse viés, a construção de um enredo. A importância do enredo dentro da estrutura narrativa serve como ponto de coerência entre o

falado e o vivido. Então, acaba se mostrando, dessa forma, que “[...] é o enredo que dá coerência e sentido à narrativa, bem como fornece o contexto em que nós entendemos cada um dos acontecimentos, atores, descrições, objetivos, moralidade e relações que geralmente constituem a história” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2002, p. 92).

O método autobiográfico, à luz da narrativa, permite que os sujeitos, no ato de narrar, estabeleçam *performances* identitárias únicas, transformando o narrador como um agente social que modifica a sua realidade e é modificado por ela. Com fins de organização, desde a preparação, passando pela interação, chegando à elaboração final do que foi narrado, Cavalcante (2008, p. 23-25) divide as fases e os instrumentos da escrita autobiográfica como:

A) Organização de uma cronologia; B) Relação entre lembranças e as diferentes fases de sua vida; C) Escrita separada de cada lembrança; D) Diário de Campo; E) Capítulos ou tratamento dado à coleção de lembranças e relatos escritos; F) Organização de sumário ou índice; G) Concepção do título da sua autobiografia.

Esse processo de interlocução entre pesquisador e pesquisado não deve ser encarado como uma batalha de poderes. Na verdade, deve se estabelecer um elo de partilha de experiências, que, em suma, pode servir para que haja a reconstrução da identidade do narrado. “O narrador tende a oferecer tantos detalhes dos acontecimentos quantos forem necessários para tornar a transição entre eles plausível” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2002, p. 94).

É importante que se respeite o modo de falar do dito “informante”. Não deve haver olhares de reprovação ante uma peculiaridade dita pelo sujeito entrevistado em seu próprio lócus de pesquisa. Principalmente em grupos

sociais de camadas de minorias representativas socialmente, a forma de narrar os fatos tende a obedecer à linguagem expressa pelas ruas, utilizada de maneira natural pelos sujeitos. Um traço de sensibilidade pelo pesquisador deve ser fator definidor para não transformar o momento de pesquisa em um espaço de constrangimento público para o próprio entrevistado. “O entrevistador é alertado para que evite cuidadosamente impor qualquer forma de linguagem não empregada pelo informante durante a entrevista” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2002, p. 96).

É necessário atentar-se à linguagem do entrevistado, tendo o cuidado para que sua identidade linguística não seja corrigida. Esse pressuposto é importante na busca pela narrativa de vida dos sujeitos, suas histórias; a maneira como estas são contadas ganham valor peculiar nesse modo de trabalhar a narrativa dentro de uma óptica qualitativa. Deve-se ter em vista que não há um completo acesso às experiências do sujeito; o pesquisador está se relacionando sempre com representações dessas mesmas experiências quando elas nos são contadas, escritas ou representadas das demais formas.

É interessante ressaltar que nas histórias narradas devemos considerar todos os fatos narrados em torno de um mesmo acontecimento, não tomando apenas uma visão como verdade absoluta generalizada e, assim, fundamentá-la como verdade absoluta. Podem existir múltiplas verdades que devem ser observadas e analisadas dentro de contextos muito particulares. Para ser validada da maneira investigativa, principalmente na área da Educação, deve ser analisada tendo em vista os diferentes olhares e referenciais que perpassam pela narrativa e fazem com que o mesmo fato ocorrido ganhe múltiplas interpretações qualitativas. A entrevista narrativa atravessou o con-

ceito pergunta-resposta, tido como predominante antes de sua chegada, devido ao fortalecimento de teorias em torno dela, chegando ao patamar de método de pesquisa qualitativa. “Ela é considerada uma forma de entrevista não estruturada, de profundidade, com características específicas. Conceitualmente, a ideia de entrevista narrativa é motivada por uma crítica do esquema pergunta-resposta” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2002, p. 95).

Uma das intencionalidades do processo do ato de narrar é aprender as significações, compreender os valores e as múltiplas identidades em torno de uma época e de uma sociedade. A partir desse movimento de imersão no outro, é possível transpor os significantes particulares do outro para uma compreensão das próprias peculiaridades. Está imbuído na natureza humana o processo de introspecção para que se obtenha uma reflexão do caminho percorrido; a narrativa na óptica da autobiografia também faz esse percurso.

O passado comporta não somente fatos já ocorridos, mas pode estabelecer como os sujeitos construíram alicerces para se posicionarem diante de possíveis melhorias para o futuro. Mobilizar nosso ser inteiro e integral para estar atento aos processos narrativos de vida é captar um “entre-lugar”, um interdito, algo que pode ser desvelado e revelado até mesmo nos silêncios e nas criações espontâneas do corpo-arte.

Espiritualidade e arte: diálogos *transdançantes*

A palavra “espiritualidade” nos chega como termo amplo, agregador, múltiplo, plural, pertencente a todos os seres vivos e considerados não vivos. Para Boff (2009, p. 14), “[...] somos seres de abertura em todas as direções.

Somos um nó de relação conosco mesmos, com os outros, com a sociedade, com a natureza, com o universo e com Deus”, portanto o fato de se viver uma experiência espiritual não está necessariamente atrelado a um tipo específico de crença ou religião.

Para Röhr (2011, p. 2), espiritualidade compreende “[...] parte fundamental e perene da humanização do ser humano”, não podendo ser vista de forma isolada da integralidade dos seres humanos. Os aspectos diversos do humano, tais como: “[...] físico, sensorial, emocional, mental e espiritual” (RÖHR, 2011, p. 2), fazem parte da constituição da totalidade dos seres.

Nessa esteira, como Boff (2008, p. 183), acreditamos que “Espírito em seu sentido originário não constitui uma parte do ser humano, em distinção do corpo. É uma expressão para designar a totalidade do ser humano enquanto energia, sentido e vitalidade”, é o que confere sentido e significado à existência humana, assim como à própria arte.

A arte é manifestação profunda do belo; aquilo que confere sentido humano às coisas; é um apropriar-se de si em diálogo com o mistério do mundo e da vida; é uma espécie de síntese capaz de nos fazer mergulhar em nossas dores, alegrias, festas, júbilos, tristezas e incompletudes humanas. O campo da arte é uma escrita de si no mundo, uma tentativa de dar significado, pela criação das obras, aos conflitos, às lutas e aos feitos da humanidade.

Quando falamos de arte, corroboramos o pensamento de Cavalcante e Góis (2015, p. 255-256), que nos dizem que:

Arte não é somente uma produção humana, é revelação do próprio Universo. Somos uma pincelada de uma grande obra de arte. Entretanto, o ser hu-

mano, além de ser criatura, é criador, cria algo que diz respeito não somente a ser ou não ser criativo, cria a si mesmo em sua existência. [...] é uma relação que traz a presença de cada ser humano diante do mundo e no mundo.

Já na dança, expressão de arte do corpo, percebemos que o ser visibiliza e mobiliza seus mais profundos desejos e anseios, medos e dificuldades, verdades e mentiras; é uma arquitetura da transcendência e imanência manifestadas no ato da *performance*. “Cada gesto, cada expressão, é a vida acontecendo como singularidade... Dançar é pintar na tela da realidade a existência, bem antes de conhecê-la” (CAVALCANTE; GÓIS, 2015, p. 260).

As danças cultivadas e experienciadas no Balé Baião, em seus processos de ensino-aprendizagem, criação e montagem de espetáculos, propõem-se a gerar vínculos, estados de presença ativa, intensa, alicerçadas nas ancestralidades africanas e indígenas, permeadas, portanto, de sacralidade. Para Moreno (2019, p. 49), cada bailarín@ está conectad@ e “[...] dançar as ancestralidades é conceber esse senso de pertencimento a um todo maior, por isso sua importância de se retornar ao berço ancestral africano, sobretudo pela urgência das sociedades humanas reencontrarem seus elos perdidos com os ecossistemas espirituais”.

Na experiência dessa ancestralidade africana, o sagrado convive com o profano a partir da realidade corporal. É o que nos diz Sodré (1988, p. 31), ao asseverar que “[...] o indivíduo é assim, duplo: parte localiza-se no espaço invisível (*orun*) e parte, no corpo visível”. Convive com polaridades, bem/mal, feminino/masculino, divino/profano, realidades justapostas vividas e experienciadas numa corporalidade e corporeidade dançantes. Os deuses e ancestrais das religiões de matriz africana são humanos

e divinos. A experiência do sagrado se dá na festa, nos ritos e na relação integrativa com a terra, os elementos da natureza, os vegetais, os minerais, as águas e os/as homens/mulheres.

Portanto, nossa ancestralidade ecoa como espírito corporificado nas produções das artes de todos os povos e nações. Ela é transcendente e imanente, fixa-nos na realidade, tem uma pulsão de vida do cotidiano, mas nos abre portais para outras experiências, outros tempos, revelando-nos a nós mesmos, levando-nos ao encontro de nossas origens. O corpo, nesse sentido, é um todo orgânico, um tecido social único conectado à energia comunitária. Um corpo-cosmológico, uno, presente, “[...] o munthu-ser humano, como encontro de todas as forças, aliás, como síntese de todas as coisas” (DOMINGOS, 2011, p. 10-11).

Assim, consideramos pertinente estabelecer as pontes entre espiritualidade e arte não por mero mecanismo de teoria ou mesmo entrelaçamento de conceitos, mas pela própria dinâmica que representa suas experiências narrativas das falas, dos corpos, dos gestos, dos pensamentos e dos sentimentos humanos. O ato da criação em arte, dança, espiritualidade é um nó de relação que nos dá sentido de presença, de pertencimento com a totalidade cósmica e universal.

Considerações finais

Pensar em espiritualidade *transdançante* é perceber uma arte-dança como potência de vida, expressão de nossas singularidades e coletividades no mundo, como nos afirma Toro (2005, p. 487): “A dança é não só temário ato de vinculação ontocosmológica, senão também celebração da comunidade entre os homens”; por ela, integra-

mo-nos à comunidade de vida, à totalidade do universo, ao cosmo, à nossa ancestralidade.

Em Viana (2005, p. 43), o corpo possui uma respiração interna, que, por meio da dança, consegue “[...] responder à exigência do espírito artístico”. O autor salienta que todo movimento gera um campo de força energética capaz de estabelecer contato conosco e com o mundo: “[...] somos o centro do espaço que nos cerca e nele existimos como indivíduos, como pessoas, como seres humanos, estabelecendo nossa relação com o mundo” (VIANA, 2005, p. 79). A arte e a dança são uma compartilha.

Essa relação de compartilhamento é bem descrita no próprio movimento dos átomos, das partículas, que se movimentam numa relação energética, compondo, de forma micro e macro, uma “dança do universo” (GLEISER, 1997).

Movemo-nos no mundo e com o mundo. Esse movimento gera fluxo de energia vital e com ela narramos nossa história de vida, estabelecemos conexões, compartilhamos experiências, rompendo interditos, compondo outros arranjos existenciais na humanidade. Dançamos porque somos resultado de uma energia espiral do próprio cosmo e das partículas do universo em expansão. Essas ideias corroboram o que nos diz Gil (2013, p. 14), quando nos afirma que “[...] o acontecimento, na dança, quer se trate de uma narrativa ou de uma dança abstrata, refere-se às transformações de regime do escoamento da energia”.

Sendo assim, pensamos numa espiritualidade de integração, um corpo-natureza que se manifesta via criação em arte, em dança, unido às plantas, aos bichos, às águas, ao ar, ao fogo, aos minerais, aos humanos, aos espíritos. É expressão da memória, da ancestralidade, da conexão entre o todo e as partes, numa visão circular de interação com a vida e a morte.

Referências

BOFF, L. *Ecologia, mundialização e espiritualidade*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

BOFF, L. *Tempo de transcendência: o ser humano como projeto infinito*: Petrópolis: Vozes, 2009.

BRANDÃO, T. O.; GERMANDO, I. M. P. Experiência, memória e sofrimento em narrativas autobiográficas de mulheres. *Psicologia & Sociedade*, Recife, n. 21, v. 1, p. 5-15, 2009.

CAVALCANTE, J. M. Identidade narrativa e autobiografia: elementos teóricos e metodológicos para uma pedagogia da escrita histórica. *In*: BEZERRA, J. A.; ROCHA, A. M. (Org.). *História da Educação*: arquivos, documentos, historiografia, narrativas orais e outros rastros. Fortaleza: UFC, 2008. p. 13-29.

CAVALCANTE, R.; GÓIS, C. W. L. *Educação biocêntrica*: ciência, arte, mística, amor e transformação. Fortaleza: Expressão, 2015.

CYRULNIK, B. *Os patinhos feios*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

DOMINGOS, L. T. A visão africana em relação à natureza. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 3, n. 9, p. 1-11, 2011.

GIL, J. *Movimento total: o corpo e a dança*. Lisboa: Relógio D'Água, 2013.

GLEISER, M. *A dança do universo: dos mitos de criação ao Big Bang*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

JOVCHELOVITCH, S.; BAUER, M. W. Entrevista narrativa. *In*: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (Org.). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 90-113.

MESQUITA, J. R. A.; DOMINGOS, L. T. Corpubuntu: estéticas negras de um Baião Coletivo. *In*: ALVES, M. K. F.; MACHADO, A. F.; PETIT, S. H. (Org.). *Estéticas negras*: trançando educação e produção didática. Fortaleza: Imprece, 2016. p. 31-38.

MORENO, G. (Org.). *Dançar territórios de reinvenção*. Fortaleza: Expressão, 2019.

PINEAU, G. *As histórias de vida*. Natal: UFRN, 2012.

RÖHR, F. Espiritualidade e formação humana. *Poiésis*, Tubarão, v. 4, n. esp., p. 53-68, 2011.

SODRÉ, M. *O terreiro e a cidade*. Petrópolis: Vozes, 1988.

TORO, R. *Biodanza*. 2. ed. São Paulo: Olavobras, 2005.

VIANA, K. *A dança*. 6. ed. São Paulo: Summus, 2005.

TRAJETÓRIAS NO SAGRADO FEMININO NA REGIÃO DO CARIRI: UM ENSAIO A PARTIR DE DUAS EXPERIÊNCIAS

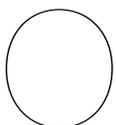
RENATA MARINHO PAZ

Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e mestra em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB). Professora associada do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Regional do Cariri (URCA). Membro do grupo de pesquisa Dialogicidade, Formação Humana e Narrativas (Diafha).

Endereço eletrônico: rmarinhopaz@gmail.com

Pedras, plantas e animais já não têm vozes para falar ao homem e o homem não se dirige mais a eles na presunção de que possam entendê-lo. Acabou-se o seu contato com a natureza, e com ele foi-se também a profunda energia emocional que esta conexão simbólica alimentava. (JUNG, 2008, p. 95).

Introdução



presente capítulo insere-se numa proposta de investigação voltada para a análise do Sagrado Feminino na região do Cariri¹, a partir de elementos presentes nas trajetórias de duas mulheres, Sandra Albano e Fanka Santos, responsáveis pelo Espaço Ananda, em Crato, e Aldeia da Luz, em Barbalha, respectivamente. Pretendo compreender como as experiências, saberes e crenças dessas mulheres, baseados na tríade espiritualidade, cultivo de si e do ambiente, atuam em seus processos de autoformação e subsidiam bases para uma ação capilar que pode reverberar na organização de grupos mais amplos.

¹ Trata-se do meu projeto de pós-doutorado, intitulado *Sagrado Feminino no Cariri: trajetórias em torno da religiosidade, do cultivo de si e do ambiente*, realizado junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará (UFC), sob supervisão da doutora Ercília Maria Braga de Olinda.

Três objetivos me norteiam neste ensaio. São eles: 1) analisar as trajetórias dessas mulheres, buscando compreender como elas tecem seus percursos com a dimensão do Sagrado Feminino em suas escolhas e em suas práticas; 2) compreender como as agências desenvolvidas nos espaços coordenados por elas permitem pensar num processo de formação pautado numa espiritualidade ecológica, envolvendo cultivo de si, ecologia e ação no mundo; 3) como a concepção mais holística e sistêmica do Sagrado Feminino, que ancora as trajetórias dessas mulheres e suas agências, permite pensar numa perspectiva mais ampla em termos políticos e epistemológicos, inserida em uma crítica que o sociólogo português Santos (2011) chama de “pensamento abissal”.

Para melhor situar o leitor, inicio o texto com uma breve contextualização acerca das configurações do campo religioso brasileiro contemporâneo num sentido mais amplo, bem como do cenário caririense, para, em seguida, apresentar algumas características do Sagrado Feminino. Feita essa introdução, passo a tratar dos caminhos percorridos por Sandra Albano, responsável pelo Espaço Ananda, em Crato, e Fanka Santos, da Aldeia da Luz, em Barbalha, no Ceará, considerando seus relatos acerca de suas experiências de infância, formação, momentos de crise e como isso convergiu para a construção de aberturas para percepções de mundo mais holísticas e, sobretudo, para o Sagrado Feminino. Por fim, trago algumas considerações baseadas na seara do Sagrado Feminino e suas possíveis articulações com a ecologia de saberes (SANTOS; MENEZES, 2011). Chamo a atenção do leitor para o fato de que, como se trata de um ensaio, o que apresento aqui são retalhos que busco coser para pensar sobre essas questões, cujos desenvolvimentos ainda estão sendo processados.

Em seu livro *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*, a socióloga francesa Hervieu-Léger (2008) afirma que, para compreender o cenário religioso contemporâneo, é necessário considerar um duplo movimento, marcado, de um lado, pela (re)conversão e, de outro, pela desinstitucionalização religiosa. Assim, é preciso levar em conta pelo menos três aspectos: o primeiro diz respeito à adesão exclusiva a um sistema religioso, e não simplesmente à adoção de uma tradição religiosa; um exemplo disso seriam as conversões realizadas entre os evangélicos. O segundo aspecto é a reconversão baseada na reafirmação da adesão e da pertença efetiva no interior de um sistema religioso do qual já se fazia parte, como no caso das reconversões operadas no âmbito da Renovação Carismática Católica. O terceiro, que vem sendo chamado de *religião à la carte* (BIBBY, 1987), constitui-se num quadro marcado pelo deslizamento dos sujeitos entre vários universos de crenças e sentidos. Nesse último caso, a religiosidade se torna cada vez mais uma experiência singularizada, baseada na reconstrução de valores, crenças e práticas, acompanhando a rota de desvinculação institucional ante as chamadas religiões tradicionais.

Em sintonia com essa perspectiva, o cenário religioso brasileiro vem se caracterizando nas últimas três décadas pelo decréscimo do número de católicos e pelo aumento dos evangélicos, espíritas e, especialmente, dos chamados “sem religião” – indivíduos sem vinculação institucional, mas não necessariamente destituídos de vivências religiosas. Isso denotaria o crescimento da diversidade religiosa no país e, de acordo com a socióloga brasileira Siqueira (2008), revelaria também a expansão da busca por novas religiosidades, religiosidades não convencionais ou uma nova consciência religiosa, expressões de um campo religioso ampliado

(BOURDIEU, 2003). É importante ressaltar que as principais doutrinas e instituições eclesásticas permanecem como fontes de crenças e símbolos, mas o ponto a ser enfatizado é o aspecto da subjetividade na construção do religioso e a crescente individualização da religiosidade, muitas vezes com vivências plurais e abertura para incursões em diferentes universos simbólicos.

Em outras palavras, a religião tem se deslocado cada vez mais das instituições e se tornado uma bricolagem marcada pela individualidade e subjetividade, baseada numa composição de valores e práticas religiosas, com a construção de caminhos espirituais por parte dos sujeitos, envolvendo campos como a Psicologia e a Medicina, trazendo à tona novos atores, novos significados e novas competências; o foco não está mais na membresia e na conversão, mas sim nas ações e práticas cotidianas, em busca da construção de um novo estilo de vida (SIQUEIRA, 2008).

Situado ao sul do estado do Ceará, o Cariri é hegemonicamente marcado pela presença demográfica e cultural do catolicismo². Essa hegemonia, entretanto, não deve ofuscar a presença de diferentes sistemas de sentido religiosos na região. Em sintonia com as mudanças no cenário nacional, no Cariri, os dados do último censo revelam o decréscimo do número de pessoas que se declaram católicas, o aumento do número de evangélicos de diferentes denominações, bem como o crescimento daqueles que não possuem vinculação religiosa institucional³. Considerando

² Vale salientar que Juazeiro do Norte, município mais expressivo da região, constitui-se num dos maiores centros de romarias populares da América Latina. Cerca de dois milhões de pessoas afluem a Juazeiro, transformando a cidade num espaço sagrado, popularmente conhecido como a “Terra da Mãe de Deus”.

³ Para mais informações, ver dados do Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010).

especificamente esse último segmento, a proliferação de grupos que são engendrados em torno da perspectiva do Sagrado Feminino é notável na região.

É sobre esse universo que tratarei neste ensaio. Já tendo percorrido um caminho de investigações no interior do âmbito do catolicismo e do evangelismo no Cariri, especialmente em Juazeiro do Norte, propus-me a conhecer um pouco acerca do Sagrado Feminino na região. E aqui se misturam demandas pessoais e profissionais – afinal, às vezes, é necessário um grande esforço para dissociá-las. Conforme a antropóloga Peirano (2009), a escolha de um tema de pesquisa não tem início em uma situação especial ou momento determinado. Ela tem espaço dentro de nós, quando mobilizamos uma sensibilidade específica. Devo salientar que, apesar da longa trajetória de trato com a religião, minha relação com o universo religioso sempre foi circunscrita à dimensão acadêmica. Tive uma formação baseada na imposição do catolicismo, mas não sou praticante e nunca me identifiquei de fato com essa religião ou qualquer outra. Por outro lado, o envolvimento com as atividades acadêmicas de pesquisa me fez valorizar elementos como a objetividade, a racionalidade e o pragmatismo. Nos últimos anos, contudo, o surgimento de novas demandas, tanto em termos pessoais quanto profissionais, deu origem a uma inquietação e à percepção de certas lacunas das quais o universo acadêmico não dá conta.

Minha aproximação ao Sagrado Feminino deu-se em um contexto de profundas dificuldades na esfera da saúde familiar, quando as explicações e tratamentos da medicina convencional pareciam se esgotar e não ofereciam os resultados almejados. A partir de um conjunto de acontecimentos não planejados, vi-me envolvida e acolhida por mulheres que, de distintas maneiras, buscaram me aju-

dar a compreender, a aceitar e a vivenciar a situação pela qual estava passando. Comecei então a me interessar em conhecer esse universo do Sagrado Feminino. Sabia da existência de alguns grupos e instituições engendrados em torno dessa proposta, mas nunca tinha considerado a possibilidade de me enveredar por esse caminho, pois, até então, estranhava-os e considerava-os muito distantes da minha realidade.

Enredada por esse contexto, propus-me a analisar trajetórias de mulheres que participam de grupos de Sagrado Feminino na região metropolitana do Cariri. A intenção era explorar o papel das crenças e trajetórias dessas mulheres nas suas construções identitárias e como suas agências, baseadas na tríade religiosidade, cultivo de si e cultivo do ambiente, oferecem subsídios para uma atuação capilarizada que pode influenciar/reverberar na organização social de grupos mais amplos. Em outras palavras, a ideia era compreender como as crenças, saberes e experiências relacionados ao Sagrado Feminino e vivenciados por essas mulheres atuam em seus processos de autoformação e como ocupam lugares no repasse e compartilhamento dos saberes e fazeres característicos desse universo.

O Sagrado Feminino

Não tenho pretensões de oferecer uma definição acabada do que seja o Sagrado Feminino. Trago, contudo, algumas perspectivas para orientar a discussão em tela, até porque concordo com Setenta (2018)⁴, para quem o Sagrado diz mais respeito à dimensão da experiência, do

⁴ Guardiã de círculo de mulheres e membro do Círculo Mundial de Mulheres.

caminhar, do que aquilo que se aprende através de leituras e estudos. Para ela:

O Sagrado Feminino é um movimento na direção do feminino compreendido como energia essencial divina. Assim como o masculino que vem sendo reverenciado nos Deuses que são pais, mestres, profetas, discípulos, existem as Deusas, mães, mestras, feiticeiras, rezadeiras, curandeiras. A diferença é que as representações masculinas são consideradas do bem e as femininas do mal, através de uma construção histórica e cultural de gênero que também foi influenciada pelas religiões dominantes. Busca-se, através da reverência ao aspecto feminino das divindades, seja qual for a matriz religiosa, resgatar a sacralidade da natureza feminina expressa em cada mulher, e tudo que a ela diz respeito. E não se trata de um movimento religioso, mas antes de tudo espiritualista, existencialista que, inspirado pelas divindades femininas e seus mais diversos aspectos, busca integrar em cada uma de nós a Deusa Interior, que significa seguir na direção do amor próprio e do respeito por si mesma e consequentemente por todas as mulheres e as manifestações do feminino. (SETENTA, 2018, s.p.).

A autora segue dizendo que:

O Sagrado Feminino ou a Sagrada Feminilidade vem auxiliar a humanidade no reposicionamento da mulher na sociedade a partir do reconhecimento do seu lugar no plano divino, espiritual ou metafísico. Reconduzir a mulher ao seu lugar de sacralidade, reverenciando e reconhecendo o seu papel na criação e no cosmos. (SETENTA, 2018, s.p.).

O Sagrado Feminino seria um modo de transformação das consciências e ações em direção a uma regeneração planetária, a partir do reposicionamento do feminino

na sociedade e do reconhecimento de seu lugar em termos divinos, espirituais ou metafísicos (SETENTA, 2018), e à consequente aceitação do poder feminino, associado à geração, nutrição, cuidado, proteção e interligação entre todas as dimensões da existência e interdependência entre os seres.

Seguindo essa perspectiva, também é importante considerar a emergência de questões relacionadas à ecologia e à subsistência em nível planetário e levar em conta como essa problemática é atravessada por questões de gênero. O planeta vem sofrendo com um conjunto de mudanças técnicas, científicas e produtivas, associado ao modo de produção capitalista androcêntrico. Nesse sentido, Muraro e Boff (2002, p. 19) afirmam que:

A crise global afeta radicalmente as principais categorias de pensamento e instituições originadas pelo patriarcado: da razão instrumental-analítica fundada no paradigma que separa sujeito-objeto, base do projeto da tecnociência, e que reduz o complexo ao simples e instaura o domínio do homem – entenda-se o varão sobre os processos da natureza, até a instituição do poder exercido como dominação ou hegemonia do mais forte. Crise global afeta inclusive o Estado como uma das maiores construções sociais da humanidade, mas organizada no interesse da lógica dos homens, assim como as formas de educação geralmente reprodutoras e legitimadoras do poder patriarcal. [...] Esse complexo processo provocou uma ruptura em todos os campos – Deus/mundo, espírito/matéria, feminino/masculino, sexo/amor, público/privado – instaurou a perda de pertença à totalidade cósmica e o consequente abandono do sentimento de veneração e respeito em face da majestade do universo e do mistério da própria existência.

Em sintonia com uma abordagem ecológica (*oikos*, casa) e, portanto, holística, a emergência do Sagrado Feminino merece destaque. Um dos fenômenos mais marcantes observados a partir da década de 60 do século passado foi o ressurgimento da religião da Deusa na cultura ocidental, com o crescimento de crenças e práticas associadas à Grande Mãe por parte de pessoas e grupos preocupados com o despertar de uma nova consciência de caráter planetário, baseada na integração e no equilíbrio entre a humanidade, a natureza e o cosmos.

Considerando o contexto de emergência dessa “nova consciência”, passarei a tratar dessas expressões na região do Cariri a partir de duas experiências: a de Sandra Albano, no Espaço Ananda, e a de Fanka Santos, na Aldeia da Luz. De maneiras distintas, ambas teceram trajetórias pautadas numa perspectiva holística, que conjuga espiritualidade e ecologia ancoradas no Sagrado Feminino.

Espiritualidade verde

No final da tarde do dia 29 de julho de 2019, fui me encontrar com Sandra Albano em seu sítio. Contrastando com o clima quente e abafado do centro da cidade do Crato, o Espaço Ananda, situado no Sítio Coqueiro, no sopé da Chapada do Araripe, é um verdadeiro refúgio. O silêncio, a vegetação exuberante, um pequeno lago na entrada, atravessado por uma ponte de madeira, tornam o espaço extremamente acolhedor. Chegando ao local, fui encaminhada por Sandra para um cantinho com uma pequena cabana de madeira, uma espécie de cantina que havia sido recentemente construída para servir de apoio às atividades desenvolvidas no espaço. Duas espreguiçadeiras embaixo das

árvores, uma mesinha com uma bandeja com frutas, café e biscoitos nos esperavam no ambiente da nossa conversa.

Sandra é uma mulher de longos cabelos castanhos, estatura mediana, pele muito branca, olhar sereno, voz suave e sorriso sempre estampado no rosto. Natural de Fortaleza, capital cearense, cresceu numa casa com um jardim imenso, cercada por muitas plantas. Duas mulheres de sua família tiveram uma presença muito forte em sua vida: sua avó materna, que era umbandista, e uma de suas tias, que era espírita kardecista. A respeito delas, Sandra disse que:

*Essas duas mulheres, matriarcas da família, foram muito importantes na minha vida. A minha avó teve uma relação muito forte, porque desde pequena eu tinha algumas manifestações muito fortes, mediúnicas, né? E ela era sempre quem cuidava com as suas rezas, seus benzimentos, seus banhos, seus chás... E a tia, com a parte doutrinária, dentro da formação da espiritualidade. Então foram duas mulheres **muito importantes** [ênfase dada pela entrevistada] na minha vida.*

Ela se formou em Arte e Educação pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). De volta a Fortaleza, passou a desenvolver projetos na área de Educação e Cultura. Demasiadamente envolvida com questões relativas ao trabalho, excesso de afazeres, responsabilidades e muitos problemas, Sandra disse que começou a ficar muito nervosa e a adoecer. Certo dia, inesperadamente, recebeu um convite para participar de um evento no interior de São Paulo:

Era um encontro de músicas e danças étnicas, e fui participar de uma roda de dança. E lá, em meio àquele lugar maravilhoso, cheio de natureza, encontrei mulheres de todas as idades, homens também, mas mulheres de todas as idades participando de um evento onde esse Sagrado Feminino e esse Sagrado Masculino faziam uma união mística tão bonita... Eu... voltei assim, muito mexida, assim... Ai eu disse: 'Eu quero um modelo desse pra mim. Eu que-

ro fazer alguma coisa por aí. E isso foi assim, aquela sementinha, né? Comecei então a buscar alternativas, conhecer terapias, movimentos que tavam acontecendo muito, começando isso.

Esses fatos se deram nos anos 1990. Nesse ínterim, Sandra passou por formações nas áreas de terapias holísticas e gerontologia e também passou a se aprofundar no interior dos movimentos das danças circulares. Trabalhando no Serviço Social do Comércio (SESC), em 1998 solicitou a transferência para o Cariri com a finalidade de implantar o programa da terceira idade na região. Sobre essa mudança, Sandra assim se expressou:

*[...] quando eu vim pra cá, eu disse: ‘Eu quero morar no Cariri, na Chapada do Araripe’. Porque eu me encantei por essa chapada. E realmente, quando vim, vim pro Crato e, logo assim, de forma muito mágica, esse espaço apareceu na minha vida. Apareceu mesmo em forma de sonhos. [...] E veio muito forte. E, logo quando cheguei nesse espaço, eu me encantei como uma criança se encanta. Uma imensidão verde, com água, com pássaro, com tudo aquilo que, de certa forma, na minha infância tinha essa conexão muito forte. E isso foi assim muito importante para aflorar meu processo espiritual. Então, o Espaço Ananda foi o espaço que **me acolheu e me curou** [ênfase dada pela entrevistada] de muitas coisas. Então, quando eu comecei a entender que esse espaço, além de ser um grande espaço curador, eu não seria dona, mas sim uma guardiã desse espaço, que eu teria como uma missão abrir as portas desse espaço para também acolher pessoas num movimento que pudesse reconectar quem aqui chegasse com essa força de Gaia, com essa força da natureza, e que esse grande Sagrado Feminino que aqui está pode colocar todo mundo no colo, né. Quando eu entendi isso, eu disse: ‘É isso que eu quero’. E aí eu tive que fazer algumas escolhas. Saí de uma estrutura, porque eu ainda trabalhava numa instituição, saí da estrutura e então fui colocar em prática as minhas formações como terapeuta. Então, de lá pra cá, são 20 anos morando aqui na região – morando no Espaço Ananda – e desenvolvendo muitas práticas terapêuticas, práticas espirituais, desenvolvendo alguns eventos e abrindo o espaço também para*

grupos ou instituições que têm também esse pensamento e essa afinidade com a natureza, ligados ao trabalho de autodesenvolvimento, que chama de espiritualidade verde, um pouco dessa relação, e aí estamos.

Esse trecho do depoimento evidencia alguns aspectos que considero fundamentais para a compreensão das opções de Sandra e do seu trabalho por meio do Espaço Ananda. Nele é dada ênfase à dimensão integrativa e sistêmica fundante da perspectiva do Sagrado Feminino: ela é acolhida e curada através da natureza do espaço, do qual não se considera dona, e sim guardiã (como ser dona da força de Gaia?), com a missão de proporcionar essa experiência para outras pessoas. Sua reconexão vai além da dimensão curativa individual, porque, através dela, pode ser via de reconexão para outras pessoas.

A integração com a Fonte Criadora, visando ao equilíbrio planetário através da comunhão com a natureza, da reverência ao legado da sabedoria ancestral, da alimentação de círculos de irmandade solidária, da celebração dos ciclos da vida e da natureza, da recuperação/reconstrução de antigas tradições sagradas femininas e outras tantas ações em busca de cura e harmonização pessoal e coletiva, em todos os níveis (biológico, físico, emocional, psicológico e espiritual), marcas do Sagrado Feminino, constitui aspecto presente nas atividades lá realizadas. É evidente a dimensão da reconexão (integração) consigo e com a natureza como elemento fundamental dos processos terapêuticos oferecidos pelo espaço. Essa dimensão da integração com a natureza pode ser percebida, inclusive, pelo entrosamento das atividades do Espaço com a dinâmica das estações do ano. Sobre esse aspecto, Sandra apresentou uma visão bela e, ao mesmo tempo, muito relevante:

Primeiro semestre é o período de inverno aqui; chove muito aqui no Cariri, então é um período de recolhimento. Não dá pra fazer muita coisa; dá pra curtir muito a natureza, a chuva, e perceber a abundância desse verde quando recebe água, mas, em termos de espaço, como aqui tem muito espaço livre, eu fico mais com as terapias internas, trabalho de maca... Mas trabalho de grupo, trabalho de fogueira, trabalho assim... [Renata: Então a natureza interfere diretamente na sua dinâmica de trabalho?]. Sim, ela fica e tem que ficar mesmo pra poder... Quando vira o semestre e começa a abrir o sol, né? Ai, tudo bem, vamos começar a celebrar esse novo momento, então é quando eu abro as trilhas, quando eu faço cursos, faço rodas, faço fogueiras, então isso é muito legal, é como se fosse assim: 'Olha quanta coisa a gente recebeu nesse primeiro semestre, com a abundância da água, considerando nossos invernos, né?'. Mas é porque o período que pra gente é invernos. No começo, logo quando eu cheguei, com a minha visão bem de Fortaleza, eu tinha dificuldade de entender isso, porque eu não tinha esse espaço natural, então, tá chovendo, eu vou pra um espaço fechado. As pessoas vêm com guarda-chuva, bá bá bá... Mas fazer na própria natureza requer um entendimento e uma complacência com ela, e aí é que é legal.

A princípio, a proposta do espaço contemplava atividades terapêuticas, mas findou abarcando ações mais amplas. Conforme Sandra:

A ideia inicial era trabalhar com terapias, mas acabou assumindo um outro direcionamento. Nós temos trabalhos de cunho espiritual. Nós temos dois tipos de trabalhos. Nós temos uma casa, que é a Fraternidade Espiritualista Estrela do Oriente, que é uma casa que congrega médiuns dentro de uma linha mais espiritualista universalista. Dentre as linhas de trabalho que nós temos, nós temos a linha de umbanda também, mas nós temos outros trabalhos na linha multidimensional, e nós temos uma casa da linha cigana, Sara Gitana, onde as duas casas acolhem as entidades... mentores, guias, que fazem um trabalho de doutrinação e cura. Basicamente os trabalhos dessas casas são esses. E eu sou terapeuta holística, trabalho com terapias energéticas, com as vaporizações, com o reequilíbrio com cristais, ferramentas mul-

tidimensionais, por aí. E trabalho também com grupos através das danças circulares, meditações, banhos de floresta, que é caminhar dentro dessa floresta e fazer um trabalho de meditação dentro do próprio espaço.

O Espaço Ananda recebe um público bastante heterogêneo, que em geral o procura a partir de indicações de pessoas que se submeteram às terapias lá ofertadas. Segundo Sandra, as pessoas percebem a mudança no outro e vão em busca de tratamento para suas demandas. E aqui é importante salientar um fator essencial ressaltado por Sandra:

*Alguém veio com uma situação, passou por um trabalho espiritual, trabalho terapêutico, deu o salto. **Deu porque ele deu** [ênfase dada pela entrevistada], porque ele tomou a consciência, porque eu acho que, tanto nos trabalhos espirituais como nos trabalhos terapêuticos, é preciso que a consciência esteja presente. Você pode até sair de uma certa forma bem, mas sustentar isso vai ser uma escolha sua. [...] Quando as pessoas chegam aqui no Espaço Ananda, a primeira coisa, elas respiram e ficam, e saem bem. E eu digo muito: 'Isso aqui é um espaço contemplativo, então a cura acontece sem eu estar ou qualquer outra pessoa trabalhando. É você com você mesmo. É você com a sua maestria interna e com o apoio de tudo isso. É a natureza, é a água, são as árvores, os pássaros, eles é que fazem o grande trabalho'. E as pessoas, no fundo, no fundo, elas estão sempre buscando muletas. No momento em que elas têm oportunidade de estar com elas, elas têm medo e não querem estar. Eu penso muito nisso, sabe. É por isso que as pessoas estão fazendo terapia em qualquer canto; na fila do ônibus, na fila de banco, querendo alguém que escute, eu tô me reportando a isso, porque, muitas vezes, é difícil pra gente parar, se escutar e se perceber, entende? E o processo de cura, na minha percepção, começa por aí. Ninguém cura ninguém. Eu não acredito que ninguém cure. A gente pode facilitar o processo, mas curar, não! Essa cura é sua, é um trabalho seu, é um trabalho bem artesanal seu, de chegar, se perceber e dar esse salto que só você pode dar.*

Em outras palavras, a transformação ou a cura não ocorre pela ação de outrem, mas pela tomada de consciência do próprio sujeito que busca a terapia, sendo que essa consciência passa pelo reconhecimento do seu lugar e do seu papel no direcionamento de sua própria vida e de sua relação no/com o mundo. Autocuidado e autorresponsabilidade estão associados à sustentação mencionada acima por Sandra. É preciso aprender a cultivar a consciência; nesse processo, a sensibilidade e a reconexão consigo e com o meio ambiente, especialmente com a terra e a natureza, são fundamentais. O cultivo de si em consonância com o cultivo do mundo são os alicerces dessa espiritualidade ecológica ou espiritualidade verde, em que o Sagrado possui um papel fundamental. Em relação ao Sagrado e à necessidade de estabelecimento de reconexões em diferentes níveis, Sandra afirmou:

O Sagrado é exatamente esse fortalecimento: quanto mais reconectados estivermos com esta matriz poderosa da terra... Eu costumo dizer que, quando eu quero ficar bem, eu saio lá da minha casa e vou pra dentro da floresta, que é a minha casa, é a casa de todos nós, porque aqui há uma escuta silenciosa, porque aqui, ao mesmo tempo que eu não preciso verbalizar, há um diálogo entre eu e esse espaço, e assim é muito transformador, sabe?

Conforme a tradição da Deusa, tomando como base a harmonia do todo e a preservação da vida, cabe aos participantes, mulheres e homens, terem responsabilidade no sentido de buscar e contribuir para o equilíbrio dentro e fora de si, em termos pessoais e coletivos. Essa tradição reconhece a energia divina feminina como uma força criadora e criativa, que fortalece e dá sustentação às mulheres e aos homens, bem como tem a capacidade de proteger e mudar suas vidas, através da evocação de antigas tradições e práticas espirituais e curativas, que envolvem

o cuidado de si e com o meio, numa dimensão holística e integradora.

Os trabalhos do Sagrado Feminino podem envolver a realização de círculos, que estão associados à perspectiva de dissolução de hierarquias e estímulo à sororidade, através de um ambiente de acolhimento, cooperação e compartilhamento de dores, angústias e conhecimentos. Também é feita a utilização de vários instrumentos, como terapias individuais e coletivas, meditação, xamanismo e diversos tipos de medicinas, entre outros. Através desses trabalhos, as mulheres:

Aprendem, acima de tudo, a respeitar a si mesmas e a tudo que é feminino, a sacralizar o que vem da mulher e da natureza, reconhecendo a própria natureza, que carrega em si o portal para se chegar à Terra, nosso útero. Seja em Círculos ou Grupos, a construção espiritual feminina possibilita a sensação suave e materna de ‘estar em casa’, num colo de mãe, onde podemos manifestar, expor e curar o nosso feminino. Se costuma associar os círculos ao útero, viemos e retornamos a ele, portanto para nós são como símbolos do sagrado e do divino. (SETENTA, 2018, s.p.).

O público que busca o Espaço Ananda é composto por mulheres e homens, embora sejam elas a predominar nos trabalhos que envolvem grupos, como nas danças circulares ou círculos de mulheres que lá são realizados. Apesar da recente “moda” em torno dos trabalhos relacionados ao Sagrado Feminino⁵, o fluxo de pessoas que demandam os trabalhos desenvolvidos no Espaço em geral vem pelas indicações de outrem:

⁵ No âmbito das ofertas de práticas curativas e de autocuidado, os produtos e serviços disponibilizados com base na proposta de uma espiritualidade ecológica e no Sagrado Feminino têm tido bastante demanda no âmbito do mercado religioso (GUERRA, 2003).

[...] muitas vezes, as pessoas observam que alguém passou por um processo, ficou bem e tá conseguindo sustentar – e aquilo é uma referência –, e querem saber como foi... E assim a coisa vai, aos poucos, se expandindo. Ninguém vai dizer que é uma coisa de multidão. É uma coisa pouca, mas sempre, sim. Isso é importante, é o pingozinho que vem caindo sempre, né.

É possível perceber que a proposta do Espaço Ananda se desenvolve a partir de uma perspectiva capilar de ações que, na realidade, estão em consonância com as diferentes possibilidades de se pôr em prática o Sagrado Feminino, seja por meio de círculos de mulheres, danças circulares, terapias corporais e espirituais, mezinhas, experiências em diferentes universos de sentido religioso (religiões de matriz afro, *wicca*, xamanismo, etc.), mas também ações associadas ao cultivo da terra num sentido ampliado.

Deixarei Sandra por ora e passarei a trabalhar com as experiências relatadas por Fanka Santos. As atividades desenvolvidas no espaço Aldeia da Luz também são alicerçadas nas perspectivas do Sagrado Feminino, mas a partir de elementos distintos. Como o Sagrado se manifesta de maneira multiforme, no caso específico da Aldeia da Luz, o Sagrado é posto em prática sobretudo através da permacultura, alimentação viva e agrofloresta.

“Eu ressoo com outras coisas maiores”

Reconexão também é a tônica presente na trajetória de Fanka. Em seu depoimento, ela evocou elementos voltados para a chamada espiritualidade ecológica, mas, ao falar sobre a construção de sua trajetória em direção ao Sagrado Feminino, ao mesmo tempo que apontou para uma dimensão vivencial, destacou muito enfaticamente aspectos de mudanças epistemológicas. Recebi Fanka na varanda de

minha casa na manhã do dia 27 de julho de 2019. Ela veio acompanhada de Rejane Silva, que também integra a Aldeia da Luz, e nosso encontro tornou-se uma grande conversa. Conheço Fanka desde meados dos anos 1990, quando ela ainda era estudante do curso de Letras da Universidade Regional do Cariri (URCA). Pequenininha e com uma energia contagiante, Fanka é professora da Universidade Federal do Cariri (UFCA). Em sua infância, o contato com a natureza também estava presente através de idas frequentes a um sítio de familiares, conforme ela mesma relatou:

Minha infância foi muito cercada pela natureza, porque eu tive uma infância no sítio. Quando eu era criança, eu ia pro sítio da minha prima e lá eu ia pra roça com os caba, tanto que meus amigos eram uns véi, os agricultor, era uns veinho [risos]. [...] mamãe dizia: ‘Essa menina vai pra onde com esse ror de véi?’. E eu ia com a minha enxadinha – fizeram uma enxadinha pra mim. Tinha um pé de figo, que eu fiquei revoltada quando mataram esse pé de figo que tinha nessa roça, nesse sítio. Eu tinha essa relação com a natureza, levava passarinho pra casa, meio mundo de passarinho... Mamãe ia pra feira, comprava pinto, cachorro... Sempre tive essa relação. Depois a gente cresce, desconecta e fica com outras coisas na cabeça.

Os anos se passaram e Fanka começou a se envolver com movimentos sociais, tendo uma intensa atuação política em Juazeiro do Norte. Indagada sobre experiências religiosas, ela disse:

[...] eu nunca tive relação com a igreja, talvez nem com o Sagrado; com nada, era assim... Eu acho que no fundo as pessoas, de maneira geral, eu acho que elas têm pouca conexão com o que hoje eu chamo assim de espiritualidade, não religião. Então, assim: quando eu fiz a pergunta: ‘Quem eu sou, pra onde eu vou, por que a gente nasce, por que as pessoas morrem?’, foi depois da morte da mamãe, porque tem que ter uma pergunta que emerge pra você começar a questionar a Matrix. [Renata: Então, antes disso, você

não tinha vinculação? Nenhum interesse?]. Eu não tinha, não, Renata. Eu sempre fui uma pessoa que tinha muita compaixão, por conta de uma relação que eu tinha com os movimentos sociais, o socialismo, embora o socialismo ainda seja muito uma coisa da guerra, da disputa, da competição, por mais que... porque a gente tá num enfrentamento, né? [...] Tem essa coisa da colaboração, de você dividir o pão, de você, né? O socialismo tem essa filosofia de base, que é o compartilhar, apesar de que hoje está, eu vejo que está na mesma frequência da competição, né? [...] Então [pigarro], eu tinha essa relação com os movimentos sociais, comunidades e tal.

O impacto provocado pela morte de sua mãe resultou numa série de questionamentos existenciais. “*Foi aí um trauma, digamos, a ruptura epistêmica* [ênfase dada pela entrevistada], *aí se deu com uma lacuna, um negócio que veio, foi a morte de minha mãe, que teve um impacto tremendo em cima de mim, e aí eu não dei conta de... dessa ausência*”. Contudo, antes da morte de sua mãe, ela já havia sido despertada para práticas integrativas, como o Reiki e a permacultura. Quanto a esta, ela disse: “*[...] a permacultura traz a visão sistêmica da vida, né, porque, muitas vezes, as pessoas fazem permacultura e não entendem que embaixo dela tem uma episteme mais profunda, que vem da ecologia*”. Fanka elaborou a sua percepção da permacultura para além da técnica, buscando sua dimensão mais integrativa. Nesse processo, entre os elementos evidenciados em sua trajetória está o contato com a comunidade Tamera⁶, em Portugal, um espaço espiritual, permacultural e vegano. O encontro com essa comunidade promoveu um forte impacto nela, conforme seu relato:

⁶ Situada em Odemira, no Alentejo (Portugal), a comunidade Tamera foi criada em fins dos anos 1970 com base nos princípios de uma ética comunitária, ecológica e pós-capitalista.

Lá eu vi, ficava olhando aquelas mulheres, aqueles homens, crianças... As crianças lá falam várias línguas, elas são criadas, tem a parte das crianças, uma organização, é uma coisa linda lá. E as pessoas, na hora do almoço, tocam o sino, e as pessoas vão todas, saem das suas casas, porque a pessoa não faz comida na sua casa, tem uma cozinha coletiva, é uma fartura, uma abundância, aí a pessoa que fez a comida explica o que é aquela comida; as pessoas agradecem, aí comem, e não tem animal que é sacrificado. Lá eles têm um espaço para os animais, lá eles trabalham a comunicação com os animais, como se comunicar, tudo é Sagrado, é um santuário. Eu não vi lá nada como Sagrado Feminino, não tinha, porque tudo era Sagrado. Tinha um círculo de pedras maravilhoso, tanto é que eu fiz um círculo de pedra na aldeia depois. Não por causa disso, mas foi surgindo, né? Então, eu tive essa percepção de que ali era um lugar lindo, maravilhoso, né, e que ali era uma saída pra aquelas ideias de socialismo, de tomar o poder e tal. E será que isso ia vir um dia? Vi que era melhor começar a fazer de verdade, e não ficar só esperando, só discutindo política, assim meio que não fazendo nada.

O espaço Aldeia da Luz foi criado em 2011 com base em quatro linhas: permacultura, arte, saúde e espiritualidade. A Aldeia desenvolve três atividades principais, a saber: permacultura, alimentação viva (vegana e crudívera) e agroflorestas. Após 2011, o espaço começou a realizar círculos internos de Sagrado Feminino, envolvendo basicamente as mulheres que moravam ou estavam diretamente vinculadas à Aldeia. Elas se reuniam para discutir temas relacionados ao universo feminino, como a necessidade de autocuidado, relacionamentos, etc., sem a realização de nenhuma ritualística, a não ser meditações na Lua cheia. Com o passar do tempo, foram percebendo que poderiam estender essa atividade a outras mulheres. Assim, a cada dois meses procuram promover eventos e trazer outras pessoas interessadas em reconectarem-se consigo mesmas, com a natureza e com o cosmos. Essas reuniões, se-

gundo Fanka, reúnem um público diversificado e têm caráter terapêutico, político e, principalmente, formador, isso porque discute-se e busca-se desenvolver a consciência em face da questão da educação patriarcal a que mulheres e homens estão submetidos.

As propostas da Aldeia da Luz também reverberam em esferas mais amplas. Ela criou uma Aldeia no Crato e outra em Juazeiro, em terrenos de sua propriedade, onde estão sendo cultivadas agroflorestas. Fanka também é co-criadora de um curso de especialização em Permacultura na UFCA. Nutrição, cuidado e abundância, em sintonia com o esforço de expansão para grupos mais amplos, são elementos muito presentes em seu discurso e em suas práticas.

Aí eu acho que o Sagrado é um resgate dessa natureza, dessas leis do universo, que são leis benevolentes, porque, se você anda seguindo essas leis benevolentes, você pode alcançar tudo: prosperidade, fartura, abundância, porque a natureza é abundante. Tu imagina: uma semente, se você pega uma semente, Renata, você tem uma floresta, porque você planta aquela semente na terra, e ela vai nascendo, germina e vira uma árvore! E o que que é uma árvore senão trezentas mil sementes, entendeu? Aí você pega aquelas sementes; se você tem uma semente, você tem uma floresta, né. [Rejane: É a famosa multiplicação dos pães de Cristo, que é a semente representada pelo trigo, não pães e peixes, como nos foi dito]. [Renata: Aham]. E tem também aquela coisa do filme de Noé, aquela passagem em que ele encontra o avô dele, o Matusalém, e ele dá uma semente, e ele vai, e planta e vrrrrr! Vira a floresta pra poder fazer a arca.

Outro ponto forte evocado são os trabalhos com as plantas e raízes, através das mezinhas e das oficinas de alimentação viva, que são ofertadas regularmente. É muito interessante o modo como Fanka se posiciona a esse respeito, associando nutrição, cuidado, espiritualidade e Sa-

grado. Segundo ela, o trabalho com a permacultura e com as agroflorestas é:

[...] pra ter muita comida e a gente trabalhar com essa coisa que é muito religiosa, muito espiritual, que é essa coisa da planta, das raizeiras, benzedeiras, que a gente está fazendo esse trabalho, mas noutra nível, através do conhecimento acadêmico, de uma ressignificação através do Sagrado, de uma alimentação baseada em plantas – isso é espiritualidade. Não tem que ficar inventando a roda de novo. Espiritualidade é quando eu cuido de você, digo assim: ‘Sua mãe tá doente? Tem essa tecnologia. Usa isso. Ela vai ficar boa’. Acredito que isso é espiritualidade, você tá cuidando, dando aquela informação para que ela fique vital, fique feliz, não se entregue.

Não pretendo enquadrar os caminhos percorridos por Sandra e Fanka em esquemas, mas é possível perceber que ambas vivenciaram experiências geradoras que, embora bastante distintas, resultaram no anseio por mudanças ancoradas numa visão de mundo assentada no holismo e na tessitura de uma consciência marcada pelo (auto)cuidado e responsabilidade com o meio, tônicas da abordagem do Sagrado Feminino.

Elas tiveram infâncias próximas à natureza e ressaltaram em seus depoimentos o quanto isso foi importante para elas; ao longo de suas trajetórias, ambas foram se envolvendo com estudos, com o mundo do trabalho, com demandas sociais e políticas, e findaram se desconectando, sobretudo em relação à matriz natural – num exercício hermenêutico; ousaria dizer que se desligaram de um elemento que hoje elas percebem como fundante de suas constituições. Nos percursos trilhados por elas, houve momentos críticos, seja por excesso de responsabilidades, seja pela perda de um ente querido, associados a experiências reveladoras e distantes de seus cotidianos, os quais

atuaram como chaves que abriram as portas para novos caminhos, em que a reconexão consigo, com a natureza e com o cosmos torna-se um imperativo.

Considerando o destaque que Fanka e Sandra conferiram a essas experiências, creio ser necessário abrir um espaço para tratar da categoria experiência, que, a meu ver, é central para esta análise. De maneira profundamente impactante, Bondía (2002) evidencia em seu trabalho a dimensão da experiência. Para a ciência moderna, experiência tem a conotação de experimento: observância de métodos e regras bem estabelecidos, objetividade, neutralidade, repetição, controle, resultados previsíveis. O que foge desse esquema é inválido do ponto de vista científico e, portanto, daquilo que é considerado verdadeiro.

Entretanto, para Bondía (2002), a experiência deve ser concebida de outra maneira. Para ele, experiência é o que nos passa, nos acontece, nos toca. Não é o que se passa, o que acontece: “Nunca se passaram tantas coisas, mas a experiência é cada vez mais rara” (BONDÍA, 2002, p. 21). Alguns aspectos devem ser levados em consideração para a compreensão desse estado de coisas: em primeiro lugar, vivemos num mundo marcado pelo excesso de informação. A premência pela obtenção de informações, de conhecimento, distancia as pessoas da experiência, da sabedoria. Conhecemos os fatos, opinamos, mas nada acontece conosco, nada nos afeta:

Depois de ter assistido a uma aula ou a uma conferência, depois de ter lido um livro ou uma informação, depois de ter feito uma viagem ou visitado uma escola, podemos dizer que sabemos coisas que antes não sabíamos, que temos mais informação sobre alguma coisa; mas, ao mesmo tempo, podemos dizer que nada aconteceu, que nada nos tocou,

que com tudo o que aprendemos nada nos sucedeu ou nos aconteceu. (BONDÍA, 2002, p. 21).

Um segundo aspecto a ser levado em consideração é o fator tempo, ou a falta deste. Tempo é mercadoria; não se pode perder tempo. A velocidade e a rapidez tornam tudo efêmero. As informações pelas quais tanto ansiamos nos vêm rapidamente; tudo deve ser consumido de maneira veloz. Vivemos sob a égide da fugacidade, da fragmentação, da fluidez. Para Bondía (2002, p. 23):

O sujeito moderno não só está informado e opina, mas também é um consumidor voraz e insaciável de notícias, de novidades, um curioso impenitente, eternamente insatisfeito. Ao sujeito do estímulo, da vivência pontual, tudo o excita, tudo o agita, tudo o choca, mas nada lhe acontece. Por isso, a velocidade e o que ela provoca, a falta de silêncio e de memória, são também inimigas mortais da experiência.

Segue ele dizendo que: “O sujeito moderno se relaciona com o acontecimento do ponto de vista da ação. Tudo é pretexto para a sua atividade. Sujeitos ultrainformados, ultraestimulados, cheios de vontade e hiperativos. Não podemos parar, e por não pararmos, nada acontece” (BONDÍA, 2002, p. 25).

Ao evocar a experiência como elemento fundamental não só para o processo de conhecimento, mas da própria existência, Bondía (2002) evidencia a necessidade de repensar e, por que não dizer, reinventar o lugar e o papel da experiência. Em vez de previsibilidade, objetividade, repetição, é preciso pensar em termos de afetação: paixão, padecimento, paciência, receptividade, passividade, disponibilidade: “É incapaz de experiência aquele a quem nada lhe passa, a quem nada lhe acontece, a quem nada lhe

sucede, a quem nada toca, nada lhe chega, nada o afeta” (BONDÍA, 2002, p. 25).

As experiências vivenciadas por Sandra e Fanka afetaram-nas profundamente. Através de caminhos distintos e muitas vezes de maneira não linear, por meio de suas agências, elas deram corpo a essas experiências, que resultaram na constituição de espaços formativos e curativos, onde as pessoas podem buscar formas de reconexão consigo, com a natureza e com o cosmos. A esse respeito, de forma muito significativa, Sandra Albano pontuou que:

Existe esse movimento muito grande de pessoas saindo dos centros urbanos, largando muitas coisas por aí, buscando essa reconexão. E eu acredito que são essas pessoas que estão buscando essas reconexões que estão se fortalecendo e tentando ser pontes para essas pessoas que estão buscando.

Num mundo marcado pela competitividade, pelo consumo, pela efemeridade e pela volatilidade, onde a natureza é objeto de vilipêndio, pensar na experiência de ser ponte para aqueles que buscam se reconectar é se pôr na contramão, em termos políticos e epistemológicos, da estrutura dominante. Nesse sentido, seria possível considerar o Sagrado Feminino como um elemento de uma outra episteme, em que as experiências e as dimensões holística e integradora seriam aspectos centrais.

Seja nas entrelinhas, seja na explicitude, de maneira mais contundente, Sandra e Fanka sinalizaram em suas falas essa perspectiva de crítica. Especialmente quando tratou a respeito da permacultura, Fanka se posicionou claramente nesse sentido, ao afirmar que:

[A permacultura] São técnicas fabulosas, é a parte prática de um discurso teórico ecológico, né, pra você agredir menos. E eu fui mais pra parte teórica, eu sempre fui mais teórica. Na literatura,

quando eu estudava Letras, eu gostava de Teoria da Literatura, e aí eu acabei indo pra essa parte da episteme da permacultura quando eu descobri o Kapra, a física quântica, a visão holística, a visão sistêmica, na verdade, essa visão do todo. E, nessa visão do todo, não tem como você não romper com essa visão linear que você tem antes, então aí é onde tá a minha mudança, porque eu percebi que é uma visão muito linear, das partes. Então, a gente fica só naquela parte, fica ali, com seu umbigo – meio cartesiana. Então, você é bom naquilo, então você só faz aquilo, você tá no seu mundinho, na sua caixinha. Então, quando você compreende essa coisa da parte e do todo, do todo e da parte, essa via de mão dupla, aí você percebe que a parte é linear demais. Quando você percebe, conecta as outras partes, essa parte, inclusive, que sai do quadrado e entra no redondo; sai do linear e entra no multidimensional [...]. Eu, que estudava cultura, então comecei a questionar cultura, né? Então, assim, cultura e natureza, aquela dicotomia que a gente tem sempre, que tudo é dicotômico, né: homem e mulher, preto e branco, natureza e cultura. E eu acho que, quando a gente começa a entrar nessa coisa do sistêmico, do multidimensional, você começa a questionar exatamente essa dualidade, e aí as coisas realmente começam a mudar, você começa a perceber as coisas tudo inteiras, integradas.

Ao longo dos últimos séculos, foi sendo constituída uma epistemologia que, embora ancorada num contexto cristão, moderno, ocidental, capitalista e colonial, se afirma e se pretende universal. Essa norma epistemológica dominante, considerada por Santos (2011) um “pensamento abissal”, suprimiu saberes diferentes daqueles produzidos de forma válida (entenda-se: de forma científica, objetiva, controlada, previsível). Para Santos e Menezes (2011), essa universalização foi possível a partir da intervenção política, econômica e militar do colonialismo e resultou na descredibilização ou mesmo na supressão, em alguns casos, de práticas sociais de conhecimento contrárias aos seus interesses. Contudo, ainda conforme os autores, “Não há, pois, conhecimentos sem práticas e actores sociais. E

como umas e outros não existem senão no interior de relações sociais, diferentes tipos de relações sociais podem dar origem a diferentes epistemologias” (SANTOS; MENEZES, 2011, p. 9).

O saber é sempre finito e, como diria Haraway (1995), em sua excelente crítica feminista ao conhecimento científico, “universal”, androcêntrico e branco, o que temos – ou deveríamos ter – são saberes localizados, situados, conforme o lugar e a experiência daquele que os produz. Ao evocar a experiência como elemento fundamental não só para o processo de conhecimento como também para a própria existência, Bondía (2002) evidencia a necessidade de repensar e, por que não dizer, reinventar o lugar e o papel da experiência. Em vez de previsibilidade, objetividade, repetição, é preciso pensar em termos de afetação, como propõe Favret-Saada (2005): paixão, padecimento, paciência, receptividade, passividade, disponibilidade: haveria algo menos “científico” do que isso?

Proceder dessa maneira é promover uma nova ordem epistemológica e, por que não dizer, ética. Para tratar disso, é possível percorrer vários percursos, concorrendo para o estabelecimento de um diálogo horizontal entre as diferentes formas de saberes. Não se trata da negação do saber científico, mas da percepção da existência de diversos saberes que possuem seu lugar e sua validade, bem como da necessidade de construção de uma perspectiva mais integradora da realidade, superando dicotomias, tais como: homem e natureza; masculino e feminino; vida e morte; espírito e matéria, entre outras. A opção aqui é seguir o cruzamento das trilhas do Sagrado Feminino com a espiritualidade ecológica, evocando aspectos como a experiência, a integração holística e a busca por novos caminhos não só epistemológicos, mas principalmente

ontológicos. (Auto)cuidado, corresponsabilidade, consciência, educação, afeto e nutrição talvez sejam as chaves que o Sagrado disponibiliza para viabilizar a continuidade da nossa existência.

Referências

- BIBBY, R. W. *Fragmented gods*. Toronto: Irwing, 1987.
- BONDÍA, J. L. Notas sobre a experiência e o saber sobre a experiência. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 19, p. 20-28, 2002.
- BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003. p. 27-78.
- FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005.
- GUERRA, L. D. As influências da lógica mercadológica sobre as recentes transformações da igreja católica. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 1-23, 2003.
- HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 5, p. 7-41, 1995.
- HERVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o convertido*: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo 2010*. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.
- JUNG, C. G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- MURARO, R.; BOFF, L. *Masculino e feminino*: uma nova consciência para o encontro das diferenças. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

PEIRANO, M. O paradoxo dos documentos de identidade: relato de uma experiência nos Estados Unidos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 15, n. 32, p. 53-80, 2009.

SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2011. p. 31-83.

SANTOS, B. S.; MENEZES, M. P. (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2011.

SETENTA, A. M. Um ensaio sobre o movimento do Sagrado Feminino. *Redireito*, Florianópolis, 2018. Disponível em: <http://www.redireito.org/um-ensaio-sobre-o-movimento-do-sagrado-feminino/>. Acesso em: 10 set. 2020.

SIQUEIRA, D. Novos movimentos religiosos como desafio à sociologia da religião na atualidade. *Caminhos*, Goiânia, v. 6, n. 1, p. 34-43, 2008.

UM “PONTO DE LUZ” NA CHAPADA DO ARARIPE: NARRATIVAS DO PROCESSO DE INSTALAÇÃO DO NÚCLEO SANTA FÉ DO CARIRI – UNIÃO DO VEGETAL – E DA FORMAÇÃO DE UM MESTRE

FRANCISCO ROBERTO BRITO CUNHA

Doutorando em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará (UFC), mestre em Educação em Saúde pela Universidade de Fortaleza (Unifor), bacharel e licenciado em Psicologia também pela Unifor. Professor assistente do Departamento de Educação da Universidade Regional do Cariri (URCA). Membro do grupo de pesquisa Dialogicidade, Formação Humana e Narrativas (Diafhna).

Endereço eletrônico: frobertobrito2017@gmail.com

ERCÍLIA MARIA BRAGA DE OLINDA

Professora aposentada da Universidade Federal do Ceará (UFC). Pesquisadora do campo das Ciências da Religião. Membro do grupo de pesquisa Dialogicidade, Formação Humana e Narrativas (Diafhna). Terapeuta holística em formação.

Endereço eletrônico: erciliabragadeolinda@gmail.com

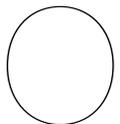
JOSÉ EMERSON MONTEIRO LACERDA

Bacharel em Ciências Jurídicas pela Universidade Regional do Cariri (URCA). Membro do Instituto Cultural do Cariri e da Academia Lavrense de Letras. Autor dos livros: *Sombra e luz*; *Noites de Lua cheia*; *Cinema de janela*; *É domingo*; e *Histórias do Tatu*.

Blog: monteiroemerson.blogspot.com

Endereço eletrônico: emersomonteiro@gmail.com

Introdução



presente capítulo traz um recorte de uma pesquisa de doutorado intitulada *Estudar a si no Centro Espírita Beneficente União do Vegetal: narrativas do processo de formação de mestres e conselheiras no Núcleo Santa Fé do Cariri*. O referido estudo está sendo desenvolvido pelo primeiro autor, com a orientação da segunda autora. Nosso objetivo é compreender o processo formativo de José Emerson Monteiro Lacerda, adepto do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV) – Núcleo Santa Fé do Cariri (NSFC), à luz da categoria da individuação, conforme elaboração de Carl Gustav Jung.

Em julho de 2019, utilizando a entrevista temática, no quadro da História Oral (MEIHY, 2010), fizemos as seguintes indagações ao mestre retrocitado: “Quais foram os momentos mais significativos no processo de instalação do NSFC? Qual o sentido do NSFC na sua vida? Como é que foi (e está sendo) sua caminhada ao longo de 35 anos na União do Vegetal?”.

Utilizamos, na entrevista, um conjunto de fotografias disponibilizadas pelo entrevistado, que funcionaram como suporte físico da memória. A entrevista temática objetiva extrair do contexto geral da trajetória de vida de um sujeito um tema específico que se quer estudar. Sua

execução passa por algumas fases, como: pré-entrevista, entrevista e pós-entrevista (transcrição e textualização). A História Oral, como método qualitativo, possibilita, através das narrativas dos sujeitos que viveram uma realidade no passado, rerepresentá-la, com o olhar do tempo presente, para aqueles que poderão construir um novo futuro.

Pensamos que a narrativa da experiência religiosa vivida em comunidade pode elucidar processos educativos, numa perspectiva mais ampla, a da formação humana, apontando em que medida as aprendizagens experienciais vividas (JOSSO, 2010) colaboram ou não para o processo de individuação. Essa categoria, central na Psicologia Analítica criada pelo psiquiatra suíço já citado, diz respeito a uma busca de autoconhecimento que pode favorecer a transformação de “si mesmo”, fazendo o sujeito se tornar aquilo que é. Sem uma reflexão sobre as aprendizagens e desaprendizagens sucessivas, não há progressos no processo de individuação, inerente ao desenvolvimento de qualquer ser humano, conforme expresso a seguir:

Poderíamos dizer que o mundo todo, com seu tumulto e miséria, está num processo de individuação. Mas as pessoas não se dão conta disso, e esta é a única diferença. Se soubessem disso, não estariam em guerra uns com os outros, pois quem tem a guerra dentro de si não tem tempo nem prazer de lutar com os outros. A individuação não é uma coisa rara ou luxo de poucos; mas aqueles que sabem que estão nesse processo devem ser considerados felizes. Eles ganham alguma coisa, caso sejam conscientes o bastante. [...] A individuação é a vida comum e aquilo de que temos consciência. (JUNG, 2002, p. 48).

A busca de compreensão de um processo singular não se esgota em sua descrição isolada dos processos

sociorreligiosos mais amplos. Assim, na perspectiva do paradigma do singular-plural (FERRAROTTI, 1988), buscamos “cruzar” os acontecimentos da vida do nosso narrador com a construção do Núcleo Santa Fé na cidade do Crato, Ceará. Com Olinda (2009, p. 208), vemos que os sujeitos, independentemente de escolaridade, posições hierárquicas e *status* social, têm a capacidade de refletir sobre si, dando uma forma às suas experiências:

[...] Cada um tem sua experiência e carrega a capacidade de refletir sobre as mesmas [*sic*]. Numa abordagem compreensiva da experiência religiosa, o que tem de ser destacado é a peculiaridade de cada sujeito com sua riqueza interior. A experiência religiosa com suas múltiplas linguagens precisa ser aprendida na complexidade de inúmeros fatores, relações e fronteiras trazidas pelo próprio sujeito que viveu essas experiências.

Na nossa trajetória de pesquisa, observamos que há uma carência de investigações que façam uma articulação entre a União do Vegetal e o campo formativo, o que provavelmente se justifique pelo fato de esse movimento sociorreligioso ser um fenômeno relativamente recente, tendo em vista o fato de que a religião focada tem aproximadamente 60 anos. O CEBUDV foi criado em 22 de julho de 1961, na Floresta Amazônica, por José Gabriel da Costa, que ficou conhecido por seus discípulos como Mestre Gabriel. Hoje está presente em todos os estados brasileiros, além de 11 países. Trata-se de uma instituição religiosa genuinamente brasileira, que busca resgatar princípios e valores éticos que contribuam para a formação e desenvolvimento humano, objetivando fomentar o desenvolvimento das virtudes morais, intelectuais e espirituais que contribuam para uma cultura de paz.

A abordagem por nós utilizada foi eminentemente interpretativa, na medida em que busca a compreensão do processo formativo de um mestre inserido em um universo religioso eivado de simbologias, crenças, doutrinas e ritualísticas. A fonte oral foi complementada pela análise de documentos arquivados no Departamento de Comunicação e Memória (DCM) do NSFC.

Ao relembrar seu passado, o sujeito amplia a percepção acerca de si mesmo, na medida em que situa no tempo e no espaço os momentos marcantes de sua existência, articulando diferentes temporalidades. A esse respeito, Olinda (2009, p. 76) afirma que:

Evocar experiências vividas (passadas) para entender por que nos tornamos o que somos (presente) e para projetar o que queremos ser (futuro) coloca-nos numa tríplice temporalidade, que se entrecruza na narrativa. Trazemos ‘recordações referências’, que nos conduzem, na interpretação, a um desvelamento de nós mesmos. [...] São, ao mesmo tempo, uma dimensão concreta ou visível (percepções e imagens sociais) e uma dimensão invisível (emoções, sentimentos, sentidos ou valores). Pelas associações livres, num trabalho de interioridade, somos capazes de hierarquizar as influências recebidas, sejam de pessoas, de lugares, de acontecimentos, de obras ou de sentimentos; revemos conceitos e ampliamos experiências estéticas e éticas que nos marcaram; relembramos encontros e desencontros, nos diferentes espaços de atuação. Contando nossa história, demonstramos o valor atribuído a cada experiência vivida.

Desse modo, rememoram-se vivências e pessoas que possibilitaram a abertura de novas portas e mudanças de direção em suas trajetórias: “Segundo Delory-Momberger, ao contarmos uma história, estamos recriando-a, a

memória é matéria viva, em constante transformação. Ao falarmos sobre nossas experiências, elas estão se tornando formadoras porque estão ensinando que sobrevivemos a elas” (OLINDA, 2010, p. 19). Esse trabalho sobre si mesmo permite que a vida vivida se torne uma vida refletida. O processo narrativo possibilita um nível de consciência diferenciado sobre o que foi vivido, na medida em que integra diferentes temporalidades, dando forma e buscando um sentido integrador.

Iremos agora apresentar, em linhas gerais, o surgimento do CEBUDV no Brasil para, na sequência, analisarmos a história do NSFC em Crato, articulando com as narrativas do processo de individuação do nosso sujeito da pesquisa.

O Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV)

O Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV) foi fundado por José Gabriel da Costa, filho de Manuel Gabriel da Costa e Prima Feliciano da Costa, nascido em 10 de fevereiro de 1922, ao meio-dia, numa localidade chamada Coração de Maria, à época distrito de Feira de Santana, no estado da Bahia, na fazenda Pedra Nova. Nessa localidade ele passou toda sua infância e uma parte da sua juventude, indo em seguida morar em Salvador, de onde partiu para Rondônia como “soldado da borracha” (seringueiro) do exército brasileiro, que atuou com as “nações aliadas” durante a Segunda Guerra Mundial contra o avanço nazifascista (FABIANO, 2012).

Casou-se com Raimunda Ferreira da Costa, conhecida como “Pequenina”. Na Floresta Amazônica, de 1959 a 1964, viveu com sua família nos seringais Guarapari e Sunta, localizados na fronteira com a Bolívia. Teve o pri-

meiro contato com o chá denominado cientificamente de *ayahuasca*¹ no dia 1º de abril de 1959. Após esse contato com o chá, em pouco mais de dois anos criou o CEBUDV, que ficou conhecido também como UDV, ou simplesmente “União”, juntamente com sua família e poucos sócios na remota floresta, no seringal Sunta. Em 1964, mudou-se para Porto Velho, Rondônia, onde deu seguimento ao seu trabalho. Assistiu à criação do segundo núcleo em Manaus, de onde previu que a União iria “circular o mundo” (CEBUDV, 2015).

Essa religião se apresenta como cristã e reencarnacionista (CEBUDV, 2008) e tem como objetivo trabalhar pela evolução espiritual do ser humano. Seus sócios coletivamente bebem, de livre e espontânea vontade, o chá, que, segundo estudos científicos, é inofensivo à saúde, proporcionando a “concentração mental” dos usuários no seu uso ritual (BERNADINO-COSTA, 2011).

Diversas tribos indígenas da região amazônica, além de praticantes do neoxamanismo urbano, fazem uso do chá (LABATE, 2005). Existem atualmente três religiões reconhecidas que fazem uso ritualístico do chá *ayahuasca*, tendo assegurado seu direito à livre expressão religiosa conforme preconizado no artigo 5º, inciso VI, da Constituição Federal de 1988. Essas religiões fazem uso da *ayahuasca* por estarem de acordo com a norma do país, sendo elas: “Santo Daime”, fundada por Mestre Irineu na década de 1930; “Barquinha”, idealizada por Daniel Pereira de Matos em 1945; e “União do Vegetal”, criada por José Gabriel da Costa em 1961 (RICCIARDI, 2008). De acordo com Andrade (1988), apesar do uso comum do chá *ayahuasca*, há dife-

¹ Chá feito a partir da união, pela decocção, de dois vegetais – o mariri (*Banisteriopsis caapi*) e a chacrona (*Psychotria viridis*). Na UDV é mais conhecido como “Hoasca” ou “Vegetal”.

renças nos rituais, na estrutura organizativa e na doutrina dessas religiões.

A respeito dos efeitos produzidos pela ingestão do Vegetal, diversos estudos científicos atuais, nas áreas de Neuropsicologia, Farmacologia e Ciências Jurídicas, como apresentados na coletânea: *Hoasca: ciência, sociedade e meio ambiente* (BERNADINO-COSTA, 2011), sugerem uma alteração da nomenclatura psiquiátrica atual existente, que o descreve nosologicamente como um alucinógeno nos seus manuais, para um psicoativo, pois aquele se caracteriza por: “perda da consciência”; “fazer mal à saúde”; “produzir efeito colateral”; “causar dependência”; “provocar crise de abstinência”, enquanto o chá *ayahuasca* não gera “perda da consciência”, como quando se está embriagado ou sob o uso de drogas; ele, em vez disso, gera uma “experiência numinosa”², de modo que o adepto fica consciente durante toda a experiência. “Não faz mal à saúde”, “não produz efeito colateral”, “não causa dependência”, “nem provoca crise de abstinência”.

Para Ricciardi (2008, p. 8): “Este chá é considerado sagrado pelos seguidores da religião, pois possibilita o encontro com o divino. É também considerado como capaz de curar e de transmitir conhecimentos. Permite o acesso a uma dimensão espiritual onde se pode vislumbrar um estado de consciência diferente do cotidiano”.

Trazemos, a seguir, a narrativa sobre o processo de instalação do NSFC em íntima relação com a formação de José Emerson Monteiro Lacerda.

² A palavra “numinoso” deriva do latim “*numem*”, atribuído a algo sagrado. Para Jung (1978), trata-se de uma experiência com um elemento visível ou invisível que gera uma transformação especial na consciência.

Sobre a gênese

O início da instalação do CEBUDV no Cariri aconteceu em 1984, quando no mês de setembro Emerson Monteiro (hoje mestre) foi a Brasília portando uma carta de apresentação do seu amigo e conterrâneo Tiago Araripe (hoje mestre), então filiado ao Núcleo Samaúma³, São Paulo, endereçada ao Mestre Raimundo Monteiro de Sousa, o Mestre Geral Representante do CEBUDV.

O início: eu, em algumas vezes, já tive a ocasião de narrar. Eu sou amigo de Tiago Araripe desde a adolescência, porque a gente sempre teve os gostos parecidos, música popular, final do Tropicalismo, dos festivais, das canções, daquelas coisas lá da Record, Rádio Tupi, a gente gostava de MPB [Música Popular Brasileira] e literatura. Ele escrevia, e eu também escrevia; já na época, publicava, e eu tive a oportunidade de me aproximar da família dele. [...] E Flaminio, o irmão dele, eu fiz amizade com os dois: Tiago Araripe e Flaminio Araripe. Flaminio, que depois publicou na 'Planeta', aquela revista, a reportagem sobre a 'Religião do Sentir', sobre a União do Vegetal, que é uma das melhores que eu acho, que eu li. Foi na década de 70; aí eu li essa matéria e depois, na sequência dos acontecimentos, no mês de julho, Tiago veio aqui. A gente se reencontrou, e ele me convidou para almoçar na casa dele, e nesse dia a gente conversou. Ele morava em São Paulo, participava do Samaúma. Na época, o representante era o Mestre Paixão, e ele me contou que participava dessa religião. Eu já tinha alguma noção. Aí ele me contou que, se você tiver vontade de participar desse chá, que é uma coisa inovadora, assim, assim... Aí me comuniquei com o Tiago. Ele me mandou uma carta, e eu levei a carta para o Mestre Monteiro, que era o Mestre Geral Representante⁴ na

³ 3º Núcleo do CEBUDV, fundado em 1972 na cidade de São Paulo.

⁴ "O Mestre Geral Representante é a autoridade máxima do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal. Tem esse nome porque representa o criador da UDV, Mestre Gabriel. Com o auxílio de seis Mestres Assistentes, lidera o Centro do ponto de vista religioso e faz a supervisão geral da administração institucional da religião". Disponível em: <https://udv.org.br/organizacao/representacao-geral/>. Acesso em: 15 set. 2020.

ocasião, aí eu cheguei em Brasília. Depois de instalado e na primeira oportunidade, que para mim é o dia 7 de setembro, eu me comuniquei com ele. Ele morando em Sobradinho, cidade-satélite. E aí eu fui até lá na casa dele, na manhã de 7 de setembro, feriado, e conversamos mais de duas horas seguidas, e ele me convidou para a primeira escala⁵ em que eu pudesse beber o chá. [...] Isso eu participei de oito sessões, de escala e de um preparo⁶.

Nesse período, Emerson filiou-se na Sede Geral em Brasília, Distrito Federal. Naquela época, Emerson permaneceu por 45 dias na capital federal, quando bebeu o “Vegetal” pela primeira vez.

Em Brasília, eu bebi o Vegetal pela primeira vez, naquela primeira sessão [...]; eu tive burracheira⁷, eu senti assim a força da burracheira, numa intensidade muito clara. E a impressão que meu deu, o pensamento que eu tive quando olhava assim o salão laqueado de verde e tudo, aí eu pensei comigo: ‘Este solo é sagrado!’ [...], aí eu disse: ‘Uma coisa tão importante dessa o Cariri merece que tenha! Um lugar tão bonito, que a gente gosta tanto de natureza, senta bem lá no Cariri’. Aí foi a partir dali que eu tomei uma decisão: de fazer o meu pouco, eu sei que sozinho a gente é mais uma gota no oceano, mas aí o Mestre vem agregando as pessoas [...]. Eu procuro me trabalhar, eu evito até essa coisa que eu inicie; eu não vejo assim, foram muitas as pessoas. Aí, quando o Mestre Florêncio⁸ esteve aqui e alguém falou isso, aí eu disse: ‘Não, não é isso’. Aí ele disse: ‘Pois então o senhor está certo, porque, lá pra trás, teve Manaus, onde eu também comecei’. Aí teve Porto Velho, Mestre Gabriel, aí a gente se lembra. [...] Então, tem toda uma sequência de acontecimentos, a gente é um na multidão. Como alguém que vai puxando um fio e outro vem, e também começa a auxiliar, e esse fio começa a se multiplicar até que um dia a gente faça com que essa

⁵ As sessões para o uso ritualístico do chá no CEBUDV acontecem nas escalas do primeiro e terceiro sábado de cada mês.

⁶ Ritual religioso para a preparação do chá “*Hoasca*”.

⁷ Conjunto de efeitos produzidos pela ingestão do chá “*Hoasca*” (Vegetal) no organismo humano.

⁸ Mestre formado pelo Mestre Gabriel, membro do “Conselho da Recordação dos Ensinos do Mestre Gabriel”.

luz chegue no coração da gente e de tanta gente mais para que se possa mudar a face da Terra. Então a União do Vegetal, para mim, é esse ponto de luz e eu e minha família, a gente tem uma tranquilidade porque tem algo mais, que Deus está nos permitindo ter. Ai meus filhos alguns deles têm o maior amor pela União. Isso não tem preço na minha história, porque como facilitou, né? [...] Então, aí a gente, tendo o conceito, por exemplo, cristão reencarnacionista, que é o que o Mestre Gabriel nos traz pela União do Vegetal, nos dá um impulso. E, na luz do chá, que só sabe quem conhece, fica mais fácil da gente conhecer na prática as teorias. Essa é a grande virtude do Vegetal.

Jung, como cientista estudioso da Biologia, Zoologia, Paleontologia, Arqueologia, Medicina, Psicologia e Antropologia, não acreditava que a realidade pudesse ser acessada diretamente pelo homem. Através da observação, descrevia aquilo que estivesse presente como uma “realidade psíquica” no homem. Não podia, por exemplo, afirmar que Deus existe, mas a representação de Deus, nas mais diversas culturas, era o aspecto mais recorrente nos seus estudos sobre o psiquismo humano. Ele denominou essa procura por Deus pelo que seria, em última instância, uma busca por “si mesmo”. Para Jung (2002, p. 432):

‘Si-mesmo’ é algo que podemos verificar psicologicamente. Nós experimentamos ‘símbolos do si-mesmo’ que não se deixam distinguir dos ‘símbolos de Deus’. Não posso provar que o si-mesmo e Deus sejam idênticos, mesmo que na prática pareçam idênticos. Naturalmente, individuação é em última análise um processo religioso que exige uma atitude religiosa correspondente – a vontade do eu de submeter-se à vontade de Deus. Para não provocar mal-entendidos, digo si-mesmo em vez de Deus. Empiricamente também é mais exato. A psicologia analítica ajuda-nos a conhecer as potencialidades religiosas.

Em outubro, Isabelisa Cordeiro também bebeu o Vegetal em Brasília, conforme seu relato:

Para esse preparo, eu já convidei [...] aquela esposa atual, que ela fosse para Brasília para passar um dia lá comigo e, sem nem avisá-la, eu levei; eu disse: 'Eu tenho um surpresa para você'. Quando ela chegou, eu expliquei que estava participando de uma religião que bebia um chá assim, assim, assim. Levei ela para o preparo. Ela bebeu no preparo Vegetal. [...]. E voltamos para o Cariri. Nessa volta, eu pedi ao Mestre Monteiro do preparo uma garrafinha de água mineral dessas de vidro de meio litro, e aí ele permitiu que eu trouxesse com Vegetal, e foi a primeira semente da União do Vegetal aqui no Cariri.

De volta ao Ceará, filiaram-se ao Núcleo Tucunacá⁹, que vieram a conhecer no mês de novembro daquele ano. Ainda em 1984, em dezembro, receberam na sua residência a visita de mestres desse núcleo, quando se realizou a primeira sessão do Vegetal no Cariri, na casa de um sócio. A casa onde se iniciaram as sessões, no bairro do Granjeiro, em Crato, fica situada em uma antiga propriedade rural, conhecida pelo nome de Sítio do Caiano, e que nas suas proximidades, a três quilômetros de distância, subindo as encostas da Serra do Araripe, dentro de mata preservada, existe uma fonte de água natural conhecida pelo nome de Fonte do Caiano, nome recebido ainda no século XIX, a qual passou a merecer passeio constante dos irmãos da União que aqui vieram nesse primeiro momento.

Aí, naquela época, na minha casa, começamos a fazer sessões extras; distribuições do chá. Vinham as pessoas de Fortaleza, e a gente bebia na minha casa no Granjeiro, que, por sinal, aquele sítio lá chama-se o Caiano, que no início era a Fonte da Caiana, porque era uma cana que Aderson da Franca Alencar, que era o antigo dono daquela região toda, do Engenho Novo Horizonte, lá

⁹ Primeiro Núcleo do Ceará, fundado em 1980.

em cima, ele plantou a cana-caiana que ele trouxe de fora, e ficou conhecida como Sítio da Caiana e depois, hoje, se chama facilmente a Fonte do Caiano, Sítio do Caiano, porque, com o tempo, houve uma corruptela, e assim se considera. E o Caiano, hoje, a gente sabe que o Caiano é o Mestre Gabriel numa vida passada e tem uma história para ser conhecida.

Nosso sujeito da pesquisa, Emerson Monteiro, quando perguntado sobre o que se aprende nessa “escola” que é o CEBUDV, responde: *“Bom, o Mestre Gabriel ele diz assim: ‘A gente bebe o Vegetal para efeito de concentração mental, no sentido do desenvolvimento espiritual do ser humano’, aí o que se aprende é que o desenvolvimento espiritual do ser humano é a coisa mais importante, que nos trouxe até aqui”*.

Esse “desenvolvimento espiritual” pode ser estudado à luz do fenômeno do “processo de individuação”. Segundo Jung (1978), o processo por ele denominado de individuação é fundamental para o desenvolvimento psíquico do ser humano. É, portanto, uma categoria central em sua obra. A busca pelo ponto central do psiquismo, que ele denominou de arquétipo¹⁰ do si mesmo, ou *self*, seria o objetivo do ego numa busca de ampliação da consciência rumo ao inconsciente.

Individuação significa tornar-se um ser único, na medida em que por ‘individualidade’ entenderemos nossa singularidade mais íntima, última e incomparável, significando também que nos tornamos o nosso próprio si-mesmo. Podemos, pois, traduzir ‘individuação’ como ‘tornar-se si mesmo’ (*Verselbstung*) ou ‘o realizar-se do si mesmo’ (*Selbstwerwirklichung*). (JUNG, 1978, p. 49).

¹⁰ Os arquétipos são conjuntos de imagens e símbolos recorrentes, presentes em diferentes culturas, herdadas durante muitas gerações de nossos antepassados, armazenadas no nosso inconsciente coletivo, que moldam a nossa maneira de ser.

A Distribuição Autorizada de Vegetal

No ano seguinte, em 1985, Mestre Monteiro autorizou o início de uma distribuição no Cariri, o que consta da agenda editada feita para o encontro de Mestres e Conselheiros ocorrido no mesmo ano, em São Paulo, e autorizou que se realizassem sessões sempre que viesse algum mestre em visita ao Cariri. Assim foi realizada a primeira sessão de adventícios¹¹.

Em agosto de 1986, por motivos pessoais, Emerson Monteiro pediu licença da União do Vegetal, e a distribuição no Cariri ficou suspensa, o que durou por volta de um ano e meio, ficando, nesse período, mais raras as visitas dos irmãos do Núcleo Tucunacá. No ano de 1988, o Irmão Emerson voltou a beber Vegetal. Haveria, segundo Jung, uma tendência no ser humano de buscar esse desenvolvimento, entretanto tal meta pode ser obstacularizada, a depender das experiências de vida.

Trazemos em nós o nosso passado, isto é, o homem primitivo e inferior com seus apetites e emoções, e só com um enorme esforço podemos libertar-nos desse peso. Nos casos de neurose, deparamos sempre com uma sombra consideravelmente densa. E para curar-se tal caso, devemos encontrar um caminho através do qual a personalidade consciente e a sombra¹² possam conviver. (JUNG, 1987, p. 81).

Para Jung (2002), na sociedade ocidental, capitalista, em que nos encontramos, poucos conseguem atingir tal meta. O que ele pôde perceber foi uma dificuldade ge-

¹¹ Sessão para receber novatos que ainda não beberam o chá no CEBUDV.

¹² Arquétipo da teoria *junguiana* que representa uma dimensão oculta da nossa psique, onde residem nossos sentimentos mais mal trabalhados, por terem sido reprimidos, os quais nós rejeitamos por não termos consciência.

neralizada de simbolização no Ocidente moderno, o que o fez afirmar sobre a importância da busca pela espiritualidade, universo rico em símbolos, independentemente da religião, como uma forma de aliviar o sofrimento psíquico causado por sua falta. A individuação não é uma busca pela perfeição, mas pela consciência da totalidade do ser, incluindo suas contradições, a fim de alcançar um equilíbrio. Vejamos o que diz Emerson:

Porque eu não lhe digo assim que eu estou sempre em pleno vapor; tem dia que a gente não está legal, que a gente não faz esforço para beber o Vegetal; ele é amargo, é travoso, aí tem dia que você está em baixa existencial; está, às vezes, com princípio de depressão, ou triste por alguma razão, ou com algum desequilíbrio natural, que na vida nem tudo é igual. Aí é luta para se fazer, mas a persistência e a disposição de acertar acho essencial. É isso que me gratifica de eu ver tantas pessoas usufruindo daquilo que eu já usufruí e que passa a ser, como a gente gosta de dizer, um ponto de luz aqui. Então, o Mestre Gabriel diz que: 'Quando a gente tem fé, tudo muda; até a própria natureza muda em tudo por tudo'. Então, eu vejo assim o Vegetal como uma força poderosa; eu não tenho a menor dúvida. E está acima dos livros, está acima dos discursos, entende? É essa a grande virtualidade do chá. É que fala uma linguagem mais interior, que é misteriosa, que a gente precisa conhecer mais e receber revelações, porque nas sessões tem muito ensino, mas tem muitas percepções. Às vezes, um ensino chega naquela área da razão que a gente recebe numa boa e tudo e compreende; às vezes, até grava para dizer depois, mas e a prática? Tem que ter uma prática fiel. Tem que ter um desempenho. [...] E a minha caminhada na União vem sendo de procurar acertar, procurar demonstrar o que lá eu estou ensinando, porque eu acho que essa coerência é fundamental. Não adianta eu fazer um belo discurso e ter uma prática divergente, então me esforço para corresponder, mesmo diante dos desafios, às vezes extremos desafios, mas procuro, me lembro da mensagem do Mestre, dos ensinamentos dele. É um ensino simples, mas plenamente objetivo e claro. Então, se a pessoa quer seguir: é a força da palavra; é a pacificidade que

a gente tem que ter na alma da gente. Não alimentar vingança, nem ódio, nem rancor, nem mágoa; procurar trabalhar isso, limpar, porque nosso objetivo é outro [...]. Agora, muitas vezes, o que acontece é que as pessoas acham que tudo é linear, que, bebendo o Vegetal, estão resolvidos os problemas: o problema profissional, o problema familiar, o problema disso e daquilo, físico, ou mental, ou espiritual. A história é lenta; a história tem seu ritmo; a história não é imediatista; imediatistas são as pessoas. Aí, para acompanharem esse ritmo, é preciso que a gente já tenha alguma preparação; a gente já tenha alguma isenção de esperar o tempo certo de cada coisa.

Nesse sentido, busca-se amenizar as falhas humanas, num processo constante, na medida em que se amplia a percepção sobre si, não considerando que se tornará perfeito, mas mais consciente das contradições humanas e tendo a chance de se transformar. Esse processo é eminentemente humano e todos têm a condição de realizá-lo, na medida do que é possível para cada indivíduo. “[...] *O ensino ali é: ‘Luz, Paz e Amor’, que é o nosso símbolo. Pronto, aí é introjetar essa Luz, essa Paz e esse Amor dentro do coração e fazer disso uma integração na nossa vida, uma mudança de personalidade [...]*”.

O inconsciente, segundo Jung (2003), comunica-se conosco através de uma variedade de símbolos ao longo da história da humanidade, que possibilitam a união dos opostos.

A compreensão do símbolo é uma das demandas do processo de individuação. Ela faz a ponte entre as polaridades psíquicas, promovendo a sua união, e traz à consciência parte do conteúdo desconhecido pelo ego. Dessa maneira, o ego, centro do campo da consciência, pode manter-se em contato com a dimensão do *si-mesmo*. (JUNG, 2003, p. 61, grifo do autor).

Em 1992, por conta da disposição do Mestre Manu, que veio morar no Ceará, seguiram-se com mais regularidade as sessões na casa de Isabelisa, na floresta da Serra do Araripe. Em maio de 1994, foram realizadas duas sessões para adventícios, quando beberam o chá pela primeira vez: Raimundo Nonato, Raimunda Galdino, Alemberg de Sousa Lima e Rosiane Limaverde, que se associaram ao Núcleo Tucunacá e vieram somar forças ao grupo nesse momento inicial, favorecendo o crescimento dos trabalhos, que, aos poucos, na nova fase, se consolidavam na região. Na época, realizaram-se três sessões na floresta da Serra de Araripe e, mais adiante, outras três no Sítio Valentim, distrito de Santa Fé, propriedade do irmão de Alemberg de Sousa Lima.

Em 1995, chegaram ao Crato, para residir, Rodrigo (hoje mestre) e sua companheira, Carmem Débora (hoje conselheira¹³), ambos sócios do Tucunacá. Passaram a ser vizinhos da casa em que se fazia a distribuição do Vegetal. Nesse mesmo ano, no dia 27 do mês de maio, o então Mestre Roberto Souto (Representante do Núcleo Tucunacá), por determinação do Mestre Nonato (Mestre Geral Representante), visitou o Cariri e trouxe a autorização para a distribuição de Vegetal no Cariri, com sessões que seriam realizadas uma vez por mês, sob a coordenação de Rodrigo, que na época, 6 de setembro de 1997, pertencia ao corpo instrutivo, daí o casal aceitou que as sessões passassem a acontecer, no decorrer de três anos, em sua residência.

Em 1997, início do segundo semestre, fixaram residência em Crato o à época Conselheiro Gerardo Júnior e a Irmã Regina, sua companheira, ambos sócios do Núcleo Tucunacá. Trouxeram grande contribuição, somando for-

¹³ No CEBUDV existe uma hierarquia entre os sócios, dividida em: quadro de sócios, corpo instrutivo, corpo do conselho e quadro de mestres.

ças com a irmandade. Nesse ano, em agosto, após a autorização do Mestre Central, Mestre Sílvio Gomes, e do Mestre Representante do Núcleo Tucunacá, Mestre Manu, iniciou-se a busca por um terreno. O grupo adquiriu o terreno do Sítio Boa Vista, no distrito de Santa Fé, na Serra do Araripe, em Crato.

No primeiro semestre de 2000, na sessão de 23 de junho (São João), o Mestre Adamir (então Mestre Central da 11ª Região), Mestre Paulo Silva (Representante do Núcleo Tucunacá), Mestre Manu, Mestre Sílvio, conselheiros e outros irmãos dos Núcleos Tucunacá e Fortaleza estiveram em Crato observando de perto os trabalhos realizados e analisando se o grupo atendia às condições exigidas para se instalar como unidade administrativa.

Em 21 de outubro de 2000, na Reunião do Quadro de Mestres na Sede Geral, em Brasília, autorizou-se a criação do Pré-Núcleo Santa Fé do Cariri. O Mestre Geral Representante, José Luiz de Oliveira, designou o à época Mestre Gerardo Júnior Cavalcante Lopes para Mestre Representante. Em 15 de novembro de 2000, a semente plantada por Emerson Monteiro frutificou com a criação do Pré-Núcleo Santa Fé do Cariri.

A transformação de um indivíduo causa impacto não apenas nele mesmo, mas também na sociedade, através da força do exemplo, como ensina Mestre Gabriel. Vejamos Emerson:

[...] Porque, sem mostrar resultados, sem mostrar frutos, nós seremos apenas mais um; seremos apenas mais uma figueira seca, porque, na hora, cadê o resultado, cadê o fruto? Para que tanto investimento da Natureza, da Eternidade, numa criatura? Beber o chá de tão alta luz e a pessoa vai beber como se fosse mais um refrigerante espiritual. Agora eu estou bem; estou sombreado;

estou em paz; estou com minhas contas em dia. E os outros, e os vizinhos, será que estão com as contas em dia? Será que está tudo bem? Está tudo em paz? E uma sociedade dessas, que a gente está vivendo, injusta, onde a insegurança campeia, onde o desemprego, a falta de alternativa, de possibilidades, e o egoísmo no poder fazendo festa, esbanjando o que não é seu. E aí, como é que fica? Cadê a verdade? Cadê a paz tão ansiada que a gente não planta? Se a gente não plantar no coração da gente, e não exportar, e não levar para as ruas [...]. Agora tem um custo, tem um preço, a pessoa vai para ali e não tem essa mesma compreensão, é mais um cego batendo na mesma porta. Essa porta tem que abrir é no coração da gente.

Vale ressaltar, portanto, que individuação não significa se tornar mais individualizado e/ou individualista, e sim que o sujeito está conseguindo romper com as determinações do meio social. O resultado desse processo não é um homem alienado do mundo e envolvido apenas com processos psíquicos, pelo contrário, trata-se de alguém que, além de estar a serviço de si mesmo, também está a serviço da sociedade. Ele continua inserido na sociedade, mas se orienta não somente a partir de fora, como também da sabedoria depositada em seu inconsciente coletivo, onde se localizaria o arquétipo central do si mesmo.

Nosso entrevistado nos mostra a necessidade de um movimento em direção ao nosso próprio processo de individuação, que não aconteceria somente pelo fato de se beber o chá, num contexto ritual religioso, mas por uma vontade consciente do ser humano em direção a si mesmo:

Então, a União do Vegetal, para mim, como eu me vi lá em Brasília, no dia que eu senti, na primeira sessão, uma grande emoção que tive, eu continuo achando que é um solo sagrado. Agora essa sacralidade precisa da nossa participação, senão é mais uma flor bonita, perfumada, que está lá na natureza; você vai lá, olha, cheira e vai embora. Tem que trazer para dentro de nós essa possibilidade que a Natureza nos oferece através de duas plantas que para

nós são plantas sagradas, e que é um grande mistério, uma grande revelação: entre milhares e milhares de espécies, se juntar duas que deram certo, e a gente fazer delas uma religião, uma instituição que hoje já está se espalhando pelo mundo inteiro. Eu acho que isso é de um valor extremo para a cultura humana.

Em 15 de novembro de 2003, o Pré-Núcleo foi elevado a Núcleo Santa Fé do Cariri. É sempre assim que nasce um Núcleo da UDV: um pequeno grupo de pessoas e um sonho a realizar. Assim aconteceu também no NSFC: outros homens e mulheres perceberam a grandeza da União e resolveram fazer parte dessa história. Muitos já fazem parte dessa história, e muitos ainda estão por vir.

Então, eu já vejo portas se abrirem, janelas de luz se abrirem. A gente começa a sonhar com mundos melhores, épocas mais felizes. Isso já traz, como eu disse no início, uma conformação, que é o que mais eu preciso. Mesmo diante de tudo que eu esteja vendo que não esteja no lugar, eu não perca a esperança, a fé e essa vontade de que um dia eu seja melhor e de que o mundo seja melhor também, me acompanhando, e a humanidade tendo a mesma oportunidade que eu estou tendo.

Frente à sua experiência de transformação no CEBUDV e todo o contexto atual em que nos encontramos, Emerson apresentou, assim, sua perspectiva de esperança na humanidade.

Considerações finais

O processo formativo dentro do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV) é um fenômeno que merece ser investigado, dada a sua capacidade de promover a busca pelo conhecimento moral, intelectual e espiritual, fazendo sentido para diversos países e culturas em torno de princípios que são universais.

A partir do material coletado no Departamento de Comunicação e Memória (DMC), pudemos reelaborar uma versão sintetizada sobre a história do Núcleo Santa Fé do Cariri (NSFC). Vale ressaltar que o texto aqui apresentado, sobre a história do NSFC, e a entrevista com o sujeito representam um recorte, em virtude da limitação deste escopo, motivo pelo qual nem todos os protagonistas desta história foram citados, tarefa esta que será objetivada na tese de doutorado.

A abordagem teórico-metodológica que pôde nos auxiliar neste trabalho foi a História Oral temática. Percebemos que as aprendizagens advindas dessa experiência ganharam novos sentidos quando expressas através de narrativas, pois, ao passo que informaram à sociedade sobre esse fenômeno, também formaram o sujeito que as narrou. Assim, o sujeito pode rememorar e organizar sua vivência em palavras, o que se tornou uma reflexão sobre aquilo que foi vivido, tornando-se, assim, uma experiência formadora.

A Psicologia Analítica nos auxiliou a compreender um pouco mais o processo formativo no CEBUDV, através das narrativas de um discípulo, com os conceitos de auto-conhecimento, individuação, si mesmo, neurose, simbolização, contradições (polaridades), educação de si mesmo, solidariedade e esperança, presentes em todo o processo de individuação, onde quer que ele aconteça.

Iniciamos uma tentativa de compreender os aspectos sócio-históricos que sustentam essa modalidade de educação não formal e que objetivam o desenvolvimento de virtudes no CEBUDV. Esta se apresentou como valiosa, nas palavras do sujeito pesquisado, inclusive para se repensar a cultura humana, merecendo, assim, novas pesquisas que possam valorizar a força das narrativas para

compreender o processo formativo e de transformação pessoal no CEBUDV.

Referências

ANDRADE, A. P. A União do Vegetal no astral superior. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 30, p. 61-65, 1988.

BERNADINO-COSTA, J. (Org.). *Hoasca: ciência, sociedade e meio ambiente*. Campinas: Mercado de Letras, 2011.

BRASIL. Constituição de 1988. Constituição da República Federativa do Brasil. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Poder Executivo, Brasília, DF, 5 out. 1988.

CEBUDV – Centro Espírita Beneficente União do Vegetal. *Gabriel, em busca do tesouro*. Brasília, DF: Departamento de Memória e Documentação da Sede Geral, 2015.

CEBUDV – Centro Espírita Beneficente União do Vegetal. *Guia de Orientação Espiritual de crianças e adolescentes*. Brasília, DF: Departamento de Memória e Documentação da Sede Geral, 2008.

FABIANO, R. *Mestre Gabriel: o mensageiro de Deus*. Brasília, DF: Departamento de Memória e Documentação da Sede Geral, 2012.

FERRAROTTI, F. Sobre a autonomia do método biográfico. In: NÓVOA, A.; FINGER, M. (Org.). *O método (auto)biográfico e a formação*. Lisboa: Ministério da Saúde, 1988. p. 17-34.

JOSSO, M.-C. *Experiências de vida e formação*. Natal: UFRN, 2010.

JUNG, C. G. *Cartas*. Petrópolis: Vozes, 2002.

JUNG, C. G. *Cartas*. Petrópolis: Vozes, 2003.

- JUNG, C. G. *O eu e o inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- JUNG, C. G. *Psicologia e religião*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.
- LABATE, B. C. *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado das Letras, 2005.
- MEIHY, J. C. S. B. *História oral: como fazer, como pensar*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2010.
- OLINDA, E. M. B. (Org.). *Artes do fazer: trajetórias de vida e formação*. Fortaleza: UFC, 2010.
- OLINDA, E. M. B. *Grupo Fantasia: esperança, responsabilidade e alegria*. Fortaleza: Expressão, 2009.
- RICCIARDI, G. S. *O uso da ayahuasca e a experiência de transformação, alívio e cura na União do Vegetal (UDV)*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2008.

NARRATIVAS DO SUJEITO COLETIVO SOBRE O PADRE CÍCERO: A REVERÊNCIA DOS ADEPTOS DO VALE DO AMANHECER DE JUAZEIRO DO NORTE

ERCÍLIA MARIA BRAGA DE OLINDA

Professora aposentada da Universidade Federal do Ceará (UFC). Pesquisadora do campo das Ciências da Religião. Membro do grupo de pesquisa Dialogicidade, Formação Humana e Narrativas (Diafhna). Terapeuta holística em formação.

Endereço eletrônico: erciliabragadeolinda@gmail.com

GERCILENE OLIVEIRA DE LIMA

Doutora e mestra em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e pela Universidade Estadual do Ceará, respectivamente, e licenciada em Pedagogia pela Universidade Regional do Cariri (URCA). Professora do Plano Nacional de Formação de Professores da Educação Básica (Parfor-UFC). Membro do grupo de pesquisa Dialogicidade, Formação Humana e Narrativas (Diafhna).

Endereço eletrônico: gercileneocrato@gmail.com

No presente capítulo, apresentaremos os resultados de uma pesquisa qualitativa realizada no semestre 2016.2, utilizando a metodologia do Discurso do Sujeito Coletivo (DSC), proposta por Fernando Lefèvre e Ana Maria C. Lefèvre (2005). Os fundamentos do DSC vêm da teoria das representações sociais e seus operadores são: as “Expressões-Chave” – trechos que revelam a essência do conteúdo do discurso; a “Ideia Central” – revela, descreve e nomeia o(s) sentido(s) presente(s) nas respostas; e “anacronismo” – expressão das teorias ou ideologias que o autor do discurso professa.

O objetivo central da pesquisa foi compreender como adeptos experientes do Vale do Amanhecer representam o Padre Cícero e quais as crenças vinculadas a ele. Como objetivos específicos, investigamos as formas de participação nas romarias e as informações recebidas na família e aquelas veiculadas na escola sobre o Padre Cícero e o fenômeno das romarias.

Realizamos entrevistas semiestruturadas com 12 sujeitos, que preencheram os seguintes critérios: ter sido católico e ter aderido à doutrina do Amanhecer havia mais de cinco anos. Três dos entrevistados haviam ingressado na doutrina no ano de sua fundação em Juazeiro do Norte, ou seja, em 1996. Realizamos as entrevistas na parte externa do templo e de forma individualizada, de modo a manter o anonimato dos informantes e a evitar prováveis interferências decorrentes do contato entre pessoas de níveis hierárquicos diferentes.

Após a leitura criteriosa das respostas individuais a cada questão proposta, selecionamos os operadores re-trocitados para compor os discursos-síntese, escritos na primeira pessoa do singular.

O lócus de investigação foi o Templo Pelário do Amanhecer, localizado no bairro Pedrinhas, na cidade de Juazeiro do Norte, a 7,7 quilômetros da estátua do Padre Cícero. Seu presidente é o Mestre Cícero Batista, que veio de Brasília no ano de 1987, acompanhado de um grupo de nove adeptos, para abrir um templo na região do Cariri cearense, conforme detalhamento feito em Lima (2019).

Na fase de *organização e análise dos dados*, empreendemos um esforço de compreensão que chamamos de “hermenêutica complexa”, fazendo uma triangulação entre as elaborações dos interlocutores teóricos (autores, acadêmicos ou não, que apoiaram nossas análises), dos interlocutores empíricos (adeptos do Vale do Amanhecer) e das nossas próprias percepções e vivências sobre/no Vale do Amanhecer, além das nossas elaborações e sentimentos sobre quem é o Padre Cícero.

Alguns elementos históricos e doutrinários para compreender o Vale do Amanhecer¹

O primeiro núcleo do que veio a ser conhecido como Vale do Amanhecer foi fundado em 1959, no estado de Goiás, por Neiva Chaves Zelaya, que posteriormente se transferiu para Taguatinga, cidade-satélite de Brasília.

¹ Para aprofundar o conhecimento sobre a doutrina do Amanhecer, o leitor pode recorrer a dois tipos de literatura: aquela produzida pelo próprio movimento e os trabalhos acadêmicos. No primeiro grupo, indicamos: Lucena (1992) e Sassi (1972, 1974, 1977, 1979). Temos excelentes trabalhos no segundo grupo, destacando-se: Cavalcante (2011), Coelho (2006), Marques (2009), Reis (2008) e Sena (2014).

Em 1969, instalou-se definitivamente na zona rural de Plalnaltina, outra cidade-satélite da capital federal. Nos primeiros anos da vinda missionária da líder do movimento, o templo onde atendia aos necessitados juntamente com um corpo mediúnico restrito, intitulava-se União Espiritualista Seta Branca (UESB), situado na Serra do Ouro, em Goiás. Sassi (1979, p. 17) informa que:

Na UESB, no plano físico, o que existia era apenas um grupo de médiuns atendendo pessoas doentes e angustiadas, tendo sempre à frente a figura de Tia Neiva. Havia um templo iniciático e algumas construções rústicas, tudo feito em madeira e palha.

Tia Neiva faleceu em 1985, deixando uma doutrina que prega o amor, a humildade, a tolerância e o perdão, sentimentos e práticas indispensáveis para a evolução espiritual. O propósito central das práticas ritualísticas e iniciáticas do Vale do Amanhecer é a assistência espiritual, que se dá por meio da cura desobsessiva e está fundamentada nos princípios do Evangelho de Jesus. Trata-se de uma religião mediúnica com influências ecléticas que integram elementos, saberes e práticas encontrados no Espiritismo, na Umbanda, no Xamanismo e no Catolicismo Popular. Há também, nas práticas iniciáticas, referências e evocações a antigas tradições: *maya*, egípcia, dos mestres orientais da Índia e do Tibet, passando por influências gregas, africanas, ciganas e ameríndias, numa revisão de experiências pretéritas de seus adeptos. Todas as instruções para compor o corpo da doutrina vieram dos planos superiores, através da mediunidade de Tia Neiva.

O Vale do Amanhecer é, a um só tempo, uma comunidade religiosa e um movimento religioso, assentado numa doutrina Espiritualista Cristã, vinculada aos anseios da

constituição de uma era de paz e regeneração do planeta Terra. De acordo com Zelaya (2009, p. 13), “[...] a doutrina do Amanhecer (despertar para uma Nova Era) tem a origem no Sistema Crístico e é fundamentada nos princípios do Santo Evangelho”.

O mentor espiritual responsável pela referida doutrina chama-se Pai Seta Branca, personagem de maior expressão hierofânica do imaginário religioso do Vale do Amanhecer. Ele e mentores espirituais, como Mãe Yara, Amanto, Pai João de Enoque, Mãe Tildes e Pai Zé Pedro de Enoque, prepararam Tia Neiva para dar prosseguimento a essa doutrina na Terra, uma vez que tem origem remota ligada a um conjunto de 30.000 espíritos que tiveram sucessivas encarnações na Terra e “[...] que se especializaram no trabalho de socorro, em períodos de confusão e segurança” (SASSI, 1979, p. 9). A preparação da líder do movimento também contou com o mestre tibetano Humahã, na época encarnado, quem a instruiu entre 1959 e 1964. Ela tinha a capacidade do “transporte consciente”, ou seja, dominava a técnica de projetar seu espírito para sair do corpo conscientemente, deslocando-se para outros planos vibratórios.

Para desenvolver a obra do Amanhecer, Tia Neiva contou com a ajuda de Mário Sassi (1921-1995), um adepto intelectual de vital importância para a doutrina. Esta-va sempre ao lado da clarividente, disposto a atender à imprensa, pesquisadores e religiosos que se dirigiam até o Vale para realizar entrevistas com o propósito de compreender os fenômenos mediúnicos ali existentes. Porém, destacava-se por assumir responsabilidades, tais como: palestras, aulas evangélicas, gravações, fascículos doutrinários e publicações de livros.

Do “Templo Mãe”, situado em Planaltina, originaram-se cerca de 675² Templos externos distribuídos em vários estados brasileiros e também no exterior, como: Bolívia, Estados Unidos, Inglaterra, Portugal, dentre outros. No Cariri cearense, os Templos estão localizados nas seguintes cidades: Juazeiro do Norte, Crato, Jardim, Missão Velha, Nova Olinda, Altaneira, Mauriti e Várzea Alegre.

Falar do Vale do Amanhecer é rememorar a todo instante as contribuições de sua líder espiritual, a clarividente Neiva, que dedicou boa parte de sua vida ao tratamento da cura espiritual das pessoas que a procuravam. Tia Neiva deixou quatro filhos, que deram continuidade ao seu legado juntamente com o corpo mediúnico. A ela foi confiada a missão da referida doutrina, bem como os ensinamentos deixados para serem postos em prática pelos adeptos que no Amanhecer possuem dois tipos de mediunidade: Apará, ou médium de incorporação, e Doutrinador, médium a quem cabe envolver os espíritos sofredores em uma corrente de amor, colaborando na sua elevação aos planos espirituais, desprendendo-os das ilusões da matéria.

No Vale, os trabalhos são desenvolvidos com base nas técnicas de manipulações de energias para o alívio do paciente e do próprio corpo mediúnico. “A força mediúnicca é alimentada pela energia animal, produzida no organismo, chamada ectoplasma, fluido ou magnético animal” (SASSI, 1979, p. 31). As práticas ritualísticas são inúmeras e se constituem como oportunidades tanto para o desenvolvimento do médium como para o aprimoramento de sua identidade. Os trabalhos são organizados por escalas, compondo, assim, vários grupos que se dedicam à realiza-

² Para a ilustração dos Templos externos, consultar o *site* da Coordenação Geral dos Templos do Amanhecer (CGTA): valedoamanhecer.com/templos.

ção de rituais, entre eles destacamos: a imantração – que consiste em “[...] um trabalho feito para desalojar espíritos sofredores que se deixam ficar nas colunas e paredes dos locais de trabalho, no Templo, por não terem conseguido sua completa elevação” (SILVA, 1999, p. 27); a mesa evangélica – para socorro, doutrinação e elevação de espíritos que apresentam inconformismos e, por esse motivo, ficam presos à Terra; trabalho de tronos – incorporação de pretos velhos e caboclos, em que o paciente faz uma consulta às entidades; cura iniciática – em que os médicos espirituais colaboram no socorro aos males físicos, mas sobretudo aos processos obsessivos, que geram ou potencializam as doenças; passes magnéticos – transmissão de fluidos positivos para o equilíbrio energético e espiritual. Todos esses trabalhos têm como objetivo primordial a desobsessão, ou seja, afastar as influências negativas de espíritos desencarnados, inconscientes de seu estado atual, sobre os encarnados.

O atendimento ao paciente acontece de forma discreta e aberta ao público, sendo este solicitado que diga apenas seu nome completo e idade para que as entidades de luz que usam a roupagem de pretos e pretas velhas possam iniciar a manipulação de forças. Não se aceita do paciente ou visitante nenhum retorno financeiro, material ou qualquer vantagem em retribuição ao trabalho espiritual, pelo contrário, os adeptos os agradecem pela oportunidade de lhes concederem o exercício de suas mediunidades.

De acordo com o quadro esboçado por Guerriero (2006) sobre o surgimento de novas religiões a partir de 1960, o Vale do Amanhecer faz parte dos Novos Movimentos Religiosos (NMR). Estes movimentos se multiplicaram a partir de 1980 e se caracterizam: pela incessante busca do autoconhecimento como caminho para a evolução do

espírito, pelas influências orientais e pela afirmação da doutrina reencarnacionista.

Conforme afirmado anteriormente, a doutrina do Amanhecer tem como orientação fundamental as três proposições-síntese do Evangelho de Jesus: amor, humildade e tolerância. Nas palavras de Sassi (1979, p. 34):

Alicerçada nesse triângulo, a Escola do Caminho do Mestre Jesus permite compreender e analisar tudo que se passa em nosso Mundo e abrir caminho para as soluções da vida. A primeira resultante dessa filosofia básica é que a verdade só é percebida individualmente por cada pessoa.

O Vale do Amanhecer pode ser compreendido como um “pronto socorro universal”, cuja dinâmica transcende ao esclarecimento daqueles que já desencarnaram, pois se propõe sobretudo a preparar homens e mulheres para viverem uma vida plena, procurando compreender a si e o outro. O adepto da doutrina do Amanhecer é um mediador entre o “o céu” (dimensão espiritual) e a Terra, sendo especialmente um caminheiro de longas trajetórias, convidado ao retorno, ao seio do Criador, pelo cultivo de uma vida de serviço para si e para os outros.

O discurso do sujeito coletivo: “Salve Deus e salve o Padre Cícero!”

Com a expressão “Salve Deus!”, que quer dizer “Que o melhor de tudo esteja contigo”, os adeptos da Doutrina Espiritualista Cristã do Vale do Amanhecer se cumprimentam cotidianamente. Esse hábito foi disseminado pela clarividente Neiva Chaves Zelaya, carinhosamente conhecida por Tia Neiva, que, por sua vez, a recebeu do mentor espiritual da doutrina, Pai Seta Branca. Após entrevistar-

mos os 12 adeptos do Templo Pelário do Amanhecer, em Juazeiro do Norte, Ceará, sentimos reverência, apreço e até devoção pelo Padre Cícero, a ponto de imaginarmos que naquele espaço seria pertinente esta saudação: “Salve Deus e salve o Padre Cícero!”.

Quando nos dirigimos aos entrevistados, todos, sem exceção, ao compreenderem os objetivos da pesquisa, expressaram atenção e respeito. Fizemos as seguintes perguntas: 1) Para você, quem é o Padre Cícero?; 2) Ele tem alguma importância na sua vida?; 3) Narre o que você aprendeu desde criança sobre o Padre Cícero; 4) Você teria alguma história para contar envolvendo a figura do Padre Cícero (um sonho, visão, pensamento, alguma experiência pessoal/espiritual)?; 5) Você participa de atividades das romarias?; 6) Por que e qual o significado dessa experiência para você?

Nas respostas dadas às perguntas, os entrevistados trouxeram cenas da infância, da adolescência e da atualidade, demonstrando que cresceram ouvindo de seus familiares e educadores as lições de vida e religiosidade sobre o patriarca de Juazeiro do Norte. Portanto, todos tiveram nos núcleos educativos fundamentais informações positivas sobre o patriarca de Juazeiro, o que foi reforçado ao longo dos anos, inclusive com o alcance de graças atribuídas à intercessão dele. A figura do Padre Cícero é importante para todos eles e há consenso quanto à crença de que ele atingiu a condição de “espírito de luz”, que a todos protege, independentemente de filiação religiosa. O discurso produzido foi homogêneo quando se tratou do reconhecimento da importância do Padre Cícero na dimensão religiosa, mas também pela figura pública do padre como fundador, primeiro prefeito da cidade e impulsionador do progresso local. Todos demonstraram abertura ao diálogo inter-religio-

so, entendendo que cada religião tem um papel dentro do sistema crístico e o que mais importa, sobretudo neste momento de transição da Terra, são as orientações e práticas que contribuem para o equilíbrio da vida em comunhão em busca de Deus. Assim, nas três questões iniciais propostas houve plena concordância, o que não aconteceu nas demais.

Houve discordância em três pontos: a) ter alguma história para contar envolvendo a figura do Padre Cícero (sonho, visão, pensamento, experiência pessoal/espiritual); b) no que se refere à participação nos rituais das romarias, pois dois adeptos afirmaram ainda participar deles, mesmo que eventualmente, e uma afirmou participar com certa regularidade. Os demais asseveraram que jamais seu respeito pelo “Padim” seria abalado e não misturavam as práticas ritualísticas, até porque isso é uma das três proibições aos adeptos; as duas outras são não ingerir bebidas alcoólicas e não fazer uso de substância entorpecente; c) a participação direta do Padre Cícero no Vale, assumindo a roupagem de um preto velho. Essa crença se sustentaria na concepção que a doutrina professa de que os espíritos que já alcançaram um nível de evolução elevado podem assumir qualquer roupagem no seu corpo físico. Ao assumir a figura humilde e sábia de um preto velho, o Padre Cícero daria sua contribuição àqueles que procuram o Vale, aconselhando e encaminhando para as atividades desobsessivas que o templo oferece. A esse respeito, três adeptos preferiram não opinar, duas disseram considerar que ele se apresenta como ministro³ e sete concordaram que ele usa a roupagem de um preto velho.

Em face do panorama traçado, decidimos elaborar dois discursos do sujeito coletivo, lembrando que o pri-

³ Entidade espiritual de alta hierarquia, responsável pela assistência aos trabalhos realizados nos Templos.

meiro discurso a ser apresentado representa o consenso do grupo e o segundo representa os pontos de dissenso. Antes de expor o discurso do sujeito coletivo, vamos trazer um rápido perfil dos sujeitos entrevistados.

Ouvimos 12 adeptos: oito homens e quatro mulheres. Destes, quatro possuem a mediunidade de apará (médiun de incorporação) e oito são doutrinadores (médiun de doutrina e elevação). Suas idades variam entre 24 e 59 anos. Uma parte dos entrevistados reside na comunidade do Vale, outra mora nos demais bairros de Juazeiro e um adepto reside na cidade de Crato. Estes possuem uma vida social ativa, sendo um deles estudante universitário. Os demais atuam nas seguintes profissões: funcionário público, vaqueiro, vendedor, mecânico e representante comercial.

Enfim, vamos ao discurso do sujeito coletivo, trazendo os aspectos concordantes:

Devemos muito à sombra daquele chapéu!

Para mim, o Padre Cícero foi e ainda é um grande missionário. Como filho de Juazeiro, não posso deixar de destacar sua importância como fundador da cidade e seu primeiro prefeito. Tudo que tem hoje de progresso na cidade se deve à importância dele. As romarias trazem muito desenvolvimento para a cidade, abrindo oportunidades para muitas pessoas. Nós devemos muito a ele pelo desenvolvimento da região do Cariri. Ele representa muito para mim, pois o vejo como um espírito de luz, um grande profeta que veio à Terra. Quando eu falo do profeta, falo do legado que ele deixou como homem e como político. Sou juazeirense e o Padre Cícero tem a ver com a história de todos os juazeirenses. Ele é um espírito de grande hierarquia que a todos socorre, independentemente de pertencimento religioso, pois, para o sistema cristico, não importa só uma religião, todas têm importância. Ele é uma presença que traz proteção e con-

for to espiritual. Antes de ingressar no Vale do Amanhecer, nos momentos mais difíceis de minha vida eu chamava pelo Padre Cícero; sempre tive ligação com ele. Pelo que o Padre Cícero fez em vida e pelo que ele faz agora, como espírito evoluído, só posso respeitá-lo. Também acredito muito na crença dos romeiros e os admiro. Na minha vida toda, ouvi histórias sobre profecias que ele fez e que foram realizadas. Minha mãe e minha avó sempre alcançavam graças por intermédio dele. Elas falavam que ele era conselheiro, evangelizador e provedor, além de contar histórias que mostravam as vidências que ele tinha e as premonições que ele fazia. Numa delas, nós do Vale nos identificamos: foi quando ele disse que ‘ferreiro nenhum ia dar conta de fazer corrente para amarrar tantos loucos’. Nós da corrente do Amanhecer estamos aqui para ajudar nesta fase em que as pessoas se desequilibram e nos procuram pedindo socorro espiritual. Meus familiares falavam também do milagre da hóstia. Eu ia muito para a igreja dos Franciscanos com a minha mãe, pois tínhamos toda uma devoção a São Francisco e a Padre Cícero. Principalmente nas escolas ligadas a padres e freiras, se aprendiam vários rosários, inclusive de Nossa Senhora da Imaculada Conceição, e lá foram muitos os ensinamentos que me passaram: um deles é que deveríamos ter respeito pelo Padre Cícero e procurar preservar o que ele deixou em suas pregações no Juazeiro do Norte. Outras escolas, mesmo públicas, pregavam os ensinamentos do Padre Cícero e tínhamos que rezar, cantar o hino do Juazeiro, do Ceará e o hino nacional. Ele transformou uma viela numa grande cidade. Por onde passo, as pessoas o conhecem e o têm como santo. Minha avó e outros familiares vestiam preto todo dia 20 de cada mês. Ela nos ensinava os provérbios e os preceitos do Padre Cícero. Minha avó nos dizia que ele é milagreiro e nos ensinou a ter respeito por ele e respeito pelas pessoas, sobretudo as mais velhas. O Padre Cícero me ensinou a respeitar mesmo as pessoas de outras religiões que me discriminam. O próprio Padre Cícero foi vítima de preconceitos da Igreja Católica e ele soube respeitar e seguir adiante. Por tudo isso, desde criança, tenho fé nele, pois ele é um ser

iluminado. Em muitos momentos da minha vida, me vali dele: quando tinha pesadelos, quando perdia algum familiar, quando adoecia ou quando passava por necessidades materiais. Eu acredito que ele está aqui com a gente, porque ele é luz. Já entrei em sintonia com ele algumas vezes, ora em sonho, ora nos momentos de prece. Meu respeito pelo Padre Cícero continua, mas procuro não misturar as coisas, só rezo pedindo a intercessão do Padre Cícero em casa, nos momentos de recolhimento. Aqui no Templo, as preces são voltadas para Jesus e para o Pai Seta Branca. Acho muito bonito o movimento nas romarias, a fé dos romeiros, respeito, mas não participo de nenhum ritual fora do Vale. Eu ia quando era católico, principalmente para o Horto, mas hoje, tendo aprofundado minha vivência na doutrina, já tenho o entendimento de que já não preciso fazer promessas e participar de procissões ou da missa. Hoje minha relação com a espiritualidade é diferente. Já tenho noção da lei de causa e efeito e encaro as dificuldades da vida de outro modo.

Agora apresentamos o discurso do sujeito coletivo nas questões discordantes:

A gente não perde as raízes!

Acredito que ele seja um santo. Eu já alcancei vários pedidos antes de pertencer ao Vale e mesmo agora, sendo adepto da doutrina do Amanhecer. Tenho certeza que o alcance de meus pedidos é porque existe uma sintonia entre nós. Até hoje, mesmo sendo espiritualista, vou ao Horto. Gosto de ir em momentos mais calmos para conversar com o Padim, para meditar em torno de algum problema que estou enfrentando. Sempre recebo alguma iluminação e saio de lá renovado! Mesmo aqui, no Templo, eu peço orientação ao Padre Cícero. Meus pais eram muito católicos e sempre nos ensinavam a ter respeito pelo Padre Cícero e se socorrer dele. Já tivemos sonhos com o Padre Cícero no Horto; era uma ligação tão forte que era como se ele estivesse vivo, eu fui ao encontro dele. Participo, às vezes, das romarias, mas não exatamente como os romeiros participam,

fazendo os sacrifícios para seguirem os rituais entre eles, a proclamação. Quando vou ao Horto, nesse período, eu consigo sentir a presença das energias. É muito bonito e tenho certeza que há uma troca de experiências e tudo gira em torno do Padre Cícero.

Ambos os discursos mostram uma acomodação em relação à imagem do Padre Cícero, construída desde a infância até a nova possibilidade oferecida pela visão espiritualista. A esse fenômeno atribuímos características de hibridação (CANCLINI, 2003) e de interculturalidade (DELORY-MOMBERGER, 2014), que mantêm a base da nova doutrina abraçada, sem, contudo, abandonar o fundamental das elaborações mentais e afetivas da pertença anterior. Mesmo em sonho, a simbologia da batina é a mais recorrente e as noções sobre milagre permanecem. Vejamos duas narrativas particulares:

Quando eu tinha 12 anos, obtive um milagre: eu estava com um problema de desvio no osso e ia precisar operar. Pedi ao Padre Cícero a minha cura e, dois dias antes do dia marcado para a cirurgia, o osso voltou para o lugar. Lá no Horto tem um pedaço de perna que coloquei em agradecimento.

Sai de Juazeiro e fui morar no Pará; tinha muita vontade de retornar e não conseguia. Sonhei com meu avô vestido numa batina, lembro também de um riacho e um cavalo. Meu avô montou num cavalo e subiu numa rampa. Após esse sonho, as coisas ficaram mais fáceis e eu consegui voltar para Juazeiro do Norte. Ao retornar, vi uma besta próxima à minha casa e mostrei à minha mãe; ela me disse que tinha sido de meu avô e que ele tinha vendido. Tenho certeza que meu avô e o Padre Cícero me ajudaram.

Em sua maioria, os adeptos do Amanhecer nos disseram que as romarias são uma forma de saudar e manter vivas a fé e a expressão do patriarca de Juazeiro, bem como ajudam a cidade em vários aspectos culturais e econômicos. Estes defendem que as romarias continuem

acontecendo, todavia o fato de não participarem desses rituais se justifica por seguirem os preceitos da doutrina espiritualista cristã, que proíbe a participação em rituais de outras religiões.

A interculturalidade é aqui entendida no sentido elaborado por Delory-Momberger (2014, p. 289), que a define como: “[...] a pluralidade de pertencas que constitui a existência individual”. É o que fica para o sujeito como herança e partilha. São as diferentes vozes que nos habitam, presentificando o outro, individual ou coletivamente, seja nas falas, nos gestos ou nos atos. Assim, a interculturalidade é vista como uma das dimensões do sujeito e de sua identidade, sempre em construção. Tal concepção opõe-se àquela já consagrada de um sujeito unificado, sem fissuras e lacunas, imune às influências de múltiplas pertencas. O conceito de interculturalidade “[...] assinala as operações de relacionamento e de construção de sentido realizadas pelo indivíduo singular a partir de suas pertencas plurais” (DELORY-MOMBERGER, 2014, p. 334).

Os sujeitos se constituem e formam suas identidades em espaços diferenciados – família, escola, bairro, cidade, região, universidade, grupos profissionais, coletivos esportivos, culturais, de lazer, de militância política e de comunidades religiosas; as influências recebidas nesses conjuntos são ressignificadas, podendo entrar em concordâncias e discordâncias.

Na trajetória de vida de nossos entrevistados, os principais grupos socializadores – família e escola – trouxeram e reforçaram uma imagem do Padre Cícero ligada ao campo do sagrado, a exigir reverência e devoção. Ao se converterem ao Vale do Amanhecer, conheceram um novo universo religioso, povoado de ministros, princesas, caboclos, pretos velhos, médicos de cura e sereias. Como

ressignificar aquela figura tão querida? Haveria lugar para o Padre Cícero na conjugação eclética da nova doutrina abraçada? Sabemos que, ao fazer o trânsito de um agrupamento religioso para outro, há um momento de transição, de duração e de intensidade variáveis, para que os elementos da nova opção sejam compreendidos e integrados (ou não) aos antigos esquemas. Este é um caminho individual, pois:

Cada indivíduo tem sua própria maneira de interiorizar e de viver, suas pertencças culturais. Ele é o espaço de processos de aculturação e, se nos permitem o neologismo, de interaculturação, isto é, de copresença, de relacionamentos, de confronto, de incorporação, de reinterpretação de elementos referentes a culturas múltiplas. (DELORY-MOMBERGER, 2014, p. 335).

Neste processo que se caracteriza por um “entre”, coexistem conflitos e acomodações até se chegar a uma configuração em que o sujeito se reconheça e veja coerência nas suas crenças. Os participantes da pesquisa, por já terem uma caminhada na doutrina do amanhecer, acomodaram suas crenças vindas do catolicismo à nova perspectiva do Amanhecer. Pensamos que essa tarefa foi facilitada pelos seguintes fatores: identificação de evidentes traços mediúnicos no Padre Cícero; conhecimento de que no plano espiritual não há distinções religiosas equivalentes às existentes no plano material; e reconhecimento do Padre Cícero como um espírito de luz que pode atuar em todos os espaços que requeiram socorro espiritual.

Ainda que neste espaço não possamos nos alongar sobre a categoria da hibridação, não podemos deixar de pensar, em concordância com Canclini (2003, p. XIX), que tal categoria “[...] não é sinônimo de fusão sem con-

tradições”. Para o antropólogo argentino, uma primeira definição de hibridação informa sobre “[...] processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se [*sic*] combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (CANCLINI, 2003, p. XIX). As estruturas “discretas” já resultaram de hibridações anteriores, portanto não são fontes puras.

Para entender essa dinâmica no campo religioso, recorreremos a Russell (2001, p. 170), que, ao discorrer sobre o cristianismo primitivo, mostra que “[...] é uma ramificação da religião dos judeus, com certas misturas gregas e orientais”. Vemos que a hibridez é uma característica antiga no desenvolvimento histórico da humanidade e que, por si só, não pode ser encarada de forma absoluta, nem como negativa ou positiva. O que nos interessa, do ponto de vista teórico, é entender o que a provoca e quais suas consequências nas relações humanas e na formação das pessoas. Assim, importam mais os processos de hibridação do que a hibridez, por isso o estudo de tais processos não pode ser meramente descritivo. De acordo com Canclini (2003, p. XXIV), é necessária uma “[...] capacidade hermenêutica [...] para interpretar as relações de sentido que se constroem nas misturas”. Tal atitude exige observação das contradições e a identificação do que não se deixa, não pode e não quer hibridar.

No discurso dos adeptos do Vale do Amanhecer, vimos algumas oscilações entre a identidade de origem (católica) e a de destino (espiritualista). A teoria da hibridação não pensa em identidades fixas, portanto não tem sentido pensar na expressão: “Eu era católico e agora sou espiritualista cristão e nada da minha pertença passada me diz mais respeito!”. É necessário entender os modos de produção das hibridações nas incertezas e transitorieda-

des de nossa época. Cada sujeito e cada grupo têm suas estratégias de acomodação às novas situações e a passagem de uma pertença à outra não se dá de forma mecânica: na transição, há estranhamento e há luto, pois há muito afeto envolvido. A passagem seguinte é muito esclarecedora a esse respeito:

[...] Não há somente a fusão, a coesão, a osmose, e sim a confrontação e o diálogo [...] a hibridação, como processo de interseção e transações, é o que torna possível que a multiculturalidade evite o que tem de segregação e se converta em interculturalidade [...] podemos escolher viver em estado de guerra ou em estado de hibridação. (CANCLINI, 2003, p. XXVII).

Mesmo cientes de todas as objeções dirigidas ao conceito de hibridação, seja por razões epistemológicas, seja por razões políticas, reafirmamos sua fecundidade teórica para o objeto de nossa pesquisa. Vemos a hibridação não como um processo de misturas em que a potência de uma tradição diminui a pujança da outra (processos colonializantes). Na hibridação produzida no Vale do Amanhecer, exalta-se o melhor de cada universo: dos caboclos (tradição indígena), a força e o poder desobsessivo; dos pretos velhos, a sabedoria e a doçura; dos médicos, a capacidade de cura; dos mestres orientais, a meditação, o equilíbrio e a compaixão; dos orixás e das sereias, a magia e a beleza; e de Jesus e de sua corte, a orientação e a proteção em todos os momentos da vida.

Considerações finais

Crer é estar em conformidade com ideias, teorias, sistemas e paradigmas que, por sua vez, geram atitudes e

comportamentos, ou seja, orientam a ação no mundo, daquele que crê. Uma crença é considerada verdadeira até que novos elementos abalem as convicções, levando à refutação. Normalmente não se atribui essa característica de “crença aberta” às convicções religiosas. Por emanarem de Deus ou da Espiritualidade Maior, considera-se, no senso comum, que não há possibilidade de submeter as crenças religiosas ao crivo da razão e do raciocínio lógico. No entanto, desde o advento do Espiritismo na França, no final do século XIX, com Allan Kardec, há um apelo para que o conhecimento religioso procure dialogar com a ciência⁴. Ou seja, sempre que novos conhecimentos com bases empíricas trouxerem novas questões e descobertas, há a possibilidade de se rever o que já era aceito como verdade. A visão espiritualista do Vale do Amanhecer mantém essa linha, colocando-se como doutrina em perene construção. A doutrina do Amanhecer, nascida no plano espiritual e trazida ao plano material, na sua essência, pela mediunidade da Tia Neiva, “[...] apresenta um aspecto dinâmico, de contínuo fazimento, que se adapta, a cada momento, às necessidades dos seres humanos que são atendidos” (SASSI, 1979, p. 17).

Assim, por que não teria um lugar para o Padim Ciço numa doutrina híbrida e em movimento como a do Vale do Amanhecer? A figura do Padre Cícero é incorporada dentro da lógica da comunicabilidade entre os planos físico e espiritual e do empenho deste último em colaborar com a evolução daqueles que ainda peejam na Terra, escola para atrasados que “caíram inúmeras vezes” (perspectiva reencarnacionista) por não “saberem amar”.

Por fim, reafirmamos uma perspectiva de hibridação que comporta uma rede de conceitos: contradição,

⁴ Confirma no livro *O Evangelho segundo o Espiritismo* (KARDEC, 1991).

mestiçagem, sincretismo, crioulistização e transculturação. Com esse último conceito, Coelho (2006) demonstra, com inúmeros depoimentos de adeptos do Vale do Amanhecer, de Juazeiro do Norte e Canindé, no Ceará, as confluências e interações religiosas entre a proposta original, iniciada em Brasília, com nuances do catolicismo popular, naqueles dois polos de romarias. A autora foca as “[...] formas como os conteúdos sociorreligiosos locais articulam-se ao discurso litúrgico dos rituais, estabelecendo e incorporando seus motivos” (COELHO, 2006, p. 12).

Dez anos depois da realização da pesquisa de Coelho (2006), identificamos continuidades nas participações em rituais católicos por parte dos adeptos do Vale do Amanhecer, porém em menor escala. No percurso de uma década, houve a consolidação da consciência de que o adepto do Vale do Amanhecer não necessita de rituais exteriores ao Templo. No entanto, a devoção ao Padim Ciço não arrefeceu. Salve Deus e Salve o Padre Cícero!

Referências

CANCLINI, N. G. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4. ed. São Paulo: USP, 2003.

CAVALCANTE, C. L. C. *Dialogias no Vale do Amanhecer: os signos de um imaginário religioso*. Fortaleza: Expressão, 2011.

COELHO, M. P. *Caminhos e trilhas no Vale do Amanhecer cearense: as cidades de Canindé e Juazeiro do Norte-CE*. 2006. 159 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2006.

DELORY-MOMBERGER, C. *As histórias de vida: da invenção de si ao projeto de formação*. Natal: UFRN; Porto Alegre: PUCRS; Salvador: UNEB, 2014.

GUERRIERO, S. *Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006.

KARDEC, A. *O Evangelho segundo o Espiritismo*. 104. ed. Brasília, DF: FEB, 1991.

LEFÈVRE, F.; LEFÈVRE, A. M. C. *Discurso do sujeito coletivo: um novo enfoque em pesquisa qualitativa (desdobramentos)*. 2. ed. Caxias do Sul: Educs, 2005.

LIMA, G. O. *Os sentidos da experiência religiosa nas narrativas de missionárias Nityamas, Gregas e Mayas: um mergulho no universo do Vale do Amanhecer*. 2019. 343 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2019.

LUCENA, B. A. *Tia Neiva: autobiografia missionária*. Brasília, DF: FEB, 1992.

MARQUES, E. G. *Os poderes do estado no Vale do Amanhecer: percursos religiosos, práticas espirituais e cura*. 2009. 177 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2009.

REIS, M. R. *Tia Neiva: a trajetória de uma líder religiosa e sua obra, o Vale do Amanhecer (1925-2008)*. 2008. 301 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2008.

RUSSELL, B. *História do pensamento ocidental: a aventura das ideias dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

SASSI, M. *2000: a conjunção de dois planos*. Brasília, DF: Vale do Amanhecer, 1974.

SASSI, M. *No limiar do III milênio*. Brasília, DF: Vale do Amanhecer, 1972.

SASSI, M. *O que é o Vale do Amanhecer*. Rio de Janeiro: Guavira, 1979.

SASSI, M. *Sob os olhos da clarividente*. Brasília, DF: Vale do Amanhecer, 1977.

SENA, D. L. N. *Vale do Amanhecer: um fenômeno religioso da contemporaneidade*. 2014. 115 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade do Estado do Pará, Belém, 2014.

SILVA, J. C. N. *Acervo Tumarã: a doutrina do Vale do Amanhecer de A a Z*. Brasília, DF: Vale do Amanhecer, 1999.

ZELAYA, C. L. *Os símbolos na doutrina do Vale do Amanhecer: sob os olhos da clarividente*. Brasília, DF: Vale do Amanhecer, 2009.

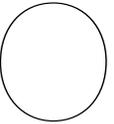
OS MORTOS DO PURGATÓRIO NAS NARRATIVAS ORAIS

JOAQUIM DOS SANTOS

Doutor em História pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor adjunto do Departamento de História da Universidade Regional do Cariri (URCA). Docente do Mestrado Profissional em Ensino de História (ProfHistória) na URCA / Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Líder do Núcleo de História Oral, Tradições e Diversidade (NHISTAL) da URCA, vinculado ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Preâmbulo

Os mortos não morrem quando deixam de viver, mas quando os votamos ao esquecimento. (MIA COUTO).



além cristão e o mundo terreno coexistem nas memórias de muitos fiéis. Tais mundos são marcados pelos mistérios dos tempos existentes e específicos para cada um, incluindo aí as temporalidades próprias das suas subdivisões. A partir de entrevistas de História Oral realizadas com idosos católicos leigos, residentes nos espaços urbanos e rurais do Cariri, no Ceará, pretendo analisar alguns significados tocantes às crenças sobre os mortos do Purgatório. Nos limites textuais deste capítulo, cabe indagar: como os católicos entrevistados no século XXI constroem focos narrativos sobre os tempos do Purgatório e dos mortos que lá estão?

O Purgatório das memórias

Nos destinos do além, inventados na cultura cristã, o *purgatorium* ocupa um lugar de antessala do Paraíso celeste. Le Goff (1995) situa a sua invenção (ou nascimento, como ele o identifica) no período medieval, indicando sua construção processual no imaginário coletivo a partir do

último terço do século XII e imposição oficial no fim do século XIII (ele foi aceito como dogma pelo segundo Concílio de Lyon, em 1274). Esse “nascimento” insere-se numa significativa mudança das mentalidades e sensibilidades, especialmente numa reorganização da geografia do além e das relações entre a sociedade dos vivos e dos mortos. Nesses termos, o Purgatório nasceu oficialmente como um “terceiro lugar” para resolver o dilema que afligia os cristãos, no que diz respeito ao jogo dual da salvação no Paraíso, de alguns, e da perdição no sofrimento perenal no Inferno, de muitos outros. Os mortos pecadores obtiveram a possibilidade de, após a purgação das impurezas da alma, serem elevados para o Céu.

É importante considerar que, nas memórias dos fiéis e nos discursos oficiais, para cada uma dessas *dimensões* do outro mundo (como a Igreja reconhece atualmente aquilo que Le Goff chamou de *geografia do além*), há temporalidades que lhes são próprias. Para o Celeste e seu oposto, o Inferno, cabe a eternidade, a serenidade sublime, no caso da alma bem-aventurada que alcança o Céu, ou o sofrimento intenso daquela que recai nos tormentos infernais. No entremeio destes, há a dimensão temporal e temporária do Purgatório.

Sobre os significados dos tempos das almas do Purgatório, Dona Toinha, uma senhora católica de 88 anos, agricultora, que outrora costurava as mortalhas e ajudava a cumprir os ritos fúnebres (arrumar o morto) dos moradores do sítio Monte Alverne, zona rural do Crato, onde mora até hoje, narra:

Joaquim: *E as pessoas falavam das almas do Purgatório, como era isso?*

Dona Toinha: *Tem, tem, tem é dessas. É dessas que não se salva, ficam no Purgatório esperando que Nosso Senhor dê a livrança*

*pra ela se salvar. Quando chega o tempo, Nosso Senhor chama. Chama aquela alma*¹.

Nas crenças difundidas e construídas no imaginário do Ocidente cristão, explica Cymbalista (2002), as almas do Purgatório poderiam ser salvas a partir de suas ações e também das práticas dos vivos. Mediante orações promovidas por elas próprias e realizadas por outros, “[...] as almas ascendiam espiritualmente. Seu percurso, antes da chegada ao Paraíso, era de um crescente sofrimento” (CYMBALISTA, 2002, p. 174). Tal sentido está presente nas entrevistas de História Oral realizadas no século XXI. Mas os fiéis também ressignificam e reorganizam essa dimensão. Embora eles tenham falado pouco sobre o assunto, é perceptível como a existência dos mortos no outro mundo depende das benfazejas e sufrágios dos vivos²:

Maria Generosa: *É, tem as almas esquecidas, que é aquela que a pessoa não lembra de rezar um Pai-Nosso pra ela, né, aí é esquecidas.*

Joaquim: *E o que acontece com as almas esquecidas?*

Maria Generosa: *É porque ninguém liga, ninguém liga, ninguém lembra dela, né, aí, pronto, é esquecida mesmo. Ninguém lembra pra rezar, por um sufrágio, né?*

Joaquim: *E elas vão pra onde? Eles ficam onde?*

Maria Generosa: *Eles ficam, eu num sei se é no Purgatório. É, há de ser lá, porque pra aquele outro lugar feio num é, né? [risos]. Porque tem as almas esquecidas, as almas prisioneiras, esquecidas*³.

Nas memórias de Maria Generosa, agricultora de 81 anos, sendo ela rezadeira e integrante de um grupo de

¹ Entrevista realizada com Antônia Rodrigues (Dona Toinha) em 4 de abril de 2015, no bairro Vila Alta, na cidade do Crato.

² No imaginário cristão, o sufrágio é uma forma de colaboração espiritual que os vivos atribuem aos mortos para ajudá-los na redução do tempo do sofrimento no Purgatório (LE GOFF, 1995).

³ Entrevista realizada com Maria Generosa em 18 de abril de 2015, na sua residência, no bairro Casas Populares, na cidade de Porteiras.

penitentes de Porteiras, as almas do Purgatório não são postas na mesma ordem. É possível vislumbrar como as diferenças entre elas tomam como foco a lembrança provocada pelos vivos. Sem orações pronunciadas por estes, elas caem no esquecimento e simultaneamente correm o risco de ficar aprisionadas ou “se acabar”, como disse a penitente Maria Generosa. Diferentemente, as almas lembradas nas orações diárias da narradora permanecem existindo e, passados alguns tempos não medidos nas palavras, elas são elevadas ao Céu. A memória, nesse sentido, assume o signo de um segundo além imortalizador (CATROGA, 1999). No prosseguimento da entrevista, ela falou: “*As almas lembradas, essas que a gente quando morre ninguém se esquece. Que nem eu, casei duas vezes, morreu pai e mãe e dez irmão, dez não, só foi nove, só tem eu. E eu me lembro de tudim. As almas é lembradas, não é. Esquecidas, as outras, acabou*”⁴.

Nesse sentido, esquecer os mortos significaria provocar outra morte, agora finita: a morte da alma. A exemplo do que Schmitt (1999) analisou, contar sobre eles ou, no caso da narradora, rezar e nomeá-los constitui a existência do morto, aviva sua presença na memória e faz crer. Os sentidos dessas mensagens são expressos claramente pela narradora. As narrativas sobre as almas do Purgatório ensinam que a memória sobre aqueles que partiram para o outro mundo deve ser cultuada para que eles permaneçam presentes na memória familiar dos vivos e coexistam nas dimensões transcendentais.

Dessa forma, a memória tem uma função temporal. Como Catroga (1999, p. 32) sublinha: “[...] recordar os finados possibilita a instituição e o reconhecimento de

⁴ Entrevista realizada com Maria Generosa em 18 de abril de 2015, na sua residência, no bairro Casas Populares, na cidade de Porteiras.

identidades, bem como o delineamento de esperanças escatológicas (transcendentes e terrenas), oferecendo-se ao evocador uma história com o ‘passado’ e um ‘futuro’, num encadeamento contínuo de gerações [...]”. Ainda de acordo com Catroga (1999), as liturgias de recordação têm como papel fundamental a criação e perpetuação dos sentimentos de pertença e continuidade.

Além das orações, Maria Generosa lembrou de outro mecanismo entonado na voz, capaz de evocar a lembrança dos seus mortos e atualizar sua memória entre os vivos. Na circunstância na qual narrava acerca dos processos nos quais aprendera a rezar nas criancinhas vivas e curar seus males, bem como aprendera a orar para as almas, no convívio com sua mãe no alto da Chapada do Araripe, ela respondeu às indagações que lhe foram feitas, ao passo que, com presteza, recitou os versos de um ABC⁵:

Joaquim: *Como foi que a senhora começou a fazer as rezas?*

Maria Generosa: *Como foi? Quando criança, rezava assim Pai-Nosso, essas coisas, né. Aprendi a rezar de criança em criança. Ninguém me ensinou, não. Aprendi [risos], eu ouvia mamãe rezar sempre, e aprendia, né? Aí, eu graças a Deus, eu sei de muitas rezas, né. Rosário, outras oração. Eu sei muitas. É porque o tempo... mas eu sei.*

Joaquim: *E tem rezas pras almas?*

Maria Generosa: *Tem o Pai-Nosso das Almas; tem. O Ofício das Almas tem. [...] a gente oferece assim o Pai-Nosso em intenção das almas. Agora que tem muito, né, mas a gente, às vezes, num lembra. [...] Tem. O ABC, eu num sei se eu num erro algum, mas tem o ABC das Almas. Quer que eu diga?*

⁵ De acordo com Cascudo (2002), os ABCs são versos narrativos ou líricos antiquíssimos que possuem a característica de terem estrofes iniciadas ou intercaladas com as letras do alfabeto. Os primeiros de que temos notícias datam de 393, quando Santo Agostinho (354-430) compôs o *Psalmus contra Partem Donati*. Os mais antigos possuem rimas simples e são marcados por quadras, sextilhas e hendecassílabos.

Joaquim: *Diga aí pra gente, por favor.*

Maria Generosa: *O ABC, né?*

A - *Ave Maria*

B - *Bondosa e bela*

C - *Cofre de graça,*

D - *Divina estrela*

Com A, né? B. Não, num é essa que eu quero, não; essa é escrevida.

A - *Aí de nós quem se dilate*

Na sua ardente prisão

Quando veremos a Deus

No Reino da salvação?

B - *Bem podia nossos filhos*

Nossos irmãos e nossos pais

Moderar nossos tormentos

Dá a vida aos nossos[?]

C - *Com sufrágios e com pedidos*

A Deus, nosso salvador

Pra tirar nós dessa chama

Pelo seu divino amor

D - *Dai-nos socorro mortal*

Agradeça a Deus por vós

Lembraí dos que se lembramos

Padecer como nós

E - *É possível um mortal*

Esquecido dessa sorte

Nosso amor para conosco

Tivesse fim com a morte

F - *Fogo ativo, fogo ardente*

Chama devoradoras

Pela justiça divina

E nossas almas labora

G – *Gemendo, mas esperando
Chorando, porém vou gozar
Deus por quem suplicamos
O fim dos nossos penar*

H - *Hé possível os mortal
Esquecidos dessa sorte
O nosso amor para conosco
Tivesse fim com a morte*

É porque é com H, né?

I - *Irmão no corpo e na alma
Irmão na religião
Irmão da vida e da morte
Tenha de nós compaixão*

J - *Já fumos no mundo amado
E Deus agora esquecido
Que durante a sebra penas
Mas na vossa proteção*

Será que eu vou errar? Já erreí. Eu me lembro que, às vezes, eu canto todinha, né. [...] É, mas num tem, o K, né?

L - *Lembraí-vos de nós aflitos
Por Deus e por Santa Maria
Que por entre sebra penas
Sua Glória é o novo dia*

Eu me lembro que, às vezes, eu canto todinha, né?

M - *Mundo, mundo enganoso,
Que deixou sem pesar
A Deus por quem suspiramos
O fim do nosso penar*

[Silêncio]

N - Não peque, pois que o pecado
 Condena sendo mortal
 Essa chama só consuma
 Simples culpas sinial

O - Ó se todo dia
 Fosse dado ao Nosso Senhor
 Não havia Purgatório
 E nem pena a vigor

T - Tenha de nós piedade
 Por Deus, por Santa Maria
 Que por estas sebras penas
 Sua glória no dia

Eu erre, eu canto ela todinha. Deixa o P e Q, né?

Q - Quer Deus essas nossas almas
 Por favor, purificar
 Que na igreja triunfante
 Nós pudemos[?]

R - Rogai a Deus por nós
 Por Deus, por Santa Maria
 Rogaremos então por nós
 Cristão, filho de Jesus

[Gaguejos e silêncio] *Eu disse que ia errar. Acredita, como muitos pés, eu num tô me lembrando agora de jeito nenhum. [...]. Quando for depois, eu me lembro e fico com raiva, né [risos].*

T - Tenha de nós piedade
 Cristão, filho de Jesus
 Que por suas dores
 Que por nós sofreu na cruz

U - U rosário muitas vez
 Faz uma alma resgatar
 Se for de um dos nossos parentes
 Que prazer em nós pensar

*V - Venha nossos preces
Penitência e devoção
Missa em nosso sufrágio
Fazei por nossa ascensão*

*X - Xamaremos então por vós
Que são filhos de Jesus
Nós pedimos pelas dores
Que por nós sofreu na cruz*

*Z - Zelai o nosso prece
A quem Deus mandato tem
Para que nos deixe unidos
Para sempre, amém*

Mas ficou essa no meio, né?⁶

Para a narradora, o ABC é uma reza. Ele soma-se ao Ofício das Almas, às ladainhas e aos Pais-Nossos dedicados aos mortos. À maneira de mosaico, essas palavras de oração compõem um liame com o além, bem como figuram uma maneira singular de organizar as memórias e um modo de cartografar as sensibilidades religiosas e, com isso, lembrar e recorrer a seus mortos.

Ao lembrar do ABC das almas, ela principiou sua recitação entoando os versos de outro ABC, diferente daquele que pronunciou logo em seguida, sem especificá-lo e igualmente sem mencionar se aquele suprimido era, outrossim, dedicado às almas. Mas o fator mais relevante é que tal diferença, mencionada pela própria entrevistada, não está nos sentidos dos versos, mas sim nas suas formas: uma é “escrevida”, justamente aquela que não foi contada, e a outra é dita oralmente, a recitada pela narradora. Há, por conseguinte, uma divisão e igualmente uma tensão

⁶ Entrevista realizada com Maria Generosa em 18 de abril de 2015, na sua residência, no bairro Casas Populares, na cidade de Porteiras.

entre o oral e o escrito. Na rapidez da sua escolha, ela optou por versar aquela aparentemente trabalhada por ela na memória oral.

O desejo de narrar o ABC, o que é dito oralmente, e não o escrito, é um elemento importante. Primeiro, por partir das suas escolhas: ela definiu aquele momento como um tempo e um espaço para a oralidade. Segundo, por revelar o seu desejo em dar ênfase e recriar o cenário da narração do ABC das almas contado por ela e por outros que lhe são próximos sem a mediação da escrita. Convém lembrar que, entre a recitação oral, sem o auxílio do papel e feita a partir das artimanhas da oralidade, e uma outra, ancorada na leitura das letras escritas, há divergências no tocante à temporalidade da contação e à *performance* da narração (ZUNTHOR, 1993).

Ler os versos registrados no papel demonstra saber e poder. Entretanto, recitar as rimas que articulam o alfabeto, sem a consulta dos signos escritos, ou mesmo sem a própria existência desse ABC mensurado no papel, representa igualmente uma forma de poder, quiçá uma importância de maiores dimensões. No meu entendimento, elucida uma relação de poder com o tempo, uma tentativa de resisti-lo, desafiá-lo e controlá-lo. Como frisa Portelli (2004, p. 297):

Os relatos acompanham o tempo, crescem com o tempo e se decompõem com o tempo. Por isso, as culturas desenvolvem métodos para obter alguma independência do tempo e para preservar as palavras. A formalização do discurso (que também inclui a poesia) é outra arma na luta contra o tempo. A poesia é um método assim: as fórmulas usadas por poetas orais são um instrumento que desacelera o tempo e permite-lhes compor ao vivo enquanto falam ou cantam.

É válido lembrar o poder da criatividade do narrador e as interferências do contexto, do cenário e do público ouvinte das narrações, como Goody (2012) tanto enfatiza. O olhar para o sujeito narrador, por ele identificado como o ator, e para o público ouvinte é crucial para a compreensão das narratividades. Maria Generosa é uma mulher que, com idade já avançada, possui, no seu círculo de amizades, proximidades e contatos com pessoas leigas e integrantes de irmandades religiosas católicas, muitas delas não alfabetizadas. Assim, no seu meio, ser alfabetizada é um lugar de prestígio, embora ela não tenha muita familiaridade com as artes da escrita e leitura. Contudo, no caso da recitação do ABC das almas, a história é outra, por isso ela prefere recitar o ABC não escrito.

A importância da recitação sem o apoio da escrita está atrelada ao significado da boa memória na comunidade na qual ela está inserida. Ou seja, isso faz lembrar que mesmo quem não avançou nos estudos pode recitar os versos do ABC das Almas, evidenciando o lugar de mundo religioso do narrador e projetando a memória de uma “exímia cabeça”. Ter uma “boa cabeça”, termo comumente pronunciado no Cariri para designar o bom funcionamento da memória, no que diz respeito à rememoração oral das experiências, significa ter poder e autoestima para pronunciar, pois o sujeito pode dizer coisas que não cabem no papel em virtude dos mais variados fatores, inseridas aí suas circunstâncias sociais, culturais e políticas.

Esse trecho da entrevista apresenta, portanto, uma complexa relação que entrelaça a ordem sequencial das letras do alfabeto escrito à sonoridade da sequência do alfabeto oralmente recitado e os sentidos expressos nos conteúdos latentes e projetados nas rimas. Assim, o “E” se torna “É”, e o “H”, sem sonoridade, antecede o verbo

“ser” declinado na terceira pessoa do singular do presente do indicativo e fica “HÉ”, como a narradora explica, demonstrando que ela conhece um pouco essa articulação. Tal aspecto também fica evidente quando ela esquece as rimas puxadas pelo “P” e resolve pular os versos da letra seguinte, o “Q”. Essa composição é formulada mediante os usos cotidianos das letras nas urdiduras das palavras. Dessa forma, o verbo “chamar” pode ser iniciado com a letra “X” (xamemos) e o artigo “O”, da expressão “O rosário muitas vezes”, dá lugar ao “U”, para não quebrar a sequência das rimas versadas nas artimanhas da tradição oral. Isso evidencia também como a ordem das letras é pensada a partir do som da língua, o que reitera o exercício de memória. Como frisa Rios (2014, p. 166), “[...] esse tipo de oralidade desafia o que há de mais ordenado e supremo no mundo escrito: o alfabeto. Nos ABCs do sertão, a memória oral cria movimentos que brincam com o mundo escrito”.

As palavras rimadas por Maria Generosa projetam uma ordem alfabética típica dos ABCs, mas também evidenciam uma ordem do tempo da alma. No que tange aos trabalhos da memória, cujos saberes foram professados nas articulações das letras do ABC, é possível vislumbrar que se trata da fala de uma morta em estado de purgação. Ela conclama os seus filhos, pais e irmãos vivos, outrossim, os demais cristãos, os sufrágios e as orações, a fim de minimizar seus intensos sofreres e seu tempo de expiação no Purgatório, identificado como uma prisão, na qual as chamas devoradoras laboram para o alcance da justiça divina. As palavras versejadas têm, portanto, a conotação de uma exigência com tons de pedidos de caridade.

Uma espera sofredora – porém, esperançosa da misericórdia de Deus – é narrada pela alma e versada nas rimas do ABC. E o “novo dia” da libertação poderá ser alcan-

çado somente mediante a lembrança dos vivos dedicada àquela morta mensurada em penitências, devoções e misas em seus sufrágios. A voz da alma rimada nos versos do ABC também lança lembranças às pessoas sobre o tempo de vida na Terra. Ela rememora a hierarquia dos pecados terrenos e as conseqüentes punições e infortúnios no além. Reitera que só chegará às chamas purgantes aqueles mortos cujos pecados não forem mortais, caso contrário já estarão condenados às outras aflições, aquelas infernais⁷.

Em muitas das memórias dos entrevistados, tal qual nas rimas do ABC, o Purgatório é caracterizado principalmente pelo fogo purgador, de tal maneira que ele é apresentado como o recurso a partir do qual a justiça divina é promovida. Conforme a devota do Padre Cícero e autora de muitos benditos, Maria do Horto, as chamas purgantes são singulares; elas são diferentes do fogo terreno, considerado por ela como refrescante quando comparado às labaredas expiantes. De igual modo, tais chamas diferem ainda mais do fogaréu intenso e perturbador do Inferno. Ao ser questionada sobre os dizeres das pessoas acerca das almas perdidas, essa senhora de 72 anos que reside no Horto, na cidade de Juazeiro do Norte, disse:

Maria do Horto: *Meu fi, Deus me livre, mas só Deus, né! No fim do mundo, né. Olhe, se você for em São Paulo, você vai na igreja de Nossa Senhora do Carmo, que coisa antiga, você vê santa, Santa Tereza D'Ávila, mostrando o Inferno, né. Ave, Maria! Um moço*

⁷ Creio que outrora o ABC das Almas circulou com muita ênfase nos recantos do Nordeste brasileiro, o qual continua presente nas memórias dos idosos. Essa premissa parte – além do fato de o Cariri ficar situado geograficamente em uma zona de divisa com outros três estados do Nordeste (Piauí, Pernambuco e Paraíba) e também receber um grande fluxo de visitantes em função das romarias de Juazeiro do Norte – da constatação de que versos semelhantes aos recitados no ABC das Almas apresentados por Maria Generosa foram registrados a partir da tradição oral no interior de Pernambuco na contemporaneidade (SILVA, 2002).

bonito; é um moço tão bonito ali assim dentro daquele fogo, mas o fogo, Ave, Maria! A pessoa vê aquilo ali, né. É fogo ali. Esse fogo daqui é água pro fogo do Purgatório, avalie do Inferno. Não! Pro Purgatório nós vai, agora pro Inferno, Deus nos livre.

Joaquim: *E o Purgatório, como é?*

Maria do Horto: *É um fogo, né, pra gente descontar os pecados. Tem que ir porque nós é pecador, o fogo do Purgatório tem diferença do Céu, é diferente do Inferno, agora do Inferno só Deus mesmo. [Gaguejos] É fogo. É fogo, e lá nós é acorrentado pra rezar o Ofício das Almas, é acorrentado, né. Ave, Maria! [...] Ah! O Ofício das Almas é num livro. Tem no livro⁸.*

Tais referências estão visíveis nas iconografias e nas palavras escritas presentes no Ofício das Almas. A recitação desse Ofício, além de ser entendida pelos idosos como uma obrigação dos vivos nos seus momentos de oração para com as almas, é mencionada pela narradora como uma obrigação dos mortos purgantes, por isso eles ficam presos, parados, como se fossem obrigados a recitá-lo.

Em formato de livreto e sem autoria expressa, o Ofício das Almas é encontrado facilmente nas ruas das cidades do Cariri. No Juazeiro, o encontrei nas lojas de objetos sacros situadas nas proximidades da Capela de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, na qual o corpo do Padre Cícero foi e está enterrado. Também localizei o Ofício das Almas nas banquinhas de artefatos religiosos armadas do outro lado (de frente) da capela mencionada. Isso ocorreu logo após a finalização da entrevista com Maria do Horto.

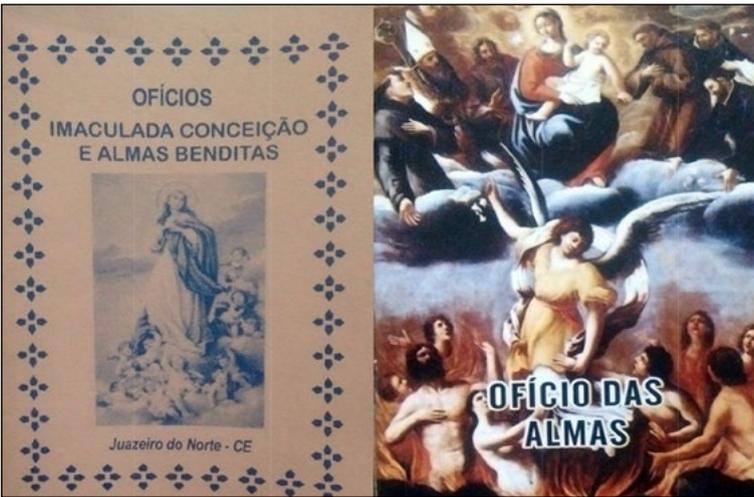
Algumas versões dos Ofícios apresentam imagens coloridas e materiais de impressão gráfica mais caros e sofisticados, enquanto outros são impressos em preto e branco. Fixados com grampeadores e facilmente produzi-

⁸ Entrevista realizada com Maria José Inácio (Maria do Horto) em 14 de setembro de 2015, na Secretaria de Cultura e Romaria, na cidade de Juazeiro do Norte.

dos e reproduzidos, alguns deles apresentam na sua capa a referência ao local de sua confecção, Juazeiro do Norte. Assim, constata-se a facilidade da sua produção e circulação entre os muitos religiosos que palmilham os caminhos do Juazeiro, contribuindo para a difusão do imaginário sobre os mortos na região.

Alguns dos livretos são apresentados com o título *Ofício das Almas*, outros são intitulados *Ofícios das Almas Benditas*, no entanto apresentam o mesmo conteúdo. São também somados a outros Ofícios no mesmo impresso, a exemplo do dedicado à Imaculada Conceição⁹.

Figura 1 – Ofício das Almas



Fonte: Acervo do autor (2015).

O Ofício das Almas reúne orações rimadas em versos e ritmadas nas pronúncias da voz. Ele está dividido em

⁹ Além deste texto padrão, alguns folhetos incluem também outras orações dedicadas aos mortos do Purgatório, como é o caso da *Oração pelas almas em geral*, da *Oração de Santa Gertrudes (pelas almas do Purgatório)* e do *Terço do amor (pelas almas)*.

sete partes e organizado de acordo com as temporalidades do além e com os horários dos vivos, seguindo a divisão do tempo moderno. As divisões são nomeadas segundo as temporalidades nas quais são indicadas para serem pronunciadas, a saber: Matinas (três da madrugada); Prima (seis da manhã); Tércia (nove da manhã); Sexta (meio-dia); Noa (três da tarde); Vésperas (seis da tarde); e Completas (nove da noite). Em cada uma dessas partes, há versos e um hino específico. Todos eles são acompanhados de, respectivamente, um Padre-Nosso, uma Ave-Maria e uma oração padronizada. Para não estender o texto em todas as citações, apresento a Oração que se repete ao longo do Ofício:

Onipotente e misericordioso Deus e Senhor nosso, supremo dominador dos vivos e dos mortos. Pelos merecimentos infinitos do vosso Unigênito Filho e também pelos grandes merecimentos da sempre Virgem Maria, sua mãe, e por todos os merecimentos dos bem-aventurados, concedei propício o perdão das penas que merecem as almas dos fiéis defuntos, pelas quais fazemos estas preces para que, livres do Purgatório, possam gozar da eterna glória, por todos os séculos dos séculos. Amém.

A partir desse fragmento textual, é possível identificar que, diferentemente do ABC das Almas, o Ofício é uma ação de um vivo que, sensível com os sofreres e clamores dos mortos purgantes, recorre à intercessão dos poderes divinos na esperança de que estes abram os caminhos da glória eterna, encurtando o tempo do sofrimento das almas nas chamadas de labor purificantes.

Considerações finais

Em suma e de maneira genérica, em conformidade com os pressupostos oficiais, o Purgatório é apresentado por alguns narradores como uma dimensão na qual existem chamas para purgar os mortos, sendo, todavia, menos ofensivas ou intensas quando comparadas às penas eternas do Inferno. Nas percepções presentes nas narrativas, nenhum cristão pecador escapa das labaredas purgantes. Dependendo da gravidade dos pecados cometidos em vida, a passagem da alma pelo fogo pode resultar em uma temporalidade rápida ou duradoura, o que representa um maior ou menor sofrimento, ou seja, em um tempo de purgação acelerado ou muito lento.

Nessa contextura, há diferentes ritmos temporais dos mortos purgantes, cujas diferenças dependem dos pecados cometidos quando vivos. Dessa maneira, as crenças sobre as temporalidades das almas no Purgatório tocam as ações praticadas na vida terrena daquele que morreu e das orações que os vivos lhe direcionam. Em todos os casos, a duração e a intensidade dos tempos de permanência naquela dimensão ficam guardados sob o signo dos mistérios de Deus. No entanto, há alguns indícios específicos e revelados nas muitas vozes dos entrevistados, sobretudo quando o mote das conversas é direcionado para os trânsitos dos anjinhos sobrevoando o Purgatório e seguindo na direção do Paraíso. Mas esse é o capítulo de outra história.

Referências

CASCUDO, L. C. *Dicionário do folclore brasileiro*. 11. ed. São Paulo: Global, 2002.

CATROGA, F. *O céu da memória: cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal (1756-1911)*. Coimbra: Minerva, 1999.

CYMBALISTA, R. *Cidade dos vivos: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do estado de São Paulo*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002.

GOODY, J. *O mito, o ritual e o oral*. Petrópolis: Vozes, 2012.

LE GOFF, J. *O nascimento do purgatório*. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1995.

PORTELLI, A. “O momento da minha vida”: funções do tempo na História Oral. In: FENELON, D. *et al.* (Org.). *Muitas memórias, outras histórias*. São Paulo: Olho D’Água, 2004. p. 296-313.

RIOS, K. S. *Engenhos da memória: narrativas da seca no Ceará*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2014.

SCHMITT, J.-C. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SILVA, M. S. G. *Visão sobre a morte, o medo e o culto aos mortos no município de Ouricuri-PE*. 2002. Monografia (Especialização em História do Brasil) – Programa de Pós-Graduação em História do Brasil, Universidade Regional do Cariri, Crato, 2002.

ZUNTHOR, P. *A letra e a voz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

MULHERES, REZAS E CURAS: PRÁTICAS EDUCATIVAS, SABERES E FAZERES

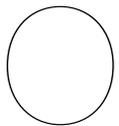
LUANA RICARTO DA COSTA

Pedagoga. Professora da Educação Básica da cidade de Crato, Ceará.
Endereço eletrônico: luanavilar594@gmail.com

IARA MARIA DE ARAÚJO

Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professora associada da Universidade Regional do Cariri e do Mestrado Profissional em Educação. Coordenadora do Laboratório de Estudos e Pesquisas sobre Gênero, Educação, Sexualidades e Diferenças.
Endereço eletrônico: iara.mar@terra.com.br

Introdução



presente capítulo apresenta uma discussão sobre práticas de saberes e fazeres de reza e benzeção realizadas por mulheres da comunidade de Ponta da Serra, localizada na cidade de Crato, na região do Cariri, estado do Ceará. A pesquisa teve como objetivo analisar, através das narrativas de mulheres rezadeiras, a construção histórica desse saber dentro da cultura tradicional em que estão inseridas e os processos de ensino e aprendizagem do ofício de reza e benzeção, além das questões de gênero implícitas nesse processo. As protagonistas deste estudo são tidas como mulheres que detêm a arte de ofício tradicional. Dom e conhecimento se entrelaçam na ritualística da reza e benzeção, envolvendo elementos materiais e simbólicos, místicos e religiosos. Tais práticas baseiam-se em arquétipos femininos de cuidar e curar, além dos conhecimentos do catolicismo popular e práticas de cura de influência indígena. Por meio das narrativas apresentadas pelas mulheres, sujeitos desta pesquisa, destacamos a formação de suas identidades como rezadeiras, com vistas a enfatizar as relações culturais que englobam os saberes tradicionais, envolvendo símbolos e significados de suma importância para a formação histórica da comunidade, mantendo vivas suas vivências e práticas simbólicas.

Consideramos que estudar as mulheres rezadeiras de Ponta da Serra é resgatar a história do povo que lá está inserido, especialmente o contexto de vida que envolve as lutas diárias vivenciadas pelas mulheres que fazem uso de reza e benção nessa localidade. A intenção foi resgatar as memórias dessas mulheres que fazem uso desse saber que foi construído e refletido oral e cotidianamente por meio de um aprendizado passado de geração para geração e que vem, há anos, fazendo parte da cultura dos habitantes dessa comunidade, considerando que isso se torna possível a partir do entendimento de que “A memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas” (LE GOFF, 2003, p. 419).

Do ponto de vista metodológico, trabalhamos com histórias de vida, no quadro da História Oral, pois consideramos ser importante realizar a escuta das memórias que essas mulheres trazem consigo.

Percebemos que muitas são as pesquisas que pautam a questão das rezadeiras e benzedoras no campo da área de Saúde, entretanto poucos são os estudos que abordam essa temática no âmbito educacional, principalmente quando se direciona ao recorte regional.

A localidade referente ao campo deste estudo tem seu contexto histórico marcado por uma cultura que valoriza e cultua os saberes tradicionais. Isso porque, ao longo da pesquisa, foi possível perceber que, desde os povos mais antigos até os dias de hoje, os conhecimentos populares são bastante utilizados pelas pessoas que vivem nessa comunidade. Quando se trata de reza e benção, é notório que este é um ritual bastante comum e que habitu-

almente é praticado pelas mulheres, embora os processos de ensino e aprendizagem desse saber sejam influenciados pelos homens, demonstrando, então, relações de gênero sedimentadas na sociedade e marcadas por relações patriarcais.

Dessa forma, fazer pesquisa pautando-se nos conceitos de narração, com base na História Oral, segundo Nascimento e Ayala (2013, p. 3), é saber que “A tradição oral apresenta elementos que caracterizam e justificam as diversas maneiras que os indivíduos possuem para transmitir verbalmente seus ensinamentos e compartilhá-los com seus descendentes na sociedade”. Assim, para que possamos entender a cultura de um povo, neste caso, a cultura de mulheres rezadeiras que detêm e fazem uso desses ofícios, é fundamental que nos debruçemos nas riquezas das histórias de vidas representadas por elas no contexto social em que se encontram inseridas. Além do mais, as autoras ainda colocam que é importante ressaltar a relevância de se valorizar a cultura popular que é transmitida de geração a geração, destacando os conhecimentos e experiências das pessoas mais velhas, aspectos importantes para preservação da identidade e memória da comunidade.

Pesquisar sobre as práticas de saberes e fazeres das mulheres rezadeiras é traçar caminhos para o aprofundamento do que já conhecemos de forma superficial, buscando fundamento naquilo que os teóricos que falam sobre saber popular e sobre dom de reza e benção vêm nos apresentar como norte para compreensão desse processo de ensino e aprendizagem desse conhecimento adquirido e repassado por elas.

Para a realização da pesquisa, apoiamo-nos nas memórias de três mulheres rezadeiras. Vale ressaltar que

estas nos receberam em suas casas e dialogaram conosco sem nenhuma resistência, embora no início elas tenham demonstrado um pouco de timidez. As memórias apresentadas pelas rezadeiras nos trouxeram registros importantes a respeito dos seus ofícios e sua propagação.

No quadro da História Oral, optamos por realizar entrevistas de história de vida. Concordamos com Santos, I. e Santos, R. (2008, p. 715), quando afirmam que “[...] Se quisermos saber a experiência e perspectiva de um indivíduo, não há melhor caminho do que obter estas informações através da própria voz da pessoa”.

O momento das entrevistas se mostrou relevante para a compreensão da construção histórico-cultural da comunidade de Ponta da Serra. As falas dessas mulheres, seus relatos e histórias de vidas nos possibilitaram compreender os mistérios e os processos de ensino e aprendizagem envolvidos dentro dessas práticas de saberes e fazeres. Através das narrativas, pudemos discorrer, realizar análises e entendimentos sobre a cultura desse lugar, tendo em vista que, ao longo das entrevistas, percebemos que essa ferramenta é dinâmica e se modifica ao longo dos anos, no entanto a prática da reza e benzeção permanece viva, mesmo que sejam praticadas de formas múltiplas e diversas.

Os saberes e fazeres das mulheres rezadeiras

Os saberes populares, disseminados pelas rezadeiras, são patrimônios culturais de um povo que, ao longo do tempo, vem construindo suas histórias de vida pautadas nesses conhecimentos adquiridos em seu meio social. Alguns estudos (BERGSON, 2011; OLIVEIRA, 1985; QUINTANA, 1999) revelam que as mulheres que fazem uso dos

saberes de reza e benção estão inseridas em um contexto familiar em que esse saber é repassado de geração a geração através de suas memórias, fazendo parte de um convívio que lhes dá acesso a um patrimônio imaterial. Essas memórias, segundo Bergson (2011), permanecem vivas quando os sujeitos recordam e contam suas vivências, assim repassando seus conhecimentos. Neste caso, as mulheres rezadeiras mantêm sua cultura viva ao repassarem seus ofícios para as demais gerações, sendo as memórias dessas mulheres que contribuem diretamente para que esse processo de transferência de saber ocorra em seu meio, pois, consoante Nascimento e Ayala (2013, p. 5):

Na cultura popular, o pertencimento revela a identidade do indivíduo e do grupo. No caso das rezadeiras e das pessoas que as procuram, estas sempre buscam as rezas, pois participam de um contexto em que há necessidade de recorrer ao sagrado para resolver algum tipo de problema físico ou espiritual. Assim, a rezadeira se coloca como parte da comunidade e da história do lugar onde vive através do seu conhecimento adquirido na própria comunidade.

Conforme expressa Moura (2009, p. 46-47):

Utilizando a expressão cultura popular estamos nos referindo ao conjunto de práticas advindas das camadas dominadas ou subalternas. Essas práticas devem ser entendidas dentro do contexto histórico-social no qual se formaram e não como simples reminiscências do passado, fragmentos de uma época que simplesmente desaparecerão ao entrarem em contato com o novo, com o moderno, com a civilização. A cultura popular pode se manifestar tanto no campo quanto na cidade, pois não está restrita a esta definição estanque de rural *versus* urbano, pois ela é dinâmica e se movimenta de acordo com as necessidades daqueles que a produzem.

Muitas vezes, esse patrimônio é adquirido em espaços religiosos, nos momentos em que são propagados cânticos e orações, seja em igrejas, em renovações e em espaços de adoração a um determinado Deus ou santo de devoção, entendendo que “[...] a religião, é compreendida como componente indissociável da cultura, elemento inerente e espiritual da manifestação do indivíduo” (NASCIMENTO; AYALA, 2013, p. 4).

As práticas dos ofícios das rezadeiras, pautadas em saberes tradicionais, efetivadas em distintas localidades e contextos sociais, envolvem toda uma estrutura de conhecimentos com relevância para a construção histórico-cultural de um determinado povo. Para muitos, a educação e construção de conhecimentos devem ser transmitidas por vias institucionais. Entretanto, sabemos que a educação é algo que acontece por meio de relações sociais que assim constroem conhecimentos, sejam eles com base no saber científico ou nos saberes populares, a partir de uma educação informal, pois, segundo Brandão (2006, p. 10), “A educação pode existir livre e, entre todos, pode ser uma das maneiras que as pessoas criam para tornar comum, como saber, como ideia, como crença, aquilo que é comunitário, como um bem, como trabalho ou como vida”.

Esses saberes têm função importante dentro da sociedade, considerando suas marcas históricas e culturais. Mesmo em detrimento dos avanços dos saberes científicos, esses ofícios não foram abandonados e ainda gozam de certa credibilidade, apesar de serem muitas vezes inferiorizados.

É interessante constatar que as práticas mágico-populares sobreviveram e se adaptaram às mudanças da modernidade, desfazendo as previsões científicas segundo as quais a magia tenderia ao desapa-

recimento devido ao desencantamento do mundo moderno. (ALEXANDRE, 2006, p. 16).

De acordo com Alexandre (2006), o universo simbólico que faz parte dos saberes e práticas das rezadeiras, fundado em crenças e técnicas envolvendo uma atmosfera mágica, transcorre em meio à troca de dádivas, por meio de gestos, presentes, gratidões ou favores. Os mecanismos de reciprocidade que acompanham a relação entre doador-recebedor envolvem trocas materiais e simbólicas e vínculos sociais.

Podemos afirmar que atendimentos através de bênçãos, ervas ou rezas são instrumentos através dos quais as rezadeiras produzem serviços e símbolos de reciprocidade com as pessoas que auxiliam. É um ato de coesão e solidariedade social entre as pessoas, de trocas simbólicas que reforçam os laços de confiança e reforçam a sua legitimação popular. (ALEXANDRE, 2006, p. 38-39).

Para a autora, as práticas desenvolvidas pelas rezadeiras ocorrem em meio a um processo de trocas, no qual temos as pessoas que acreditam na funcionalidade da reza e as que realizam esse ofício confiando na sua originalidade e em seus resultados, por confiarem na credibilidade do dom recebido pelas forças divinas.

As buscas mais constantes pelos consulentes são as práticas terapêuticas ou simplesmente a busca de uma bênção para afastar mazelas. Durante a pesquisa, foi possível identificar que as rezadeiras, no seu processo de cura, usam palavras que têm significados que só elas sabem; ao pronunciá-las, costumam fazer isso de maneira célere e em voz alta, assim como utilizam ramalhetes e água benta. As atitudes e práticas das rezadeiras proporcionam novas observações diárias, sendo que a cada indi-

víduo e a cada reza são experiências diferentes. Elas modificam suas rezas e preces de acordo com os problemas apresentados. Suas palavras e gestos são elementos essenciais para a construção de referências simbólicas, dando discernimento aos consulentes que frequentam sua residência. As pessoas que buscam essas mulheres conferem sentido ao ritual das bênçãos oferecidas pelas rezadeiras (OLIVEIRA, 1985).

A autora ainda nos diz que, desafiando a medicina e a sociedade científica, que, por vezes, não sabem explicar a cura que essas mulheres proporcionam, cria-se um confronto entre religião e cura, mas, diante da evolução cotidiana de casos concretos apresentados, nota-se uma razoável aceitação, mesmo ainda sendo cheia de mistérios.

Os aspectos que envolvem os fenômenos religiosos e científicos se completam na experiência proporcionada por essas mulheres, enquanto no campo da sociedade comum são elementos distintos, e um desafia o outro. Na prática das rezadeiras são encaixes que possibilitam mistérios nas curas, frutos de rezas que envolvem a cultura do sagrado. Para Paden (2003, p. 13), “[...] o sagrado é aquele conjunto de coisas que qualquer humano, em qualquer época ou lugar, sempre considerou inviolável e digno de estima”. Devem ser analisados diversos campos humanos nesse ambiente; o importante, além da experiência, é o contexto histórico-social dessas mulheres.

De acordo com Oliveira (1985), por meio desse trabalho, que perpassa pelo dom, que essas mulheres transpassam uma atmosfera de confiança aos seus consulentes, manifestando-se como porta-vozes do divino, passando um conforto a quem lhes procura, além de segurança. As pessoas que buscam essas preces são movidas por uma crença, tornam-se fiéis, sendo contagiadas por essas re-

zadeiras, que passam a desempenhar um grande papel na vida desses seres. Geralmente são encontradas em cenário sertanejo e possuem práticas peculiares, juntando sua sabedoria, fé e conhecimento da medicina popular, propiciando, muitas vezes, saúde à comunidade.

Segundo Oliveira (1985), essa é uma conduta subjetiva, por meio da qual o indivíduo não é simplesmente uma figura que representa determinado grupo, e sim um elemento complexo que se modifica com o meio que proporciona experiência. No caso das rezadeiras, suas condutas, além de serem tidas como um dom, segundo o relato delas, contam com a experiência que é repassada por seus familiares, em que é notável que sempre existe uma linha nos seus parentes que tem essa mesma faculdade, seja da mãe, avó ou bisavó; a fé retratada pode ser adquirida no observar e no contexto do cotidiano (OLIVEIRA, 1985).

Histórias de vida de mulheres rezadeiras

As histórias de vida das rezadeiras entrevistadas foram apresentadas utilizando nomes fictícios. A escolha dos nomes foi baseada em mulheres que tiveram importância nas lutas dos movimentos de mulheres ou assumiram papel importante no lugar onde viveram.

Nomeamos a primeira como Dandara dos Palmares, uma liderança feminina que lutou junto com Zumbi em confrontos no Quilombo dos Palmares. Representa um ícone da resistência negra. A segunda mulher ganhou o nome de Tia Simoa, uma negra liberta que teve atuação de destaque, junto com seu companheiro, no movimento conhecido como “Greve dos Jangadeiros”, em 1881, que impediu o embarque de escravizados no porto de Fortaleza, Ceará. Esse movimento foi um dos precursores da

abolição da escravidão na província do Ceará. A terceira mulher teve seu nome representado por Vó Miúda, uma rezadeira que teve grande representatividade e atuação na comunidade Ponta da Serra, lócus deste estudo. Para o povo dessa localidade, ela era mais do que uma rezadeira. Em reconhecimento disso, todos adotaram a expressão Vó Miúda para chamá-la, uma forma de demonstrar carinho, gratidão e respeito.

Dandara

A primeira entrevistada foi Dandara, de 64 anos, agricultora aposentada e autodeclarada católica. Nasceu na cidade de Caririçu, no Ceará, sendo casada e tendo três filhos. Na busca de melhores condições de vida, mudou-se aos 40 anos para a cidade de Crato, no Ceará, especificamente para o distrito de Ponta da Serra.

Iniciamos o diálogo falando sobre a construção de sua identidade como rezadeira e como ela se definia, como havia aprendido esse ofício que se insere dentro das práticas que valorizam e têm como base o saber popular. Ela inicialmente ficou um pouco pensativa, tentando organizar as ideias para falar, e assim nos respondeu:

Assim, ninguém nunca me perguntou, mas eu rezo em crianças; quando vêm para cá, eu rezo. Eu rezo mais em crianças; alguma vez é que vem adulto, mas eu rezo mesmo é em criança, sempre rezei em criança. Eu rezo e ofereço a criança; rezo a reza e depois eu benzo. Aí todas as crianças que passaram por mim as mães falam que ficaram boas, melhoraram do que sentiam. Eu aprendi assim: minha vó gostava de rezar, só que nessa época eu não liguei muito, só que, caminhando mesmo, sem ter nada e longe. Aí, quando eu cheguei aqui, aí tinha uma velhinha, que chamava Ribeiro, aí começou a rezar e ela rezava alto, e eu aprendi. Quando eu tive meu terceiro filho, eu morava lá no incho e eu tinha que vir aqui

para Ponta da Serra quando o menino adoecia; vinha com menino no braço.

Percebemos que Dandara demonstrou se considerar uma rezadeira e benzedeira, pois afirmou que, além de realizar as orações, ainda oferece e benze as crianças que a procuram. É importante destacar algo que nos chamou a atenção, que é o fato de ela realizar suas práticas preferencialmente com crianças; tanto é que ela só faz uso de uma oração durante as práticas de seu ofício.

Sobre o processo de aprendizagem desse ofício, ela destacou que inicialmente ocorreu pela necessidade de resolver problemas de seus filhos. No entanto, ressaltou que esse saber foi repassado para ela de forma geracional. Entretanto, chamamos a atenção para o ponto em que a entrevistada colocou que, apesar de ter uma avó que era rezadeira, só veio a aprender as orações posteriormente, por uma pessoa que não era de sua família, mas fazia parte de seu contexto. Segundo Domingues (2002, p. 74):

Reduzir a compreensão das gerações e a sucessão biológica e sociocultural aos processos que se relacionam direta e única e exclusivamente com a célula familiar, não obstante a possibilidade de entender princípios para o conjunto da sociedade por intermédio das relações de parentesco.

Dandara tem seu legado de rezadeira marcado por uma transferência de saber familiar e social, contudo é importante que compreendamos que isso se dá pelo fato de historicamente ela fazer parte de um universo no qual os indivíduos cultuam e vivenciam esse saber, ou seja, essa construção acontece dentro de um processo cultural e histórico.

A identidade torna-se uma 'celebração móvel': formada e transformada continuamente em relação

às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (Hall, 1987). É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um 'eu' coerente. (HALL, 2005, p. 12 *apud* BROD; MAZZARINO, 2015, p. 58).

Dandara nos falou como havia começado a praticar as rezas e benzeções, a forma como fazia uso desse saber e como foi se espalhando pela comunidade. Relatou-nos também sobre como percebia esse ofício, como algo que envolve apenas um processo educativo ou tem relação com um dom.

Comecei, para rezar nos filhos, aí depois os povos souberam e vieram. Achei que poderia rezar e dar certo. Eu acho que tem pessoas que faz aquelas coisas, né? Aí tem o rezador, que só faz rezar mesmo, mas eu acho que é tudo uma coisa só. Eu acho que tem que ter um dom, porque tem gente que sabe, mas não acredita, e tem gente que já tem o dom. Já faz mais ou menos uns 30 e poucos anos eu rezo, pois o mais novo já tem mais de 30 e eu já rezei nele. Nessa época, eu morava no Exu, depois eu vim morar aqui no Juá. E também porque minha vó rezava. (DANDARA).

Ela nos descreveu o ritual que realiza no processo de reza e benzeção:

Quando chega a criança, eu pergunto o nome, aí eu vou, pego um ramo e começo a rezar o Pai-Nosso, aí digo: 'Jesus, quando andou no mundo, de todo mal curaste, curai [nome da criança], de vento caído, olhado, quebranto e todos os males. Se for homem, se for mulher, de todo mal curastes. Ofereço esses três Pai-Nossos e essas três Ave-Marias. As cinco chagas de Nosso Senhor Jesus Cristo. Como ele foi santo, serás tu [nome da criança] curado de todos os males'. Aí rezo um Pai-Nosso, uma Ave-Maria e uma Santa-Maria. Aí vou e começo de novo, faço três vezes. Aí, quando termino, eu rezo três Pai-Nosso, três Ave-Maria, aí eu rezo o Creio em Deus Pai e depois a Salve-Rainha. Aí eu ofereço. Aí pronto.

Ao apresentar a oração utilizada no ritual, Dandara também nos falou que empregava um ramo de peão roxo. Cabe destacar que esse é um símbolo bastante usado nas práticas das mulheres rezadeiras da região. Ela enfatizou que também fazia uso de outros tipos de ramos: “*Eu uso mais peão roxo, mas, se tiver aquele mato, que se chama vassorinha, também é bom!*”.

A forma como a rezadeira definiu as suas práticas, como dons, ganha sentido quando ela falou do fato de a reza surtir efeito positivo, podendo se configurar como um dom, pois, caso contrário, não surtiria efeito. Dessa forma, identificamos que o que Dandara nos disse dialoga com o que os autores abordados neste texto falam sobre reza e benzeção.

Durante o diálogo com Dandara, levantamos questionamentos acerca do que ela pensava sobre a hipótese de essas práticas estarem acabando na região do Cariri, especificamente no distrito de Ponta da Serra. Questionamos ainda se a procura dos serviços dela havia reduzido com relação a antigamente e quem era o público que a buscava por reza e benzeção.

Eu passo para quem tem interesse, eu sempre procuro passar. É só as mulheres que têm crianças que, quando tá doente, aí vêm aqui. É, tá difícil. Tem gente que, às vezes, chega aqui e diz que vai mandar eu rezar, outras não. É porque as pessoas não acreditam e não têm fé. Às vezes, pode pensar que é uma tolice da gente. Hoje a medicina está muito avançada e as pessoas procuram mais a medicina, aí já não procuram mais a gente, procuram mais os médicos. (DANDARA).

Outro ponto abordado é algo que envolve muita polêmica, que é o pagamento pela prática desse ofício. Os argumentos para a cobrança ou não desses serviços envolvem o entendimento da prática como um dom; se é uma

graça recebida, não se deve cobrar. “*Eu nunca cobrei nada. No meu ponto de vista, num é pra ser cobrado, não. A gente está rezando para a pessoa ficar boa, e não para receber dinheiro*” (DANDARA).

Sobre essa questão, Moura (2009, p. 32) esclarece que:

Os(as) Benzendeiros(as) não podem receber uma remuneração por sua ação. Baseando seu discurso na ideia de que ‘deve-se dar de graça o que de graça se recebe’, aceitam apenas ‘agrados’, tais como gêneros alimentícios, tidos como gestos de gratidão pelo bem que se faz. Aceitar pagamento é renegar o ‘dom’ que foi dado, ou seja, a graça divina.

Uma questão que suscitou indagação foi sobre o reconhecimento e representatividade do trabalho da reza-deira na comunidade onde atuava. Acerca da questão, ela colocou que:

Assim, quase todo mundo sabe que eu rezo; tem gente que chega aqui em casa que eu não sei nem quem é. Diz que veio porque: ‘Fulano mandou e disse que a senhora rezava, e eu vim’. E eu nunca neguei. A não ser um dia, eu estava muito doente, gripada, e a vizinha pediu para mim rezar, e eu disse que nem posso, mas aquilo fica doendo, a consciência fica pesada, mas não é bom rezar doente. Eu acho que a reza é muito boa, mas tem situações que precisa resolver com a medicina. Eles são complementares. Eu não sei dizer não, mas sou bem aceita na comunidade. Que tem pessoas que reza com outras coisas, mas, graças a Deus, eu só rezo essa mesmo. (DANDARA).

A fala de Dandara mostra que a reza tem suas regras, normas e limites. Quando ela fala que não pode rezar estando doente, mostra como o campo de energias da reza-deira é importante para a eficácia da cura. Também aponta os limites da reza como ação única, devendo, em alguns casos, a pessoa procurar ajuda médica. Ela compreende

que a medicina e o saber popular são duas dimensões que se complementam e que nenhuma exclui a eficácia da outra. Sendo assim, as duas se constituem como conhecimentos importantes e que devem ser valorizados, sem que um tire o mérito e significado do outro, ou seja, são vistos como complementares. Outro aspecto ressaltado é quando ela tenta diferenciar a sua reza de outras práticas curativas que também envolvem misticismo.

A partir da fala feita da rezadeira, podemos detectar que essas práticas no distrito de Ponta da Serra está em um processo de readaptação, tendo em vista a escassez de pessoas que têm o interesse em fazer uso desse saber popular. É importante ressaltar que a cultura popular não é algo estático, está em constante movimento, o que talvez justifique o hibridismo que envolve as práticas de cura.

Assim, identificamos que essa mulher se sente como uma pessoa que faz parte do campo simbólico de importante significado dentro de sua comunidade, pelo fato de sempre ser procurada por pessoas que fazem parte ou não de seu convívio.

Tia Simoa

Tia Simoa, nascida e criada na cidade de Crato, tinha 57 anos à época da pesquisa, sendo casada e tendo cinco filhos, quatro mulheres e um homem. Chegou à comunidade de Ponta da Serra aos 7 anos. Uma mulher de fé, como ela mesma se definiu, católica, negra, agricultora atualmente aposentada. Tem sua história de vida marcada por luta e resistência no que diz respeito às suas vivências sociais.

Iniciamos a conversa com Tia Simoa falando sobre a construção de sua identidade como rezadeira. Dessa

forma, fizemos algumas indagações a essa mulher com o intuito de compreender se ela trabalhava com reza e benção e se existia alguma diferença entre esses dois termos. Além disso, perguntamos como ela havia aprendido esse saber popular e de que forma ela havia despertado esse interesse pela reza. Acerca disso, Tia Simoa nos disse que:

Eu falo rezadeira, mas tem gente que diz benzendeira. Eu rezo mais em criança e em adulto; eu só rezo mais de espinhela caída e peito aberto. Quem me ensinou foi uma mulher que morava aqui na Ponta da Serra; ela já era velhinha e disse que ia me ensinar porque já estava velha. Mas não ensina mulher para mulher, só mulher para homem e homem para mulher. É que não pode, só pode ser se for de mulher para homem. Meu pai também ele reza. Ele reza mais oração, ele reza mais forte que eu e ele não ensina a homem, não, só ensina a mulher. Muitos acreditam que a reza fica fraca para quem ensinou. O interesse surgiu porque eu sempre mandava ela rezar em meus meninos, ela me disse que ia me ensinar e me ensinou, e eu mesma rezava em meus filhos.

Mais uma vez, percebemos a influência familiar dentro do campo simbólico da transmissão desse saber, pois a rezadeira afirmou que já tinha em seu convívio uma grande representatividade na figura do pai. Embora ela tenha aprendido com uma senhora que fazia parte de seu contexto social, a figura do pai repercute como algo que desperta a curiosidade por essas práticas de reza e benção. Novamente constatamos que a busca por esse saber se dá pela necessidade de suprir uma dificuldade enfrentada por essas mulheres – neste caso, a de curar seus filhos dos males. Acerca disso, Weber (1999, p. 279 *apud* MOURA, 2009, p. 50) destaca que:

A ação religiosa ou magicamente motivada é, ademais, precisamente em sua forma primordial, uma ação racional, pelo menos relativamente: ainda que

não seja necessariamente uma ação orientada por meio e fins, orienta-se, pelo menos, pelas regras da experiência. [...] A ação ou pensamento religioso ou 'mágico' não pode ser apartado, portanto, do círculo das ações cotidianas ligadas a um fim, uma vez que também seus próprios fins são, em sua grande maioria, de natureza econômica.

Vale chamar a atenção para uma questão colocada pela rezadeira, que foi o fato de ela ressaltar que a figura da mulher não pode receber e passar seu saber para outra mulher, como também a figura masculina não pode disseminar seu conhecimento popular para outro homem, afirmando que a reza fica fraca. O homem deve ensinar a mulher, e vice-versa. Essa questão nos remete às relações de gênero e aos papéis rigidamente demarcados para homens e mulheres dentro da sociedade. Nesse aspecto ficam latentes as relações hierarquizadas dentro de uma sociedade patriarcal, em que os homens têm o poder de mando e de decisão e as mulheres assumem posições ainda vistas como subalternas.

Outras questões que levantamos em nossa entrevista foi em relação ao entendimento que Tia Simoa tinha sobre as práticas das rezadeiras serem um dom. Como também questionamos se ela transmitia seu conhecimento para outras pessoas e como isso acontecia. A rezadeira nos descreveu como aconteciam seus rituais e o que ela utilizava no desenvolvimento de suas práticas:

Não. Depende se a pessoa quer rezar, se tem o jeito certo de rezar; tem gente que não acredita. Sim. Para rezar, tem que ter um dom, porque não é todo mundo que vai rezar; nem todo mundo que reza o povo acredita; quem cura é a fé. Faz mais de 20 anos que rezo. Para rezar em criança, eu uso o ramo (qualquer mato, mas o povo gosta mais de peão roxo); e, para rezar em adulto de espinhela caída e peito aberto, eu sempre rezo com um pano. A de criança é

uma reza; a de adulto é outra. Eu inicio com o Creio em Deus Pai. A criança fica no colo de alguém, aí vai passando o ramo e rezando. Aí depois começa: 'Com dois te botaram, com três tiraram. Com um de Nosso Senhor Jesus Cristo e outro do Senhor São João'. Aí depois reza um Pai-Nosso, três Ave-Marias e reza três vezes. Eu sempre rezo um Creio em Deus Pai primeiro, uma Ave-Maria e termino com uma Salve-Rainha. De vento caído levanta na porta, e é outra reza.

Percebemos que as realizações dos rituais das mulheres rezadeiras não se configuram de uma única forma, pois cada uma delas tem sua forma de rezar, recorrendo a práticas construídas de acordo com as peculiaridades que cada uma delas possui, visto que, embora sejam da mesma comunidade e tenham práticas de saberes culturais parecidas, essas mulheres estão inseridas em contextos diferentes. No entanto, cabe destacar que:

Essas mulheres, além de possuírem trajetórias de vida parecidas, elas possuem em comum a familiaridade com o universo curativo, sobretudo as benzeções. Acredita-se que a familiaridade e a aproximação com os elementos naturais favoreceram a propagação e utilização de tais práticas de cura, assim sendo, tornando-se Rezadeiras. (THOMPSON, 1987 *apud* CONCEIÇÃO; COUTO, 2010, p. 4).

É importante relatar que, ao observarmos e compararmos as entrevistas, notamos que Tia Simoa tem seu legado de vida como rezadeira um pouco mais abrangente do que o de Dandara no que diz respeito ao público procurado por elas, pois enquanto a primeira entrevistada utiliza seu dom apenas para rezar em crianças, a segunda desenvolve suas práticas em adultos.

Seguindo nosso diálogo com Tia Simoa, indagamos se ela considerava seu ofício como algo importante para o meio social em que estava inserida e como ela definia esse

saber. Questionada sobre a possibilidade ou necessidade de ensiná-lo para outras pessoas, ela nos disse que é necessário ter um interesse e disposição do lado de quem vai aprender. Ficou evidente que não é um processo muito simples, por envolver confiança da parte de quem vai repassar esse conhecimento para alguém que deve atender a determinados requisitos para seguir com o ofício. *“Pra mim, teve importância, porque eu rezava nos meus filhos e eu acreditava, e eles ficavam bons. Eu penso em ensinar, eu acho que vou ensinar a essa daí [filha mais nova], porque ela gosta de rezar. Qualquer coisa, só dependeria dela querer aprender, ter o interesse de rezar”*.

Quando questionamos sobre a continuidade desse saber, sua difusão e a hipótese do seu desaparecimento, ela manifestou acreditar que isso pode acontecer, o que atribuiu à falta de fé, pois disse que a eficácia da reza está na crença. Tal qual Dandara, também revelou entender que o uso da reza não exclui a necessidade de procurar um médico quando necessário, dado que as duas práticas podem caminhar juntas, como relatou no seu depoimento:

Está acabando, sim, porque o povo não quer acreditar, outros não gostam de rezar! Tem mulher que não quer rezar, não. Porque diminuiu muito; tem gente que acredita mais nos médicos. Tem gente que não tem fé para a reza. E, se não tem fé de reza, não adianta rezar. Mas tem muita mulher aqui que sempre leva [o filho] para o médico, mas sempre vem rezar.

Sobre o uso das rezas e sua aplicabilidade, Tia Sarmoa nos falou da sensibilidade e criatividade dentro desses rituais, aspectos importantes ao se deparar com determinada realidade. Essas habilidades fazem com que a rezadeira vá reinventando esse saber, não se restringindo simplesmente ao que aprendeu com as antecessoras.

Ela me ensinou de uma maneira, mas eu sempre rezo de outra, e não totalmente como ela ensinou. Começando a rezar o Creio em Deus Pai, depois pode rezar qualquer coisa. Toda reza começa com o Creio em Deus Pai. Ai eu aprendi assim e só rezo assim. Eu senti que precisava acrescentar, depende da criança também, como ela tá, aí a gente reza.

A fala de Tia Simoa nos leva a refletir sobre o que nos diz Moura (2009, p. 49) quando faz uma análise sobre a perpetuação desses ofícios e de sua forma dinâmica de existir:

Apesar de a transmissão de determinados elementos da benzeção ter ocorrido por meio da repetição do passado, compreendemos que se trata de uma manifestação cultural dinâmica, a qual se incorporaram elementos que promoveram sua adequação às exigências de novos contextos. Não é algo imutável ou passível de cristalização. Se assim fosse, provavelmente já teria desaparecido há muito tempo.

Partindo dessas questões, começamos a indagar sobre as transformações temporais que ocorrem socialmente e que influenciam diretamente a realização do ofício das rezadeiras, tendo em vista que essas transformações acabam de certa forma modificando os rituais desenvolvidos por essas mulheres. Um aspecto abordado por Tia Simoa se refere aos mistérios, símbolos sagrados e divindades que povoam o universo da reza e benzeção. Para ela, é coisa séria, visto que envolve forças ocultas, conhecimentos mais fortes, que podem se manifestar até mesmo para quem faz a reza, aspectos que fazem com que ela, muitas vezes, afaste-se de determinadas rezas.

Tem uma reza muito forte; tem uma que é curtinha e eu não gosto de rezar, porque ela é complicada, porque, se rezar em uma pes-

soa que tiver precisando e a pessoa errar, morre um ou outro. Eu já rezei três vezes para ela [filha mais nova] e ela não aprende. E só são três colunas e só reza duas vezes. Eu rezava também de vermelhão, mas parei. É para pessoas que se tiver com a perna vermelha e inchada, mas eu só rezei umas duas vezes e deixei. A pessoa vai ficando boa e vai passando para a gente. [...] Por isso, eu deixei de rezar. Era tão bonita a oração, aí eu aprendi e depois deixei de rezar. Nas rezas mais fortes tem mistérios; em reza de crianças, não.

As entrevistas com essas duas mulheres nos fizeram perceber que, de fato, suas experiências são transformadoras e que, de certa forma, estão constantemente sendo transformadas, o que nos faz concordar com Nascimento e Ayala (2013, p. 5), quando afirmam que:

As práticas culturais por elas relatadas estão diretamente relacionadas às ações vivenciadas pelas pessoas da comunidade, ou seja, se *[sic]* aprende determinada ação porque há no grupo pessoas que já fazem, ou que se preocupam em repassar algum tipo de ensinamento. Nesse caso, há uma relação de pertencimento e identificação com determinada prática. Na cultura popular, o pertencimento revela a identidade do indivíduo e do grupo. No caso das rezadeiras e das pessoas que as procuram, estas sempre buscam as rezas, pois participam de um contexto em que há necessidade de recorrer ao sagrado para resolver algum tipo de problema físico ou espiritual. Assim, a rezadeira se coloca como parte da comunidade e da história do lugar onde vive através do seu conhecimento adquirido na própria comunidade.

Vó Miúda

A terceira rezadeira é chamada de Vó Miúda. Ela nasceu na Serra do Juá e lá passou grande parte de sua

vida, pois só veio para o distrito de Ponta da Serra aos 50 anos de idade, lugar em que ela vive até hoje, com 97 anos. É agricultora e mãe de 11 filhos, frequenta a igreja católica, tendo assim sua fé assegurada no cristianismo. Cabe aqui destacar que essa mulher tem uma grande representatividade na comunidade de Ponta da Serra, por suas práticas de reza e benzeção.

O conhecimento adquirido por Vó Miúda e o exercício dessas práticas ocorreram por via intergeracional. Ela nos disse que a avó era rezadeira e coube à tia seguir a tradição, com quem aprendeu os ensinamentos da reza. Mais uma vez, verificamos que as práticas das mulheres rezadeiras estão muito ligadas aos contextos familiares e de convivência social. Para Moura (2009, p. 30), este “É um saber calcado na experiência cotidiana direta, com sua própria lógica, relacionada ao universo sociocultural no qual se inserem os sujeitos que a praticam”.

Aprendi com a minha tia; eu via só ela rezando, aí eu aprendi. Só ela mesmo que rezava. Tinha a mãe de minha mãe, mas minha mãe não rezava, não. Eu rezo de olhado, ventre caído, espinhela e peito aberto. Eu rezava, mas deixei, porque adoeci, quase morri, baixei ao hospital, aí a idade não dava mais para rezar. Como rezadeira, eu me acho, mas eu não tenho besteira, não. Eu dizia era muito pro povo: ‘Vocês é uma besteira para rezar em menino, mas e quando eu morrer? Eu não sou doutor, eu não sou nada, vocês é quem têm a fé grande que eles ficam bom. A fé é quem cura’. Eu rezava era muito. Só em criança eu rezo. Aí depois eu comecei a rezar em adulto pecador. Quando vinha para eu rezar de espinhela caída, aí eu media com um pano, aí rezava. Depois dizia que não levantou toda, não! ‘Venha amanhã!’. Quando acabava de rezar, estava tudo igualzinho.

Assim como as outras mulheres da comunidade que foram entrevistadas, Vó Miúda revelou se identificar como rezadeira e não ver diferença entre esse termo em

relação ao de benzedeira; ela acha que ambos fazem referência a uma prática só.

Quando ela se posiciona dizendo que não é doutora e que a cura das pessoas vem da fé delas, a questão ganha relevância, ao pensarmos na representatividade simbólica atribuída a essa mulher, traduzida no poder de curar, no entanto, como ela mesma nos disse, o que faz com que as pessoas fiquem boas de seus males é justamente a crença que depositam nos rituais realizados.

Vó Miúda disse que usa qualquer mato verde nos seus rituais de reza e que nunca teve acesso a nenhum livro de reza, até porque não tem o domínio da leitura. Todo o conhecimento que tem foi aprendido por meio da oralidade, um saber adquirido socialmente durante suas experiências de vida, fato que a faz acreditar que não sabe de nada. Diferentemente das outras rezadeiras, ela manifestou usar apenas uma oração para todas as enfermidades. *“Mato verde, qualquer mato verde. Não tem livro, não, tem não, e eu num sei de nada, nunca aprendi a ler. Eu rezo só uma em todas”*.

Essa rezadeira quase centenária demonstrou que seu interesse pela reza só veio com o tempo. Disse que as pessoas jovens não se interessam por reza. Ela desmistificou a ideia de que a doença pode passar para a rezadeira, pois os seus 97 anos são a prova viva disso. Argumentou que trabalho não mata, sendo assim que define suas práticas: na sua compreensão de vida, atribui aos desgostos e mal passares razões para o definhamento e até para a morte. Ela lamentou não poder mais rezar devido à idade, dizendo ficar constrangida por não poder cumprir com a função que ainda lhe é confiada, apesar da idade. A fala de Vó Miúda reforça uma questão já abordada pelas outras rezadeiras, que remete ao entendimento das práticas de

reza como dom, fato que as faz nunca recusar realizar a reza em quem as procura.

Eu casei com 22 anos e eu não rezava, porque gente nova não se interessa a nada; gente nova só se interessa em brincar e namorar, aí esse negócio de reza de véi, agora vai fazer o quê? [risos]. Eu não sei nem dizer com quantos anos eu tava mais quando eu aprendi a rezar; eu tava com bem mais de 30 anos já. Rezava porque as pessoas chegavam e pediam. Nunca neguei de rezar em alguém. Hoje eu ainda tenho pena quando chega uma pessoa e eu digo que não posso mais, não: ‘Me desculpe, mas já estou véia e não dá mais para rezar’. E o povo diz que quem reza a doença vai passando toda para aquela pessoa, aí vai dando, vai dando e amofinando e, quando dá fé, tá até morto. E eu, já na idade com 97 anos, é muito janeiro, num é, não? Eu sempre disse que o trabalho não mata; sabe o que mata? Desgosto e mal passadim, mas o resto: trabalhar não mata; quanto mais você trabalha, mais vontade tem de trabalhar.

Vó Miúda entende que ser rezadeira é um dom, mas a fé é fundamental tanto para quem reza como para quem procura a reza. Embora ela tenha o entendimento de que é uma mulher reconhecida pelo seu saber, disse que as pessoas de hoje em dia não têm mais os mesmos conceitos culturais que possam dar continuidade a esse ofício, tanto é que ela nos revelou que não havia ensinado tal ofício a ninguém justamente pela falta de interesse. No entanto, é importante que possamos entender que as transformações ocorrem na sociedade de forma temporal, haja vista que, como nos dizem Assis e Nepomuceno (2008, p. 10):

A cultura popular – o fazer próprio e inerente ao povo – também deve ser concebida como um movimento dinâmico e contextual, ou seja, híbrido. A cultura popular orienta-se pela tendência contemporânea da confluência entre o global e o local, uma perspectiva concebida como portadora de prin-

cípios, modelos, esquemas de conhecimento próprios de nossa época.

Compreende-se que ensinar um saber popular envolve toda uma dimensão cultural e social em que os sujeitos envolvidos estão inseridos. Assim, de acordo com a fala da rezadeira, constatamos que não há o interesse da população local em dar continuidade a essas práticas como acontecia antigamente. Segundo Vó Miúda, isso se dá pela falta de crença e fé das pessoas que compõem a comunidade de Ponta da Serra:

É a fé mesmo; o povo não tem fé mais em nada! Não vão nem à igreja; é poucos para ir. É que nem diz o padre, são poucos os limpos de coração para ir pra casa de Deus. Ficam é dizendo que a gente só vive rezando e que tá que nem beato, mas eu vou para minha penitência e continuo rezando.

Percebemos que ela é mais uma rezadeira que considera que o saber popular caminha de mãos dadas com a medicina, pois nos contou casos de pessoas da comunidade que haviam feito uso dos dois saberes por acreditarem que ambos contribuiriam diretamente com a cura dos males que carregavam:

[...] tem deles que, às vezes, toma o remédio dos médicos e não resolve, daí vêm mandar rezar e fica bom. Um sempre ajuda o outro. Aí rezava o Pai-Nosso e oferecia as cinco chagas de Nosso Senhor Jesus Cristo, aí pronto. Tinha que rezar o Pai-Nosso. A reza só é forte se rezar o Pai-Nosso, porque o Pai-Nosso é a reza mais forte que existe. Toda oração que você rezar tem que oferecer com o Pai-Nosso.

A partir da análise feita por Nery (1990), entendemos que buscar as rezadeiras para curar os males vai além do que está exposto fisicamente, pois a fé que se reporta a esse ritual tem relação com algo muito mais espiritual, que envolve sentimentos interiores que a pessoa carrega.

Na cultura popular, corpo e espírito não se separam, tampouco desliga-se o homem do cosmos, ou a vida da religião. Para todos os males que atingem o corpo e a alma do homem sempre há uma reza para curar. É por isso que, apesar do tempo e dos avanços da medicina, a tradição dos benzedores ainda persiste na nossa moderna sociedade capitalista. Acreditando ou não no poder da reza, tem sempre aqueles que procuram, nas rezas e nas benzeções, uma cura para a sua doença ou um alívio para a sua dor. (NERY, 1990, p. 1).

Assim, enfatizamos que foram essas mulheres que construíram a história do saber popular local da comunidade de Ponta da Serra e que deixaram e deixam grandes contribuições para o povo que está inserido nela, contemplado pelos rituais praticados por essas rezadeiras.

Considerações finais

A partir do que foi exposto e analisado acerca dos saberes e fazeres das rezadeiras da comunidade de Ponta da Serra, Ceará, tendo como ponto de partida as suas narrativas, podemos afirmar que esses saberes, que advêm de práticas tradicionais populares e foram construídos ao longo do tempo, assumem importância significativa para essa localidade, tornando-se uma referência cultural.

Muito mais do que descrever seus rituais, buscamos compreender as práticas de ensino e aprendizagem desse saber popular que chamamos de reza e benzeção. A pesquisa nos possibilitou adentrar e entender as questões que envolvem essas tradições culturais e reconhecer que o ensino e aprendizagem vão além do que se compreende acontecer dentro dos muros das instituições escolares. Isso porque percebemos que as mulheres rezadeiras estão

diariamente ensinando, cultivando e aprendendo ao realizarem o que elas acreditam ser um dom. Os repertórios e saberes materiais e simbólicos disseminados por essas mulheres imprimem significados e valores para os moradores do lugar. As suas práticas e ações se transformam em ensinamentos que fazem com que as pessoas tenham conhecimentos sobre o ofício de reza e benção, o que permite a manutenção desse saber.

Referências

ALEXANDRE, K. C. *Saberes de cura e hibridismo: relações entre ciência, magia e saúde no Morro da Conceição, no Recife*. 2006. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

ASSIS, C. L.; NEPOMUCENO, C. M. *Cultura popular: o ser, o saber e o fazer do povo*. Campina Grande: UEPB, 2008.

BERGSON, H. *Memória e vida*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

BOAS, F. *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BRANDÃO, C. R. *O que é educação popular*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

BROD, R. A.; MAZZARINO, J. M. O que fica, o que flui e o que fala: lugares identitários no ambiente urbano. *Ambiente & Sociedade*, São Paulo, v. 18, n. 4, p. 55-74, 2015.

CONCEIÇÃO, A. S.; COUTO, E. Ser rezadeira: saberes e práticas culturais de mulheres no Recôncavo. Gov. Mangabeira – Recôncavo Sul da Bahia (1950-1970). *In: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA ORAL*, 10., 2010, Recife. *Anais...* Recife: UFPE, 2010. p. 1-15.

DOMINGUES, J. M. Gerações, modernidade e subjetividade coletiva. *Tempo Social*, São Paulo, v. 14, n. 1, p. 67-89, 2002.

LE GOFF, J. *História e memória*. 5. ed. Campinas: FGV, 2003.

MOURA, E. C. *Entre ramos e rezas: o ritual de benzeção em São Luiz do Paraitinga, de 1950 a 2008*. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

NASCIMENTO, D. G.; AYALA, M. I. N. *As práticas orais das rezadeiras: um patrimônio imaterial presente na vida dos itabaianenses*. *Nau Literária*, Porto Alegre, v. 9, n. 13, p. 21-37, 2013.

NERY, V. C. A. Rezas, crenças, simpatias e benzeções: costumes e tradições do ritual de cura pela fé. In: ENCONTRO DOS NÚCLEOS DE PESQUISA DA INTERCOM, 6., 2006, Uberlândia. *Anais*. Uberlândia: Intercom, 2006.

OLIVEIRA, E. R. *O que é benzeção*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PADEN, W. E. *Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

QUINTANA, A. M. *A ciência da benzedura: mau-olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise*. Bauru: USC, 1999.

SANTOS, I. M. M.; SANTOS, R. S. A etapa de análise no método história de vida: uma experiência de pesquisadores de Enfermagem. *Texto & Contexto – Enfermagem*, Florianópolis, v. 17, n. 4, p. 714-719, 2008.

ENTRE BENDITOS E TESTEMUNHOS: EXERCITANDO O DIREITO À LIBERDADE RELIGIOSA E ÀS MANIFESTAÇÕES DE CRENÇAS*

* Com algumas modificações, este texto foi apresentado no VI Congresso Internacional de Pesquisa (Auto)Biográfica (CIPA) em 2014, no Rio de Janeiro.

ADRIANA MARIA SIMIÃO DA SILVA

Doutora em Educação e mestra em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professora adjunta da Universidade Regional do Cariri (URCA). Membro do grupo de pesquisa Dialogicidade, Formação Humana e Narrativas (Diafhna).
Endereço eletrônico: adrianamsimiao@gmail.com

ERCÍLIA MARIA BRAGA DE OLINDA

Professora aposentada da Universidade Federal do Ceará (UFC). Pesquisadora do campo das Ciências da Religião. Membro do grupo de pesquisa Dialogicidade, Formação Humana e Narrativas (Diafhna). Terapeuta holística em formação.
Endereço eletrônico: erciliabragadeolinda@gmail.com

Neste capítulo, fazemos um registro de uma experiência de resistência e de afirmação da liberdade de manifestação das crenças religiosas populares. Falamos da liberdade do povo nordestino de expressar suas devoções e viver suas experiências religiosas apesar dos estigmas que lhe impingiram, no caso em foco, há mais de um século. Dentro, fora ou ao largo de uma instituição religiosa que tudo fez para abafar o fenômeno da transformação da hóstia, ocorrido a primeira vez em primeiro de março de 1889¹, cujos protagonistas foram o Padre Cícero Romão Batista e a Beata Maria de Araújo, os romeiros e romeiras multiplicaram-se e persistiram no comportamento peregrino, relacionando-se criativamente com a igreja institucionalizada. Mantiveram a simplicidade da fé e a espontaneidade que brota de um amor infinito pelo “Padim” e pela “Mãe das Dores”, que os(as) acolhem, aconselham e acodem, ignorando aqueles(as) que os(as) taxaram de lunáticos(as), atrasados(as), fanáticos(as), embusteiros(as), idólatras, desobedientes, imundos(as), ignorantes e supersticiosos(as).

O direito humano à livre opção religiosa, assegurado constitucionalmente², é aqui entendido não apenas como o direito de estar nessa ou naquela denominação religio-

¹ Há vasta literatura sobre o Padre Cícero e “a questão religiosa” desencadeada a partir do citado fenômeno.

² Conferir artigo 5º, inciso VI: “É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias” (BRASIL, 1988).

sa. Para nós, o direito inclui: não pertencer a denominação alguma ou, estando em uma, viver sua religiosidade da forma mais autêntica para si, ainda que se distancie das orientações emanadas da hierarquia superior. Não é nosso interesse adentrar em questões teológicas, doutrinárias e dogmáticas, discutindo as implicações do pertencimento a uma religião determinada, mas apontarmos, do ponto de vista histórico e socioantropológico, os espaços de tensão entre a hierarquia eclesial e a força da religiosidade popular. As práticas religiosas inseridas na cultura de um povo transformam-se ao longo do tempo pela produção e circulação de significados, interagindo com o instituído pelas instâncias superiores, mostrando que nenhuma pessoa, grupo ou instituição detém o poder de definir de forma absoluta os modos de relacionamento com o sagrado. Em sua esmagadora maioria, os romeiros de Juazeiro são católicos, admiram seus sacerdotes e respeitam os dogmas e os rituais oficiais, mas não precisam de vereditos oficiais para proclamar a santidade do Padre Cícero.

Levando em consideração a dinâmica e complexidade presente no fenômeno das romarias, buscamos pensar como os romeiros e romeiras, protagonistas das romarias juazeirenses, expressam sua experiência religiosa, mostrando que também são Igreja e que esta deve reconhecer, acolher e valorizar a diversidade. Iremos nos restringir à atividade de escrita de si, construída e narrada em um momento específico: numa reunião organizada pela Pastoral da Romaria, conhecida como Encontro das Três³, que começou a ser vivenciada no final da década de 1970, após anos de rejeição e negação das práticas romeiras. Desde

³ A Reunião das Três foi estudada na tese de doutorado da professora Renata Marinho Paz (2005), intitulada *Para onde sopra o vento: a Igreja Católica e as romarias de Juazeiro do Norte*.

então, observamos um movimento de valorização das romarias, expresso pela atuação de milhares de romeiros e romeiras que chegam a Juazeiro, reforçado pelas redes de apoio social construídas na dinâmica da romaria e pela ação pastoral direcionada ao acolhimento do povo romeiro. Focaremos o significado desse encontro em seus principais protagonistas, apresentando-o como um espaço/tempo de resistência, empoderamento e defesa do direito à diversidade nas manifestações religiosas.

Por meio de depoimentos, expressos em forma de testemunhos, benditos e orações, buscamos identificar como a escrita de si, na perspectiva da narrativa oral, favorecida nos encontros, contribui para uma valorização da cultura romeira e conseqüentemente para o empoderamento de seus participantes, elementos que parecem fortalecer a tradição religiosa popular de Juazeiro, alimentada e reforçada por um movimento de resistência que transcende o tempo e a espacialidade das romarias.

Conjugando fundamentos e procedimentos da pesquisa (auto)biográfica e da etnografia, realizamos observações exploratórias na reunião ocorrida na Romaria de Finados em 2013, com o objetivo de aproximação daquele universo, quando indagamos sobre as motivações, os significados e os aprendizados resultantes das interações místico-afetivas ocorridas naquele espaço. No ano seguinte, na Romaria de Nossa Senhora das Candeias, registramos as narrativas de 15 pessoas que acabavam de se apresentar dando depoimentos autobiográficos, testemunhando fé e devoção, cantando benditos, denunciando opressões vivenciadas, narrando episódios do cotidiano sertanejo ou apresentando reflexões sobre passagens evangélicas.

Compreendemos que o cenário atual das romarias é resultante da resistência de uma parte das autorida-

des políticas e eclesiásticas, mas sobretudo dos romeiros e romeiras que não cederam aos embargos infringidos à sua participação nos ritos oficiais e na vivência de suas devoções.

A experiência religiosa em Juazeiro tem especificidades que demarcam sua força e complexidade. Desde os tempos de Padre Cícero, milhares de romeiros buscaram Juazeiro – a Meca Sertaneja. Inicialmente retirantes – povo pobre e sofrido – que procuravam alívio para suas necessidades básicas e existenciais. Buscavam a “terra sem males”, de onde “mana leite e mel”. Assim como a Terra Prometida, Juazeiro se tornou o destino para muitos que viam a “Terra da Mãe de Deus”, o *Joaseiro Celeste*, como lugar de salvação (GUIMARÃES, 2012).

Como essas circunstâncias foram se configurando histórica e socialmente? Como a nação romeira, gestada entre embargos e contradições impostos pelos poderes político e eclesiástico, resistiu e reforçou sua atuação ao longo da história das romarias de Juazeiro do Norte? E como esse processo contribuiu para o empoderamento da tradição religiosa popular dos romeiros e romeiras que continuam a buscar o “Juazeiro Sagrado”? Essas são questões pertinentes que formam a base para pensarmos como os principais protagonistas dessa história – os romeiros e romeiras – narram suas experiências no espaço e no tempo de romaria, evidenciando posteriormente suas expressões e significações na efetiva e lúdica participação no Encontro das Três, cenário da pesquisa.

Os resultados apresentados aqui correspondem à sistematização das observações e entrevistas, além das informações sócio-históricas levantadas junto à literatura que trata do fenômeno das romarias de Juazeiro do Norte e do Padre Cícero. Esse material nos ajudou a fundamen-

tar as categorias resistência e empoderamento, analisadas a partir da história da tradição religiosa popular da localidade, categorias estas fundamentais para o livre exercício do direito à opção religiosa tal qual a concebemos.

Resistência na tradição religiosa popular de Juazeiro do Norte

Não é objetivo nosso neste texto nos determos aos detalhes históricos, entretanto é importante evidenciar os principais fatos que configuraram a história da tradição religiosa de Juazeiro do Norte para podermos refletir em que medida essa tradição foi construída pelas ações e reações de resistência que foram se estabelecendo ao longo da história da cidade. Assim, queremos pontuar como foi sendo estabelecido o que estamos denominando de resistência e empoderamento de um dos principais protagonistas desse enredo, os romeiros e romeiras, figuras centrais nessa constituição histórico-social, tanto os(as) que viveram na época de Padre Cícero, enfrentando tudo que foi imposto pelos poderes políticos e religiosos, quanto os(as) que, ainda hoje, continuam fazendo romarias a Juazeiro.

E por que os romeiros e romeiras são sujeitos ativos de sua peregrinação? Vamos encontrar essa resposta ao nos darmos conta de que não existe romaria sem romeiros, o que nos leva a entender que é na forma como eles concebem essa ação, nos valores e atitudes que projetam na romaria, que vão criando o espaço – tempo de sua peregrinação, seus rituais e especificidades devocionais, elementos-chave que os tornaram protagonistas das romarias.

Quando olhamos os fatos históricos, percebemos que foram inúmeras as formas de resistência, tanto do Pa-

dre Cícero como dos romeiros, já que eles sofreram direta e indiretamente sanções resultantes da excomunhão. Um exemplo disso se deu quando a Capela da Mãe das Dores foi fechada, no período da questão religiosa⁴, por ocasião do julgamento dos “fatos de Juazeiro”, impedindo não somente o Padre Cícero de realizar suas funções, mas também negando aos romeiros o acesso a um lugar tido por eles como sagrado e indispensável no seu roteiro de peregrinação.

Seguindo a análise de Guimarães (2012), vemos que os romeiros não tardaram em reinventar as formas de processar sua fé, encontrando outros lugares para a expressão de sua religiosidade, como o Horto, o caminho do Santo Sepulcro e a casa de Padre Cícero, lugares que até hoje são tidos como sagrados, atestando, assim, sua autonomia e criatividade em suas manifestações religiosas, acrescentando novos elementos à tradição, criada e reinventada por eles.

A partir desse contexto, percebemos que a tradição religiosa popular foi se mantendo nas romarias de Juazeiro do Norte, ganhando nuances em cada período da história religiosa e da política local, através de suas expressões, que foram resistindo a determinações da hierarquia oficial da Igreja Católica, que procurou estabelecer modelos de conduta para os fiéis não condizentes com suas práticas devocionais. Tais proibições não impediram que eles continuassem a fazer suas peregrinações, suas promessas, seus ritos de sacrifício e devoção.

Nessa perspectiva, consideramos que essas práticas são formas de resistência da tradição religiosa popular

⁴ Essa questão foi iniciada em 1º de março de 1889, quando a hóstia foi transformada em sangue ao ser recebida em comunhão pela Beata Maria de Araújo das mãos de Padre Cícero (DUMOULIN, 2012).

de Juazeiro, pois sobreviveram e ganharam novas formas de expressão à medida que o contexto sociorreligioso foi mudando e que novas formas de relacionamento foram sendo estabelecidas entre a Igreja Católica, mais especificamente a Diocese do Crato, e os romeiros e romeiras do Padre Cícero, principalmente a partir da década de 1970, período que marca uma mudança de atitude da Igreja em relação às romarias de juazeirenses, através de ações da Pastoral das Romarias.

Essas mudanças fundamentam-se numa política eclesiástica maior, determinada pelo Vaticano a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965), convocado pelo Papa João XXIII com a intenção de “modernizar a Igreja”, diante da conjuntura de mudanças sociais, políticas e econômicas do mundo contemporâneo. No contexto local, a influência do Concílio refletiu-se nas relações entre a hierarquia eclesial e as romarias, no que se refere à política de valorização da cultura romeira, estabelecida a partir de ações efetivadas pelo trabalho pastoral, inicialmente de forma isolada, tendo à frente padres, irmãs de caridade e leigos. Esse cenário é marcado por uma “reviravolta anunciada”, como destaca Paz (2011), que vai configurar mudanças de atitude da Diocese frente às expressões religiosas dos fiéis em Juazeiro, consideradas durante muito tempo como práticas fanáticas e supersticiosas, sendo assim negadas e ignoradas por mais de 70 anos.

Diante da política pastoral da Diocese, alguns padres e leigos iniciam um movimento de acolhida do “povo romeiro”, motivados pela necessidade de compreender as expressões de fé e devoção desse povo que continuava a afluir a Juazeiro, independentemente de sanções ou proibições. Entre os participantes desse movimento, destaca-se a atuação do Padre Murilo de Sá, como um dos

criadores da acolhida dos romeiros, e das Irmãs cónegas de Santo Agostinho, Anette Dumoulin e Ana Teresa Guimarães, que chegaram a Juazeiro do Norte em 1974. Essa parceria entre o Padre Murilo e as Irmãs agostinianas possibilitou a realização de pesquisas que abordavam o universo místico e simbólico dos romeiros, além da criação do Centro de Acolhida do Romeiro.

A aproximação com a “nação romeira” resultou na criação do encontro aqui abordado, que se iniciou em 1979. Apesar dessas mudanças, os romeiros deram continuidade às suas expressões devocionais, ora adaptando práticas, ora reinventando outras formas de demonstrarem sua fé e devoção ao Padre Cícero e à Mãe das Dores, fato observado durante as reuniões que tivemos oportunidade de acompanhar, como destacaremos na análise da escrita de si elaborada pelos romeiros e romeiras, expressões que, sem sombra de dúvida, continuam marcando o movimento contínuo de resistência da tradição religiosa popular em Juazeiro do Norte.

Encontro das Três: espaço de acolhida e valorização da experiência romeira

O Encontro das Três é um evento organizado pela Pastoral da Romaria, realizado sempre às três horas da tarde nos períodos das principais romarias de Juazeiro do Norte: Romaria de Nossa Senhora das Candeias (2 de fevereiro); Romaria de Nossa Senhora das Dores (15 de setembro); e Romaria de Finados (2 de novembro), caracterizado principalmente pelas ações de acolhida, escuta, assistência e aconselhamento dos romeiros e romeiras que participam da programação institucional da romaria. A escolha por evidenciar essa reunião se deve ao fato de

ser um momento de encontro com a finalidade de valorização da experiência de seus participantes através de depoimentos e reflexões, portanto ocasião oportuna para a identificação de experiências marcantes na prática religiosa de seus participantes.

O acolhimento é o principal objetivo da reunião, que pedagogicamente é organizada para ser um espaço de encontro com o intuito de valorização das experiências dos participantes. A metodologia utilizada é o acolhimento através de conversas, reflexões, orações e canções, tanto canções da Igreja Católica como dos Benditos, expressões marcantes da cultura romeira. Com a mediação da Irmã Anette e seus auxiliares, é promovida uma aproximação, que se faz de forma calorosa e festiva, favorecendo, assim, um clima de convivência, partilha e aconselhamento. Observa-se o incentivo aos talentos pessoais dos romeiros e romeiras, através de suas expressões orais e escritas.

Dessa forma, o movimento de acolhida dos romeiros passou a ocupar um lugar central nas ações pastorais diocesanas, fortalecendo a “legitimidade” das romarias como espaço de manifestação da religiosidade popular em sintonia com as ações da pastoral. Esse movimento é contínuo, dinâmico e complexo, pois ganha contornos diferenciados à medida que o contexto sociorreligioso muda, além da própria dinâmica presente nas manifestações romeiras. São elementos que não podemos perder de vista ao analisarmos as especificidades da acolhida nas romarias de Juazeiro. É justamente esse aspecto que queremos destacar, tendo em vista que a acolhida ao romeiro pode ser considerada como uma via de empoderamento de seus participantes, pois evoca sentidos de pertença, partilha e engajamento, além de promover ações de apoio e suporte social.

O empoderamento e a escrita de si na acolhida aos romeiros em Juazeiro do Norte

A partir dessa contextualização de como se processou o movimento de acolhida dos romeiros e romeiras em Juazeiro, pretendemos focar como esse espaço pode ser pensado como instrumental de empoderamento de seus participantes, favorecido pela escrita de si de seus participantes, expressa em formas de testemunhos, cantos e orações. Consideramos que o Encontro das Três configura-se como um espaço biográfico devido à sua metodologia de desenvolvimento, que valoriza as expressões de si em suas diversas formas e linguagens. Para tanto, utilizamos o recurso da pesquisa (auto)biográfica articulado à etnografia, tendo em vista que fizemos observações de campo no espaço de realização do Encontro das Três durante as Romarias de Finados (novembro de 2013) e a Romaria das Candeias (fevereiro de 2014). Nessas ocasiões, acompanhamos os três dias de encontro, fazendo anotações acerca dos seguintes aspectos: dinâmica organizativa e de condução; apresentação dos romeiros e momentos reflexivos, denominados pelos animadores de evangelização. Essas observações nos ajudaram a perceber a dimensão coletiva que perpassa pela proposta da reunião, analisada na perspectiva do “apoio social”, tal qual compreendida por Valla (1999). Para ele, apoio social compreende “[...] qualquer informação, falada ou não, e/ou auxílio material oferecidos por grupos e/ou pessoas que se conhecem e que resultam em efeitos emocionais e/ou comportamentos positivos” (VALLA, 1999, p. 10). Esse apoio normalmente se passa entre pessoas que se conhecem e se encontram de forma sistemática, razão pela qual geralmente se dá em torno da frequência a alguma instituição. Segundo a teoria do

apoio social, o apoio material, emocional e informacional prestado às pessoas, de uma forma sistemática, exerce um efeito positivo sobre a vida das pessoas envolvidas.

Em relação à dimensão individual, tomamos como referência as narrativas de si expressas nos depoimentos registrados durante o Encontro das Três e nas entrevistas individuais gravadas logo após seus testemunhos, no “calor” da ação, quando procuramos, através de recursos da etnonarrativa, alcançar o que representa para os romeiros e romeiras participantes desse evento narrar as experiências religiosas vividas em romarias, assim como o que significa aquele encontro para eles. Dessa forma, tivemos a oportunidade de juntar o fato narrado por eles na reunião, exposto ao público, com sua narrativa na entrevista, o que nos possibilitou visualizar a dimensão individual e coletiva de suas vivências e, assim, pontuar essas duas dimensões como fatores viabilizadores de empoderamento social.

Entendemos o empoderamento no sentido que Freire e Shor lhe conferiram na obra *Medo e ousadia* (1986), portanto jamais esse conceito pode ser entendido no sentido de “dar poder a alguém”. Para Freire e Shor (1986), a libertação é sempre social e coletiva, daí recusarmos a perspectiva individualista impregnada na tradição do *empowerment* da tradição norte-americana. A autossuperação e o fortalecimento, tanto individuais quanto grupais, são sempre atos sociais e políticos. Historicamente esse conceito está associado a formas alternativas de se trabalhar as realidades sociais, como sinônimo para habilidade de enfrentamento, suporte e apoio social, formas cooperativas, formas de democracia participativa, autogestão e movimentos sociais autônomos. É também usado como sinônimo para eficiência pessoal, competência, autoestima

e autossuficiência. Nesse sentido, pode englobar aspectos individuais e coletivos (BAQUERO, 2012). Em âmbito geral, pode ser compreendido como um processo pelo qual indivíduos, comunidades e organizações obtêm controle sobre suas vidas. Vasconcelos (2001, p. 5) define empoderamento como “[...] o aumento do poder pessoal e coletivo de indivíduos e grupos sociais nas relações interpessoais e institucionais, principalmente daqueles submetidos a relações de opressão e dominação social”. Portanto, está associado às formas de enfrentamento, sejam elas individuais ou coletivas, podendo referir-se aos diversos âmbitos da realidade social.

A complexidade dos fatores envolvidos nas romarias de Juazeiro do Norte, em correlação com a ação da Pastoral da Romaria e as subjetividades dos romeiros, evidencia a necessidade de reflexão sobre como se processa esse empoderamento na perspectiva das experiências religiosas narradas em um espaço que traduz formas de apoio e suporte sociorreligioso, além de envolver percepções individuais de si, engendradas através das narrativas das experiências religiosas vivenciadas nas romarias.

O conceito de apoio social está também relacionado ao conceito de empoderamento, na medida em que os indivíduos e comunidades, por meio do apoio social, passam a experimentar uma sensação de maior poder sobre suas vidas; vivenciam também um aumento da autoconfiança e da capacidade de enfrentar e superar seus problemas, conquistando um estado de maior satisfação com a vida. Com isso, tornam-se capazes de atuar mais efetivamente na direção de transformar suas vidas e os seus ambientes (BAQUERO, 2012).

A partir desses sentidos – individual e coletivo – atribuídos ao conceito de empoderamento, podemos pensar

o Encontro das Três como um espaço que possibilita um empoderamento coletivo dos romeiros e romeiras que participam desse evento, uma vez que ele tem como principal objetivo acolher esses indivíduos, na medida em que promove uma valorização da cultura romeira, por intermédio da escuta, assistência e aconselhamento.

Focaremos o espaço de escuta, pois ele configura um momento biográfico que proporciona a narrativa de si, numa linguagem própria do universo romeiro, o que favorece o diálogo e a troca de experiências, além da partilha de visões de mundo, de formas de enfrentamento diante das adversidades da vida e de valores da tradição religiosa presentes na devoção ao Padre Cícero e à Nossa Senhora das Dores.

Elementos que compõem a subjetividade e o mundo de vida dos romeiros e romeiras aparecem muitas vezes como um balanço do que foi vivido, ponderado a partir do que se escolhe para contar, que se refere, em contexto de romaria, a acontecimentos passados, às vezes vivenciados por avós e pais, que parecem evocar sentidos a uma trajetória de experiências vividas nos caminhos de peregrinação. Traduzem, por vezes, os motivos de haverem se tornado romeiros de Padre Cícero, o que normalmente envolve um “chamado”, conforme expresso no depoimento seguinte⁵: *“Um dia eu sonhei com Nossa Senhora das Dores, com o altar dela e, de lá pra cá, me tornei romeiro; tô com 50 viagens. Foi um chamado de Nossa Senhora. Já vim com a família, com a fia, com minha esposa, com a neta, todos são romeiros”*.

⁵ Todos os depoimentos dos romeiros e romeiras foram gravados no dia 30 de janeiro de 2014 na Reunião das Três da Romaria das Candeias. Eles e elas são aloganos(as), presença majoritária naquela romaria.

Outras falas pontuam situações difíceis, como doenças na família ou consigo próprios; nesses relatos encontramos histórias de sofrimentos, enfrentamentos e superações que levaram a um despertar para a fé e a devoção, como nos contou uma romeira que já veio a Juazeiro em romaria 34 vezes. Ouçamo-la:

Lembro que eu tinha 18 anos, estou com 54 anos. Foram muitas viagens. Comecei a ser romeira porque eu amei, coloquei meu Padrinho Ciço no meu coração, porque eu crio um filho adotivo e, quando ele nasceu, ele era doente, o estômago dele era quebrado. Aí eu cheguei, uma mulher disse assim: 'Mulher, faça uma promessa com meu Padrinho Ciço que seu filho fica bom'. Um homem mandou eu levar ele pro médico, foi nessa hora que eu disse: 'Eu não conheço um homem na Terra que vai botar a mão em cima do meu filho; vai ser o médico dos médicos, que é meu Padrinho Ciço'. Passou o tempo, fui ao Rio Largo, comprei meio metro de pano, fiz uma roupinha, um carçãozinho e uma camisa preta, e trouxe ele pra aqui. Quando cheguei aqui, fui eu que fiz a promessa pra ele vestir essa roupa. Vocês acreditem, pela hóstia consagrada, ele foi operado sem ninguém sentir; ele é mais perfeito do que quem nasce perfeito. Aí eu me entreguei, porque eu sei que meu Padrinho Ciço obra milagre na nossa vida e o poder dele é imenso.

Aparecem noutros relatos as motivações para ser romeiro aliadas à oportunidade de tornar-se uma espécie de guia de outros romeiros, denominado por eles de fretante, ou seja, a pessoa que organiza uma viagem, geralmente em caminhões pau de arara ou ônibus. O fretante é considerado um dos personagens principais das romarias, pois, além da experiência religiosa, possui a vivência nos caminhos que levam a Juazeiro. Uma romeira contou: “*Antes da gente fundar essa associação, eu era fretante; numa vinda pra Juazeiro, o caminhão foi detido. Eu já era romeira e, com esse acontecimento, eu alimentei mais a minha fé*”.

Um relato que chamou a atenção foi o de um romeiro de Alagoas, que afirmou já ter vindo a Juazeiro mais de 50 vezes. Ele contou que se valeu, em uma situação de perigo, de Padre Cícero; tendo sido atendido, firmou sua fé através da devoção ao “Padim” e, por conta disso, passou a ter outra conduta de vida, reforçada pelo aprendizado vivenciado nas romarias:

Me tornei romeiro porque eu, com 15 anos de idade, gostava muito de farra. Eu fui pra uma dança; quando chegou lá, a dona da casa me convidou pra dançar. Com umas três horas de dança, ela foi e me empurrou pra lá. Aí o marido dela passou a mão no revólver e sacudiu em cima de mim. Aí eu gritei: ‘Valei-me, meu Padrinho Ciço!’. Ele passou seis balas, não saiu nenhuma, amassou a cabeça das balas e não saiu uma. E, quando foi no mesmo ano, eu vim a Juazeiro, porque eu alcancei essa graça dele, essa misericórdia dele me salvar da morte.

Encontramos em outras formas de expressão de si, como nos benditos e nas orações, a demonstração da importância da Reunião das Três para eles. Em todas as expressões há a afirmação do caráter educativo do evento, pois todos asseguram que aprendem com as histórias que escutam e com os ensinamentos das irmãs que animam a reunião: “*Significa para mim que nem seja uma escola; tudo que ela [Irmã Anette] fala eu gravo, para depois eu contar para meu grupo lá. Eu vim a primeira vez em setembro de 1974 e, no encontro dos romeiros, venho de 80 pra cá*”.

Um romeiro destacou em um bendito como percebia a história da acolhida dos romeiros em Juazeiro, resgatando neste canto a figura de Padre Murilo:

Quando a gente chega, tem o apoio das pessoas queridas de Padre Cícero; antes tinha o Monsenhor Murilo, que era outro animador de dentro da igreja. Agora a gente espia pra os quatro cantos e a gente não vê ele. Eu fiz um canto pra ele, que dizia assim: ‘Pa-

dre Murilo foi embora, Nossa Senhora lhe abençoou. O Pai Eterno mandou lhe buscar e o seu lugar no céu ele deixou. Padre Murilo, quando foi embora, suas beatas pegaram a chorar. Ele disse: ‘Não chore, não, que o Padre Joaquim fica em meu lugar [...]’.

Em outro momento, esse mesmo romeiro pediu para contar uma parte da história de Padre Cícero, mais especificamente como havia se dado o processo de adoecimento e morte do “Padim Ciço”, também em forma de bendito, que, segundo suas palavras, foi criação sua, gravado apenas na memória, sem registro escrito, cantado por ele sempre que tem oportunidade:

Eu vou pedir a Jesus inspiração pra escrever a mudança de Padre Cícero Romão. Abalou todo o sertão quando ele se mudou. Juazeiro cobriu de luto toda a criança chorou. Oh! Que hora agonizante, se ajoelhe e vamos rezar. Ao leito de sua morte, começar a chorar. Deus está vendo seu olhar, seu corpo enfraquecido. Falou para seus romeiros: ‘Meu Padrinho está morrendo’. Com um lenço foi enxugando as lágrimas de seus irmãos. Seis e meia se mudou o Padre Cícero Romão.

Na maioria das vezes, a motivação para participar da Reunião das Três, narrando suas experiências religiosas, é contar uma graça obtida, geralmente após uma promessa, e, como reconhecimento do que foi obtido, passam a relatar o que eles chamam de graças ou milagres: *“Eu vim falar de uma graça que eu alcancei. Eu conto esse milagre para os outros romeiros verem, por mor de aumentar mais a fé de quem tem a fé baixa”*.

Destacamos ainda que os romeiros e romeiras entrevistados pontuam um reconhecimento de poder de fala, que se traduz num conselho que dirigem a outras pessoas, a forma de cantar e orar, geralmente um aprendizado conquistado ao longo da trajetória romeira e aprimorado com a participação em ações da Igreja Católica: *“Então, quando*

as pessoas me procuram, eu sempre tenho alguma coisa a responder, diante da minha ignorância, que eu não sou formada, mas eu acredito que, eu falando, não vou fazer feio”.

A narrativa de si pode levar a uma consciência do que se é, do que foi aprendido diante da vida. Geralmente demonstra uma percepção do que foi contado de forma refletida: *“Onde eu chego, eu me abro, porque chega aquele dom, eu tenho um dom que tem poder. Eu não era da igreja, eu não era habituada nas romarias, mas tô com 34 viagens que venho e me entreguei”.*

Os sentimentos evocados ao darem os testemunhos apontam a alegria em participar, em poder compartilhar suas histórias, além de ser uma forma de registro do que se passou: *“Me sinto realizada em voltar pra minha casa e dizer que participei. Tenho as provas que participei; vou levando pro meu povo”;* *“Eu me senti muito feliz. Eu me senti tão feliz no mundo, que dá emoção dentro de mim”.*

Os romeiros e romeiras demonstram em suas falas, tanto durante o Encontro das Três quanto nas entrevistas, que a participação no evento reverbera em suas vidas como um alívio, pois, ao contarem suas experiências, parecem fazer uma avaliação de sua fé e do que foi vivido: *“Me ajuda. Eu fico aliviado. Minha fé é muito grande; eu tenho muita fé em Deus e no meu Padim Ciço; ele é tudo pra mim”.* Geralmente pontuam que a participação ajuda nas suas significações em nível individual e destacam o caráter de festa e confraternização em nível coletivo: *“Ajuda muito na confraternização, conhecimento e amor que se junta, que a gente só tem amor quando se junta, quando estamos juntos, é tudo irmão, é uma irmandade”.*

As narrativas de si e do contexto histórico das romarias demarcam um espaço em que os romeiros, ao selecionarem aspectos da sua experiência religiosa e ao tratarem

deles na perspectiva de testemunhos e benditos, organizam suas ideias e potencializam a reconstrução de sua vivência pessoal e religiosa de forma autorreflexiva, como suporte para a compreensão de sua itinerância vivida em romaria.

O processo de escrita de si, em forma de relatos e cantos, remete os participantes a viver, como atores e autores, sua singularidade, ao investirem em sua interioridade e no conhecimento de si, estimulando outros a contarem suas histórias, que, dentre outras vantagens, parecem agregar fatores de pertencimento à cultura romeira.

Considerações finais sobre uma peregrinação que continua

Procuramos mostrar como foram sendo construídas formas de resistência e de superação estabelecidas pelo povo romeiro diante dos impedimentos sofridos por eles ao persistirem em sua fé e fidelidade ao “Padim Ciço”. Esse povo jamais desistiu de se pôr em caminhada e oração, mesmo sabendo que seria rejeitado ao chegar à “Terra da Mãe das Dores”. Mesmo sem a acolhida religiosa, social ou política, esses indivíduos resistiram através de suas expressões de devoção, renovada ou reinventada por uma criatividade viva e ativa, possível pela condição criadora de sua realidade, assumida pelos romeiros de Padre Cícero, que, ao se afirmarem como sujeitos de sua peregrinação, não sucumbiram diante das imposições da igreja oficial.

Um dos aspectos mais marcantes do Encontro das Três é a abertura de espaço para a escrita de si. Ao narrarem sobre sua trajetória de sofrimentos, de enfrentamentos de obstáculos e de conquistas, além de *publicizarem* as graças alcançadas, os romeiros e romeiras fazem uma figura pública de si (DELORY-MOMBERGER, 2008), dando exemplo de luta pelo direito à livre expressão religiosa.

A narrativa de si tem um efeito mobilizador para as transformações pessoais e coletivas. Essa dimensão é visível na reunião enfocada, à medida que a narrativa de si aproxima diferentes universos culturais e gera ações comunitárias futuras, revelando uma via de empoderamento de si mesmo e do próprio espaço onde são partilhados saberes e experiências vividas em tempos de romaria, além de gerar cordialidade e empatia. Este último aspecto é potencialmente fortalecedor, uma vez que há nas camadas médias da cidade de Juazeiro uma notória repulsa à presença dos romeiros na cidade.

A partilha de memórias sobre o vivido em tempo e espaço de romaria ativa e de lembranças de fatos inaugurais que despertam um sentimento de fé e devoção parece dar sentido a uma trajetória romeira vivenciada, em muitos casos, durante a vida toda, agregando, assim, valor e significado a uma opção do tornar-se romeiro do Padre Cícero. Narrativas que expressam momentos de sofrimento e superação – as graças obtidas e o reconhecimento de sentir-se filiado a uma comunidade religiosa que extrapola o que oficialmente é determinado.

A narrativa autobiográfica tira sua força do potencial interpretativo e mobilizador para a ação. Pela narrativa, o sujeito constitui sua história, articulando sentidos na e para a sua existência. Esse é o poder de dar forma, de configurar e de reconfigurar de que nos fala Ricoeur (1994). É o poder de dar uma forma à nossa vida, de nos transformar no próprio personagem de nossa história, conforme indica a expressão: “[...] nós temos uma história porque nós fazemos a narrativa de nossa vida” (DELORY-MOMBERGER, 2008, p. 363).

Em síntese, os romeiros e romeiras expressaram nas entrevistas os seguintes aspectos:

- Sentimento de pertença e de liberdade de expressão: *“Sou romeiro e sou feliz por isso”; “Aqui ninguém caçoa de mim”; “Vir pra romaria é mermim que tá no céu. É o maior prazer que tenho na vida é este”;*
- Fortalecimento do sentido da luta diária e da possibilidade de levar ânimo aos conterrâneos quando da volta às suas comunidades: *“Minha fia, eu sinto força quando falo. A gente vem pra cá e leva força para o pessoal que ficou lá na serra”;*
- Rompimento de preconceitos: *“Eu achava que as coisas aqui do Juazeiro era tudo fanatismo, mas descobri, com a graça alcançada e com a vinda para cá, que Deus se revela nos simples e humildes”⁶;*
- Revolta pela falta de acesso aos serviços de saúde: *“A doença minha era grave, mas eu tive meu Padim para me socorrer”;*
- Convite a uma vida reta, longe dos excessos mundanos: *“Vir para a romaria mudou muito minha vida: no modo de viver, no modo de falar, no modo de lutar com minha família, e me afastou de muita coisa errada”;*
- Espaço de formação de lideranças comunitárias e dos jovens: *“A romaria me ensinou a ser um jovem mais comprometido, tanto na vida eclesial como na vida política”; “Sinto-me como um candeeiro a iluminar aqueles que estão no mundo das trevas e não descobriram ainda a luz de Jesus, a pessoa de Jesus. Não o que vive nas alturas, glorioso, mas um Jesus que caminha com os pobres e está a serviço e à disposição dos pobres”;*

⁶ Depoimento de uma romeira de Pernambuco, pertencente à classe média e com nível superior.

- Aprendizado de valores para a vida: *“Aprendemos com Padre Cícero que devemos aconselhar para uma vida reta, digna, mas também para uma vida que favoreça o bem-estar”*;
- Descoberta do valor da oração e da gratidão pelas graças alcançadas: *“Aqui somos chamados a cantar, rezar, louvar e agradecer, e estas coisas levamos para a vida”*;
- Fortalecimento da solidariedade entre os romeiros: *“Fui acudida por uma romeira que tinha tão pouco que nem eu. Este é o espírito dos romeiros da Mãe das Dores”*.

Os dados apontam a valorização da experiência romeira como uma via de empoderamento e resistência de suas práticas religiosas tensionadas com as ações da Pastoral, que, se, por um lado, valoriza a cultura romeira, através da acolhida e do cuidado, por outro, procura adaptar essas práticas aos direcionamentos litúrgicos da Igreja Católica, reforçados nos momentos de evangelização, quando são viabilizados os aspectos oficiais do catolicismo romanizado.

O cuidado por parte dos idealizadores e atuais coordenadores/animadores do Encontro das Três assume uma dimensão importante, o que implica sair da centralidade das ações litúrgicas oficiais da Igreja Católica para as ações mais ligadas à cultura religiosa dos romeiros. O cuidado é mais do que um ato pontual, é uma atitude interativa de atenção, preocupação e responsabilização para com o outro (BOFF, 2000) e inclui o acolhimento das histórias de vida dos sujeitos.

No formato sociorreligioso de acolhida, de escuta sensível, de assistência, de cuidado e de aconselhamento

vivenciado na Reunião das Três, constitui-se uma rede de apoio e de suporte social que demarca um novo tempo no relacionamento entre Igreja Católica e romeiros. A própria instituição aprende o sentido mais profundo do diálogo, abrindo-se para as práticas populares sem estigmatizá-las. Não é esse um grande exemplo de respeito ao outro e de exercício de relações verdadeiramente fraternas, conforme ensinou e exemplificou Jesus Cristo?

Conforme já explicitado neste texto, são muitos os envolvidos na experiência aqui relatada, mas não há como deixar de citar o protagonismo do Monsenhor Murilo e das Irmãs agostinianas Ana Teresa Guimarães e Anette Dumoulin. Esta última continua no aprendizado terreno a nos ensinar o respeito aos saberes do outro e às suas formas de relacionamento com o sagrado, e a primeira nos deixou ensinamentos para continuarmos peregrinando no desafio da autêntica alteridade. Encerramos este capítulo com uma dessas pérolas, desejando que todos conquistem o direito de viver sua religiosidade, sem opressão e intolerância.

[...] o Romeiro do Padre Cícero se desenvolveu como sujeito e criador de sua peregrinação. Enquanto a Igreja o condenava, ele se afirmava na sua originalidade. Se, como diz Michel de Certeau, o cotidiano se inventa com mil maneiras de ‘caça não autorizada’, sobretudo quando se trata de ‘dominados’, o romeiro desenvolveu, sobretudo durante os anos de perseguição, uma ‘arte de viver’, de ‘inventar e reinventar’ as expressões de sua fé, fortalecendo então uma capacidade extraordinária de resistência e fidelidade. Fechando as portas da Capelinha da Mãe das Dores, onde tinha acontecido o ‘milagre eucarístico’, a Igreja favoreceu, sem querer, a criatividade e autonomia das expressões religiosas da ‘nação romeira’, nas estradas, no Horto,

no Santo Sepulcro, e naquele pedaço de rua frente à casa do Padre Cícero! Este, por sua vez, em razão das proibições eclesíásticas, não se tornou um ‘padre de sacristia’, ocupado essencialmente na distribuição dos sacramentos, mas um sacerdote que recebia o povo na sua casa, na rua: o único espaço que sobrava para ele! Padre Cícero, também, nos anos de perseguição, desenvolveu sua ‘arte de viver’, ‘inventar e reinventar’ sua vocação sacerdotal, construindo sua ‘especialidade religiosa e mística’ fora dos muros de uma capela! (GUIMARÃES, 2012, p. 53).

Referências

BAQUERO, R. V. A. Empoderamento: instrumento de emancipação social? Uma discussão conceitual. *Revista Debates*, Porto Alegre, v. 6, n. 1, p. 173-187, 2012.

BOFF, L. *Saber cuidar: ética do humano - compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 2000.

BRASIL. Constituição de 1988. Constituição da República Federativa do Brasil. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Poder Executivo, Brasília, DF, 5 out. 1988.

DELORY-MOMBERGER, C. *Biografia e educação: figuras do indivíduo-projeto*. Natal: UFRN; São Paulo: Paulus, 2008.

DUMOULIN, A. Padre Cícero, sonho, milagre, martírio. In: BEDOYA, L. E. T. (Org.). *Milagre, martírio, protagonismo da tradição religiosa popular de Juazeiro: Padre Cícero, beata Maria de Araújo, romeiros/as e romarias*. Fortaleza: UFC, 2012.

FREIRE, P.; SHOR, I. *Medo e ousadia: o cotidiano do professor*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

GUIMARÃES, T. S. Romeiros/as e romarias: protagonismo, martírio e resistência de um grande movimento de tradição religiosa popular. *In*: BEDOYA, L. E. T. (Org.). *Milagre, martírio, protagonismo da tradição religiosa popular de Juazeiro*: Padre Cícero, beata Maria de Araújo, romeiros/as e romarias. Fortaleza: UFC, 2012.

PAZ, R. M. Crônica de uma reviravolta anunciada. *In*: PAZ, R. M. *Para onde sopra o vento*: a Igreja Católica e as romarias de Juazeiro do Norte. Fortaleza: Imeph, 2011. p. 287-333.

PAZ, R. M. *Para onde sopra o vento*: a Igreja Católica e as romarias de Juazeiro do Norte. 2005. 256 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2005.

RICOEUR, P. *Tempo e narrativa*. Campinas: Papyrus, 1994.

VALLA, V. V. Educação popular, saúde comunitária e apoio social numa conjuntura de globalização. *Cadernos de Saúde Pública*: Educação em Saúde: Novas perspectivas, Rio de Janeiro, v. 15, p. 7-14, 1999.

VASCONCELOS, E. M. A proposta de *empowerment* e sua complexidade: uma revisão histórica na perspectiva do Serviço Social e da saúde mental. *Revista Serviço Social & Sociedade*: Seguridade Social e Cidadania, São Paulo, v. 22, n. 65, p. 5-53, 2001.

NARRATIVAS DE DOCENTES DO ENSINO FUNDAMENTAL SOBRE O PADRE CÍCERO

ROGÉRIO PAIVA CASTRO

Mestre em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e licenciado em Letras pela Universidade Regional do Cariri (URCA) e em Pedagogia pela UFC. Professor da rede pública municipal de Juazeiro do Norte, Ceará. Membro do grupo de pesquisa Dialogicidade, Formação Humana e Narrativas (Diafhna) e sócio da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC).

Endereço eletrônico: rogeriopaivacastro@gmail.com

ERCÍLIA MARIA BRAGA DE OLINDA

Professora aposentada da Universidade Federal do Ceará (UFC). Pesquisadora do campo das Ciências da Religião. Membro do grupo de pesquisa Dialogicidade, Formação Humana e Narrativas (Diafhna). Terapeuta holística em formação.

Endereço eletrônico: erciliabragadeolinda@gmail.com

Contextos iniciais da investigação

A verdadeira devoção, ó Filoteia, pressupõe o amor de Deus, ou, melhor, ela mesma é o mais perfeito amor de Deus. Esse amor chama-se graça, porque adereça a nossa alma e a torna bela aos olhos de Deus. Se nos dá força e vigor para praticar o bem, assume o nome de caridade. E, se nos faz praticar o bem frequente, pronta e cuidadosamente, chama-se devoção e atinge então ao maior grau de perfeição. (SALES, 1958, p. 16).

Este capítulo apresenta parte dos resultados das reflexões feitas na dissertação de mestrado em Educação defendida pelo primeiro autor e orientada pela segunda autora, intitulada *O Padre Cícero nas narrativas e nas práticas pedagógicas docentes em Juazeiro do Norte-Ceará: perspectivas para o diálogo inter-religioso* (CASTRO, 2018). Na referida produção acadêmica, tratamos sobre o modo como os professores das disciplinas escolares Ensino Religioso e Estudos Regionais de duas escolas da rede pública municipal da cidade de Juazeiro do Norte construíram ideias e crenças sobre o Padre Cícero e como elas repercutem em suas práticas pedagógicas.

A epígrafe alusiva aos ditos de São Francisco de Sales remonta ao que na prática vivenciou o Padre Cícero Ro-

mão Batista, como uma ratificação dos registros históricos que dizem que o sacerdote cearense, aos 12 anos de idade, teria feito leituras desse santo francês e doutor da Igreja Católica, fato que lhe revelou a vocação para a vida religiosa.

Entre as múltiplas percepções de devotos, admiradores, críticos e detratores, qual é a visão dos professores do Ensino Religioso e dos Estudos Regionais sobre esse padre cratense? Como as ideias e crenças sobre o patriarca de Juazeiro do Norte foram construídas por estes docentes? Para investigarmos essas questões, utilizamos a abordagem metodológica qualitativa em educação, dando ênfase à pesquisa (auto)biográfica e ao dispositivo de pesquisa e formação denominado *Círculo Reflexivo Biográfico (CRB)*¹.

Envolvendo coordenadores e docentes dos componentes curriculares em questão, respectivamente da Secretaria Municipal de Educação e de duas escolas públicas municipais localizadas no bairro Horto, desenvolvemos o CRB na modalidade Narrativa da Experiência Religiosa, realizado entre outubro e novembro de 2017 na Fundação Memorial Padre Cícero, no *Círculo Operário São José* e na Escola O Semeador, em Juazeiro do Norte, Ceará.

No Acordo Biográfico assinado pelos nove participantes do grupo que denominamos “*CRB Juazeiro*”, o CRB foi definido do seguinte modo:

É um dispositivo (procedimento, mecanismo) de pesquisa e de formação desenvolvido de forma coletiva e cooperativa, visando garantir um processo de biografização, nas seguintes modalidades: narrativas de vida; narrativas de formação, narrativas da experiência religiosa. Em cada uma das moda-

¹ Para aprofundar o conhecimento sobre CRB, ver o primeiro capítulo desta coletânea.

lidades são produzidos textos escritos denominados, respectivamente: história de vida; biografia educativa e narrativa da experiência religiosa.

As atividades de cada um dos cinco encontros foram coletivas e articuladas nas seguintes fases: a) acolhida – tempo de *amorização* e integração do grupo; b) presentificação – momento de sensibilização para a atividade do dia; c) biografização – atividades de si (oral, pictórica e escrita); e d) integração experiencial – síntese e avaliação de cada momento vivenciado na pesquisa.

No processo de análise do *corpus* da pesquisa, optamos pela “análise textual discursiva” elaborada por Moraes (2003). Trata-se de uma abordagem de análise de dados que transita entre a “análise de conteúdo” – mais distante – e “análise de discurso” – mais aproximadamente. Essa abordagem escolhida pode ser concebida como um “[...] processo auto-organizado de produção de novas compreensões em relação aos fenômenos que examina” (MORAES, 2003, p. 209).

Investigar sobre o Padre Cícero no contexto da região do Cariri cearense é, ao mesmo tempo, lidar com a fé, a fidelidade, a sabedoria, a liderança, a proatividade, a virtude da gratidão, a paciência, a humildade e a resiliência do padre que transformou a realidade de Juazeiro do Norte. É também enfrentar polêmicas sobre um personagem mítico, que se tornou influente regional e nacionalmente, sendo hoje conhecido internacionalmente por seus feitos também como político e conselheiro. Suas ações de acolhimento aos desvalidos o transformaram em “Padim Ciço”, o respeitado santo do homem e da mulher de grande parte do Nordeste brasileiro. Este estudo sobre o protagonista na história de Juazeiro do Norte foi instigante, porque, quanto mais se lia sobre seus ditos e feitos, mais os para-

doxos e as curiosidades se ampliavam e mais incitantes se tornaram as descobertas.

O Padre Cícero entre admirações e devoções e as famílias dos professores

A dissertação que ora retomamos analisou a percepção dos professores quanto ao Padre Cícero, tendo como referências conteúdos: de entrevistas; de questionários semiestruturados, viabilizados com docentes do Ensino Religioso e dos Estudos Regionais dos anos finais do Ensino Fundamental de escolas públicas municipais; e das Narrativas da Experiência Religiosa de professores das duas escolas localizadas no Horto e dos coordenadores desses componentes curriculares na Secretaria Municipal de Educação. Daremos ênfase a esta última fonte de dados, a qual foi consolidada com 40 horas de atividades, sendo 22 horas coletivas presenciais e 18 horas individuais não presenciais.

No CRB realizado – CRB Juazeiro –, tínhamos a compreensão de que uma narrativa de vida ou uma narrativa da experiência religiosa consiste num parcial retorno ao passado no presente com perspectiva presente e futura, não havendo nunca a totalidade dos fatos, graças à seleção daquilo que o narrador pondera como digno de ser apresentado para si e para o outro, conscientemente ou não disso. Assimilamos, como Josso (2007, p. 434), que “[...] a narração da vida é uma ficção”, no entanto, amparada em fatos e capaz de aproximar-se da “invenção de um si autêntico”, implicando, além de um discurso sobre si, projetos de si, numa relação paradigmática “singular-plural”, na qual o indivíduo sempre remeterá a referenciais coletivos sócio-históricos e socioculturais.

A opção pelas elaborações/escritas/reescritas e interpretações que permeiam a narrativa de si dos participantes se deu pela riqueza de detalhes viabilizada por esse processo, a qual certamente não teríamos pela via formal-positiva de pesquisa. A abordagem (auto)biográfica, como singular teoria e prática metodológica, pelo exercício da autorreflexão da trajetória de cada sujeito, traz elementos potenciais para a elucidação dos problemas de investigação em educação.

Em harmonia com essa abordagem, a narrativa especificamente da experiência religiosa traz as possibilidades de aproximação do sujeito consigo e com o outro e de compreensão “[...] do seu lugar no mundo e nas relações sociais”, como assinala Olinda (2017, p. 283). Em um processo de síntese provisória de si, o sujeito pode experimentar o sentimento de autovalorização e afirmar suas genuínas identidades ou negar aquelas impostas em processos sutis de dominação, podendo avaliar o seu agir no âmbito religioso, atribuir significados às ações e articular seu sentido para a pessoa ser o que é.

Assim foi que, entre dinâmicas, sensibilizações, rememorações e momentos de biografizações, os participantes do CRB Juazeiro foram incitados a fazer sua linha do tempo, relembrar fatos, examinar fotos ou conversar com familiares sobre as suas experiências religiosas. Conforme descrição de Delory-Momberger (2008), biografização é um processo segundo o qual os indivíduos constroem a figura narrativa de sua existência. Contra abordagens que opõem indivíduo e sociedade, a autora defende que a individualização social (não a individualidade egocêntrica moderna), a parte progressista de iniciativa e de autonomia pertencente aos indivíduos em sociedade, deve ser considerada como o produto conjunto da determinação e

da criatividade social. Para ela e para nós, indivíduo e sociedade estão numa relação de produção e de construção recíproca.

Considerando as duas pesquisas envolvidas naquele CRB², formamos duplas para a sucessão de narrativas orais, que ocorreram a partir da seguinte pergunta disparadora: “Quem são o Padre Cícero e a Beata Maria de Araújo e como essas ideias e crenças que você tem sobre eles foram construídas ao longo de sua vida?”. Acentuamos que seria importante que os participantes falassem sobre as influências familiares, escolares, religiosas ou outras e enfatizamos a importância da escuta e, em diálogo com as ideias de Freire³, destacamos que todos, naquele momento de afeto, teríamos o direito de pronunciar uma palavra autêntica.

Após as narrativas orais, fizemos as transcrições das gravações e as entregamos no encontro seguinte a cada narrador. Na ocasião, demos algumas sugestões de possíveis acréscimos e deixamos clara a liberdade que cada um teria para modificar o texto conforme aquilo que fosse o suficientemente bom para apresentar a sua experiência religiosa publicamente. Assim, depois da realização da leitura em dupla, em momento de “colaboração narrativa” e partilha conjunta desse momento, pedimos que os narradores atentassem para as suas percepções como leitores de suas próprias produções, focando a pergunta disparadora e dando um título ao texto.

² A de mestrado que neste artigo revisitamos e a de pós-doutorado, de Erícia Maria Braga Olinda (2018), orientadora do primeiro autor deste capítulo: *Uma santa na penumbra: razões entrecruzadas para o isolamento da beata Maria de Araújo*.

³ “Não há palavra verdadeira que não seja práxis” (FREIRE, 2011, p. 107). Ver início do capítulo 3 de *Pedagogia do oprimido* – “A dialogicidade: essência da educação como prática de liberdade”.

Desde o início do contato com os nossos interlocutores empíricos e ao iniciar a análise das narrativas, estivemos impregnados do contexto vivenciado, concordando com Maffesoli (1998, p. 300), quando considera que, no universo da investigação social, já “[...] não há mais que se procurar o sentido no longínquo ou num ideal teórico imposto do exterior ou em função de um sistema de pensamento”, e sim que o sensível encontrado nas subjetividades comunitárias seja valorizado, não nos recusando dos fatos afetivos e cognitivos, mas reconhecendo a dinâmica que os une.

O processo de desconstrução/unitarização e categorização do conteúdo das narrativas finais, ações propostas pela Análise Textual Discursiva (MORAES, 2003), permitiu-nos identificar elementos comuns entre os discursos, como a *admiração* ao Padre Cícero em alguns ou a *devoção* a ele em outros.

Três manifestações de *admiração* tiveram justificativas explicitadas: o fato de ter tido uma formação mais vinculada à Bíblia, num contexto mais evangélico; a formação em História, que trouxe conhecimentos e discussões contrários aos ensinamentos católicos; o contingencial uso da razão a partir do acesso aos conhecimentos filosóficos.

A *devoção* pôde ser constatada pelo alcance de graças obtido em nome do Padre Cícero. Elas foram renunciadas em alguns casos, porém não reveladas quais seriam. Algumas narrações mostraram que a *admiração/devoção* ao Padre Cícero é formada sob os mais diversos arranjos, conforme aquilo singularmente experienciado pelo admirador ou devoto, unindo-se polifônica e polissemicamente à plural e diversa construção dos fenômenos religiosos de Juazeiro do Norte. O Padre Cícero assume condição de

imortal protetor, sobrenaturalmente intermedeia milagres, mas também simplesmente age como orientador.

As narrativas da experiência religiosa são recursos de busca pela compreensão do objeto de estudo estabelecido, no entanto, diante das complexidades que elas denotam, revelam muito além daquilo que interessou inicialmente ao pesquisador, inclusive originando outros problemas para futuras investigações. Isso porque as experiências religiosas são parte de uma formação, perpassam pelas instâncias individuais e envolvem um constante vir a ser dos sujeitos.

Em todas as narrativas do CRB Juazeiro foi possível perceber a viva devoção ao Padre Cícero por parte dos *famíliares* (avós, tios ou pais), seja como algo identificado pelo narrador como manifestação sempre presente, seja como algo presente a partir de uma situação em que algum ente recorreu ao Padre Cícero e teve seu apelo atendido.

As referências que nos trouxeram a categoria *família*, unidas a outras experiências, fazem parte da formação da identidade dos sujeitos, num complexo contínuo de construção/desconstrução/reconstrução. A narrativa da experiência religiosa, como a história de vida, pela mediação da reflexão sobre ela, possibilitou que víssemos a intimidade dessa formação, de modo que pudéssemos valorizar as concepções singulares e, ao mesmo tempo, socioculturalmente marcadas de “identidade para si”. O que os estudos de Josso (2007, p. 431) mostram sobre essa identidade é que “[...] não há individualidade sem ancoragens coletivas (família, pertencas e grupos diversos, sobre os quais todos e cada um têm uma história!)”.

Essas experiências vivenciadas pelos narradores de “ouvirem contar” ou de estarem envolvidos em situações de zelo ou aversão ao Padre Cícero nas mais diversas

ocasiões, mas sobretudo no âmbito *familiar*, foram reveladoras das ideias e crenças construídas ao longo de suas vidas. O Padre Cícero chegou a ser visto por outros (observados pelos narradores) como aquele que não agrada a alguns cidadãos do Crato, como aquele que não poderia intermediar o homem e Deus diante da máxima bíblica de que não há outro intercessor senão Jesus. Entretanto, também foi observado pelos narradores (nas histórias que estes escutaram de terceiros) como o taumaturgo, aquele que ajudou na hora do nascimento de uma criança que viria a ser chamada de Cícero, ou aquele que, diante de uma temida enchente, foi clamado e fez parar de chover.

Como se vê, elementos vários formam a imagem que se tem sobre uma determinada realidade social. O vivido, o visto, o escutado, o pensado, o sentido, o questionado, as experiências pessoais e sociais são parte da formação dos sentidos que os sujeitos podem dar. A narrativa, como elemento condutor de um retrospecto a esses sentidos, pode desencadear o ainda não pensado, novas orientações, diferentes compreensões, reflexões sobre aquilo que para nós foi ou pode se tornar significativo, reflexões sobre as mudanças em nossas dinâmicas formas de ser.

Padre Cícero: anjo, símbolo sagrado, santo e grande homem

Muitos estudos já comprovaram que Cícero Romão Batista é venerado por muitos como aquele que traz alívio para os mais diferentes revesses da vida, dotado do poder de eliminar sofrimentos do presente ou do futuro. Um virtuoso sacerdote que foi e é capaz de, na condição de “Padrinho”, orientar e auxiliar os fiéis que a ele recorrem. Diante disso, interessou-nos saber quem é o Padre Cícero para os docentes que hipoteticamente “deveriam” ou “po-

deriam” – no contexto da educação municipal de Juazeiro do Norte e dos componentes curriculares Estudos Regionais e Ensino Religioso – lidar pedagogicamente com estudos acerca desse personagem.

Certos de que o nosso intento de interpretação não entraria na questão da religiosidade como esquema de crenças ou sistema simbólico válido para todos, centramo-nos eminentemente nas experiências religiosas dos narradores como experiências pessoais, impregnadas do social, compreendendo que essas elaborações e reelaborações de significados se (re)fizeram historicamente a partir das tradições culturais, dos modos como cada um foi influenciado pela religiosidade, numa trama espessa de mudanças e permanências, de construção, desconstrução e reconstrução de sentidos.

Portanto, nas narrativas dos professores encontrou-se a matéria-prima desta investigação, sempre tentando o diálogo em três dimensões (STECANELA, 2008), articulando a experiência religiosa dos narradores – os “interlocutores empíricos”; os referenciais teóricos – “interlocutores teóricos”; e os objetivos, problema de pesquisa e subjetividades do meu olhar como pesquisador – “conhecimentos tácitos”.

Eis os “Padres Cíceros” revelados nas narrativas dos docentes das escolas do Horto: um ser espiritual criado por Deus para ser seu mensageiro e manifestar aos homens a sua vontade, metaforizado na figura judaico-cristã de um “*anjo*”, mas com uma missão especial: a de auxiliar o povo nordestino. É uma “pessoa” que em sonho Jesus lhe teria dito para tomar conta deste povo.

Podemos afirmar que essa visão sobre o Padre Cícero é continuidade dos propalados relatos do caso onírico que teria ocorrido no início de seu ministério, a exemplo

da descrição trazida por Sobreira (2011) com base no que o próprio Padre Cícero teria lhe confidenciado. No item intitulado “Sonho fatídico”, Sobreira (2011, p. 43) detalha a cena em que o Padre Cícero se viu ao lado de Jesus Cristo e seus apóstolos e esse teria inquirido: “Você, Cícero, está vendo aquela gente?”. E, em seguida, designou o novo eclesiástico como cuidador da salvação daquelas almas: “Tome conta deste pobre povo”. Essa história foi disseminada por outros diversos memorialistas e escritores, a exemplo de Anselmo (1968, p. 60) e Oliveira (2001, p. 57).

Padre Cícero é aquele a quem o fiel no passado recorreu para deixar determinada prática que considerava prejudicial para si, fez juramento diante da imagem do padre esculpida no alto do Horto e confia que até hoje é ele esse “anjo” que ajuda no seu cumprimento. Padre Cícero é “[...] *um anjo que vive lá... junto de Deus, intercedendo por nós*”.

É um “*símbolo sagrado*”. Um símbolo sacro presente nas religiões pode representar o universo, a natureza, a fé, a esperança, o venerável, a vida, polissêmica e sinonimicamente limitado em relação ao que aquilo que representa realmente é.

Nos estudos do simbolismo linguístico, compreende-se por símbolo objetos materiais que representam noções abstratas, consistindo em um signo não linguístico. Nesse campo, a representação do símbolo é sempre deficiente ou inadequada parcialmente em relação ao conjunto das noções simbolizadas, já que o símbolo é uma parte do todo que é conteúdo abstrato com o qual se relaciona (LOPES, 2001).

No plano semântico de Ricouer (1988, p. 13-15), para quem é primeiro e sempre na linguagem que podemos exprimir toda a compreensão ôntica ou ontológica, a noção de símbolo se amplia: é “[...] toda a estrutura de significa-

ção em que um sentido directo, primário, literal, designa por acréscimo um outro sentido indirecto, secundário, figurado, que apenas pode ser apreendido através do primeiro”. O Padre Cícero, como “símbolo sagrado” expresso em linguagem, torna-se manifestação sacra. Conforme apontamento desse estudioso, “[...] é sempre preciso uma palavra para recuperar o mundo e fazer com que ele se torne hierofania” (RICOUER, 1988, p. 15).

No caso do Padre Cícero, como símbolo sagrado, o que se disser a seu respeito não será suficiente para caracterizar plausível inteligibilidade. Padre Cícero se tornou tradicional entre seus fiéis pelo fato de ser considerado elemento poderoso, com possibilidades infinitas de significação. Como um “símbolo sagrado”, cumpre sua representatividade real e visível em lugar do invisível, podendo constituir-se como objeto ou ideia difundida pelas mais variadas dimensões do saber humano e firmar-se como um elemento essencial no processo de comunicação com instâncias transcendentais.

Como alguns símbolos, Padre Cícero poderia mediar a relação com o transcendente em nível local, abrangendo apenas determinado grupo ou contexto religioso – o da experiência religiosa em Juazeiro do Norte ou nordestina brasileira –, mas este é um personificado ícone de “repercussão mundial”, um milagreiro ao alcance daqueles que nele confiam. Sendo símbolo, como nos lembra Barbosa (2004, p. 62), é concessor de sentido e, como ação de signos que se entrecruzam e criam redes de alianças entre as coisas e as pessoas, “[...] é campo aberto para o acolhimento do incompleto, das ambiguidades, do obscuro, do diálogo e do conflito na sociedade, da audiência de vozes que se procuram e se reclamam, mas sempre se chega a um acordo ou unidade”.

Vemos, no caso do Padre Cícero, evidenciado nas narrativas, um paradigma hermenêutico no qual os clamores e suas correspondências (ou suas possíveis correspondências) não são apenas palavras que afirmam algo, mas uma comunicação que “faz e age”, com poder de transformar determinadas realidades. Mais do que um ícone de simples imagem figurativa, é um “autêntico ícone”, é “símbolo”, um ícone que como tal é “epifania do invisível”, visível por aqueles que têm abertos os olhos da fé (PANIKKAR, 2007).

Nessa interpretação, como trabalho do pensamento que consiste em decifrar o sentido escondido no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação literal, consoante conceito e posterior assertiva de Ricoeur (1988, p. 15-16) – “[...] há interpretação onde existe sentido múltiplo, e é na interpretação que a pluralidade dos sentidos é tornada manifesta” –, encontramos um Padre Cícero mais questionado do que definido – “Como e por que ele se tornou objeto de estudo? O que é que se tem por trás dele?”. Essas foram perguntas de um professor admirador que não conseguiu “se apegar com o ‘Padim’”.

Mas também o encontramos em meio a remotas curiosidades que conduziram o narrador, atual devoto, a perceber o “poder da fé” e a acreditar que o milagreiro padre é digno de alguém lhe creditar uma “fé imensa”, inclusive seguindo a prática votiva de vestir-se de preto todo dia 20 de cada mês (em memória à morte do “Padrinho”) ou cumprindo aquilo que seria uma orientação do Cícero Romão Batista: celebrar anualmente a renovação ao Sagrado Coração de Jesus, “conforme manda a tradição”.

Nas narrativas, encontramos um Padre Cícero que simplesmente não teve influência direta na experiência religiosa de um narrador, aqui classificado como profes-

adorador, mas foi “protagonista” na história de fé de outro, por nós categorizado como professor devoto.

Um “*Santo*”. Em alguns segmentos cristãos, este é um vocábulo utilizado com associação à etimologia grega “*Kadosh*”, indicando, quando referido a pessoas, alguém consagrado ou separado, cuja característica peculiar de ação é saber a distinção entre sagrado (as coisas de Deus) e profano (as coisas seculares ou mundanas). Nas narrativas analisadas, foi recorrente a utilização polissêmica do adjetivo em questão, como classificador de nome humano, agregado às experiências religiosas de si, ou de familiares, ou de outros indivíduos. Os sentidos se fundem com nexos às graças alcançadas por alguns narradores ou por alusão a diversos milagres atribuídos ao padre por outros (que não foram os narradores admiradores, mas estes mencionam os feitos).

Padre Cícero é comparado a outros santos, por também intermediar conquistas, estas que vêm para sinalizar a “grandeza da religiosidade”, a ação de Deus num contexto em que a fé é vivida de forma “simples” e “pura”. Tal caracterização por uma narradora aduz uma fé ainda “inocente”, não pensada sob os vieses da razão, dos conhecimentos filosóficos, mas, segundo a narradora, também é uma fé que pode se tornar “consciente” e, mesmo assim, fortalecer a relação com o divino. Vejo esses ditos e simultaneamente vejo a declaração de Geertz em sua *Nova luz sobre a Antropologia* (2001, p. 159): “A ‘experiência’, atirada porta afora como um ‘estado de fé’ radicalmente subjetivo e individualizado, volta pela janela, como sensibilidade comunal de um ator social que se afirma em termos religiosos”.

Aliás, é Geertz (2001, p. 159) mesmo que nos induz a pensar que a “religião” não seria digna desse nome se não comportasse “interioridade”, “[...] uma sensação ‘banhada

em sentimento' de que a crença importa, e importa tremendamente, de que a fé sustenta, cura, consola, corrige as injustiças, abençoa, esclarece, reconcilia, regenera, redime ou salva”.

Padre Cícero é denominado santo porque, para o narrador que faz questão de ratificar, ele agiu e continua na ação de “[...] evangelizar, guardar, aconchegar tantos daqueles que chegavam até aqui [referindo-se a Juazeiro] deserdados da sorte, herdeiros da fome”. Estando noutra plano, um plano que se pressupõe ser numa dimensão mais próxima de Deus, “[...] ele tem mais como pedir por nós”. Padre Cícero “é santo” porque, para o narrador, “[...] ele é santo” e o narrador acredita “[...] piamente que ele é santo”. Essas confissões revelam um expositor cuja experiência vivida envolta ao “Padrinho” foi suficiente para a crença que sustenta.

Embora não canonizado pela Igreja da qual fez parte, a maior parte dos narradores o tem como santo, independentemente da declaração oficial vaticana. “Ele não é um santo para a Igreja, mas para nós, que tivemos uma certa vivência, uma certa clareza [...]”. Padre Cícero é tido como “[...] realmente um santo”, inclusive já “[...] canonizado há muito tempo”, segundo patenteou uma narradora.

Um *grande homem*. Foi “pessoa iluminada”, praticante do bem em auxílio aos mais necessitados, mas que segue essas ações nos dias de hoje. Não apenas “sempre foi” essa pessoa, pois, para o crente narrador, também “sempre será”. Digno de uma verdadeira admiração/devoção, este homem de “mente evoluída” era “inteligente”, visto em sua grandeza pelo humanismo, pela fé, pelo testemunho, conforme apreciamos na narrativa de um dos professores.

Assim, não seria um grande homem por uma questão de fama ou prestígio popular afirmado e reafirmado,

mas porque acolhe o fiel e o atende em suas tribulações, porque fez e continua a fazer a história acontecer em Juazeiro. É um homem cuja causa, para quem o conhece de perto, como aqueles que vivem em Juazeiro, é “humanamente impossível” de ser pensada como acaso.

Padre Cícero é, consoante narrou um dos professores, um homem de “elevação”, um ser forte cuja evolução espiritual é ratificada como “tão grande, tão grande, tão grande”, que é merecedor de todo o respeito e amor, digno de uma fé que ultrapassa qualquer convicção filosófica, histórica, sociológica. Enfim, é um grande homem que perpassará pelo contexto local que o abrange, a ser cogitado muito além de Juazeiro do Norte, no mundo inteiro.

Considerações finais

Estudar como o Padre Cícero é visto pelos docentes na escola de Juazeiro do Norte foi percorrer caminhos de reconfirmação à inegável relevância dessa seminal figura nos contextos socioculturais, político-econômicos e educacionais desse município, onde o “Padim” teve muitas iniciativas sociais, como a de manter as primeiras instituições de educação e o incentivo à formação de outras, chegando a declarar no seu testamento o amor pela cidade e o acalento de que a fundação de colégios nesta terra seria a maior tranquilidade para a sua alma na outra vida.

Como figura polêmica para o universo acadêmico, mas que toca no mais sensível íntimo do povo simples do Nordeste brasileiro, o Padre Cícero continuará sendo, diante de tantas perguntas com diferentes, incompletas ou inexistentes respostas, motivo de buscas por entender o potencial de sua influência no social e no transcendente; no seu cruzamento entre o humano e o divino; nas suas

ações concretas de atendimento aos desvalidos, tanto enquanto vivo quanto após a sua morte.

As características que o envolvem nos fariam categorizá-lo, comparado à vida de alguns outros nomes católicos, como santo. Diferencial, no entanto, porque não socorre o necessitado em alguma precisão específica como os demais santos: O “Padrinho” atende a quem o busca como auxílio nas causas mais amplamente diversas. Há quem critique e duvide dessa condição por achar que a santidade seria incompatível com a falibilidade humana, mas esquecendo-se que a santidade é humanidade e que cada santo já consagrado também mostrou os limites de sua glória.

Se o Padre Cícero fosse de fácil compreensão, não seria objeto de tantos estudos e não seria tão complexo para o nosso racionalismo científico. As descobertas desta investigação nos convenceram de que trabalhar pedagogicamente um personagem tão multiplamente definido é tarefa que exige criteriosas pesquisas e coerentes estratégias até levá-lo para a sala de aula como temática de estudo. Por isso, perguntamos: “Qual é a visão dos professores do Ensino Religioso e dos Estudos Regionais sobre o Padre Cícero?”. Ao longo das análises a essa questão norteadora, percebemos a abundância de sentidos que a imagem do Padre Cícero comporta.

Destacamos o Círculo Reflexivo Biográfico (CRB), em que muitos saberes foram ricamente compartilhados, como dispositivo de investigação e formação potencial para nos aproximar do objeto de estudo mais humana e autenticamente, ligando-nos à realidade social que está impregnada nos sujeitos narradores, sem perdas do necessário rigor demandado pela ciência.

Nas narrativas trazidas pelos nove professores participantes do CRB em Juazeiro do Norte, todos conside-

ram a relevância do Padre Cícero, tendo predomínio as concepções vinculadas às experiências sacras de familiares ou próprias com o sacerdote.

O exposto parcialmente responde ao nosso segundo questionamento: “Como as ideias e crenças sobre o patriarca de Juazeiro do Norte foram construídas por esses professores?”. Surgiram a partir das experiências de ouvirem falar, de leituras realizadas ou de aulas ministradas sobre o Padre Cícero, mas sobretudo de influências de familiares próximos e de suas práticas religiosas. Há que se considerar que alguns docentes explicitaram ou renunciaram experiências próprias de busca ao sacerdote para o alcance de graças, tendo os seus apelos atendidos. Destarte, o Padre Cícero surgiu como um ente de devoção ou admiração, um ser protetor, símbolo sagrado, um santo ou um líder social que, por sua notoriedade, é adjetivado como grande homem.

Estudar o Padre Cícero nas escolas em Juazeiro do Norte foi e é desafiador, pela sua complexidade, e exatamente por isso continuará como tema de discussão relevantemente necessário. Por isso, deixamos algumas outras indagações para a continuidade das reflexões: consideradas as orientações da Base Nacional Comum Curricular, como repensar o currículo e a formação docente continuada no sentido de definir em quais dimensões o Padre Cícero seria objeto de pesquisa nos Estudos Regionais e no Ensino Religioso municipais? Qual e como deve ser o agir pedagógico na perspectiva da construção do diálogo inter-religioso e da paz social, de um ambiente escolar livre de discriminação ou intolerância independentemente das variantes sociais, como no caso dos credos e da religião? Quem é o Padre Cícero para as crianças e adolescentes da Educação Básica de Juazeiro do Norte?

Referências

ANSELMO, O. *Padre Cícero: mito e realidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

BARBOSA, F. S. A. Configuração simbólica do Joazeiro Celeste. *In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE O PADRE CÍCERO DO JUAZEIRO: E... QUEM É ELE?*, 3., 2004, Juazeiro do Norte. *Anais...* Juazeiro do Norte: MCP, 2004. p. 60-63.

CASTRO, R. P. *O Padre Cícero nas narrativas e nas práticas pedagógicas docentes em Juazeiro do Norte-Ceará: perspectivas para o diálogo inter-religioso*. 2018. 202 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2018.

DELORY-MOMBERGER, C. *Biografia e educação: figuras do indivíduo-projeto*. Natal UFRN; São Paulo: Paulus, 2008, p. 69-83.

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

GEERTZ, C. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

JOSSO, M.-C. A transformação de si a partir da narração de histórias de vida. *Educação*, Porto Alegre, v. 30, n. 3, p. 413-438, 2007.

LOPES, E. *Fundamentos da linguística contemporânea*. 17. ed. São Paulo: Cultrix, 2001.

MAFFESOLI, M. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis: Vozes, 1998.

MORAES, R. Uma tempestade de luz: a compreensão possibilitada pela análise textual discursiva. *Ciência & Educação*, Bauru, v. 9, n. 2, p. 191-211, 2003.

OLINDA, E. M. B. A narrativa da experiência religiosa como via para o encontro consigo e com o outro: a experiência da disciplina O Fenômeno Religioso e a Formação Humana no curso de Pedagogia. *In*: OLINDA, E. M. B.; GOLDBERG, L. G. (Org.). *Pesquisa (auto)biográfica em Educação: afetos e transformações*. Fortaleza: UECE, 2017. p. 271-297.

OLINDA, E. M. B. *Uma santa na penumbra: razões entrecruzadas para o isolamento da beata Maria de Araújo na história e na prática pedagógica do Ensino Fundamental*. 2018. Tese (Pós-Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2018.

OLIVEIRA, A. X. *O Padre Cícero que eu conheci*. Fortaleza: Premium, 2001.

PANIKKAR, R. *Ícones do mistério: a experiência de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2007.

RICOEUR, P. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Porto: Res, 1988.

SALES, F. *Filoteia ou introdução à vida devota*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1958.

SOBREIRA, A. *O patriarca de Juazeiro*. 3. ed. Fortaleza: UFC, 2011.

STECANELA, N. *Jovens e cotidiano: trânsitos pelas culturas juvenis e pela escola da vida*. 2008. 400 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

A SANTIDADE DA BEATA MARIA DE ARAÚJO NAS NARRATIVAS DE PROFESSORES DA EDUCAÇÃO BÁSICA EM JUAZEIRO DO NORTE

ERCÍLIA MARIA BRAGA DE OLINDA

Professora aposentada da Universidade Federal do Ceará (UFC). Pesquisadora do campo das Ciências da Religião. Membro do grupo de pesquisa Dialogicidade, Formação Humana e Narrativas (Diafhna). Terapeuta holística em formação.

Endereço eletrônico: erciliabragadeolinda@gmail.com

MARIA PAULA JACINTO CORDEIRO

Pós-Doutora em Educação Brasileira e doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professora assistente do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Regional do Cariri (URCA). Membro do grupo de pesquisa Dialogicidade, Formação Humana e Narrativas (Diafhna).

E-mail: paulacordeiro@gmail.com

Introdução

No presente capítulo, refletimos sobre os resultados de um *Círculo Reflexivo Temático (CRT)* realizado com professoras que atuam nas disciplinas de Ensino Religioso e Estudos Regionais em Juazeiro do Norte, Ceará, os quais fazem parte das estratégias de produção de narrativas autobiográficas que se constituíram como material de campo da tese *Uma santa na penumbra: razões entrecruzadas para o isolamento da Beata Maria de Araújo na história e na prática pedagógica do Ensino Fundamental* (OLINDA, 2018).

A Beata Maria de Araújo é protagonista dos eventos que deram origem às romarias em Juazeiro do Norte. Foi na boca dessa beata que, em 1989, a hóstia ministrada pelo Padre Cícero converteu-se em sangue. Sua passagem pela história, embora tenha ocupado uma posição determinante no fluxo dos acontecimentos, permaneceu por muito tempo invisibilizada e é relativamente recente o esforço de pesquisadores em trazer à tona os fatores que determinaram seu ocultamento para resgatar o seu papel nos eventos fundadores das romarias em Juazeiro do Norte, cujo fluxo de devotos dirige primordialmente sua atenção a Nossa Senhora das Dores e Padre Cícero.

Este estudo se desenvolveu a partir da percepção de que personagens dos eventos históricos e que são referên-

cias importantes para a discussão sobre a construção do município como centro de romarias, com estrutura econômico-educacional e desenvolvimento urbano profundamente distintos das trajetórias dos municípios em seu entorno, ficam fora dos conteúdos educacionais ou são tratados de forma superficial. Há claros desafios à concretização de uma prática pedagógica atenta à problematização da história local e às denúncias de processos subalternizantes que embaçam protagonismos negros e femininos.

Nessa linha, o objetivo deste texto é apresentar as dimensões de santidade da Beata Maria de Araújo que emergem nas narrativas de professores da rede pública de ensino e que atuam na Educação Básica, lotados nas disciplinas Ensino Religioso e Estudos Regionais¹, cujos conteúdos remetem à história local e à contextualização das romarias que fazem parte do cotidiano da cidade.

A partir das narrativas dos docentes, desenham-se aspectos de uma percepção que precisa ser aprofundada sobre a personagem Maria de Araújo, sua participação no fenômeno religioso em Juazeiro do Norte e sobre a natureza da disciplina que ministram. Parte do que acontece relaciona-se ao efeito polarizador das diferentes interpretações dos fatos históricos que foram publicadas ao longo dos anos, tendo o Padre Cícero ora como santo protetor e intercessor dos oprimidos, ora como transgressor dos votos religiosos e líder político focado nas coisas do mundo terreno.

Parece haver dificuldade de problematização numa perspectiva interdisciplinar e dialética, considerando que os fenômenos sócio-históricos precisam ser entendidos a partir de distintos pontos de vista e que as diversas ver-

¹ Foram escolhidas escolas localizadas geograficamente no bairro Horto, um dos espaços do município onde o fluxo de romeiros é mais intenso.

sões de um fato são rica matéria-prima para o contexto educacional. Essas reflexões mostram que o que está em jogo refere-se à preparação do professor de Ensino Religioso e Estudos Regionais sobre os conteúdos que envolvem a compreensão dos fenômenos religiosos locais e o entendimento da natureza e objetivos de suas disciplinas no currículo da Educação Básica.

O CRT foi uma estratégia que permitiu identificar modos como instituições educativas – família, escola, igreja e universidade – transmitiram informações e crenças sobre o fenômeno religioso em Juazeiro do Norte e se constituíram como lentes de percepção entre os professores, entendidos a partir de Passeggi (2016) como sujeitos biográficos nesta pesquisa. Compreender os aspectos que emergem da aprendizagem experiencial foi possível graças à interlocução com Josso (2010), e a interpretação dos significados e sentidos implícitos nas experiências narradas foi mediada pelo conceito de biografização de Delory-Momberger (2008).

No tratamento do material das narrativas, Larrosa (2004) contribuiu para a reflexão da construção de sentidos que emerge da sequência que é significativa para o narrador como prática discursiva. Os “materiais sensíveis” decorrentes das simbologias e sentidos próprios da cultura em que os sujeitos da pesquisa se localizam (MARINAS, 2007) foram tomados eticamente dentro do entendimento da condição de pesquisa que favorece: a autoformação; a heteroformação, que se constitui na construção da própria história a partir da interpelação do outro; e a ecoformação, decorrente do contato com o mundo e com as coisas (JOSSO, 2010).

CRT: evocações de uma estratégia de presentificação

Em 8 de maio de 2018, nove professores foram convidados a fazer parte de uma experiência de construção biográfica temática em contexto de grupo. A intenção era refletir sobre como se constitui o entendimento dos professores sobre a santidade de Maria de Araújo. Tratava-se de um convite para participar de um CRT, detalhado no primeiro capítulo desta coletânea.

Essa não foi uma experiência isolada, pois quatro encontros já haviam sido realizados anteriormente com este grupo e já tínhamos vários elementos e narrativas constituídas sobre a experiência religiosa dos participantes.

O CRT é uma variação do Círculo Reflexivo Biográfico (CRB), sendo realizado da mesma forma, em quatro etapas, que consistem em: o CRT tem como especificidade dirigir as atividades em torno de um tema que se quer aprofundar. Essa metodologia de produção de narrativas segue a sistemática da experiência coletiva dos círculos de cultura da tradição de Educação Popular de matriz *freireana*.

Após um momento inicial de acolhida² e celebração do reencontro, a segunda atividade foi vivenciada como etapa de presentificação³. Imagens dos santos mais citados em encontros anteriores foram coladas em duas folhas de papel madeira para provocar a reflexão sobre quais seriam as características das pessoas santas.

Os professores foram estimulados a escrever características definidoras de santidade ao lado das figuras de Nossa Senhora das Dores, São Francisco, Padre Cícero e

² Visa fundamentalmente fortalecer os laços entre os presentes, com a circulação de alegria, partilha, gentileza e respeito mútuo de forma afetiva.

³ Realizada por meio de estratégias para ancorar o indivíduo no aqui-agora e prepará-lo para o mergulho interno e para a abertura ao outro.

Maria de Araújo. As expressões que emergiram nesta atividade são apresentadas no painel a seguir.

Painel 1 – Características definidoras de santidade segundo os professores participantes do CRT (2018)

São Francisco de Assis



- Pobreza
- Caridade
- Castidade
- Desapego das coisas materiais
- Ligação amorosa com todos os seres vivos
- Resistência às tentações
- Fé inabalável
- Amor à natureza
- Humildade

Nossa Senhora das Dores



- Acreditou na promessa de Deus
- Soube dizer sim, apesar de todas as adversidades
- Conselheira
- Obediente
- Sofrimento (sete dores)
- Abertura a todos os necessitados de consolo espiritual
- Fé plena
- Entrega total

Padre Cícero



- Conselheiro
- Fé inabalável
- Obediente
- Sábio
- Sabia falar e agir nas horas certas
- Guerreiro
- Amor à natureza
- Castidade
- Caridade
- Desapego das coisas materiais
- Profeta

Beata Maria de Araújo



- Simplicidade
- Crença na espiritualidade
- Humildade
- Desapego total
- Tolerou o martírio com paciência
- Disponibilidade total à igreja e ao serviço aos pobres
- Fé nos desígnios divinos

Fonte: Dados da pesquisa (2020).

Após a construção desse painel, houve um momento de problematização sobre cada uma das características apontadas e sobre o conjunto das impressões. Primeiro, identificamos que houve uma concordância nas concep-

ções, o que não chega a ser uma novidade, uma vez que todos partilham do universo doutrinário católico.

Participaram do CRT a coordenadora pedagógica da disciplina Ensino Religioso e o coordenador pedagógico dos Estudos Regionais da Secretaria Municipal de Educação⁴, além de quatro professores das referidas disciplinas da Escola Sebastião Teixeira Lima e três da Escola Vereador Francisco Barbosa da Silva. Três tinham entre um e cinco anos de experiência no magistério e os demais eram docentes bem experientes, com tempo de magistério variando entre 15 e 28 anos.

Do total, dois participantes eram do sexo masculino e sete do sexo feminino; a maioria residente na cidade de Juazeiro do Norte. Apenas uma morava no Crato e outro em Barbalha. A maioria (excetuando-se os coordenadores das disciplinas) lecionava em outras escolas, cobrindo os três turnos na maior parte da semana.

A formação religiosa de todos foi marcada pelo catolicismo popular, sendo três descendentes, em primeiro ou segundo grau, de romeiros que se deslocaram até Juazeiro para ouvir os conselhos do Padre Cícero e terminaram optando por mudar-se para lá, são elas: Claudivânia, Dorinha e Graça.

A narrativa de Penélope se diferencia das demais, pois, apesar de ter pais católicos nascidos em Juazeiro e que lhe transmitiram os valores da religiosidade popular, sobretudo a mãe e as tias, teve forte influência da doutrina protestante, por ter estudado por 11 anos em uma escola dessa denominação religiosa. Segundo sua narrativa, ela tinha aulas de religião que trabalhavam apenas a Bíblia, em que a ensinaram a só recorrer a Deus, sem necessidade

⁴ Ambos estavam ocupando o cargo de coordenação das disciplinas havia um ano na época.

de intercessão dos santos. Naquela escola, não havia qualquer estudo sobre a figura do Padre Cícero ou sobre a religiosidade de Juazeiro, nem mesmo para qualquer tipo de detração.

Apenas uma professora possui habilitação para lecionar a disciplina Ensino Religioso, uma vez que tem pós-graduação em Ciências da Religião, com habilitação na referida disciplina. De acordo com a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (BRASIL, 1996), no artigo 33, parágrafo 1º, cabe aos sistemas de ensino a regulamentação dos procedimentos para a definição dos conteúdos do Ensino Religioso e estabelecimento das normas para a habilitação e admissão de professores. A Resolução nº 404/2005 do Conselho Estadual de Educação do Ceará, a quem compete legislar em âmbito estadual sobre a formação de professores para a disciplina escolar em pauta, em seu artigo 4º, diz: “[...] estarão plenamente habilitados para o Ensino Religioso, em qualquer das séries do ensino fundamental, os portadores de diploma de Licenciatura Plena em Ciências da Religião com habilitação em Ensino Religioso, obtido em curso regularmente reconhecido”. O artigo 5º da referida resolução indica as exceções aceitáveis em caráter supletivo (CEARÁ, 2005).

Já o cenário da disciplina Estudos Regionais se apresenta mais aceitável, uma vez que a Secretaria da Educação de Juazeiro do Norte considera que as licenciaturas em História e Geografia cursadas pela maioria (seis professoras) são adequadas para o tratamento do programa dessa disciplina, a exigir um tratamento interdisciplinar. Apresentamos algumas informações complementares sobre os participantes no Quadro 1.

Quadro 1 – Participantes da pesquisa, experiência docente e formação

Nome	Tempo de magistério	Tempo de experiência nas disciplinas focadas (em anos)	Graduação	Pós-Graduação
Maria das Graças	28 anos	2 anos – Ensino Religioso	Geografia	Geografia e Meio Ambiente
Maria do Socorro	15 anos	2 anos – Ensino Religioso	Língua Portuguesa	Língua e Literatura
Maria das Dores (Dorinha)	17 anos	10 anos – Ensino Religioso 5 anos – Estudos Regionais	História	Geopolítica e História
Claudivânia	4 anos	1 ano – Ensino Religioso 1 ano – Estudos Regionais	Geografia	Docência do Ensino Superior
Dionísia	1 ano	1 ano – Estudos Regionais	História	História e Sociologia
Penélope	5 anos	5 anos – Estudos Regionais	Geografia	Ensino de Geografia e Gestão Escolar
Josivaldo	21 anos	10 anos – Ensino Religioso	História e Pedagogia	Língua Portuguesa, Arte-Educação e Gestão Escolar
Chessman	17 anos	5 anos – Estudos Regionais	Letras e Filosofia	História, Sociologia e Docência do Ensino Superior
Francisca	20 anos	5 anos – Ensino Religioso	Ciências da Religião e Pedagogia	Psicopedagogia

Fonte: Informações apresentadas pelos participantes do CRT (2020).

Memórias de uma devota

As narrativas produzidas nas fases seguintes dos CRTs (biografização e síntese integradora)⁵ apontaram um quadro majoritário que mostrava pessoas de origem católica, ainda que um dos professores esteja fora da vivência comunitária, descobrindo Maria de Araújo agora. De uma forma geral, os participantes parecem procurar uma forma de encaixá-la em sua arquitetura de fé, sustentada nos seguintes pilares: Jesus Cristo; Nossa Senhora, como Mãe das Dores ou não; e Padre Cícero (excetuando-se uma professora).

O encaixe de Maria de Araújo pode ser como santa (Chessman, Claudivânia e Francisquinha) ou como uma figura histórica a merecer respeito (Dionísia, Graça, Josivaldo e Socorro). Porém, há uma participante que já incluiu Maria de Araújo no seu santuário desde criança: a professora Dorinha. No seu relato, intitulado *Memórias de uma devota do Padim Ciço e da Santa Beata Maria de Araújo*, suas convicções são explicitadas com toda ênfase.

Diferentemente das demais, ela pede a intercessão de Maria de Araújo e divulga sua santidade na comunidade em que é líder – o Horto. Ela é responsável por organizar um dos eventos mais concorridos no aniversário do Padre Cícero (24 de março): o bolo gigante servido no Horto. No aniversário de morte da beata (17 de janeiro), Dorinha realiza o ritual doméstico da renovação da devoção ao Sagrado Coração de Jesus, contando com a participação de centenas de moradores do Horto, inclusive de suas alunas da Escola Sebastião Teixeira Lima. Ela diz ser herdeira da fé

⁵ A biografização consiste na realização da atividade autobiográfica, expressa de forma oral, escrita ou artística. A integração experiencial resulta em elaboração de síntese integradora por meio de dinâmica(s) grupal(ais) (OLINDA, 2018).

viva de seus pais, romeiros pernambucanos que escolheram viver na Terra Santa, bem “pertim do Padim”, e que guardaram os ensinamentos dos beatos e penitentes que repetiram as histórias do “Padim” e do milagre da hóstia.

Nasci de uma família de romeiros: do casal Maria e José. Dona Maria e Seu Zeca todos os anos visitavam o Juazeiro. Deles herdei esse ritual religioso, e eles, por sua vez, herdaram dos meus avós. A minha avó Maria Josefa ajudou a carregar pedra na cabeça do Horto, o chamado ‘Santo Horto’, até a matriz de Nossa Senhora das Dores para fazer o alicerce da igreja, na primeira construção, que tinha duas torres.

Seus pais foram vítimas das interdições feitas ao Padre Cícero, conforme podemos depreender do seguinte relato:

Quando o meu primeiro irmão nasceu, lá no Pernambuco, meu pai foi batizá-lo e, ao dizer para o padre que queria que ele se chamasse Cícero, o padre não pôde batizar com este nome, pois era proibido naquela Diocese. Então, o próprio padre batizou como Cisenano, para ficar parecido, mas não batizou como Cícero. Mas nós até hoje o chamamos de Cícero.

A escolha do seu nome – Maria das Dores – foi em decorrência de uma graça alcançada com a padroeira de Juazeiro:

Quando [meu pai] estava em São Paulo, em 1972, adoeceu, quase que morria, aí ele pediu a Padre Cícero e a Nossa Senhora das Dores que, se ficasse bom e conseguisse voltar para casa, daria o nome do filho que nascesse primeiro o nome dos dois: se fosse mulher, das Dores, se fosse homem, Cícero.

Nas lembranças de criança, as imagens das romeiras partindo para Juazeiro são recorrentes e suscitam alegria. No sítio em que moravam, ela e os irmãos se divertiam, aceitando para os viajantes que partiam: “[...] nos caminhões

pau de arara enfeitados com fitinhas, flores e imagens". Ao ouvir, de madrugada, a romeirada cantando “*Bendito e louvado seja a luz que mais alumia. Valei, meu Padim Ciço e Mãe de Deus das Candeias*”, a menina Dorinha sonhava em conhecer o chão sagrado do Juazeiro. No dia 20 de março de 1984, o sonho se realizou: sua família foi morar em Juazeiro, na Colina do Horto, aos pés do “Padim”, onde Dorinha mora até hoje. Na sua narrativa, há a lembrança de uma chegada surpreendente:

Tomamos o maior susto, pois todas as mulheres e crianças que a gente via estavam todos vestindo preto. Minha mãe ficou assustada, dizendo: ‘Será que aqui só tem viúva?’. Minha mãe ficou com medo. Só que a gente não sabia da tradição. Perguntamos se todos os parentes eram mortos, mas ficamos sabendo que no dia 20 de cada mês vestia-se preto em honra ao aniversário de morte do Padre Cícero.

Ela sempre se envolveu com as romarias, conforme referido anteriormente, o que fortaleceu sua fé, tanto no Padre Cícero quanto na “Santa Beata Maria de Araújo”. Quando desistiu de ser freira, Dorinha recorreu à Maria de Araújo, pedindo-lhe orientação para a sua vida, a quem atribui a graça de ter conseguido um bom marido:

Pedi, em nome do milagre da hóstia na boca da Beata Maria de Araújo, que a gente chama ‘A Santa Beata’, um rumo para a minha vida. E eu comecei a fazer a renovação ao ‘Sagrado Coração de Jesus’ no dia 17 de janeiro, que é o dia da morte da beata. Acredite, pois no mesmo ano conheci um belo rapaz e com esse me casei. No ano seguinte, já estava me casando. Tenho duas filhas lindas: Jade e Jamile. E eu as vejo como um presente de Deus mesmo. Foi uma graça. Então, todos os anos, no dia da renovação, eu agradeço as graças que recebi e peço mais.

Na sala principal da casa da Dorinha, onde fica o Sagrado Coração de Jesus, há um quadro com uma foto da

beata e de um dos paninhos do milagre. Como filha deromeiros, ela reafirma suas devoções:

Padre Cícero, para mim, é como se fosse esse anjo protetor que Deus mandou para ajudar o povo nordestino. O sonho dele explica. Quando ele vê a Santa Ceia e Jesus diz: 'Toma conta desse povo'. Daí, ele é a pessoa que Deus enviou para ajudar esse povo. E a beata? A beata realmente era alguém que Deus precisava para usar como a pessoa desse milagre... que é tão esquecida. Ela é, para mim, a santa entre mulheres de Juazeiro, a santa principal de Juazeiro. Depois de Nossa Senhora, é ela. Ela é a pessoa escolhida. Eu acredito que não acontece esse milagre à toa, ou em qualquer pessoa. É em alguém muito escolhido por Deus. E ela foi escolhida! A crença que está em mim é isso. Sou de família deromeiro e, para mim, isso que aconteceu em Juazeiro foi uma resposta de Deus para esses homens que sofriam.

Narrativas de si, experiências religiosas e percepções da Beata Maria de Araújo

Os professores-narradores deram exemplos para mostrar a transmissão intergeracional sobre os valores religiosos, mas admitiram, com exceção de Dorinha, que desde criança ouvia dos pais que a beata era santa, que não haviam tido acesso a relatos sobre a religiosa. Assim, na maioria das narrativas, vê-se a centralidade do Padre Cícero no fenômeno religioso em Juazeiro:

Hoje se percebe claramente que a cidade, como se diz, é montada na fé e na pessoa do Padre Cícero, até porque era ele que encaminhava e direcionava todas as pessoas, viajantes eromeiros que o procuravam para aconselhamento e para se instalarem em Juazeiro. [...] a Beata Maria de Araújo acredito que nunca passou de uma coadjuvante, até pelo não reconhecimento ao seu então milagre, e o próprio padre pedia o silêncio dela em relação a tal fato ocorrido, mas nada que afaste a sua importância na história de Juazeiro do Norte. (JOSIVALDO).

Em relação à beata, também ouvia muito sobre isso e sempre atribuíam esse milagre ao Padre Cícero. Sempre o Padre Cícero sendo o milagreiro; que era o Padre Cícero o enviado de Deus, o enviado de Maria, sempre. E eu ficava sempre me questionando, como hoje eu ainda me questiono: ‘Será que não era alguma situação que essa beata tinha? Alguma, digamos, patologia?’. Não sei. Ao longo do tempo, a gente vai lendo os livros, vai vendo pessoas que pesquisaram, e a gente vê que ela não tinha essa patologia de expelir um sangue. Então, quando não é comprovado cientificamente, aquilo torna-se... deduz-se que é um milagre. (PENÉLOPE).

[Meu pai] Não falava muito da beata. Ele falava era do Padre Cícero, do que o Padre Cícero foi capaz de fazer. Ele dizia desse jeito assim: ‘Olha, você pode andar o mundo todo, mas nenhum lugar é melhor do que Juazeiro, porque é abençoado pelo Padre Cícero’. (CLAUDIVÂNIA).

Sobre a Beata Maria de Araújo, eu vim tomar conhecimento de sua existência depois de adulta. Fui morar com duas historiadoras que vieram de longe para estudar esse jovem padre, esse homem que fez e que continua a fazer a história acontecer em Juazeiro. Maria de Araújo não era presente na minha família nem na religiosidade popular lá de casa. Talvez pela questão do silêncio que a igreja propôs para que não fizessem relação a ela. E, no momento que fui descobrindo a Beata Maria de Araújo, fui entender uma série de coisas em relação ao papel da mulher na igreja, o papel da mulher na família, a situação de ser negra, pobre e mulher. Ela, durante muito tempo, foi escondida, como se fosse, assim, um desejo de apagar a presença dessa mulher na história dessa cidade. Então, o Padre Cícero foi o protagonista na minha história de fé, e Maria de Araújo entrou no segundo momento de minha vida, quando eu já estava em processo de desconstrução da minha crença popular. Quando comecei a me questionar se realmente tinha uma fé verdadeira. (FRANCISQUINHA).

É interessante notar, na narrativa de Claudivânia, que, mesmo não tendo ouvido de familiares sobre a beata, ela alimenta a seguinte visão: “[...] eu tinha a beata como a minha mãe me falava de Santa Clara com São Francisco.

Para mim, não pode tirar a beata do Padre Cícero nem o Padre Cícero da beata. Da mesma forma que liga São Francisco com Santa Clara, é a mesma coisa do Padre Cícero com a beata. [...]”.

Por sua vez, Chessman traz uma memória afetiva sobre a beata pelo fato de a mãe dele ainda hoje manter uma foto dela em seu oratório doméstico:

Eu lembro muito forte que, na minha infância, nós tínhamos um medo de falar nela. Até, às vezes, eu achava assim: ‘De que lado esta mulher esteve que as pessoas têm medo de falar nela?’. E a gente, na tenra idade, a gente não chegava a ter ideia de que houve realmente uma imposição da igreja para que não fosse comentado na família sobre a Beata Maria de Araújo. Inclusive, em contatos que eu fiz anteriormente sobre a história do Juazeiro e eu consultando algumas pessoas mais antigas daqui, se dizia que o Padre Cícero pedia: ‘Não fale nada do milagre. Não fale da Beata Maria de Araújo’. Até porque ele temia pela vida dela e ele sabia que estava realmente sofrendo uma pressão muito grande.

Para a professora Socorro, que tinha dúvida se realmente o milagre da hóstia tinha acontecido, com o passar do tempo e testemunhando o poder da fé, agora acredita na veracidade do fato. Reconhece que o pouco que sabe sobre a Beata Maria de Araújo: “[...] *é que ela era uma jovem de família pobre, que frequentava as missas celebradas pelo Padre Cícero e tinha uma especial consideração pelo mesmo*”. Agora ela está buscando informações, e o fato de ter participado do CRB lhe abriu um leque de questionamentos e ofereceu pistas para seus estudos:

Sinto a necessidade de ler, saber e pesquisar mais sobre religião, enquanto trabalhar sobre esse conteúdo. Comecei a ler o livro ‘Vidas em romaria’, que me interessou e me inspirou bastante para trabalhos futuros. Romaria e sentido da vida [p. 141] foi um capítulo que me cativou muito e vai servir de subsídio para outras aulas.

A professora Maria das Graças acredita que “[...] as pessoas vêm em romaria ao Juazeiro por causa do Padre Cícero e da Mãe das Dores”, porém reserva à Beata Maria de Araújo o lugar de “[...] pessoa iluminada, escolhida por Deus para mudar a história do Padre Cícero e também de Juazeiro, pois a devoção das pessoas ao Padre Cícero teve início justamente após o milagre da hóstia”.

Ao Padre Cícero e a São Francisco foram atribuídas características comuns, aproximando-os como santos protetores dos mais humildes. Na característica “amor à natureza”, Dorinha destacou uma diferença entre ambos, pois avalia que: “[...] para o Padre Cícero, a questão era muito ligada à sobrevivência. Ele via mais pela questão das secas: se não plantar mais, não tem mais chuva. Eram preocupações ecológicas impulsionadas pelos cuidados com sua própria sobrevivência”. Vejamos um pouco mais suas argumentações:

Às vezes, nos debates, as pessoas dizem assim: ‘Padre Cícero é como São Francisco, amava a natureza, plantava uma árvore por dia’. Mas São Francisco não tinha esse cuidado de dizer: ‘Plante, guarde água’. Para ele, era mais a natureza como louvor. Fazia parte do mundo espiritual de São Francisco louvar e meditar junto à natureza. Nós somos seres vivos da natureza. Já Padre Cícero não era esse o sentimento dele. Tinha o amor pela natureza, mas com o significado da urgência da sobrevivência, pois é dela que se vive. Eu acho que o Padre Cícero fala mais dessas coisas. A seca de 1867 devastou muito. O pai dele morreu nestes tempos de cólera. A natureza limpa era questão de sobrevivência. Por outro lado, nós temos que louvar a Deus por tudo. E esse sentimento eu acho que é o sentimento de todos nós, nordestinos. Às vezes, a gente tem que louvar e recomeçar. Meu Deus, como será que nós vamos sobreviver? Porque eu tenho que salvar a natureza para sobreviver. A realidade de São Francisco era diferente da de Padre Cícero.

Quanto ao desapego das coisas materiais, indiscutível na experiência do santo de Assis, elas consideram

que, apesar das doações, às vezes luxuosas, recebidas pelo Padre Cícero de seus visitantes e das posses que tinha em forma de terras e maquinários, não afetava o estilo de vida simples do padre. Dorinha informa que ele não tinha luxo: *“Ele recebia os bens e doava aos mais necessitados. Ele era uma pessoa de suma importância, então recebia presentes importantes”*. Claudivânia lembra que o mesmo aconteceu ao Padre Murilo, depois monsenhor: *“Ele deixou uma herança de tanta coisa que tinha que deu para criar um museu”*.

Houve consenso quanto à capacidade tanto do Padre Cícero quanto de Maria de Araújo de tolerar, com paciência, o martírio a que foram submetidos:

O Padre Ciço tolerou tanto que ele chegava a dizer que o pessoal falava: ‘Mas, meu Padrinho, vá-se embora, faça alguma coisa, o senhor tá sofrendo tanto’. Ele dizia: ‘Olhe, hoje a igreja me persegue, mas amanhã tudo vai ser melhor’. Então, um homem desse tolerou demais. Ele era levado pela crença de que estava no caminho certo para o céu e ele não abandonou, mas ele tolerou demais, veja: o teu superior te deixar suspenso daquilo que você se preparou a vida toda para fazer. Te deixar sem celebrar a missa, que é o ato mais importante de um padre. O que seria de um padre sem celebrar a missa? Numa maldade, ao ponto de preparar documentos para excomungá-lo. Para um homem que fez tanto por uma nação, por um povo que não tinha ninguém por ele. Aquele homem conseguiu enxergar uma situação social que ninguém via, que ninguém valorizava. Quem é que ia valorizar o homem do sertão, o homem que sofria com a violência do cangaço e dos poderosos? Ele acreditou que a missão dele era cuidar desse povo. A gente sabe que ele teve um sonho. Ele recebe convite para ir embora, mas, mesmo assim, ele fica. Então, eu acho que ele tolerou muito, aguentou muito. (DORINHA).

Claudivânia destaca a infinita paciência do padrinho, que atendia todos os dias a uma multidão de pessoas de todos os tipos: *“Ele atendia e curava os loucos. O Juazei-*

ro, ainda hoje, tem esse ímã que chama pessoas com doenças mentais". Tanto o Padre Cícero quanto a beata tinham uma fé inabalável em Deus, o que os fez tolerar o martírio até o fim.

É interessante notar que a obediência não é cega nem passiva; os professores lembram que o Padre Cícero recorreu ao Vaticano quando precisou. Seu primo e defensor do milagre, José Marrocos, orientou-o, pois, sendo um direito, deveria ser resgatado. Todos os recursos foram utilizados, incluindo telegramas e uma vasta correspondência, através de carta a Roma, a cardeais e a bispos de diferentes estados da federação. Ou seja, tolerava o martírio, sim, mas todo mecanismo legal foi acionado. Assim, para os doentes, também as santas são chamadas a lutar no plano material e nas condições históricas de suas existências. Para eles, a sabedoria está em saber usar os mecanismos e os instrumentos de que a sociedade disponibiliza, sem soberba e sem violência.

Representações de santidade

Foi possível elaborar um Discurso do Sujeito Coletivo (DSC) sobre as características da santidade, uma vez que foram identificadas similaridades entre expressões discursivas nos aspectos tratados. O DSC é uma técnica criada por Lefèvre, F. e Lefèvre, A. (2003) que busca articular as narrativas representacionais dos sujeitos de forma a captar o pensamento coletivo.

A partir do material produzido no CRT, buscamos constituir representações sobre a Beata Maria de Araújo, preservando a dimensão individual das narrativas, articulando-a com a dimensão coletiva. Isso se deu por meio da análise dos conteúdos em busca das ideias centrais, iden-

tificadas por expressões-chave e agrupadas por semelhança, para compor um discurso-síntese. Articulações entre a essência do conteúdo, expressões de teorias ou ideologias professadas espontaneamente pelo narrador e que definem pontos de ancoragem nas narrativas, além dos sentidos construídos pelos participantes da experiência de biografização, são captadas como partículas que se articulam como partes de conjuntos homogêneos de expressões-chave. Redigidos em primeira pessoa do singular, esses elementos dão origem a um depoimento-síntese, como um coletivo falado por um indivíduo.

Discurso do sujeito coletivo sobre santidade

Ser santo é agir para consertar o que é visto como erro. Se alguém ou uma coletividade foi injustiçada e você consegue ir lá provar que aquela pessoa ou grupo tem direito àquilo que está sendo negado, você já fez uma mudança. Agir com amor e justiça é caminho de santidade. O santo não é só aquele que faz jejum, penitência e vive rezando. Hoje viver a santidade é viver todo o dia tentando acertar as coisas, tentando consertar o que está errado. Você se sacrifica quando tenta resolver o problema social de um idoso, mas, se você conseguir resolver, você já fez uma parcela. É colaborar para construir o reino de Deus desde aqui, consertando as injustiças sociais, mesmo sabendo que não vai consertar tudo e que é um processo contínuo. Viver nesse mundo é a primeira parte de uma vida eterna, mas, para isso, você tem que se preparar agora. O mundo que nós estamos aqui é um ABC, e a gente, quando fala no mundo de Deus e compara com o mundo dos seres humanos, vê a diferença grande. É como se fosse um quebra-cabeça, vamos tentar consertar juntando os pedacinhos, conforme imaginamos ser a vontade de Deus. Na verdade, é um aprendizado para o mundo depois da morte, porque lá é eterno, você não morre mais. Aqui coloquei uma base, senão não teria sentido Deus permitir que eu nascesse nesse mundo só para crescer, me formar, ganhar, passar, viver um bom emprego, fazer uma bela casa, engordar, depois ficar mais velho e depois morrer;

seria sem sentido! Não vim só para participar de um mundo à toa. Vim com alguma missão que tenho que descobrir. Os santos são os que dizem sim para esse processo de aprendizagem, para também se preparar para outro mundo. Não era à toa que Padre Ciço dizia: 'Trabalhe como quem nunca vai morrer [...]', ou seja, trabalhar sem preguiça, [...] mas reze como quem vai morrer amanhã', porque você tem que entender os dois mundos. Eu vou ter que descobrir por que Deus me quis nesse mundo! O mundo é tão violento, tão cheio de conflitos, que não dá para você pensar nem sobre você mesmo. A religião, em si, é uma coisa bonita, mas pena que, por conta de alguns líderes, a essência da religião é deturpada e se perde. O individualismo se expandiu a tal ponto que só interessa aquilo que é bom para cada um, aquilo que gera sucesso. Muitos, ao chegarem à fama, perdem a paz, porque só o prazer material não completa o ser humano. Quando ele nasceu na Terra, não nasceu só com o corpo material, ele tem um corpo espiritual. Os dois têm que conviver juntos. O corpo material pesa e o espiritual dá força para continuar. Nossa pobreza é não dar a devida atenção ao mundo espiritual. A gente corre tanto para o material que o corpo não aguenta. Eu acho que o Padre Cícero viveu esses dois tempos dele: o material e o espiritual. Mesmo doente e cego, ele perseverou, porque tinha uma vida espiritual e prezava por ela. As pessoas santas inspiram a santidade em nós. O sim de Maria, sua obediência e firmeza permitiram outros sins ao longo da história. Com São Francisco, Padre Cícero e a beata foi a mesma coisa: quando eles disseram sim, eles já estavam dizendo sim a tudo, para o bom e para as situações ruins. Quando olho a história de cada um deles, vejo que sempre tem os momentos de dor. O santo sabe enfrentar o sofrimento. Sua fé em Deus mostra que aquilo vai passar, aquilo está no plano de Deus e é preciso aceitar totalmente este plano. Quem já alcançou a santidade vive o que diz a oração que Jesus nos ensinou: 'Que seja feita a Tua vontade, e não a minha'. Como tem na Bíblia, não cai uma folha de uma árvore se não for permitido por Deus. No caminho da santidade, temos que exercitar o desapego aos bens materiais, pois, por si só, eles apenas deixam um vazio existencial.

Na discussão sobre a importância dos quatro santos considerados, houve um consenso de que existia uma hierarquização: Maria fica em primeiro lugar, por ter sido escolhida por Deus para ser a mãe do Salvador e por ser a mãe da igreja; em seguida, vem São Francisco, pela vida de total desprendimento e perfeita sintonia com Deus. Porém, houve uma divergência quanto ao posicionamento das outras duas figuras. A maioria indicou o Padre Cícero como tendo maior importância do que a beata no critério de santidade. Houve uma intensa discussão a esse respeito, quando Dorinha fez as seguintes ponderações:

Vocês lembram de uma figura do Evangelho chamada Tomé? Ele afirmou que só acreditaria na ressurreição de Jesus se tocasse nas chagas dele. Eita cabinha danado! Ele era igual a nós. São Tomé só acreditou porque viu, mas Jesus falou com ele assim: 'Feliz aquele que não vê, mas crê'. Não digo que Nossa Senhora não é mais importante que os demais, mas vamos pensar: para ela, foi muito fácil dizer sim, porque ela foi escolhida por Deus; há muito tempo ela já estava prometida ao divino. Sem discussão! Mas vamos olhar os humanos: mesmo ela passando por dificuldades humanas, por tentações, ela teve um privilégio, vamos dizer, era a mãe de Jesus, acompanhou tudo. O sofrimento foi horrível, nenhuma mãe quer aquilo; de certa forma, ela já estava predestinada para aquilo. E ela gerou o salvador. De certa forma, ela grávida já estava toda protegida. Mas vamos voltar para as pontas de ramo: depois de anos e anos, vem um filho de Deus desse, o Padre Cícero, acreditando em tudo em meio às maiores dificuldades. Rapaz, a fome que esse homem passou e essa beata... Eu acho que, se for botar em uma pirâmide, para ela [Maria] foi mais fácil. Para o Padre Cícero também foi mais fácil, pelo status social que ele viveu. Mas eu acho que, pela desumanidade, o desprezo, rapaz, eu acho que eu botava a beata aí na frente. E Padre Ciço ainda teve estudo sobre, ele teve o conhecimento de Teologia, se formou como padre. Agora, olhem: que estudo essa mulher teve, pelo amor de Deus? Não teve nada, coitada! Ela foi discriminada em tudo! Como é que tu não tem nada, vem dos ca-

fundós dos judas, que é aqui, um lugar que diziam que foi onde o cão perdeu as botas; nasce de uma família de ex-escravos, tendo sido criada de qualquer jeito; não teve nada, não teve uma base de educação formal, uma base humana firme. Ela só acreditou em Deus e pronto, sem ter estudo nenhum! É muita coisa! É diferente de quem teve uma formação de pais comerciantes, que, mesmo na dificuldade, teve um conhecimento de Teologia, como o Padre Cícero, mas e ela? Nada do que você olhar aqui; pode botar todos os santos tudim que nenhum ganha dela, não. Olhem a necessidade humana. Como é que uma menina dessa, que viveu na pobreza, mas foi acreditar sem ter um estudo de nada. A menina nunca nem frequentou nenhuma escola. Sem ter nada, acreditou que tem um ser que enviou tudo e que te escolheu para tu comungar; a hóstia vai sair sangue. E aí tu ainda acreditar naquele mistério. Rapaz, quer crença maior? Sofreu tudo, não falou nada contra o bispo, só o que tinha de falar mesmo. Eu acho que ela deve ficar no topo da pirâmide!

Apenas dois pontos divergentes emergiram nas discussões: será que o poder político e os bens materiais não colocaram a santidade do Padre Cícero em xeque? Até onde ele resistiu à tentação do poder e da bajulação? Claudivânia levantou pontos para essa discussão nos seguintes termos:

Às vezes, me pergunto, eu me questiono: como ficou a cabeça do Padre Cícero depois que foi prefeito de Juazeiro? Será que, ao trazer todo o desenvolvimento naquela época para o Juazeiro, ele não sonhava também de ter uma casa melhor, ter isso e aquilo? Será que não passou um pouquinho assim de ambição na cabeça dele, dele querer algo maior algo mais? Algo mais, ele sendo prefeito?

Na mesma linha de argumentação, Penélope indagou: “Será que a simplicidade dele não foi corrompida pelo lado material?”. Ambas terminaram concordando com as argumentações de Dorinha, que disse que, apesar dos riscos que a atividade política comporta, o Padre Cícero soube administrar a questão, pois: “Ele foi preparado espiritual-

mente, e isso era só mais uma coisa para ele administrar". A entusiasta devota do "Padim" e da Santa Maria de Araújo evocou a figura do doutor Floro Bartolomeu para nele depositar todas as características de esperteza e de manipulação política: "*O bichim era ambicioso até umas horas*".

Considerações finais

Diante da experiência de produção de narrativas sobre a santidade entre professores da Educação Básica em Juazeiro do Norte, vários elementos emergiram sobre as compreensões do lugar da Beata Maria de Araújo e de seu papel na constituição do mito fundador de Juazeiro do Norte. Esta é uma chave de entendimento importante para as dinâmicas sociais, religiosas e políticas locais.

Para todos os participantes do Círculo Reflexivo Temático (CRT), ficou a compreensão de que o conhecimento sobre o fenômeno religioso em Juazeiro, sem o ofuscamento do papel e da importância da Beata Maria de Araújo, exige proximidade com a espacialidade das romarias e seus sujeitos, além de compreensão de diferentes aspectos definidores das dinâmicas e arranjos sociais num determinado tempo histórico.

A cidade onde moram e trabalham os professores é definida pela efervescência das romarias, e esse fenômeno, que cresce a cada ano, repercute na vida de todos. Daí a importância de a escola cumprir seu papel de socialização do conhecimento, aprofundando as diversas perspectivas, não só articulando interdisciplinarmente os conteúdos como também atuando de modo a proporcionar ferramentas, conceitos e experiências para que as pessoas entendam a dinâmica social em que estão inseridas e identifiquem as demandas por mudanças.

Cada narrador que participou da pesquisa é intérprete de si mesmo. Como educadores, percebemos que a pesquisa autobiográfica e a prática formativa caminham juntas, proporcionando a possibilidade de experiências transformadoras. Partindo de uma intenção engajada e, ao mesmo tempo, manifestada em prática do fazer, os principais entendimentos nascem da escuta de si e do outro, do refinamento da percepção dos aspectos que caracterizam a própria trajetória, que tem sempre conteúdos individuais e coletivos e pode, pela profundidade que oferecem, produzir a superação de situações limitantes que emergem no cotidiano.

Referências

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Poder Executivo, Brasília, DF, 21 dez. 1996.

CEARÁ. Resolução nº 404/2005. Dispõe sobre a disciplina Ensino Religioso a ser ministrada no Ensino Fundamental, nas escolas da rede pública do Sistema de Ensino do Estado do Ceará, e dá outras providências. *Diário Oficial do Estado do Ceará*, Fortaleza, 2005.

DELORY-MOMBERGER, C. *Biografia e educação: figuras do indivíduo-projeto*. Natal: UFRN; São Paulo: Paulus, 2008.

JOSSO, M.-C. *Experiência de vida e formação*. 2. ed. Natal: UFRN; São Paulo: Paulus, 2010.

LARROSA, J. Notas sobre narrativa e identidade. In: ABRAHÃO, M. H. M. B. (Org.). *A aventura (auto)biográfica: teoria e empiria*. Porto Alegre, 2004. p. 11-24.

LEFÈVRE, F.; LEFÈVRE, A. M. C. *O discurso do sujeito coletivo*: um novo enfoque em pesquisa qualitativa. Caxias do Sul: UCS, 2003.

MARINAS, J. M. *La escucha en la historia oral*: palabra dada. Madrid: Síntesis, 2007.

OLINDA, E. M. B. *Uma santa na penumbra*: razões entrecruzadas para o isolamento da beata Maria de Araújo na história e na prática pedagógica do Ensino Fundamental. 2018. Tese (Pós-Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2018.

PASSEGGI, M. C. Narrativas da experiência na pesquisa-formação: do sujeito epistêmico ao sujeito biográfico. *Revista Roteiro*, Joaçaba, v. 41, n. 1, p. 67-86, 2016.

BEATA MARIA DE ARAÚJO, A MÍSTICA DO JUAZEIRO DO NORTE SOB AS LENTES INTERSECCIONAL E DE(S)COLONIALIZANTE

ERCÍLIA MARIA BRAGA DE OLINDA

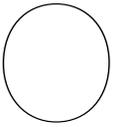
Professora aposentada da Universidade Federal do Ceará (UFC). Pesquisadora do campo das Ciências da Religião. Membro do grupo de pesquisa Dialogicidade, Formação Humana e Narrativas (Diafhn). Terapeuta holística em formação.

Endereço eletrônico: erciliabragadeolinda@gmail.com

RENATO KIRCHNER

Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Professor permanente na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), na Faculdade de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Coordenador do Programa em Ciências da Religião. Integra o grupo de pesquisa Ética, Epistemologia e Religião.

Endereço eletrônico: renatokirchner00@gmail.com



presente capítulo é um recorte da pesquisa *Uma santa na penumbra: razões entrecruzadas para o isolamento da Beata Maria de Araújo na história e na prática pedagógica do Ensino Fundamental*, realizada em 2018, como parte do estágio pós-doutoral em Ciências da Religião feito pela primeira autora na Pontifícia Universidade Católica de Campinas, sob supervisão do segundo autor. Tratou-se de uma investigação qualitativa com interface entre História, Ciências da Religião e Educação, cujo objetivo geral era compreender, a partir das noções de interseccionalidade (NOGUEIRA, 2017) e de(s)colonialidade (QUIJANO, 2009; WALSH, 2008), as razões para o silenciamento da Beata Maria Magdalena do Espírito Santo de Araújo na história da cidade de Juazeiro do Norte, Ceará (CE), e na prática pedagógica das professoras¹ das disciplinas Ensino Religioso e Estudos Regionais das séries finais do Ensino Fundamental.

Por sua complexidade, a investigação envolveu ideias, valores, saberes e crenças arraigados em diferentes níveis: no tecido social, na cultura escolar e nas narrativas das nove professoras participantes. A pesquisa resultou em um profundo mergulho no mundo das significações e sentidos sobre o universo religioso de Juazeiro do Norte-CE e sobre a vida de uma mulher que viveu entre os anos de 1863 e 1914.

¹ As docentes participantes lecionavam nas duas escolas municipais do bairro do Horto, situadas nas estradas que dão acesso à estátua do Padre Cícero.

A interseccionalidade em diálogo com as teorias pós-coloniais

Com os aportes da epistemologia feminista, foi possível trazer para a cena um pressuposto central que lançou luzes sobre a investigação: o “conhecimento situado” ou “perspectiva parcial” (GEBARA, 2007), segundo o qual as definições vigentes de neutralidade, racionalidade e universalidade da ciência representam a visão de mundo de homens, brancos, ocidentais, membros ou representantes das classes dominantes. Os estudos feministas colaboraram, sobretudo, com a categoria da “interseccionalidade”, termo popularizado pela professora universitária e advogada afro-americana Kimberlé W. Creushaw.

A interseccionalidade (NOGUEIRA, 2017) designa a interdependência das relações de poder, de raça, de faixa etária, de orientação sexual, de opção religiosa, de gênero e de classe. Esta foi uma categoria que serviu de chave de interpretação das razões para o isolamento da personagem central da pesquisa, além de possibilitar a apreensão da complexidade do fenômeno da subalternização da religiosidade popular. Enfocar uma temática pela interseccionalidade é ir além do mero reconhecimento da multiplicidade dos sistemas de opressão operados a partir das chamadas categorias *master* anteriormente citadas, pois exige a interação de todas elas para a produção e reprodução dos processos de reforço às desigualdades e às práticas colonializantes.

Com as sistematizações da autora portuguesa, vamos entender a emergência do conceito de interseccionalidade na “terceira onda” do movimento feminista. Ela localiza a “primeira onda” do movimento feminista da metade do século XIX aos anos de 1960, quando o foco das reivindicações se centrava nos direitos de cidadania, incluindo o

direito de votar e ser votada. A “segunda onda” teve início com o livro *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, e compreendeu o período dos anos 1960 a 1980, fase de inclusão mais intensa da mulher no mercado de trabalho. Há, nesta onda, uma pluralidade de temas a mobilizar os movimentos feministas, orientados por uma diversidade de matrizes teóricas: políticas da reprodução e da identidade; contracepção e aborto; sexualidade (o prazer e o questionamento da heterossexualidade compulsória); violência sexual e doméstica; abusos e explorações; questionamentos dos estereótipos vinculados ao corpo feminino na arte, na publicidade e na pornografia (NOGUEIRA, 2017). Nesta fase, teve início o feminismo negro, a denunciar a maioria das análises e ações feministas, especialmente as de cunho liberal, mas também as marxistas, que não as contemplavam, pois tinham marcas das necessidades de mulheres brancas, ocidentais e da classe média.

Apesar das fissuras nos movimentos de cunho liberal, marxista, radical, cultural e negro, inúmeras conquistas foram efetivadas, sobretudo no plano do ordenamento jurídico e nos sistemas educacionais dos países ocidentais e, em menor escala, podemos registrar conquistas no plano cultural e das mentalidades.

Nos anos de 1980, sob o influxo do construcionismo social e das concepções rotuladas como pós-modernas, teve início a “terceira onda”, em que houve uma abertura plena à diversidade, pluralidade e combate às perspectivas essencialistas/universalistas sobre o ser mulher. As teorias de gênero aprofundaram-se e começou-se a falar em interseccionalidade para marcar “[...] a assunção das per tenças múltiplas e simultâneas” (NOGUEIRA, 2017, p. 123) no quadro de uma matriz de dominação capitalista. Os nomes de Judith Butler e de Teresa de Lauretis e a teoria

Queer destacaram-se, centrando-se na diferença e na rejeição de uma visão puramente estrutural da opressão.

Para Nogueira (2017, p. 125-126), a teoria da interseccionalidade, conforme perspectivada nos anos 1990 por Patricia Collins, tem dois alvos: “[...] o uso da diferença para desconstruir o essencialismo e o descentrar de discursos dominantes” a mostrar que todo o conhecimento é parcial/limitado e socialmente construído. Assim, concordando com o pensamento pós-moderno e pós-estruturalista: “[...] No lugar de meta-narrativas assume-se uma pluralidade e diversidade de posições, e narrativas localizadas, para dar voz às múltiplas realidades que surgem a partir das experiências vividas” (NOGUEIRA, 2017, p. 126).

Por outro lado, nos anos 1990, as teorias pós-coloniais retomaram as discussões sobre a centralidade das dimensões estruturais, tensionando a agenda das “novas feministas”, organizadas em coletivos, e, de certa forma, provocaram a própria teoria da interseccionalidade, clamando-a a uma perspectiva crítica.

De acordo com Leslie McCall, citada por Nogueira (2017, p. 136), a teoria da interseccionalidade “[...] foi vital para as ciências sociais em geral, já que antes do seu desenvolvimento havia pouca pesquisa que colocasse a questão específica das experiências das pessoas que estão sujeitas a múltiplas formas de subordinação dentro da sociedade”. Tais formas criam um sistema de opressão com dimensões organicamente trançadas. Há uma multidimensionalidade nas experiências vividas por sujeitos marginalizados a exigir que não se trate as múltiplas categorias de pertencimento já citadas como camadas superpostas.

Citando a feminista crítica Adrien Wing, Nogueira (2017, p. 147) faz uso da “metáfora dos ingredientes”, trazendo uma argumentação esclarecedora sobre a necessi-

dade da interseccionalidade como teoria e método: “[...] a identidade é multiplicativa e não aditiva. Todas as facetas da identidade são partes integrais inter-relacionadas de um todo complexo, sinérgico e infundido que torna tudo completamente diferente quando as partes são ignoradas, esquecidas ou não nomeadas”.

Assim, com o apoio da interseccionalidade, tratamos as múltiplas facetas de Maria de Araújo: mulher-pobre-negra/índia-nascida no Nordeste brasileiro-analfabeta-mística-santa-médium, condenada pelas elites ao esquecimento. Procuramos compreender as experiências de vida da “beata do milagre” no seu contexto, pois tais experiências enraízam-se no tecido cultural, social e político do final do século XIX, com todas as suas tensões, mudanças, rupturas e continuidades. Aqui o paradigma do singular-plural, pensado por Ferrarotti (2014) e aprofundado no movimento biográfico internacional, ganha sentido, ao vermos que a vida de uma mulher extrapola o plano da individualidade e fala da mentalidade e das estruturas de poder e de opressão de uma época e de um espaço determinado.

A interseccionalidade não apenas trata das opressões múltiplas, mas também considera os privilégios que as determinam. No caso desta pesquisa, temos que falar dos privilegiados que usaram o poder masculino, a autoridade do clero e a força da tradição latifundiária e patriarcalista para tornar uma pessoa invisível. No Cariri cearense do final do século XIX, foi produzida com bastante eficácia a “invisibilidade interseccional” de Maria de Araújo. De acordo com Nogueira (2017, p. 175), essa invisibilidade ocorre quando existem pessoas que: “[...] pelo fato de ocuparem localizações subordinadas em múltiplas categorias identitárias e não terem poder na maioria dos contextos, tornam-se sujeitos ‘inexistentes’”.

As teorias pós-coloniais permitiram vislumbrar que o fim da colonização direta de um território não extingue a supremacia da razão instrumental e do pensamento excludente europeu (pensamento abissal)². Outros processos de subalternização, tendo o Estado-nação como central de controle, foram postos em marcha, efetivando o que Quijano (2009) chama de “colonialidade”, forma específica do padrão de poder do capitalismo mundial que se consolidou em íntima associação às formas modernas de concepção do mundo e do conhecimento.

Para o pesquisador peruano, “[...] a colonialidade tem vindo provar, nos últimos 500 anos, ser mais profunda e duradoura que o colonialismo. Mas foi, sem dúvida, engendrada dentro daquele”; além disso, a colonialidade “[...] sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular e opera em cada um dos planos, meios, dimensões, materiais e subjetivos, da existência social quotidiana e da escala societal” (QUIJANO, 2009, p. 73).

Esse novo universo de relações intersubjetivas de dominação, sob hegemonia europeia, produziu formas de conhecer e de reproduzir conhecimentos validadoras dos saberes de pessoas do sexo masculino, brancas e ocidentais. O eurocentrismo foi disseminado pelos processos educativos, naturalizando-se, ou seja, sem que as pessoas

² Para Santos e Menezes (2009, p. 23-24), o pensamento moderno é caracterizado como “abissal”, ou seja, aquele tipo de pensamento centrado em si mesmo e que faz uma linha divisória entre si, existente/hegemônico, e o outro, invisível/inexistente: “[...] inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido ao inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceita da inclusão considera como sendo o outro”. Na opinião do pensador português, a característica do pensamento abissal seria exatamente a impossibilidade da copresença dos dois lados da linha.

se dessem conta de que aquela visão de mundo apresentada como única válida era uma produção histórica no jogo do poder, sendo, pois, suscetível de questionamentos e transformações.

Na mesma linha, Walsh (2008) fala da necessidade de uma “insurgência político-epistêmica” que abra caminho para uma virada de caráter descolonizador, capaz de representar a diversidade dos povos latino-americanos. Tal desafio implica a consideração dos quatro eixos sobre os quais a colonialidade concentra sua potência: no poder; no saber; no ser; e na colonialidade da mãe natureza e de sua vida, com imposições de padrões de consumo insustentáveis.

Com Figueiredo (2012), vemos a fecundidade da discussão sobre os vínculos entre religiosidade e colonialidade, tanto para pensar os modos como as formas de relacionamento com o sagrado de nossos ancestrais indígenas e africanos foram tratadas de um modo geral quanto para pensar especificamente o relacionamento com a religiosidade popular. Mais uma vez, percebemos a interseccionalidade entre diferentes elementos: inferioridade vinculada a características raciais e de classe social.

Sem dúvidas, conforme ensina Quijano (2009), está no controle das relações de trabalho e no modo de reprodução material em sociedade o fator principal do padrão de poder capitalista mundial, eurocentrado e colonializante. No entanto, os processos de dominação no plano cultural, simbólico e imaginário têm um papel preponderante, pois, como o próprio autor assevera, a manutenção de toda forma de poder requer mecanismos subjetivos para a sua reprodução.

A compreensão dos conflitos religiosos, políticos, sociais e ideológicos envolvidos na trama em que a Beata

Maria de Araújo gravitou, ora como santa, ora como mártir, e depois como embusteira, até quase ser apagada da história, preparou o caminho para a identificação do silêncio em torno dela na formação religiosa dos professores e romeiros atuais e da consequente dificuldade de tratá-la na escola. Nos esforços de artistas, memorialistas e feministas locais de fazê-la presente na história, nas romarias e na escola, as razões entrecruzadas para o seu silenciamento vão ficando claras.

Há, tanto nos movimentos sociais quanto na produção acadêmica atual, uma disputa política e religiosa pela memória da nossa personagem, porém duas dimensões são pouco tratadas: sua condição de médium e de mística. É da última condição que trata o presente capítulo. A categoria da mística precisa ser problematizada à luz das ciências das religiões, pois, mais do que uma polissemia, há um desvirtuamento sobre seu sentido. A pessoa mística é aquela que procura conhecer a Deus por uma experiência pessoal de forma profunda e contínua, fazendo dessa relação íntima com Deus o centro e a razão de sua vida. A mística é aquela que mergulha na corajosa ousadia de experimentar o “totalmente outro” em toda sua plenitude.

Mas quem foi a Beata Maria de Araújo? Por que podemos denominá-la de mística? O que ela representou no contexto de uma igreja que atravessava um processo de romanização? É o que veremos nos tópicos que seguem.

Um retrato possível da beata do milagre

Para recuperar a trajetória daquela que esteve no centro de uma importante “questão religiosa” que envolveu a alta hierarquia da Igreja Católica Apostólica Romana, o clero, os leigos e um expressivo contingente de ro-

meiros, fizemos uma revisão de literatura e analisamos a seguinte documentação primária: conjunto de textos do I e II inquéritos instituídos pela Diocese de Fortaleza para apurar o sangramento da hóstia consagrada ocorrido pela primeira vez no dia 1º de março de 1889, organizados por Guimarães e Dumoulin (2003), e as cartas arquivadas no Centro de Psicologia da Religião. As análises foram feitas segundo a metodologia da Análise Textual Discursiva (MORAES, 2003).

Maria de Araújo nasceu em 24 de maio de 1863 e faleceu em 17 de janeiro de 1914. Era analfabeta e de uma família muito pobre, descendente de índios e de negros. De acordo com a “exposição circunstanciada” escrita pelo Padre Cícero, em julho de 1891, e anexada ao processo instruído sobre os “factos de Joazeiro” e com as narrativas da própria beata no referido inquérito, sabe-se que, aos 9 anos de idade, quando fez a primeira comunhão, consagrou-se a Jesus Cristo. A partir daí, viveu uma vida de piedade e aprofundou suas experiências místicas, chegando a experimentar a celebração de um consórcio espiritual com seu divino redentor.

O comportamento místico acompanhou-a ao longo da vida, manifestando-se em diferentes momentos: êxtases, crucificações, visões do mundo espiritual, transportes ou deslocamentos espirituais, premonições, sangramentos de crucifixos e estigmas.

Para Borriello *et al.* (2013), a experiência mística vivida em todas as culturas e épocas históricas demonstra a perenidade do desejo humano do “rosto de Deus”, ao mesmo tempo que atualiza o potencial humano para a santidade. No Concílio Vaticano II (GS 19) foi destacado que “[...] o aspecto mais sublime da dignidade humana consiste em sua vocação para a comunhão com Deus. Desde o nasci-

mento o homem é convidado ao diálogo com Deus”. Maria de Araújo vivenciava em plenitude as características da mística popular (SEIBOLD, 2006), com seus traços sapienciais, ascéticos, penitenciais e de serviço ao próximo.

Maria de Araújo era vinculada ao catolicismo popular, fortemente vivenciado em sua comunidade de origem, o Juazeiro, situado no belo e fértil Vale do Cariri cearense, espaço sagrado para os povos indígenas nativos. Para Cariry (2008, p. 367), “Índios, negros e mestiços do Nordeste já conheciam o Cariri cearense como ‘terra da fertilidade’, como ‘chão sagrado’, bem antes das pregações do Padre Ibiapina e de Antônio Conselheiro, do milagre da Beata Maria de Araújo e da fama do Padre Cícero”.

A protagonista do milagre em Juazeiro vestiu o hábito negro de beata, vivendo com simplicidade e no anonimato, até tornar-se conhecida em praticamente todo o Brasil, depois dos episódios eucarísticos repetidos e presenciados por centenas de pessoas. A tradição de formar irmandades leigas de mulheres vem do mestre Padre Ibiapina, cuja ação missionária no Cariri (1864/1865 e 1868/1869) inspirou o Padre Cícero. Discutindo a participação feminina no movimento socioreligioso de Juazeiro do Norte, Paz (1998) inaugurou um novo olhar sobre o papel das beatas na tensão entre catolicismo popular e catolicismo romanizado que vinha sendo implantado desde o primeiro bispo diocesano, Dom Luís Antônio dos Santos, no período compreendido entre 1861 e 1881.

A literatura especializada registra todas as interdições e castigos impostos ao Padre Cícero Romão Batista, aos padres que declararam crer no caráter sobrenatural do evento eucarístico, às beatas e, mais particularmente, à Maria de Araújo. As romarias ao Juazeiro, iniciadas em

julho de 1889³, foram proibidas, inaugurando uma fase de intensas hostilidades entre fiéis e representantes do clero, que seriam amenizadas após 1970⁴. A Capela de Nossa Senhora das Dores, onde ocorreu o milagre⁵, foi fechada durante 20 anos e os padres foram obrigados a silenciar diante dos acontecimentos. Tais ações decorreram do veredito do Santo Ofício, datado de 4 de abril de 1894 e tornado público em 31 de julho do mesmo ano. Assinado pelo Cardeal Mênaco, os fenômenos foram considerados “[...] falsos e manifestamente supersticiosos, e contêm gravíssima e detestável irreverência e ímpio abuso da Santíssima Eucaristia; e por isso são reprovados pelo juízo Apostólico e devem ser por todos reprovados e condenados e havidos como tais” (GUIMARÃES; DUMOULIN, 2003, p. 83).

Na trilha da perspectiva feminista empreendida por Forti (1999), Nobre (2016) e Paz (1998), procuramos, ao máximo, buscar entender a personagem em foco, ouvindo-a e ainda procurando realçar outras vozes femininas, silenciadas por uma cultura machista e por uma historiografia que não conseguiu ou não quis destacar a atuação social, política e religiosa das mulheres na fundação e desenvolvimento do Juazeiro do Norte.

Os documentos e a literatura especializada são fatos de opiniões, depoimentos, elogios e calúnias sobre e

³ Segundo Della Cava (2014), a primeira romaria foi organizada por Monseñor Monteiro, reitor do Seminário do Crato, contando com mais de três mil pessoas.

⁴ Sobre as relações entre Igreja Católica e romarias de Juazeiro do Norte, ver Paz (2011).

⁵ Assumimos o termo “milagre”, sem aspas, seguindo Forti (1999), pois não temos a pretensão de entrar no mérito da Teologia Dogmática para discutir sobre a existência de um “verdadeiro milagre”, ou seja, conforme as leis canônicas. O termo é assumido em respeito à conotação atribuída pelos juazeirenses e romeiros ao fenômeno, para designar algo extraordinário, em que a “mão de Deus está presente”. Trata-se, portanto, de uma afirmação de fé.

contra a beata, mas onde buscar sua própria voz? Silenciá-la e silenciar quem conviveu com ela foi uma das estratégias subalternizantes utilizadas pela hierarquia eclesiástica, daí por que temos poucos registros dela própria, assim como de terceiras em relação a ela. Vamos ouvi-la mais demoradamente numa situação tensa de inquérito com o agravante de ter o “filtro” do Padre Antero (homem, branco e membro do clero com formação romanizante), a quem coube secretariar todo o processo do primeiro inquérito⁶.

Inferiorizar e subalternizar são formas de “des-humanizar”, ou seja, de tirar do ser humano sua dignidade, sua condição mesma “de ser”. As práticas subalternizantes têm inúmeras estratégias, algumas mais violentas, outras sutis. Uma prática bastante utilizada pelas elites opressoras foi roubar do outro a possibilidade de pronunciar sua palavra. Freire (2014, p. 131) expressa magistralmente o significado mais profundo desse rapto da palavra do oprimido: “Desenvolve-se no que rouba a palavra dos outros uma profunda descrença neles, considerados como incapazes. Quanto mais diz a palavra sem a palavra daqueles que estão proibidos de dizê-la, tanto mais exercita o poder de mandar, de dirigir, de comandar”.

Para restituir, em algum nível, a voz da Beata Maria de Araújo, utilizamos duas fontes: seu depoimento do dia 9 de setembro de 1891 e o aditivo feito dois dias depois. Pelo artifício da transcrição⁷ (MEIHY, 2014), recuperamos a fala de Maria de Araújo, retirando as perguntas que lhe foram feitas e atualizando o aspecto ortográfico, sem, contudo, abandonar o linguajar próprio da época. Também,

⁶ Importante lembrar que, naquela época, não existiam meios para gravações, nem mesmo de áudio.

⁷ Os trechos aqui utilizados encontram-se em Guimarães e Dumoulin (2003, p. 9-13; 15-18).

em pequenas passagens, reordenamos sua fala para melhor compreensão do leitor. Veremos a voz de uma mulher humilde, mas ativa; obediente à igreja, mas segura de seu compromisso com o seu “Divino Redentor” e com sua cidade natal.

Maria de Araújo por ela mesma

Meu nome é Maria Magdalena do Espírito Santo de Araújo. Sou filha legítima de Antônio da Silva de Araújo, já falecido, e de Anna Jozepha do Sacramento. Sou natural da Povoação do Juazeiro e tenho vinte e nove anos começados. Sou solteira e me dou ao trabalho de costuras. Não sei ler nem escrever. Iniciei minha vida de piedade desde os nove anos, mais ou menos. Tenho tido visões maravilhosas desde a idade de nove anos, mas com alguma interrupção, e sem que bem conhecesse o que isso era. Há seis anos as visões tornaram-se mais frequentes e tenho tido inteiro conhecimento delas, porquanto, Nosso Senhor Jesus Cristo e a Virgem Santíssima se comunicam comigo, dando-me direções espirituais. Quando tenho essas visões, me sinto mais inteligente e melhor preparada para os conhecimentos dos mistérios divinos. Também minha vontade fica mais disposta ao amor de Deus e a todos os gêneros de sacrifícios para me unir com Ele. Tenho hábito de meditar e o objeto especial de minhas meditações é a Paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo, que tem me recomendado, por repetidas vezes, aplicar a mim mesma os sofrimentos diversos de sua paixão. Tenho tido colóquios com Nosso Senhor Jesus Cristo e nessas oportunidades Ele manifesta ser de Sua vontade que eu me consagre e me prepare para revelações futuras. Em algumas destas revelações, Ele me indicou querer fazer deste lugar uma porta do Céu e um lugar de salvação para as almas. Por ocasião de comungar, tem a Sagrada Hóstia se convertido em Sangue e em Carne. A princípio, só em sangue. A primeira vez foi na primeira sexta-feira de março de mil oitocentos e oitenta e nove, interrompendo-se, porém, e continuando neste corrente ano até a presente data. Salvo a interrupção de poucos dias deste mesmo ano; não tenho, porém, certeza de se ter convertido em Carne como outros testemunharam, e isso em consequência da perturbação em

que então me achava. Pelo estado de perturbação que fico, não posso afirmar com certeza se a Hóstia Consagrada, por ocasião de minhas comunhões, tenha tomado a forma de coração humano. Mas, conforme testemunho de muitas pessoas e particularmente de um médico e de alguns sacerdotes, isso ocorre. O sangue que aparece na minha boca por ocasião da comunhão é em grande quantidade, pelo menos na maior parte das vezes. Tenho certeza de que este sangue não é meu próprio sangue, pois sinto isto e tenho a este respeito revelação particular. Também não experimento enfraquecimento algum nem alteração de qualquer espécie em minha saúde. Noto que nestas ocasiões a Sagrada Hóstia se move de um modo bem sensível na minha boca e até sinto dar algum salto da língua, até tocar o céu da boca; e isso sempre. Tenho tido êxtases, e nesse estado contemplo a Jesus Cristo recomendando minha consagração a Ele próprio. Isso tanto por mim mesma como por todos os que não O amam. Saio do estado extático a mandado do meu diretor espiritual e até a mandado de qualquer sacerdote, debaixo de obediência. Nesse estado, tenho tido revelações especiais acerca dos fatos ocorridos desde mil oitocentos e oitenta e nove até a presente data, nesta Povoação do Joazeiro; porquanto Nosso Senhor Jesus Cristo me tem revelado que tudo isso se opera para a conversão dos pecadores e perseverança dos justos; chegando até queixar-se amargamente da ingratidão dos homens para com Ele e chamando-os a aproveitarem de suas graças enquanto é tempo de misericórdia. Nosso Senhor, por muitas vezes, me tem revelado que a Carne e o Sangue que aparecem na comunhão é verdadeiramente Sua Carne e Seu Sangue, recomendando que, até à custa de minha própria vida, desse testemunho de Sua glória por esse fato manifestado e que nisso Lhe obedecesse, por mais que os homens se recusassem a crer nesse mistério. Me sinto sempre disposta, segundo recomendação a mim feita por Nosso Senhor, a obedecer sempre à autoridade da Igreja. Tenho tido estigmas e, por vezes, duram por cinco ou seis horas, pouco mais ou menos. Tenho sofrido exsudações sanguíneas e de ordinário isso se dá quando medito na paixão e na bondade de Nosso Divino Redentor. No estado de êxtase e quando sofro as exsudações sanguíneas, me sinto mais atraída a Deus e disposta à imitação de Jesus Cristo, bem como

a me conformar sempre à Sua divina vontade. Tenho chagas em meu corpo e julgo que essas chagas são sobrenaturais, porquanto tenho nesse sentido particular revelação de Deus, que me diz querer, com isso, comunicar seu amor. No meu corpo têm se produzido algumas impressões admiráveis. Muitas vezes, em minha frente aparece a coroa de espinhos. Em minhas mãos e pés surgem os cravos e em meu peito, uma cruz. Experimento, ao mesmo tempo, uma dor forte e grande consolação da alma; Então, Nosso Senhor me revela que isso se opera para que eu, em união com os sofrimentos de Sua paixão, concorresse com Ele a converter os pecadores; a santificar as almas e a libertar as almas do purgatório. Celebrei um consórcio espiritual com Jesus Cristo com solenidade na Capela do Santíssimo Sacramento, em presença de Maria Santíssima, de São José, de coros de Anjos e de virgens; tendo a isso precedido diversos preparativos e outros dispêndios espirituais. Naquela inesquecível cerimônia, Jesus introduziu no meu dedo o anel nupcial, dando Sua mão e me chamando de esposa. Ele me confirmou como tal, exigiu que a Ele me consagre de um modo mais íntimo ainda e me anunciou que daí em diante teria mais que sofrer por Seu amor. Tive revelações especiais em relação aos fatos da conversão das Hóstias em Carne e Sangue, e isso comuniquei ao meu diretor, por ordem divina. Também me foi revelado este fato atual da afluência de grande multidão de povo de diversos bispados a este povoado; todos dispostos a purificarem-se aqui no Sacramento da penitência e assim preparados receberem o Sacramento da Eucaristia. Nosso Senhor disse que isso se operaria para avivar a fé da presença real Dele na Eucaristia, já muito enfraquecida nestes últimos tempos. Também tive revelações sobre as perseguições à Igreja nestes últimos tempos. Lembro e posso comunicar algumas das orações que aprendi da boca de Nosso Senhor: 'Louvada seja a morte e paixão de Jesus Cristo e as dores da Imaculada Sempre Virgem Maria'. Ele mandava dizer ainda: 'Meu Pai, abençoei a mim e às almas do purgatório e tudo que Jesus, Maria e José queiram abençoar; que sejam todos abençoados e salvos pelo Sagrado Coração de Jesus e seu preciosíssimo Sangue'. Tinha promessa de indulgência para toda vez que fossem recitadas essas preces. Também aprendi e até recitei, juntamente com Jesus Cristo, outras orações, mas

agora não me lembro dos termos em que elas eram concebidas. Em algumas ocasiões, sofri tentações diabólicas. Muitas vezes, sucedeu que fui espancada pelos demônios que se disfarçavam – ora na pessoa de Jesus Cristo, ora na Santíssima Virgem, ora em anjos e na do próprio confessor. Estas tentações traziam ilusões muitas, todas no sentido de me distrair da vida interior. Me livrava delas recitando a oração que mostrei antes. Tenho tido muitas vezes comunhões miraculosas, isto é, que não me são ministradas por sacerdotes. Estas comunhões são ministradas por Nosso Senhor mesmo, que as tirava de Seu Coração entreato, dizendo: ‘Come de Minha Carne e bebe de Meu Sangue; de agora em diante será o sustento de tua alma o meu Corpo e o Meu Sangue’. Ele dizia que assim eu fizesse para conversão dos pecadores, a perseverança dos justos e o aumento de Sua Glória. Essas comunhões são administradas, muitas vezes, sob a espécie de pão e algumas vezes sob a de sangue, dando-se que, no dia vinte e um de agosto de mil oitocentos e oitenta e nove, Nosso Senhor mesmo administrou a comunhão de Seu Sangue em um cálice de ouro, repetindo-se este fato por mais algumas vezes: foram esses fatos como que a preparação para os que estão dando-se atualmente. Quando as comunhões são administradas sob a espécie de pão, quase sempre aparecem ensanguentadas, mandando, então, Nosso Senhor que eu me apresente ao confessor ou a outro qualquer sacerdote para receber a bênção, como meio esse preservativo de toda a ilusão diabólica. Assim, me convencia que as comunhões eram dispensadas por operação divina. Nosso Senhor, muitas vezes, asseverava ser divinas as comunhões. Nosso Senhor tem permitido que eu vá, muitas vezes em espírito, ao purgatório libertar algumas almas, recomendando que entrasse na participação dos sofrimentos das almas para assim aliviar suas dores e que concorresse com Ele para libertá-las como fosse de Sua divina vontade, e efetivamente assim se tem dado por diversas vezes, libertando-se do purgatório muitas almas, algumas das quais foram minhas conhecidas. Deus, Nosso Senhor, tem prometido provar, com algum sinal mais evidente, a sobrenaturalidade divina dos fatos aqui ocorridos, mas, muitas vezes, não me revela nada de especial a este respeito. Ele me recomendou que bastava amá-Lo. Quando nesta ocasião me queixei dizendo que não

sabia amar a Deus, ouvi de Sua boca estas palavras: 'Eu te darei um coração capaz de Me amar'. Quero ainda dizer que, na idade de sete anos, brincava com o Menino Deus, sem que, porém, O conhecesse então. Entretanto, aquele Divino Menino, que só agora me tem sido revelado quem fosse, me ensinava os mistérios de Deus e me preparava para os sacramentos da penitência e da Eucaristia. Ele me prometeu que para aqui mandaria um sacerdote que havia de se encarregar de minha direção espiritual e a tantas outras almas. Esse sacerdote somente se interessaria pela salvação das almas, e nada mais, não se poupando de sacrifício nenhum para concorrer com Deus na obra da salvação das almas. Quando Jesus terminou esse discurso, disse: 'Seja em tudo Deus sempre bendito e louvado'. Depois de ter dito isto, desapareceu no meio de uma grande luz⁸. Peço licença para voltar ao ocorrido no dia vinte e um de agosto de mil oitocentos e oitenta e nove, quando morava em casa de minha mãe. Era perto de seis horas da tarde daquele dia; tive uma visão de Jesus Cristo, que, aparecendo em forma humana, me perguntou se eu o conhecia. Respondi que não. Aí ele se apresentou a derramar sangue, desde a cabeça até os pés, e do próprio lado, protestando ser Ele o meu esposo que tanto me amava, com recomendação de que O amasse e que viesse à Igreja fazer uma confissão segundo a intenção Dele, como preparação para me consagrar toda a Ele. Também me disse que assim deveria me dispor para outras graças que de futuro me tinha de dar. Nosso Senhor me recomendou que fizesse quinze estações em união com sua Paixão e, em honra das Dores de sua Mãe Santíssima, terminando cada uma das estações com sete Padre-Nossos e sete Ave-Marias. Durante aquelas estações, Nosso Senhor me apareceu diversas vezes, mas de relance e sempre coberto de sangue, declarando, a meu pedido, que assim sofria para que eu O amasse e também pela conversão dos pecadores. Disse que eu tomasse sobre mim todos os seus sofrimentos, para a realização do que prometia novas graças que aproveitariam tanto a mim própria como a este lugar. No fim das ditas estações, cerca de duas horas da manhã do dia vinte e dois de agosto de mil oitocentos e oitenta e nove, é que Nosso Senhor Jesus

⁸ A partir daqui, aparece o aditamento feito pela beata em 11 de setembro de 1891, conforme Guimarães e Dumoulin (2003, p. 16-18).

Cristo pela segunda vez ministrou a comunhão por Suas próprias mãos, sob a espécie própria do Sangue, num cálice de ouro que me deu a beber, derramando parte dele sobre minha cabeça, que chegou a ensopar o véu e a murça que eu trazia. Assim, fiquei em estado de êxtase e, ao despertar, me senti aflita por não saber o que fizesse do Sangue que caiu sobre mim. Ouvei de Jesus que de tudo desse parte ao meu confessor e que ele fizesse a esse respeito o que bem entendesse. Nosso Senhor acrescentou que me preparasse para muito sofrer por amor Dele; que dias haveria que eu havia de sofrer tanto que suporia que Dele fora abandonada, mas que assim não seria. Disse que eu me reanimasse em Seu serviço e O seguisse, pois que, por maiores que fossem os sofrimentos dessa vida, são eles passageiros. Declarou ainda que nesta vida eu nunca teria paz nem alegria, do mesmo modo que Ele nunca as teve. Muito antes da manifestação destes fenômenos atualmente aqui ocorridos, sucedeu que, ao benzer um pouco de vinho que me fora ministrado por ocasião de me sentir muito enfraquecida, o vinho se converteu em sangue, que só eu bebi por obediência ao meu confessor. Outro fato semelhante se reproduziu quando eu tomava um pouco de leite e algum chá que era a mim dado como medicina. Novamente Nosso Senhor declarou que tudo isso era uma preparação para maiores graças no futuro. Ele disse que ia manifestar sua Divina Pessoa presente na Eucaristia, fazendo aparecer Sangue em mim e que eu acreditasse que ali estava Ele próprio. Tudo aquilo Ele fazia para confirmar minha fé e de tantas outras pessoas, na presença real Dele na Eucaristia. Sangue esse que servia de salvação para muitos e de condenação para outros. Declarou mais: que, ao tempo que o Reverendíssimo Monsenhor Francisco Rodrigues Monteiro achava-se com Sua Excelência Reverendíssima em visita na Freguesia de Sobral, quando eu me achava em vigília diante do Santíssimo Sacramento, me foi revelado que o Seminário do Crato se havia de abrir e dele seria Reitor o mesmo Monsenhor Monteiro, que seria coadjuvado por mais dois sacerdotes, pouco depois revelados quais eram eles. De tudo isso dei conhecimento ao meu diretor espiritual, recomendando a ele até que dissesse de esse conhecimento ao mesmo Monsenhor. Também a mim foi revelado que do dito seminário sairiam bons padres. Esta graça eu

pedi a Deus! Finalmente, nessa mesma ocasião, Nosso Senhor mesmo me falou ser Ele o próprio dono do Seminário do Crato, juntamente com Maria e José. Além dessas visões de Nosso Senhor, tive, muitas vezes, visão de Nossa Senhora, que me aparecia visivelmente. Numa dessas visões, a Santíssima Virgem recomendou que nesta Igreja do Joazeiro se cantasse das seis para as sete horas da tarde o ofício em honra de suas dores, prometendo muitas graças particulares que Deus tinha de dar a este lugar. Ao ofício deveriam se juntar ladainha e pranto. Nesta, como em tantas outras ocasiões, a Santíssima Virgem me revelou que grandes provas aguardavam o sacerdote que aqui se achava e a si mesma, prometendo, porém, que de tudo se haviam de livrar, mediante a confiança em Deus e a intercessão da mesma Santíssima Virgem. Até as duas secas – a de mil oitocentos e setenta e sete e a de mil oitocentos e setenta e nove – me foram reveladas da parte da mesma Santíssima Virgem, que muito recomendava que orasse para alcançar melhor tempo, indicando mesmo diversas espécies de práticas de piedade para esse fim, como sejam: novenas das almas, das suas dores, em honra das Cinco Chagas. Ordenava, nessa mesma intenção, vigílias a cada hora. As vigílias haviam de ser praticadas por diversas pessoas em revezamento. Tudo isso participei ao meu confessor, salvo um ou outro caso de que não tenho maior lembrança. Também quero dizer que tudo quanto declarei agora e no ‘auto de perguntas’ fiz por mim mesma e por inspiração de Deus, não foi por insinuação de meu diretor espiritual, de cuja direção, em consequência da grande afluência de povo a este lugar com o fim de chegar-se ao Sacramento da penitência, me acho privada já há muitos dias. Nesse particular me sinto abandonada. A respeito dos fatos ocorridos aqui no Joazeiro, digo que, desde agosto de mil oitocentos e oitenta e nove a essa parte, fui mandada em espírito por ordem imediata de Deus a ir ter com o Papa em Roma a recomendar-lhe a aprovação destes fatos, com promessa de dispensação de maiores graças para a Igreja Universal, se porventura tal aprovação se efetuasse. Nosso Senhor me dizia que muitos não queriam acreditar nesses milagres, que diziam mesmo ser ilusão, se aprovados não fossem pela Igreja, a isso acrescentando: ‘E não posso eu fazer de mim mesmo milagres como na primitiva Igreja?’. Ao mesmo

tempo, me dizia Nosso Senhor: ‘Muitos dizem que Eu não posso mais derramar meu Sangue, mas não..., se me gozo Eu na glória não posso deixar de sofrer no mundo’. A isso acrescentou: ‘Homens, que fazeis de não vindes a mim enquanto é tempo de misericórdia? De novo, vou reproduzir todos os tormentos de minha Paixão para a salvação dos homens’. Três vezes tive de ir em espírito a Roma a tratar com o Papa sobre esse assunto e com as circunstâncias que já expus, por ordem mesmo de Deus. Outra vez, a mandado do meu confessor, como penitência sacramental, fui ao Papa, mas não lembro se em todas essas vezes o Papa prestou atenção. Muitas vezes, na missa, na hora da comunhão, em diversos arrebatamentos de meu espírito a Deus, me tem sido revelado que grande perseguição à Igreja Brasileira está iminente e já em começo. Muitos padres haverão de ser perseguidos e encarcerados e talvez mesmo mortos por causa do casamento civil. Que muito se ore para que tais coisas não sucedam. Muitos povos se levantarão, uns a favor e outros contra a Igreja, mas no final se dará o triunfo da Igreja. No correr desse processo, já há cerca de dezoito dias, me tem sido muitas vezes divinamente revelado, e isso por ocasião de comunhões miraculosas a mim administradas por Jesus Cristo mesmo e recebidas debaixo de obediência a Deus, que cumpria se desse pressa ao dito processo, porque assim fosse quanto antes encaminhado ao Papa a merecer sua aprovação. Tudo isso me foi revelado tanto na Povoação do Joazeiro como na casa da caridade, onde, por ordem do Senhor Bispo Diocesano, me acho recolhida há quinze dias. Em consequência disso, me encontro privada da direção de meu próprio diretor espiritual ordinário, como já disse antes. Mas, por uma especial recomendação de Deus nesse particular, ouvi Dele que, conquanto me achasse privada de meu confessor ordinário, não seria privada de seu Deus; que aquilo que Ele operava em outra parte operava igualmente aqui, o que serviria para mais confundir os homens, por mais inventos que houvessem para tanto isso se contrariar. Sabiam que até uma solução de ferro que me foi administrada para experiência feita pelos médicos foi me revelada, há doze dias, pouco mais ou menos, com todas as circunstâncias que se haviam de dar, como de fato se deram. Além das revelações já expostas, declaro que, antes da transformação das Hóstias em

Sangue, como depois do fato, vi coros de anjos precedidos de Jesus e Maria, entrando processionalmente na Igreja do Joazeiro com tochas acesas e entoando cânticos. Todos iam em direção ao Altar do Santíssimo para ali adorá-Lo, sendo então revelado da parte de Deus, a meu pedido, que aqueles que ali estavam eram anjos que vinham adorar a Jesus e que assim, também com cânticos e tochas, viriam muitos romeiros a adorar seu precioso Sangue, muitos dos quais se haviam de converter e dali se haviam de retirar chorando, por não poderem ali ficar. Numa dessas ocasiões, como em tantas outras, vi Nosso Senhor em pé sobre o supedâneo, a derramar Sangue da fronte; do lado, das mãos e pés abrindo mesmo muitas vezes seu Coração, dizendo: 'Ficai aqui dentro do meu Coração para me amar; não somente por ti, mas por outros que não me amam; quero aqui derramar abundantes graças do que muito se hão de aproveitar, aqui adorando meu próprio Sangue; quero ainda aqui criar apóstolos do meu Coração para a salvação de muitas almas, tanto deste lugar como de outras partes'. Estava eu já recolhida na casa de caridade da cidade do Crato, segundo ordenara sua Excelência Reverendíssima o Senhor Bispo Diocesano, quando apareceu Jesus Cristo em pé no supedâneo do altar da capela da dita casa, tendo suas mãos e pés ensanguentados, o Coração aberto e a derramar Sangue, tendo nas mãos uma Hóstia ensanguentada, dizendo então: 'Isto faço para manifestação de minha glória e salvação dos homens, como para confirmá-los na crença de que o Sangue derramado das Hóstias é o meu próprio Sangue'. Dito isto, acrescentou: 'Vinde todos a mim, enquanto é tempo de misericórdia!'. Por fim, disse: 'Cumpra que se dê pressa ao processo para que meu Sangue não continue a ser profanado'. Iguais aparições de Jesus ocorreram na mesma capela nos dias trinta do mês próximo passado, no dia primeiro e segundo do corrente mês de outubro, sendo, porém, os primeiros de que acima se trata, nos dias vinte e um, vinte e dois e vinte e três do mês passado; declarando Nosso Senhor em todas essas aparições que qualquer demora no processo era como um abuso de graças. Diversas vezes, já na oração já antes e depois da missa, como ainda antes, no ato e depois da comunhão, Nosso Senhor me apareceu todo ensanguentado, revelando-me que, para confirmar os padres da comissão na verdade de seu

Sangue aparecido nas Hóstias, ia Ele fazer-lhes ver duas Hóstias ensanguentadas que Ele tiraria do Seu próprio coração, para que não somente vissem, mas ainda comungassem. Era no dia vinte e oito de setembro, próximo passado, quando eu estava meditando na Paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo, juntamente com Monsenhor Monteiro e, ao mesmo tempo, fazia a renovação de meus votos particulares, quando Nosso Senhor apareceu-me e pôs-me nas mãos duas Partículas que tirara do Seu Coração, dizendo que dava aquelas Partículas para que as vissem os padres da comissão; sendo de sua vontade que até mesmo comungassem, como de fato comungaram logo depois, os padres da comissão essas Partículas miraculosas – ensanguentadas. Desde o dia em que me recolhi à casa de caridade até hoje, tenho comungado assim miraculosamente, aparecendo as Partículas ensanguentadas; o que comunico por assim me ter sido ordenado divinamente. Há cerca de dois anos, me aparece com o Coração ensanguentado Nosso Senhor Jesus Cristo, mandando-me recomendasse que os padres e os bispos fizessem preces e celebrassem muitas missas pelo bom êxito dessa causa, prometendo abundantes graças a quantos assim fizessem; que, se não conheciam esse mistério por ser um mistério novo de que não tratam os Teólogos, se recolhessem em seu divino Coração, onde beberiam o conhecimento e a crença desse mistério, como conheceriam também o Seu poder, Sua bondade e Sua misericórdia para com os homens. Para concluir, digo que, muitas vezes, Nosso Senhor me revelou ser de Sua divina vontade a fundação aqui de uma ordem que se encarregasse do culto perpétuo da Santíssima Trindade, bem como que fosse sempre aqui bendito e louvado Seu precioso Sangue. Nos dias três e quatro do corrente mês, tanto depois da missa como nas rezas às vésperas da Festa do Santíssimo Rosário, apareceu-me a Santíssima Virgem, com ar de tristeza, e me disse: ‘Todos esses fatos aqui ocorridos são as graças reservadas para os últimos tempos. O meu Divino Filho quer castigar os homens acabando com o mundo e, por mais que eu ore em favor do mundo, respondeu-me que já não pode mais, que já se vê obrigado a castigar o mundo’. Por fim, quero contar mais um fato: eu tinha vindo da Igreja em dias do corrente ano muito aflita com os fenômenos dados nas Hóstias Consagradas, então alguém apareceu para

me consolar dizendo que tudo era da vontade de Deus, que aquele Sangue derramado das Hóstias Consagradas era o Sangue de Jesus Cristo para a salvação dos homens; nesse momento, uma criança de sete meses, que até então se conservava calada, respondeu bem distintamente: ‘É!’. Continuou ela a dizer que aquele Sangue seria para a salvação de uns e condenação de outros. Quando a mesma criança disse outra vez: ‘É!’, o que foi testemunhado por duas pessoas, além de outra, que ouviu do quarto contíguo em que estava.

Ouvindo Maria de Araújo, as demais beatas que conviveram com ela, os padres e populares que se privaram do seu convívio, não conseguimos ver outra figura, senão a de uma mulher simples que sofreu martírios, mas que era uma mística, com traços de santidade e sinais de mediunidade.

Os fenômenos relacionados à Maria de Araújo e ao Padre Cícero ocorreram numa sociedade opressora, em que o poder era exercido na força bruta direta ou pela ação de jagunços a mando de coronéis latifundiários. Era uma sociedade machista e racista, que reservava aos pobres o lugar da obediência e do silêncio. Às mulheres era reservado o espaço do privado; sempre que alguma delas ousava ter uma atuação pública com repercussões na ordem estabelecida, era incriminada ou estigmatizada. À mulher cabia o papel de devota e/ou de mãe honrada de família. Ainda que pudesse não ter intenção, Maria de Araújo rompeu com a construção social da mulher piedosa e recatada que a tudo obedece e em nada opina. A origem de sua firmeza e resistência, que alguns chamaram de “soberba”, estava na sua aceitação por inteiro da missão de fazer de Juazeiro “uma porta do céu e um lugar de salvação para as almas”. Esta missão ela dividia com seu diretor espiritual – o Padre Cícero –, porque também ele acreditava, a partir de um so-

nho profético, que recebera de Jesus a tarefa de cuidar dos desvalidos e náufragos da vida.

Forti (1999, p. 35) fez uma afirmação importante sobre os motivos para o registro da beata de Juazeiro nos documentos oficiais: “[...] [Maria de Araújo] perturbou a ordem estabelecida e desempenhou um papel que não lhe foi atribuído nem pela sociedade e muito menos pela Igreja”. É necessário lembrar que ainda persistia, em alguns segmentos, os saudosistas da escravidão e da monarquia. Da mulher do século XIX se esperavam dependência e obediência, além do que a igreja reservava apenas para seus apóstolos, patriarcas e santos: o dom das profecias e das visões, conforme explicado na Carta Pastoral de 25 de março de 1893: “[...] as visões e revelações particulares não são objeto da fé católica, pois esta baseia-se tão somente nas revelações feitas aos patriarcas, aos profetas e aos apóstolos, que nos são transmitidas pela tradição”. Difícil é entender, sobretudo para quem não é teólogo, como, então, a visão particular de tantas místicas europeias foi aceita e propagada pela igreja. Um caso emblemático para o período aqui tratado foi a visão que teve Santa Margarida Maria, que serviu de base para a disseminação da devoção ao Sagrado Coração de Jesus. Ao que parece, à primeira vista, as visões particulares podem ser aceitas, sim, desde que se mantenham sob controle do clero e da hierarquia superior.

No entanto, já vimos que havia uma grande barreira na aceitação das visões de Maria de Araújo, das outras beatas e do Padre Cícero: a pobreza e a determinação de colocar-se à disposição dos oprimidos. Com Maria de Araújo, havia agravantes: era mulher, descendente de negras e índias, além de ser analfabeta. Fragoso (1984, p. 99), ao comentar sobre as beatas do Padre Ibiapina, lembrava que

em sua época vigorava “[...] a estigmatização canônica da cor negra pelos estatutos das ordens e congregações religiosas. Quando as próprias constituições do arcebispado da Bahia, que então regiam todo o Brasil, classificavam a raça negra como ‘raça infecta’ e ‘raça depravada’”.

O silêncio sobre a dimensão mística de Maria de Araújo

Quando as professoras participantes da pesquisa fizeram menção à Maria de Araújo, apenas os seguintes aspectos se destacaram: seu martírio, por ser tratada como embusteira e por ver o sofrimento do seu diretor espiritual, das demais beatas e de todo o povo de Deus que acorria a Juazeiro em busca de consolo; sua paciência e tolerância diante das injúrias e intolerâncias; a simplicidade no modo de viver e sua dedicação à oração, às penitências e à Igreja. Como, na concepção das professoras, o conjunto dessas características, independentemente das manifestações que se operaram através dela, já seriam suficientes para santificá-la, foram destacadas as seguintes características nas suas narrativas: da mulher – pobre, analfabeta, negra/indígena –, da mártir e da santa.

Como explicar o total silêncio em relação ao reconhecimento da beata como uma mística? Uma resposta plausível seria o próprio desgaste do termo, que assumiu, na modernidade, uma conotação negativa; outra possibilidade seria o desconhecimento mesmo das características de uma mística ou ainda restringir o conceito de mística a uma pessoa que se isola do mundo e através da qual se operam prodígios. Conforme vimos anteriormente, para as professoras-narradoras também as pessoas santas devem se envolver nas lutas sociais e na tarefa de ir construindo o Reino na Terra desde já. Tal perspectiva, casada com uma

concepção de mística apartada dos desafios seculares, incompatibilizar-se-ia.

Vemos, no reconhecimento da dimensão mística de Maria de Araújo, um aspecto religioso e político a exigir um tratado específico e cuidadoso. Sem negar o momento de bom senso das explicações prováveis que apresentamos para esclarecer o silêncio sobre a dimensão mística de Maria de Araújo, queremos trazer um novo elemento a esta discussão: a “colonialidade do ser” presente nos processos de subalternização a que estivemos e continuamos submetidos pela prevalência de uma lógica eurocêntrica e capitalista.

A partir do eixo da “colonialidade do ser” (WALSH, 2008), é possível entender como a matriz modernidade-colonialidade descartou o elemento mágico-espiritual-social herdado dos ancestrais indígenas e negros, lançando-o na esfera do irracional, do atrasado, do não civilizado. Para avançar nesta reflexão, é importante entender em que consiste a colonialidade do ser, que é exercida por meio da inferiorização, subalternização e desumanização daqueles que são condenados à “não existência”. Tal forma de colonialidade se ampara na relação entre razão-racionalidade e humanidade:

Los más humanos son los que forman parte de la racionalidad formal – la racionalidad medio-fin de Weber, que es la racionalidad de la modernidad concebida a partir del individuo ‘civilizado’ – a partir de esta racionalidad que se piensa el Estado nacional, historicamente haciendo que los pueblos y comunidades indígenas aparezcan como los bárbaros, no-modernos y no-civilizados, y los pueblos y comunidades negras – más que todo en la región andina – como no existentes o, en el mejor de los casos, extensión de los indígenas [...]. (WALSH, 2008, p. 134).

Podemos compreender, com maior clareza, como a racionalidade colonializante não podia admitir que uma pessoa condenada a não existir, pois era descendente das duas raças tidas como atrasadas, não deveria ser referênciada de religiosidade, muito menos portadora de mensagens divinas. A estas pessoas era destinada a “catequese”, segundo uma matriz de colonialidade que estruturou e continua estruturando as sociedades latino-americanas. A cumplicidade entre modernidade-colonialidade impõe modelos civilizatórios negadores dos modos próprios de relacionamento das pessoas simples com o sagrado.

Quando refletimos sobre a riqueza da religiosidade popular e sobre uma perspectiva ampliada de mística, vemos que estas ideias trazem impulsos descolonizantes, e, por isso mesmo, a dimensão da mística é negada à maioria e reservada a poucos eleitos. Seibold (2006, p. 93) fez um comentário interessante a esse respeito:

Nos hemos acostumbrado a ver cristalizada la mística sólo en algunos pocos privilegiados por Dios, como un San Juan de la Cruz, una Santa Teresa de Ávila o algunos otros santos, que se han distinguido por sus dones místicos. Pero ya no son pocas las voces que se levantan para corregir esta reducción del campo místico y proclamar que el llamado a la mística es un llamado a todos y muy especialmente a los más pequeños, como lo muestra el indiecito Juan Diego en Guadalupe [...].

Se voltarmos ao relato de Maria de Araújo, transcrito por nós, veremos uma mulher simples, preocupada com os destinos de sua pátria, tanto na esfera das transformações políticas (Monarquia/República) e ético-morais quanto na esfera do desmantelamento dos valores cristãos que ela prezava e vivenciava. A síntese vital que ela foi

capaz de desenvolver englobava de forma afetiva os seres da Terra e os seres celestes. Seu corpo foi instrumento da ação divina em todos os fenômenos por ela vivenciados: recebimento da cruz com espinhos, crucificações, exsudações sanguíneas e êxtase. Porém, sua experiência espiritual unitiva com Deus não se restringia a tais fenômenos. Dentro dos limites que lhe foi permitido, agiu com caridade, recolhendo comida para distribuir aos mais pobres e ensinando a arte de fazer bonecas de pano a meninas que passaram por privações que ela própria experimentou. Nas relações entre comunhão com Deus e instituição, teve a sabedoria de se manter fiel ao catolicismo, sem jamais duvidar da onipresença e onipotência divina. Em carta do Padre Manoel Cândido ao Bispo Dom Joaquim, datada de 16 de outubro de 1894, vemos a segurança desta mulher, que deu um sim definitivo ao que ela abraçou como missão na Terra:

[...] Devo dizer a V. Excia. que a tal Araújo insiste em afirmar o que desde 1ª. vez disse com a simples palavra: ‘Deus é onnipresente – Deus pode fazer tudo o que quiser; Deus pode fazer todos nós grandiosos, etc.’. As mulheres teimam, talvez interessadas na continuação da troça, dificilmente descobrindo a verdade.

No prólogo à segunda edição da obra *De la mística: experiencia plena de la vida*, Panikkar (2008, p. 15) comenta que a mística cala, está escondida como Deus e a verdade, mas não se esconde: “[...] *El místico no es violento ni fanático, pero no tiene miedo de hablar cuando lo cree convenientemente. La mística no es quietismo*”.

A discussão sobre mística popular é um aspecto central a ser aprofundado por todas as pessoas que desejam entender a experiência religiosa de Maria de Araújo e seu

papel como anunciadora de uma forma autêntica e profunda de contato com Deus e com seus mistérios⁹. Mais uma vez, trazemos Seibold (2006, p. 1) para frisar esse desafio, que, segundo ele, é de toda a Igreja Latino-Americana e Caribenha: reconhecer o legado das raízes místicas que nos constituem e nutrem: “[...] *fenómeno lamentablemente no suficientemente observado y apreciado por nuestros pastores e incluso por el mismo Pueblo fiel que vive estes carismas sin tomar plena consciencia de todas sus virtualidades*”.

É preciso lembrar que “mística” é um conceito polisêmico, que já foi utilizado em acepções vagas e conflitantes, conforme anunciou Panikkar (2008, p. 42-43) ao fazer uma pequena síntese das diferentes opiniões sobre o sentido de mística:

‘Zen no tiene nada que ver con misticismo: es más claro que el cristal’, ‘un creyente en un Dios personal no puede ser un místico’, ‘solo quien conoce a Dios experiencialmente es un místico’, ‘lo religioso es lo opuesto a la espiritualidad mística’, ‘quien tiene una imagen concreta de un Dios acaso sea un creyente, pero no un místico’, ‘sólo el Cristiano puede ser un auténtico místico porque cree en la encarnación divina’, ‘la verdadera mística es la laica’, ‘el laico es la antítesis del místico’, ‘hay que hablar de iluminación y no de experiencia mística’, ‘la consciencia intelectual es la verdadera puerta a la mística’, ‘la mística se asienta en el sentimiento, y no en la razón’, ‘la mística está en la raíz misma de la razón’, ‘todas las instituciones místicas tienen un común denominador’, ‘reducir lo místico a lo que las experiencias místicas tienen en común es puro racionalismo abstrato’, ‘lo

⁹ Forti (1999) identifica e analisa as características místicas da beata do milagre, recorrendo a duas fontes importantes: o documento conclusivo da Conferência Episcopal de Puebla (1998) e as reflexões do teólogo e filósofo Seibold (2006) sobre a mística popular.

místico es lo irracional'; 'la mística es el borboteo del inconsciente cuando sale de su escondite'; 'la mística es el refugio de la debilidad mental que quiere justificarse'.

Compreendemos a mística como uma experiência não fragmentária de Deus a que todas as pessoas são convidadas a vivenciar. Sendo um espírito encarnado, o ser humano sente um influxo vital para o que não é contingente nem finito. Sendo criatura, ele quer conhecer o criador. As perguntas fundamentais da humanidade – Quem sou? De onde vim? Para onde vou? – são, antes de qualquer coisa, uma necessidade vital para quem aspira uma vida plena, vivida em toda sua abundância. Para Panikkar (2008), a consciência plena de que estamos vivos clama por interpretação sobre as relações e sobre as coisas, mas também sobre a vida mesma e seu sentido mais profundo. Somos chamados, a cada momento, a sair da superficialidade em que estamos mergulhados. Santa Teresa de Ávila, em *Castelo interior: moradas*, diz que a humanidade dorme sem se dar conta da grande viagem que pode empreender até chegar a um Rei que habita na sétima morada do castelo. Comungamos com a ideia de Panikkar (2008, p. 27) de que a mística é algo que pertence à dimensão mesma do ser humano (dimensão antropológica), por isso “[...] *Todo hombre es místico – aunque sea en potencia. Por ello, la auténtica mística no deshumaniza. Nos hace ver que nuestra humanidad es más (no menos) que pura racionalidad*”.

Com Seibold (2007, p. 1), entendemos a necessidade de pensar as características da mística popular a partir da experiência das pessoas simples: “[...] *deberíamos ir hasta las 'raíces' de la vida mística de nuestros pueblos para valorar mejor y más adecuadamente las manifestaciones y obras que Dios hace en ellos y más particularmente en sus*

miembros más pequeños y humildes”. Buscando na experiência de Maria de Araújo, vemos o quanto ela se encaixa na definição de “piedade popular” expressa no Documento final da Conferência Episcopal de Puebla (DP, 448), segundo a qual:

A religiosidade do povo, em seu núcleo, é um acervo de valores que responde com sabedoria cristã às grandes incógnitas da existência. A sapiência popular católica tem uma capacidade de síntese vital; engloba criadoramente o divino humano; Cristo e Maria, espírito e corpo; comunhão e instituição; pessoa e comunidade; fé e pátria; inteligência e afeto. Essa sabedoria é um humanismo cristão que afirma radicalmente a dignidade de toda pessoa como filho de Deus, estabelece uma fraternidade fundamental, ensina a encontrar a natureza e a compreender o trabalho, e proporciona as razões para a alegria e o humor, ainda que em meio a uma vida dura. Essa sabedoria é também para o povo um princípio de discernimento, um instinto evangélico [...].

No sexto capítulo da V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe, a piedade popular é apresentada como lugar de encontro com Jesus Cristo. A religiosidade popular foi apresentada como “rica e profunda” e ainda como “[...] o precioso tesouro da Igreja Católica na América Latina” (DA, 149), a ser promovida e protegida com respeito e carinho. Ainda de acordo com o documento, a piedade popular “[...] reflete uma sede de Deus que somente os pobres e simples podem conhecer” (DA, 150) e a “[...] religião do povo latino-americano é expressão da fé católica. É um catolicismo popular” (DA, 151).

Entre as expressões da espiritualidade popular, contam-se as festas dos padroeiros, as novenas, as procissões,

as orações em família ou em grupos específicos, as danças e cantos, a certeza na intermediação dos anjos e santos, as penitências, as promessas feitas nos momentos de aflição e a prática de pôr-se em romaria quando o “[...] cristão celebra a alegria de se sentir imerso em meio a tantos irmãos, caminhando juntos para Deus, que os espera” (DA, 147-148). Em síntese, à Igreja cabe valorizar positivamente “[...] o que o Espírito Santo já semeou”. A piedade popular é “[...] imprescindível ponto de partida para conseguir que a fé do povo amadureça e se faça mais fecunda” (DA, 153). Pensando nas práticas populares estimuladas pelo Padre Cícero, vemos o quanto esse sacerdote tinha de visionário e como estava à frente do seu tempo.

Seguindo a trilha analítica iniciada por Forti (1999), é possível identificar em Maria de Araújo os traços da mística popular elaborados por Seibold (2006), em sintonia com as definições de Medellín, Puebla e Aparecida. Segundo o teólogo e padre argentino, a piedade popular é antesala da mística popular. Em ambas se manifestam o mistério de Deus em suas diferentes presenças: em essência, na graça, no pertencimento e na transformação. A mística popular, para esse pensador, tem traços distintivos: a sabedoria infusa, a presença sentida, a transformação espiritual e o compromisso social (SEIBOLD, 2006).

Considerações finais

As práticas detratoras contra Maria de Araújo e contra seu diretor espiritual – o Padre Cícero Romão Batista – não foram apenas ações de corações perversos ou moralmente malformados. Precisamos entendê-las numa ambiência sociocultural e política de uma região isolada em um país latino-americano recém-saído de relações es-

cravagistas. Para uma Igreja que enfrentava o positivismo e a modernidade, com o deslocamento de seu papel na vida das comunidades, todas as estratégias de desmonte daquilo que lhe ameaçava pareciam legítimas. Ao enfrentar o cientificismo, a Igreja recuperou teses medievais em que cabia o maravilhoso, mas isto para o centro, ou seja, para o Velho Mundo. No Brasil, e mais nitidamente no Nordeste brasileiro, a tarefa era purificar o catolicismo das práticas herdadas de Portugal.

O sentido de santidade atribuído à Maria de Araújo, como protagonista do milagre, e ao Padre Cícero, como um consolador dos naufragos, persistiu na mente e nos corações das pessoas acolhidas em Juazeiro do Norte e que visitavam a “Jerusalém celeste” em busca de cura física ou espiritual, por um curto período. Uma verdadeira campanha difamatória contra a beata e sua memória fez com que sua figura desaparecesse. Em um contexto machista e de crescente misoginia e racismo, como aceitar que uma mulher descendente de negros e de índios pudesse ser instrumento de Deus para a transformação da hóstia consagrada em sangue?

O furor dos detratores da nossa personagem se alimentava por uma visão elitista que repudiava a força do laicato na igreja e pela desconfiança em relação à potência da resistência de uma mulher simples, que ousava viver um encontro íntimo com Deus, colocando-se como peça-chave para fazer de uma localidade um “lugar de salvação”. A produção da invisibilidade feminina, mesmo nos setores em que as mulheres têm dado uma contribuição social, cultural, artística e religiosa, faz parte de processos colonializantes que envolvem não apenas formas de conceber o conhecimento, mas de busca de controle do ser com a valorização do masculino e do ocidental.

A interseccionalidade foi utilizada na pesquisa como categoria central e como método para se compreender o entrecruzamento de razões que explicam o tratamento dado à Maria de Araújo. Ao designar a interdependência das relações entre diferentes categorias inseridas na trama social: poder, raça/etnicidade, nacionalidade, idade, deficiência, gênero, orientação sexual, religião e classe, a interseccionalidade possibilitou a apreensão da complexidade das crenças, imagens e representações sociais envolvidas no fenômeno religioso de Juazeiro do Norte.

Para concluir este capítulo, perguntamos: até que ponto as representações colonializantes que motivaram reações de ódio e/ou desprezo por Maria de Araújo ainda persistem na atualidade? Entender o que essa mulher passou e quem ela foi trará pistas para detectarmos persistências nestas práticas de subalternização, sobretudo na dificuldade de aceitação de que uma mulher simples seja mística e santa. Como as sociedades juazeirense e cariense tratam as “Marias de Araújo” de hoje? Quantos respeitam as peculiaridades da experiência religiosa de cada um? Quem acredita que Deus opera através de pessoas pobres, negras, índias, nordestinas e analfabetas?

Referências

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BORRIELLO, L. *et al. Dicionário de mística*. São Paulo: Paulus: Loyola, 2013.

CARIRY, R. Cariri: a nação das utopias. *In*: CAVALCANTE, M. J. M.; QUEIROZ, Z. F.; VASCONCELOS JÚNIOR, R. E. P. (Org.). *História da educação – vitrais da memória*: lugares, imagens e práticas culturais. Fortaleza: UFC, 2008. p. 364-399.

D'ÁVILA, S. T. *Castelo interior: moradas*. São Paulo: Paulus, 2006.

DELLA CAVA, R. *Milagre em Joazeiro*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FERRAROTTI, F. *História e histórias de vida: o método biográfico nas Ciências Sociais*. Natal: UFRN, 2014.

FIGUEIREDO, J. D. A. História, educação e religiosidade na perspectiva da descolonização. In: VASCONCELOS, J. G. *et al.* (Org.). *História da educação: real e virtual em debate*. Fortaleza: UFC, 2012. p. 386-406.

FORTI, M. C. P. *Maria do Juazeiro: a beata do milagre*. São Paulo: Annablume, 1999.

FRAGOSO, H. As beatas do Pe. Ibiapina. In: DESROCHES, G.; HOONAERT, E. (Org.). *Padre Ibiapina e a igreja dos pobres*. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 85-106.

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. 58. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

GAUDIUM ET SPES 19. *Constituição pastoral Gaudium et Spes: documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 1997.

GEBARA, I. *O que é teologia feminista*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

GUIMARÃES, T. S.; DUMOULIN, A. *Leitura comparativa das digitações do processo instruído sobre os fatos de Juazeiro*. Versão “Maria do Carmo” – “Versão Salatiel”. Juazeiro do Norte: Instituto de Psicologia da Religião, 2003.

MEIHY, J. C. S. B. *Manual de História Oral*. São Paulo: Loyola, 2014.

MORAES, R. Uma tempestade de luz: a compreensão possibilitada pela análise textual discursiva. *Ciência & Educação*, Bauru, v. 9, n. 2, p. 191-211, 2003.

NOBRE, E. S. *Incêndios da alma: a Beata Maria de Araújo e o milagre de Juazeiro-Brasil, século XIX*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2016.

NOGUEIRA, C. *Interseccionalidade e psicologia feminista*. Salvador: Devires, 2017.

OLINDA, E. M. B. *Uma santa na penumbra: razões entrecruzadas para o isolamento da beata Maria de Araújo na história e na prática pedagógica do Ensino Fundamental*. 2018. Tese (Pós-Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2018.

PANIKKAR, R. *De la mística: experiencia plena de la vida*. Barcelona: Herder, 2008.

PAZ, R. M. *As beatas do Padre Cícero: participação feminina leiga no movimento sócio-religioso de Juazeiro do Norte*. Juazeiro do Norte: Ipesc/URCA, 1998.

PAZ, R. M. *Para onde sopra o vento: a Igreja Católica e as romarias de Juazeiro do Norte*. Fortaleza: Imeph, 2011.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. *In: SANTOS, B. S.; MENEZES, M. P. (Org.). Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina/CES, 2009. p. 74-114.

SANTOS, B. S.; MENEZES, M. P. (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina/CES, 2009.

SEIBOLD, J. *La mística popular*. Ciudad de México, DF: Buena, 2006.

WALSH, C. Interculturalidad, pluracionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 131-152, 2008.

PERSCRUTANDO O DIVINO: A VISÃO DE CRIANÇAS ESPÍRITAS SOBRE DEUS

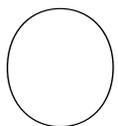
LEANDRO DA SILVA PEREIRA JUNIOR

Graduado em Pedagogia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor da rede pública de ensino de Fortaleza. Membro do grupo de pesquisa Dialogicidade, Formação Humana e Narrativas (Diafha). Integrante do grupo de pesquisa do "Ateliê do Iprede".
Endereço eletrônico: junior_lspj@hotmail.com

LUCIANE GERMANO GOLDBERG

Doutora em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará (UFC), mestrada em Educação Ambiental e licenciada em Artes Plásticas, estas duas últimas formações pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Professora adjunta da UFC e do Programa de Mestrado Profissional em Artes (ProfArtes) da UFC. Líder do grupo de pesquisa Dialogicidade, Formação Humana e Narrativas (Diafha).
Endereço eletrônico: lucianegoldberg@ufc.br

Um olhar possível sobre o Divino através da infância



presente texto objetiva refletir a respeito da visão de crianças espíritas sobre Deus, tendo como foco apreender os significados destas sobre o Divino, por meio do desenho infantil e por suas falas originárias a partir de suas representações gráficas. Assim, perscrutamos esse ser Divino e enigmático, que vem sendo representado pelos adultos em diferentes épocas – sejam em grupos religiosos ou não (CAJAZEIRAS, 1998) –, mas agora tendo as crianças como protagonistas.

O grupo de crianças convidado a fazer parte deste trabalho é advindo da Sociedade Espírita Irmãos do Caminho (SEIC), a qual faz parte do Movimento Espírita na cidade de Fortaleza, Ceará (CE), propagando a Doutrina Espírita baseada nos livros codificados por Allan Kardec¹. Tais crianças frequentam a SEIC uma vez por semana, levadas por seus pais ou responsáveis. Neste espaço, elas participam do processo educativo espírita infantojuvenil oferecido por Evangelizadores Espíritas², pautado n’*O li-*

¹ Allan Kardec, pseudônimo de Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869), é considerado o codificador do Espiritismo.

² No caso da SEIC, esses “Evangelizadores” são jovens que outrora também participaram do processo educativo espírita infantojuvenil e que hoje estão à frente do trabalho com crianças, adolescentes e jovens assistidos por tal centro religioso.

*vro dos espíritos*³ (KARDEC, 2014), através de atividades artísticas diversas, por exemplo: desenho, pintura, teatro, música, cinema, entre outras.

Com o intuito de acessar essa visão das crianças atendidas pela SEIC – sabendo que elas são sujeitos ativos e que possuem suas peculiaridades e percepções próprias – sobre o significado de Deus, este texto foi desenvolvido por meio da pesquisa (auto)biográfica, utilizando como procedimento as narrativas infantis através dos desenhos e das falas orais.

No primeiro tópico, trataremos sobre a importância de se fazer pesquisa com crianças, levando em consideração metodologias de pesquisa, neste caso a abordagem (auto)biográfica, que valoriza a narrativa infantil, gráfica e oral, baseadas em conceitos de criança e infância potente, ativa e criativa.

No segundo momento, refletiremos sobre a criança e sua relação com o Divino, possibilitando espaço para se expressar, demonstrando, assim, a sua visão acerca de Deus, além de trazer a concepção da Doutrina Espírita e da instituição religiosa pesquisada, trazendo como esta viabiliza tal processo de representação sobre esse Ser.

Por último, dialogaremos sobre as representações gráficas, aliadas às narrativas das crianças, sobre os seus desenhos de Deus, refletindo e extraíndo os conteúdos e os elementos que estão presentes neles, refletindo sobre como constroem sua visão, influenciada pela cultura em que estão inseridas, assim como pelos sujeitos e instituições com quem estão em contato, como a família, a escola, as instituições religiosas, etc.

³ Este é o primeiro livro publicado por Allan Kardec, em 1857, servindo como base para a Codificação Espírita, sendo este o conjunto das cinco obras que fundamentam a Doutrina Espírita.

Pesquisa com crianças: visões de criança e infância, desenho e autobiografismo

Para além do espaço religioso em que se configura a SEIC, neste local os sujeitos podem ter acesso a diversas linguagens no campo das artes (artes visuais, música, teatro, entre outras) e principalmente conhecimento sobre a Doutrina Espírita. Esse espaço possibilita um campo fértil em produções científicas, com abertura de pesquisas não só *sobre* crianças, mas especialmente *com* elas. Por isso, perguntamo-nos: “Qual o significado de Deus para as crianças atendidas pela SEIC?”; “Qual a visão delas sobre isso?”; “Quais os elementos presentes em suas narrativas e quais as influências sociais e culturais sobre essa construção?”.

Ao longo da história, durante muito tempo, a criança foi vista como menos ou menor, como algo inacabado, um “adulto em miniatura”. São muitas as representações de criança e infância que coexistem, predominando até hoje a de criança como objeto, como propriedade, como incapaz de ter opinião própria. Para Sarmento e Vasconcelos (2007, p. 29), a ideia de infância não era pensada como uma categoria social, sendo, pois, “[...] excluída do contexto social enquanto produtor de condições de existência”. A infância não era sequer considerada.

Eles apontam como imagens sociais desse período, denominado de “pré-sociológico”, cinco crianças, sendo elas: a criança má; a criança inocente; a criança imanente; a criança naturalmente desenvolvida; e a criança inconsciente. A “criança má” é aquela originada da ideia de que a natureza precisa ser domesticada, visto que é dominada pelo instinto, tendendo para o mal (SARMENTO; VASCONCELOS, 2007). A “criança inocente” é aquela fundada

no “[...] mito romântico da infância como a idade da inocência, da pureza, da beleza e da bondade” (SARMENTO; VASCONCELOS, 2007, p. 31). A imagem da “criança imamente” vai trazer a ideia de que a criança tem, ao contrário da anterior, uma natureza intrinsecamente boa; é a ideia da “tábula rasa” (SARMENTO; VASCONCELOS, 2007). Já a “criança naturalmente desenvolvida” é aquela que tem como base as fases de desenvolvimento descritas por Jean Piaget (SARMENTO; VASCONCELOS, 2007). Aqui entram as pesquisas na área da Psicologia do Desenvolvimento e a “constituição do conhecimento científico sobre as crianças” (SARMENTO; VASCONCELOS, 2007). Finalizando, a imagem da “criança inconsciente” assenta-se na psicanálise de Freud, em que “[...] a criança é vista como um preditor do adulto, mais do que como um ser humano completo e um actor social com a sua especificidade” (SARMENTO; VASCONCELOS, 2007, p. 33). As visões de infância, então, nessa classificação proposta por Sarmiento e Vasconcelos (2007), em sua maioria, evidenciam o domínio da visão adultocêntrica sobre as crianças.

Indo de encontro a essa visão, pretendemos aqui fazer coro a um novo olhar para a criança e a infância, proposto pela Sociologia da Infância e Antropologia da Criança, que pensam na existência de múltiplas crianças e infâncias, visto que é preciso ter consciência de que estas “[...] são diferentes para cada lugar e, por isso, temos que entendê-las em seu contexto sociocultural” (COHN, 2005, p. 26).

Através da abordagem de pesquisa (auto)biográfica, que se insere no campo da pesquisa qualitativa em educação, e da compreensão da conceituação de “autobiografismo” – “auto”: alusivo a si mesmo; “bio”: alusivo à vida; e “grafismo”: alusivo ao desenho (GOLDBERG, 2016) –, acreditamos que, através do desenho, a criança consegue, por

meio dessa linguagem singular, narrar sobre si mesma, deixando em seus traços e cores no papel suas histórias, significações, emoções, sentimentos, percepções e concepções, junto com suas narrativas orais advindas do desenho (GOLDBERG; PINHEIRO, 2017). É preciso dar oportunidade para que a criança se expresse e produza discursos, sejam orais ou visuais, “[...] sobre si mesma, sobre o(s) outro(s) e sobre os eventos, de forma que possa existir a partir de seu próprio discurso, de sua maneira própria de ver e de pensar” (FRANCISCHINI; CAMPOS, 2008, p. 108), pois, somente assim, poderá dar novos sentidos à sua existência e transmutar sua condição social, sendo a religião uma dessas dimensões, aqui expressa sob o significado de Deus em sua vida.

É acreditando em um papel potente da criança, seja no espaço escolar ou não escolar, e utilizando uma linguagem por meio da qual ela se expressa de forma singular, o desenho, acreditamos que esse meio de expressão, conjugado com a oralidade, contribui de maneira mais fidedigna à leitura sobre a sua visão do que é Deus no contexto espírita, por entender que:

É preciso dar atenção consciente às crianças, dialogar e ouvir o que elas têm a contar, como percebem o mundo e como se veem nesse mundo, e o desenho infantil se configura como elemento privilegiado de expressão e de representação, sendo, portanto, de extrema importância àquelas que desejam pesquisar questões relacionadas ao universo infantil. (GOLDBERG; PINHEIRO, 2017, p. 145).

Assim, com o intuito de investigar a visão da criança sobre o significado de Deus para ela no contexto espírita, optamos pela pesquisa (auto)biográfica, a qual se baseia em uma perspectiva de pesquisa que se firma na questão

sobre a constituição do indivíduo, vasculhando quais relações pessoais, coletivas e ambientais contribuíram para esse processo formativo de si (DELORY-MOMBERGER, 2012). Como dito, o espaço religioso é mais um dos ambientes em que tais relações acontecem e se formam e que possibilita ao ser ir em busca de um sentido espiritual da vida, contribuindo para a constituição de sua autobiografia (OLINDA, 2009).

Ou seja, a narrativa de si abre um campo de possibilidades interpretativas para compreender a história singular de uma pessoa, seja criança ou adulto, que representa um plural e que está circunscrita em um contexto (FERRAROTTI, 2010). Dessa forma, é importante a compreensão de que o desenho é um canal de acesso à criança e ao conhecimento que ela tem do mundo, que advém de suas experiências em todas as dimensões de sua vida, portanto veremos impregnadas as influências sociais e culturais de seu lugar de existência.

Relação com o Divino: Deus, a criança e a visão espírita

O perscrutar e a crença ao Divino sempre foi uma busca humana, em diferentes épocas e religiões. O convencimento de que algo existe além da matéria, que foi e continua sendo fonte criadora de tudo, vem acompanhando as mais antigas civilizações até os dias de hoje (CAJAZEIRAS, 1998). Sendo a espiritualidade uma das fontes humanas que impulsionam o homem a viver, a progredir e a transcender, tornando-o um ser melhor através de valores – como amor, tolerância, humildade, entre outros –, contribui para essa jornada de procura de um “super humano”, de Deus (BOFF, 2006). Desse modo, como nos diz Cырulnik (2018, p. 28):

A ideia de Deus é diferente segundo o desenvolvimento pessoal dos crentes e segundo seu contexto cultural. O Deus universal sentido pela maioria dos seres humanos manifesta-se por uma sensação de elação que nos eleva para o céu acima de nós. Conforme as pessoas e conforme as culturas, esse sentimento é chamado de ‘força superior’, ‘anjo de guarda’ ou ‘Deus que governa nossa alma’ e nos desprende da imanência deste mundo.

Nesse contexto, o adulto sempre foi o expoente em interpretar, caracterizar e qualificar Deus ou Deuses, baseando-se em ideias espiritualistas ou materialistas; se Ele(s) existe(m) ou não e qual forma teria(m) (PIRES, 1992). A criança, nesse panorama adultocêntrico, não tinha e ainda não tem, de forma mais expressiva, voz para caracterizar o que esse ser Divino, Deus, representa para ela, pois sua significação sobre esse Ser advém, na maioria das vezes, da religião e das interpretações que seus pais ou responsáveis acreditam (CYRULNIK, 2018).

É importante salientar que o ser humano, adulto ou criança, relaciona-se com o Divino em um vínculo de apego, por Este representar algo ou alguém que o conforte, seja nas alegrias ou nas experiências traumáticas, como sendo um bastão de guia e resiliência (CYRULNIK, 2018).

Especificamente na criança, a crença em Deus, influenciada pelo adulto, vai se formando em seu ser, dando-lhe subsídios cada vez mais complexos para compreendê-Lo e representá-Lo, como vemos a seguir:

A memória autobiográfica surge quando, por volta de 6 ou 8 anos de idade, tornando-se capaz de fazer uma narrativa, a criança diz o que pensa de Deus, se gosta das representações que os pais lhe transmitem, se tem medo delas, se não lhes dá a mínima ou se as detesta. A transmissão das representações se

faz por meio das narrativas e dos rituais religiosos que dão acesso a Deus. Aprender a religião dos pais tece um laço de apego tão importante quanto falar sua língua. (CYRULNIK, 2018, p. 35).

Assim, Cyrulnik (2018), em seu livro *Psicoterapia de Deus*, informa-nos que é basilar a relação do Divino na criança, por possibilitar a esta um sentimento de pertença e resiliência, sendo tal vínculo um tutor de desenvolvimento para ela. Esse processo viabiliza à criança ter acesso à aprendizagem de ações morais e comportamentais baseadas em uma lei de Deus, seja esta de qual religião for, já que a criança opta, direta ou indiretamente, pela religião dos pais (CYRULNIK, 2018). Isso tudo lhe dará recursos que lhe ajudarão a representar Deus, seja na forma da palavra escrita ou da narrativa oral e gráfica, entre outras formas possíveis de expressão, representação ou significação.

Então, perguntamo-nos: “Será que na SEIC as crianças reproduzem a visão do adulto sobre Deus?”; “Até que ponto as representações infantis delas são valorizadas?”; “É possível enxergar a compreensão espírita de Deus nos desenhos das crianças de tal instituição?”.

Para isso, é importante que discutamos primeiro sobre a compreensão de Deus na Doutrina Espírita, já que essa doutrina diz, como resposta à primeira pergunta (O que é Deus?) d’*O livro dos espíritos*, que “[...] Deus é a inteligência suprema, causa primária de todas as coisas” (KARDEC, 2014, p. 73). É fundamental notarmos que tanto na pergunta quanto na resposta Deus é pensado como algo, e não como alguém, trazendo-nos um Ser Divino não antropomórfico.

Ao continuar interrogando os espíritos, estes revelam que Deus tem uma essência particular, criadora de tudo, tendo em si, como atributos, a eternidade, a imutabilidade, a onipotência, a onisciência, a unicidade, a ima-

terialidade e a soberania justa e boa, dando a esse Ser uma natureza que pode ser compreendida, e não vista, através de sua criação, além dos seus atributos (KARDEC, 2014), como a natureza e o universo. Os espíritos ainda respondem a Kardec que é dada ao homem a evolução espiritual gradual, por meio da reencarnação, e que lhe será possibilitada, à medida que este progredir tanto no campo moral quanto no racional, uma compreensão mais profunda, sensível e complexa de Deus (KARDEC, 2014), pois:

A inferioridade das faculdades do homem não lhe permite compreender a natureza íntima de Deus. Na infância da Humanidade, o homem o confunde muitas vezes com a criatura, cujas imperfeições lhe atribui; mas, à medida que nele se desenvolve o senso moral, seu pensamento penetra melhor no âmago das coisas; então, faz ideia mais justa da Divindade e, ainda que sempre incompleta, mais conforme à sã razão. (KARDEC, 2014, p. 76).

Dessa forma, o homem de forma geral, englobando todas as suas “fases” da vida, tem no progresso sucessivo de vidas a oportunidade de almejar graus de evolução que lhe possibilitarão adentrar, por camadas, a essência de Deus. Assim, a SEIC, sendo uma organização não governamental, sem fins lucrativos, filiada à Federação Espírita do Estado do Ceará (FEEC), que comunga com os ideais da Doutrina e do Movimento Espírita, será que vem possibilitando a representação de Deus para as crianças atendidas por ela?

Para iniciar essa reflexão, é necessário sabermos que em tal centro espírita existe um projeto específico que objetiva atender e educar as crianças presentes em tal local. Ele é o Projeto de Juventude Espírita Irmãos do Caminho (JEIC), que possui um coordenador e um grupo de cinco monitoras, todos provenientes do processo de evangeli-

zação espírita de tal instituição. Atualmente existem três grupos, divididos em faixas etárias, que são: crianças (7-11 anos), adolescentes (12-17 anos) e jovens (18-22 anos). Ao todo, são atendidas 20 pessoas entre tais faixas etárias por semana, aos domingos, no turno da noite, das 18h às 20h.

Os estudos temáticos construídos com o grupo são provenientes d'*O livro dos espíritos* (KARDEC, 2014), sendo trabalhados por meio de projetos, com duração de quatro semanas, comungados com diferentes formas de expressão artística, como: artes plásticas, teatro, música, dança, entre outras.

Assim, o tema Deus, sendo o primeiro capítulo do referido livro, foi trabalhado no início de 2019, a partir da compreensão da Doutrina Espírita, desenvolvido em quatro semanas, tendo como etapas: 1) diálogo sobre o que é Deus na visão espírita e sobre o fato de que a natureza, o universo, ou seja, as criações Dele, são meios que possibilitam o nosso acesso a Ele; 2) diálogos com o grupo das crianças acerca do que seria Deus e sua natureza por meio de desenhos; 3) atributos de Deus, refletindo sobre os conceitos e significados de cada um; e 4) organização de todos os desenhos sobre Deus feitos por cada grupo e exposição (separadamente por grupo) para reflexão sobre as particularidades individuais e coletivas das representações de cada faixa etária.

As narrativas foram gravadas em grupo, pois, à medida que cada criança na roda ia apresentando o seu desenho, fazíamos a devida intermediação por meio de perguntas acerca de elementos que apareciam em seus desenhos. Desse modo, o próximo tópico nos trará alguns conteúdos que pudemos extrair das visões das crianças da SEIC sobre Deus, possibilitando o acesso ao Divino por intermédio da criança e do desenho dela, linguagem tão legítima e expressiva de tal sujeito.

Sou lápis e papel: Deus nos desenhos e falas e seus significados

Com base em tudo o que foi exposto até aqui, faremos a apresentação e a leitura dos desenhos das crianças a respeito de Deus. Ao todo, 11 crianças, de 7 a 12 anos, realizaram os desenhos, sendo elas: André (7 anos); Ana (8 anos); Fernanda (8 anos); Felipe (8 anos); Eduardo (9 anos); Lana (9 anos); Ricardo (10 anos); Patrícia (10 anos); Alexandre (11 anos); Ruan (11 anos); e Alex (12 anos)⁴.

De uma maneira geral, o que predomina na grande maioria dos desenhos realizados é a presença da figura humana (Figuras 1, 2 e 3) e de elementos da natureza (Figuras 4 e 5) para a representação de Deus. Diante da dificuldade em representar “algo” que não tem forma, as crianças optam por desenhar aquilo que se aproxima mais de uma forma palpável, como a figura humana ou os elementos da natureza (sendo a natureza criação de Deus), sob forma de associar uma imagem concreta àquilo que não possui imagem – ou seja, quase como uma missão impossível representar aquilo que não pode ser representado. Em um dos desenhos está escrito “*Deus foi um homem que enviou o seu próprio filho para nos salvar*” (FELIPE, 8 anos, Figura 9), evidenciando ainda mais essa associação.

Nas narrativas orais eles expressam o que sabem sobre a multiplicidade de imagens possível na representação de Deus e apontam a dificuldade em representá-Lo:

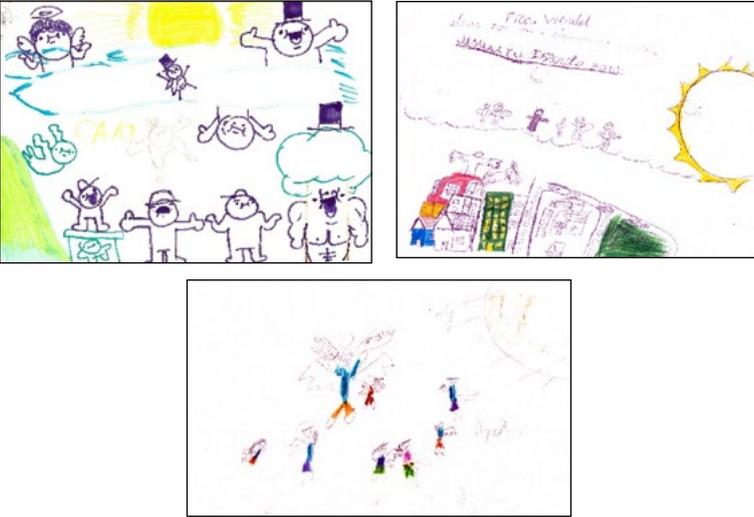
Alex (12 anos): Tio, eu vejo Deus em tudo, então fiz ele de várias formas.

⁴ Usamos nomes fictícios para as crianças, sob forma de proteger suas identidades.

Ricardo (10 anos): *Tio, é muito difícil fazer Deus, mas, como o senhor já falou, eu vejo ele na natureza. Fiz o Sol e a chuva.*

Lana (9 anos): *Eu tentei desenhar Deus, mas é muito difícil.*

Figuras 1, 2 e 3 – Deus e a figura humana



Fonte: Alex (12 anos), Eduardo (9 anos) e André (7 anos), respectivamente.

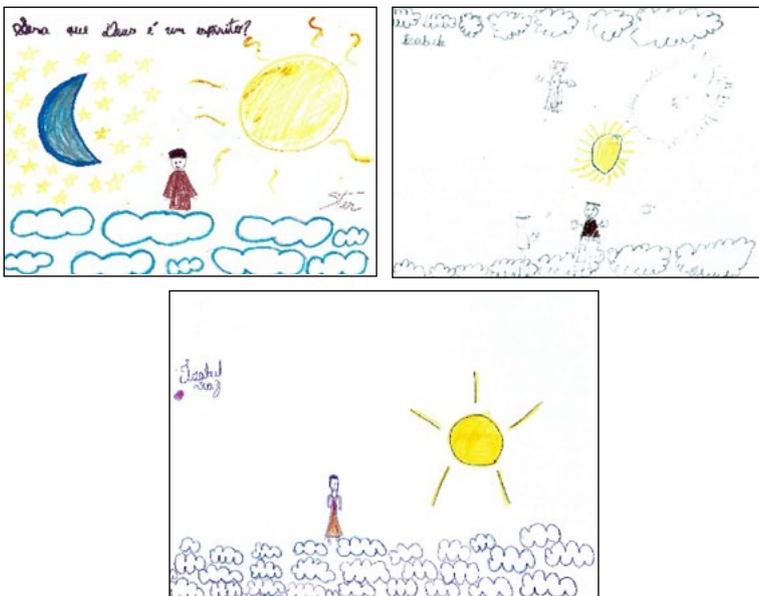
Figuras 4 e 5 – Deus e elementos da natureza



Fonte: Patrícia (10 anos) e Ricardo (10 anos), respectivamente.

Além da presença da figura humana e dos elementos da natureza para a representação de Deus nos desenhos das crianças, a figura de Jesus aparece de maneira bastante significativa, criando uma associação direta, já que “Jesus é filho de Deus”; tendo Jesus a forma humana, pode ser facilmente representado. Podemos ver nas Figuras 6, 7 e 8 Jesus em trajes “franciscanos” no céu, sobre as nuvens, outra representação de que Deus – no caso das figuras, de Jesus – está no céu.

Figuras 6, 7 e 8 – Deus associado a Jesus no céu



Fonte: Lana (9 anos), Fernanda (8 anos) e Ana (8 anos), respectivamente.

Podemos ver que essa associação entre a figura de Deus com Jesus é presente também em suas narrativas orais. Pensamos que essas representações certamente têm influência do catolicismo, religião bastante difundida

socialmente e também religião de origem de muitas das famílias das crianças. Vemos assim expressamente a influência dos adultos nessa construção, como afirma Ana. A seguir, elencamos diálogos de Eduardo, Ana e André com o pesquisador que representam essas observações:

Eduardo (9 anos): *Esse aqui no meio é Jesus, e tem os anjos. E essa cidade é onde moro.*

Leandro: *Que massa, Eduardo. E esse desenho com as mãos abertas, perto desse garoto soltando pipa?*

Eduardo: *É o Cristo, tio, e esse do lado sou eu com a pipa.*

Leandro: *Vi que você escreveu que Deus se sacrificou por nós. Não seria Jesus?*

Eduardo: *Então, Deus é Jesus.*

Ana (8 anos): *Oh, tio, assim eu fiz Jesus, mas que também é Deus.*

Leandro: *Então, para você, Jesus e Deus são um só?*

Ana: *Sim. Foi como minha mãe ensinou.*

Leandro: *Ela é de que religião?*

Ana: *Católica, tio.*

André (7 anos): *Olha Deus aqui.*

Leandro: *É esse aqui? O maior?*

André: *É, sim.*

Leandro: *Mas ele diz assim: 'Meus irmãos'. Não seria Jesus?*

André: *Mas Deus é Jesus.*

Lana (9 anos), apesar de ter desenhado Jesus para representar Deus, revela-nos que tem consciência de que são entes diferentes e escreve em seu desenho: *“Será que Deus é um espírito?”* (Figura 6), aproximando-se mais das concepções espíritas ao fazer esse questionamento, pois, se não consigo ver Deus nem o espírito, a pergunta se enche de sentido, como podemos ver no diálogo a seguir:

Lana (9 anos): *Porque, quando penso em Deus, eu penso em Jesus, mas sei que são coisas diferentes.*

Leandro: *E quem é esse nas nuvens?*

Lana: *Jesus, e tudo ao redor é Deus.*

Leandro: *E essa frase que você escreveu?*

Lana: *É uma pergunta que fiz, pensando se Deus é um espírito.*

Leandro: *E o que é um espírito?*

Lana: *É algo que não consigo ver.*

Além da associação de Deus à figura de Jesus, em alguns desenhos vemos a presença dos anjos, figuras humanas com asas, como podemos observar nas Figuras 9 e 10. André (7 anos) afirma que os anjos estão esperando Jesus, que está morrendo, e aqui vemos a presença dos conhecimentos sobre o Espiritismo, quando relaciona anjos à vida após a morte.

Figuras 9 e 10 – Deus e os anjos



Fonte: Felipe (8 anos) e André (7 anos), respectivamente.

Por fim, podemos considerar a dificuldade das crianças em desenhar algo que não tem forma, algo tão abstra-

to como Deus, o que levou à associação e representação de elementos mais palpáveis e concretos, que poderiam trazer formas e figuras que poderiam ser desenhadas. No caso, as crianças trouxeram a figura humana como o principal elemento de representação de Deus, associando-O, em grande maioria, à figura de Jesus. Somos seres humanos, e essa associação se justifica pelo fato de que nós construímos essa relação com Deus.

A figura de Jesus traz em si essa representação da figura humana, afinal Jesus foi um homem, incorporando também o fato de que é filho de Deus. Nesse aspecto podemos ver a influência de outras concepções religiosas – mais explicitamente a católica –, como também do contexto social e cultural em que a criança está inserida, apreendendo visões do mundo adulto, de seus familiares e da comunidade.

Em alguns casos, há a consciência da distinção entre Deus e Jesus, assim como do significado dos espíritos, como pudemos observar nas narrativas orais de algumas crianças, porém a dificuldade de representação de algo tão abstrato leva às associações apresentadas. É aqui também que vemos a presença dos elementos da natureza na representação de Deus, como o céu, as nuvens, o Sol, as flores, as árvores – se a natureza é criação de Deus, a representação desses elementos traz a associação como representação.

Tecendo falas, desenhos e significações

Por meio deste trabalho, pudemos acessar os olhares singulares e sensíveis de crianças sobre Deus na Sociedade Espírita Irmão do Caminho (SEIC), através do Projeto de Juventude Espírita Irmãos do Caminho (JEIC), espaço que busca proporcionar uma educação espírita infantojuvenil para o público de 7 a 12 anos.

Assim, percebemos um olhar da SEIC para as peculiaridades, interesses e necessidades que as crianças apresentam, possibilitando diferentes linguagens que contribuem para os processos de expressão e significação de conteúdos concernentes ao Espiritismo. Mesmo sendo um centro religioso espírita que visa a uma educação religiosa espírita, o que notamos é um amplo diálogo e olhares de crianças sobre o tema abordado, não se fechando somente para uma visão única de Deus, recebendo, assim, a diversidade que a infância atendida possui.

Desse modo, através de um ambiente que recebe de forma dialógica tais olhares, pudemos acessar os conteúdos particulares das crianças, por meio de uma linguagem tão legítima delas, o desenho. Este recurso proporcionou adentrarmos e nos conectarmos com elementos que constituem o imaginário infantil sobre Deus, fornecendo-nos uma riqueza de representações gráficas e narrativas orais, mesmo que tenha sido difícil para o grupo desenhar tal Ser abstrato.

O que constatamos foi uma visão ainda antropomórfica – Deus como homem na figura de Jesus, no caso desta pesquisa – e católica de Deus nos olhares de boa parte do grupo pesquisado, dando-nos a entender que os fatores sociais, culturais e familiares contribuem fortemente para o processo representativo sobre o Divino, já que uma parte considerável do grupo de crianças advém de famílias católicas simpatizantes do Espiritismo, tendo usado a forma humana para tentar concretizar uma representação possível sobre Deus.

O outro grupo, que associa a imagem de Deus a desenhos da natureza e que representa tal Ser como um espírito, aponta-nos um olhar mais possível do que seria uma visão espírita sobre Deus, já que esta religião tenta dissociar

a imagem do Divino à de um ser humano, ou, na maioria dos casos, à de Jesus, como sendo seres distintos, e ainda traz a criação como meio de entender e acessar a Deus.

De modo geral, a dificuldade em representar algo tão abstrato esteve presente tanto nos desenhos quanto nas narrativas orais, indicando o quanto é difícil representar Deus, Ser imaterial, sendo este um dos atributos de Deus na concepção espírita. Entretanto, foi fascinante termos tido contato com desenhos ricos em representações e significações sobre o Divino, que fazem moradia na imaginação criadora e potente da criança.

Referências

BOFF, L. *Espiritualidade: um caminho de transformação*. Petrópolis: Sextante, 2006.

CAJAZEIRAS, F. *Evolução da ideia sobre Deus*. Capivari: EME, 1998.

COHN, C. *Antropologia da criança*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

CYRULNIK, B. *Psicoterapia de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2018.

DELORY-MOMBERGER, C. Abordagens metodológicas na pesquisa biográfica. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 51, p. 523-740, 2012.

FERRAROTTI, F. Sobre a autonomia do método biográfico. In: NÓVOA, A.; FINGER, M. (Org.). *O método (auto)biográfico e educação*. Natal: UFRN; São Paulo: Paulus, 2010. p. 17-34.

FRANCISCHINI, R.; CAMPOS, H. Crianças e infância, sujeitos de investigação: bases teórico-metodológicas. In: CRUZ, S. (Org.). *A criança fala: a escuta de crianças em pesquisas*. São Paulo: Cortez, 2008. p. 102-117.

GOLDBERG, L. *Autobiografismo*: biografização e desenho infantil com crianças em acolhimento institucional. 2016. 346 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2016.

GOLDBERG, L.; PINHEIRO, A. “O abandono me protege”: da pesquisa com crianças em acolhimento institucional. *In*: GOLDBERG, L.; OLINDA, E. (Org.). *Pesquisa (auto)biográfica em educação*: afetos e (trans)formações. Fortaleza: UECE, 2017. p. 137-154.

KARDEC, A. *O livro dos espíritos*. Araras: IDE, 2014.

OLINDA, E. *Grupo Fantasia*: esperança, responsabilidade e alegria. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2009.

PIRES, J. H. *Concepção existencial de Deus*. São Paulo: Paidéia, 1992.

SARMENTO, M. J.; VASCONCELOS, V. M. R. (Org.). *Infância (in)visível*. Porto: Junqueira e Marin, 2007.

VISÕES SOBRE DEUS NOS DESENHOS E NAS VOZES DOS PEQUENOS PAJÉS DO VALE DO AMANHECER

ERCÍLIA MARIA BRAGA DE OLINDA

Professora aposentada da Universidade Federal do Ceará (UFC). Pesquisadora do campo das Ciências da Religião. Membro do grupo de pesquisa Dialogicidade, Formação Humana e Narrativas (Diafhna). Terapeuta holística em formação.
Endereço eletrônico: erciliabragadeolinda@gmail.com

GERCILENE OLIVEIRA DE LIMA

Doutora em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará (UFC), mestra em Educação pela Universidade Estadual do Ceará (UECE) e graduada em Pedagogia pela Universidade Regional do Cariri (URCA). Professora do Plano Nacional de Formação de Professores da Educação Básica (Parfor/UFC). Membro do grupo de pesquisa Dialogicidade, Formação Humana e Narrativas (Diafhna).
Endereço eletrônico: gercileneocrato@gmail.com

LUCIANE GERMANO GOLDBERG

Doutora em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará (UFC), mestra em Educação Ambiental e licenciada em Artes Plásticas, estas duas últimas formações pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Professora adjunta da UFC e do Programa de Mestrado Profissional em Artes (ProfArtes) da UFC. Líder do grupo de pesquisa Dialogicidade, Formação Humana e Narrativas (Diafhna).
Endereço eletrônico: lucianegoldberg@ufc.br

Introdução

Neste capítulo, apresentamos os resultados de uma pesquisa qualitativa realizada com crianças que participam regularmente do trabalho do Pequeno Pajé no Templo Patário do Amanhecer do Crato, Ceará, implementada no segundo semestre de 2019, envolvendo 12 crianças entre 6 e 11 anos. Por valorizarmos a criança em sua inteireza, respeitando-a como um ser singular, um ser de direitos que possui autonomia narrativa para falar de si e de seu mundo, buscamos saber mais sobre suas visões de Deus a partir de suas próprias narrativas gráficas e orais.

Em um mundo predominantemente adultocêntrico, o que as crianças pensam ou como constroem suas visões de mundo não é sempre considerado importante, ou mesmo confiável, dadas as representações recorrentes sobre a criança construídas ao longo da história, como um ser incompleto. Sarmiento e Vasconcelos (2007, p. 35) chamam a atenção para essas determinações da infância relacionadas às imagens negativas (idade da não fala, da não razão, do não trabalho), assim “[...] todos os processos de qualificação da infância por negação constituem, efetivamente, um acto simbólico de expressão de adultocentrismo”. O que é preciso conceber é que não há ausência de características na infância, e sim a presença de outras,

diferentes das do mundo adulto; de novo, a questão do respeito à alteridade da infância. Aqui consideramos que existem variadas infâncias e conseqüentemente diferentes crianças, que devem ser respeitadas.

O Pequeno Pajé é uma organização que funciona de modo paralelo às atividades templárias, recebendo aos domingos pela manhã dois tipos de crianças: filhos de adeptos, na sua maioria, mas também filhos dos pacientes atendidos com maior regularidade. “[...] Destina-se ele a ambientar as crianças, até os 14 anos¹, com a atividade mediúnica, sem que pratique o mediunismo” (SASSI, 1999, p. 7). O contato com o mundo espiritual se dá de forma natural, através dos cânticos, dos passes e das brincadeiras, de modo a satisfazer as necessidades psicológicas infantis.

Realizamos observações participantes ao longo de três meses e entrevistamos os educadores responsáveis pelas referidas atividades. Estes nos ajudaram na seleção das crianças que participaram de uma “vivência criativa” em que lhes solicitamos que desenhassem sobre como elas entendem Deus. Após exercícios de relaxamento, tendo material disponível, as crianças passaram a desenhar e, em seguida, dialogaram com as pesquisadoras sobre os significados dos seus desenhos.

Escolhemos o desenho como a principal linguagem de acesso às visões das crianças sobre Deus por entendermos essa expressão como uma invocação, elo propulsor para a formação da percepção das crianças sobre o mundo e, por conseguinte, a formação de suas atitudes diante desse mundo, geradora de suas futuras ações e intervenções, configurando-se como grande meio de a criança narrar sobre si e sobre sua vida (GOLDBERG, 2016). O dese-

¹ No lócus pesquisado, as crianças podem frequentar o Pequeno Pajé até os 12 anos.

nho contribui para expressar, comunicar e organizar os aprendizados das crianças, dando uma forma pela narrativa ao que o corpo, os sentidos e o olhar apreendem. Pela falta de conhecimento de muitas pessoas a respeito da importância dessa linguagem para a formação da criança, o desenho não é entendido e valorizado como deveria. Destacamos aqui nosso olhar atento às potencialidades dessas narrativas, tendo, assim, o desenho como o principal aliado para compreendermos o que as crianças participantes do Pequeno Pajé expressam sobre Deus.

Situando o trabalho do Pequeno Pajé

A Doutrina Espiritualista Cristã Vale do Amanhecer foi criada no ano de 1959 no estado do Goiás por Neiva Chaves Zelaya, mais conhecida como Tia Neiva. Posteriormente, em 1961, o templo foi transferido para Planaltina, cidade-satélite de Brasília, Distrito Federal. Tia Neiva possui um líder espiritual de nome Pai Seta Branca, considerado pelos adeptos como a reencarnação de Francisco de Assis. De acordo com Lima (2019, p. 32), o Vale do Amanhecer “[...] possui caráter mediúnico, com influências ecléticas que vão desde a antiga tradição egípcia e dos mestres orientais, passando por influências gregas, africanas, ciganas e ameríndias”, sendo, ainda, reencarnacionista. Sua missão principal é a cura desobsessiva de encarnados e desencarnados, de modo a contribuir com a edificação de uma nova era, em que a fraternidade e a paz são as tônicas principais.

A partir da segunda metade da década de 1980, ocorreu uma ramificação de templos externos em vários países e estados brasileiros, havendo grande concentração nas cidades interioranas, entre elas, o Crato-CE, lócus de nossa

pesquisa, mais precisamente o Templo Patário² do Amanhecer, que fica no Distrito Romualdo, Sítio São Vicente, situado a cinco quilômetros da zona urbana. O referido Templo foi fundado em 13 de maio de 1987 por um grupo de nove missionários oriundos de Brasília³. O Pequeno Pajé foi inaugurado em novembro do mesmo ano por intermédio da Ninfa Marília Castro e do Mestre Winston Ramalho.

No Templo Patário do Amanhecer:

[...] existe uma comunidade de aproximadamente duzentas famílias que trabalham, estudam, enfim, possuem uma vida social ativa e, paralelo a esta, cumprem também as suas funções como missionários. (LIMA, 2019, p. 34).

Mantendo uma tradição de transmissão intergeracional, essas famílias desejam que seus filhos também ingressem na religião que abraçaram. Aqui o Pequeno Pajé adquire um papel importante. Nas palavras de Sassi (1999, p. 11), “[...] as crianças devem ter uma religião. Mas essa religião deve ser tão natural, tão lógica, que ela não tenha que abandoná-la *[sic]* tão pronto que se sinta adulta”. O Pequeno Pajé não é uma escola de catequese ou doutrinação, mas um espaço de socialização e contato natural com o fenômeno mediúnico. Ele resultou de uma história contada pela clarividente Neiva, conhecida como “O pirata da Aldeia Encantada” ou “Em busca da Aldeia Encantada”. Essa história reflete a utopia humana de encontrar um lugar que lhe permita crescer com segurança.

A mentora espiritual responsável pela assistência às crianças se chama “Vovó Marilu” ou “Vozinha do Espaço”, representada na Figura 1. De acordo com o *Manual de orientação do Pequeno Pajé*, “[...] ela é a mãe espiritual de

² Nome do mentor do presidente do Templo, José Tavares de Moraes.

³ Para maiores detalhes, conferir Lima (2019, p. 145-175).

Pai Seta Branca, tem como principal missão a proteção das crianças do Pequeno Pajé” (ZELAYA, 1991, p. 46).

Figuras 1, 2 e 3 – Vovó Marilu, Prédio do Pequeno Pajé e Educadores responsáveis, respectivamente



Fonte: Acervo das pesquisadoras (2020).

O Mestre Jorge Robério Prado, coordenador das atividades, disse em entrevista que, no ano de 1992, recebeu

do Mestre Winston William Ramalho, oriundo de Brasília, a responsabilidade do Pequeno Pajé. Desde então, segue firme, consolidando este trabalho de caráter formador e evangelizador até os dias atuais, juntamente com sua companheira, a Ninfa Ana Cristina Silva Prado (Figura 3). Ao observarmos uma atividade, vimos que as crianças demonstram grande carinho por eles, chamando-os de tio Jorge e tia Cristina.

O Mestre Jorge Robério relatou ainda que atualmente o Pequeno Pajé é frequentado por 40 crianças, mas, em momentos especiais, esse número aumenta consideravelmente, podendo chegar a duas centenas. Sobre a dinâmica do trabalho, ele disse que as crianças não possuem obrigações quanto à frequência, sendo livres para irem nos domingos que desejarem, porém constatamos que as crianças são muito assíduas e engajadas, sobretudo as meninas.

O Pequeno Pajé possui várias atividades lúdicas, que envolvem desde temas do cotidiano até temas evangélicos mais abstratos. Trabalha-se com contação de histórias, dramatizações, filmes, jogos educativos e pinturas. Para tanto, buscam-se parcerias com adeptos educadores e/ou voluntários de várias áreas.

Quando as crianças chegam ao recinto, fazem, em conjunto, o “Pai-Nosso das criancinhas”, conforme segue:

Pai Nosso, que estais nos Céus / Venha a nós o teu
reinado / De paz e misericórdia / Espalha a luz e
a concórdia / Sobre o mundo atormentado / Que
a tua bondade assim / Que não hesita e não erra /
Seja feita em toda a Terra / Em todo o Céu sem fim
/ Irmãos de toda a Terra / Amai-vos uns aos outros
/ Irmãos de toda a Terra / Amai-vos uns aos outros
/ Irmãos de toda a Terra / Amai-vos uns aos outros.

Dando prosseguimento, as crianças são orientadas a cantarem hinos mântricos variados. Entre eles, cantam o *Hino da Aldeia Encantada*:

Somos aves em busca de luz / De Jesus queremos saber / Dos nossos titios Jaguares / O Evangelho vamos aprender / E quando soubermos tudo direitinho / A vida sorri, tudo é facinho / O Mestre Tumuchy nos prometeu / Da Aldeia Encantada / O mapa fazer / E quando soubermos tudo direitinho / A vida sorri, tudo é facinho / Marcharemos em busca do tesouro / Da Aldeia Encantada do Velho Pajé / Da ira, da dor, do sábio pirata / Duzentos anos de castigo ficou / E quando soubermos tudo direitinho / A vida sorri, tudo é facinho / Tia Noemi e Tio Carlinhos / Os nossos queridos titios com amor / Salve Deus, Tio Assis, Salve Deus! / O Pequeno Pajé se formou / E quando soubermos tudo direitinho / A vida sorri, tudo é facinho.

Como se vê, tanto o Pai-Nosso quanto o mantra são representações do sistema crístico que embasa a Doutrina do Amanhecer. Esta é uma forma de os pequenos irem se familiarizando com os ensinamentos do Vale. Ao final das atividades, é servido um lanche para as crianças, as quais são liberadas em seguida. Não há obrigatoriedade do uso de uniforme específico, porém aquelas que desejarem e tiverem poder aquisitivo para tal podem trajar um vestido branco com fita do Pequeno Pajé, as meninas, e calça preta e jaleco branco com fita do Pequeno Pajé, os meninos.

Figuras 4 e 5 – Uniformes das meninas e dos meninos, respectivamente



Fonte: ciganaaganara.blogspot.com.

No templo investigado, há também todo um cuidado no diálogo com as crianças sobre temas como: meio ambiente, diversidade, solidariedade, respeito à família e aos colegas, boas maneiras, ser um bom aluno, etc. As crianças já participaram também de um projeto que resultou numa horta comunitária.

As crianças sentem Deus e o representam de variadas formas

Tia Neiva costumava repetir que “só Deus conhece Deus em sua imagem simples e hieroglífica”, ou seja, ela comungava da ideia de que o espírito encarnado não tem condição de acessar, em toda plenitude, o significado de Deus. Ainda assim, em carta datada de 11 de julho de 1983, ela fez a seguinte definição:

Deus é Natureza, é a Verdade viva e absoluta, revestida de Luz! Deus é Verbo, Energia Luminosa de

ação e reação. Deus é o canto supremo da Harmonia, na expressão mais alta da Justiça e do Amor. É a Ciência, a Força e a Razão. (SILVA, 2000, p. 206).

Não há no cotidiano doutrinário, nem mesmo nas aulas de preparação para os médiuns em desenvolvimento, qualquer intenção mais sistemática de definir Deus, de discutir seus atributos ou formas. Silva (2000, p. 206, grifos do autor) assim se expressou sobre essa questão:

Nosso caminho é a Nova Estrada, onde trilhamos porque acreditamos ser Jesus de Nazareth o portador da Verdade, que nos levará a Deus. Jesus, o Divino e Amado Mestre, edificou a Escola do Caminho, estabelecendo um perfeito sistema que nos chegou através dos Evangelhos, pelo qual sabemos, percebemos e sentimos tudo o que precisamos a respeito de Deus, não sendo necessário desgastar nossas energias especulando a natureza de Deus. Ela é implícita e tranquila em nossa vivência crística. Nossa Doutrina se resume nas três proposições básicas de Jesus: AMOR, TOLERÂNCIA e HUMILDADE – que constituem os três Reinos de nossa Natureza. Com a aplicação deste princípio, o Homem consegue reformular sua existência, atenuando seu carma, sendo útil e utilizando seu potencial mediúnico para a ajuda de irmãos encarnados e desencarnados, na Lei do Auxílio, e caminhar para Deus.

Com esse direcionamento, os Pequenos Pajés vão tendo acesso a conhecimentos e sobretudo vão experimentando, através da arte e das brincadeiras, o que é Deus. Tais experiências se cruzam com os ensinamentos de familiares, que trazem das religiões tradicionais algumas visões sobre Deus que nem sempre coincidem com as postulações doutrinárias do Vale. Vejamos como essas tensões se expressam nos desenhos e nas falas das crianças.

As formas de Deus

Aqui vamos partilhar algumas leituras realizadas a partir dos desenhos das crianças, dialogando com suas falas sobre seus desenhos. Em uma leitura atenta às imagens representadas pelas crianças quando se referiram à “figura” de Deus, foi possível observar a predominância da representação de Deus através da figura humana. Temos de convir que representar Deus é um desafio muito grande, por se tratar de uma figura “abstrata”. Além disso, a criança vai buscar fazer relações com as imagens com as quais está mais acostumada, provenientes de seus universos de circulação, na escola, nos templos religiosos, em casa, etc. Pela dificuldade em elaborar algo abstrato, há uma tendência da criança em fazer associações gráficas com aquilo que ela já conhece e já sabe, sendo a figura humana a mais próxima desse saber. Também é importante considerar que a imagem de Jesus, como um ser humano, filho de Deus, com certeza influencia as aprendizagens em torno do tema. Podemos ver alguns exemplos nas Figuras 6, 7, 8, 9 e 10.

Figuras 6, 7, 8, 9 e 10 – Pena Branca (10 anos), Peito de Aço (11 anos), Ubirajara (6 anos), Sete Raios (7 anos) e Ypuena (10 anos), respectivamente



Fonte: Acervo das pesquisadoras (2020).

Apenas dois desenhos não apresentaram uma perspectiva antropomórfica (Figuras 14 e 18, adiante). A forma masculina de Deus aparece em 70% dos desenhos. A ideia de que Deus é pai e criador associa-se à forma masculina. No entanto, quatro crianças trouxeram uma representação feminina e afirmaram que, sendo puro amor, Deus nem é homem nem mulher. O caboclo Ubirajara (6 anos) disse: *“Deus é luz e ele manda essa luz para todos. Ele é puro amor”*.

Apesar da representação antropomórfica, ouvimos as seguintes afirmações: *“Deus se esconde nas nuvens”*; *“Deus é o próprio Sol”*; *“Deus é um espírito. Ele está em todas as coisas... até em nós mesmos”*; e *“Deus é a natureza”*. Ou seja, há um entendimento dessa dimensão mais etérea e abstrata de Deus, porém como representá-la? Como desenhar um espírito, por exemplo? Uma curiosidade é que as crianças mais novas – de 6 a 8 anos – afirmaram que Deus é velho e jovem, reproduzindo uma concepção das religiões de matriz africana. Já os maiores apresentaram Deus como velho, indicando a influência da concepção das religiões de origem judaico-cristã.

Deus é velhinho, mas ele também é jovem. Não sei fazer Jesus Cristo, mas ele nasceu e foi criado por Deus também. Deus chama as pessoas para o céu. Tem um monte de pessoas no céu; lá é muito bom. Fica para sempre lá, bem feliz! Mas elas sentem saudade do mundo. Deus criou o Sol e o mundo. (UBIRAJARA, 6 anos).

Na Figura 10, o caboclo Ypuena (10 anos) representou Deus como um ninja:

Ele é um ninja para salvar o mundo, porque o mundo está em perigo; a confusão tá grande! Ele está na selva ajudando os animais. Os animais entendem Deus... e os homens entendem... até a mulher entende. Este Sol é para clarear o mundo. Só tem escuridão de noite, mas as pessoas más deixam o mundo escuro toda hora.

Refletindo sobre essa associação de Deus a um ninja, é importante levar em consideração os acessos que a criança teve para a elaboração dessa construção, isto é, com certeza essa figura é proveniente de desenhos animados ou histórias em quadrinhos a que a criança tem acesso, já trazendo uma carga simbólica dos super-heróis, que têm poderes e a missão de salvar o mundo, assim como a figura de Deus.

O desenho infantil é impregnado pelas vivências e aprendizagens das crianças, portanto aquilo que elas desenham virá repleto desses elementos, das influências das imagens, símbolos e ideias às quais elas estão expostas em seu cotidiano. É a partir disso que elas vão construindo e elaborando seus universos singulares de significado, que também vão mudando e ganhando novas percepções e representações, à medida que crescem e continuam desenvolvendo seu desenho. Elas desenham aquilo que sabem durante um bom tempo, e não aquilo que veem; com o tempo, há uma necessidade cada vez maior de representar graficamente o que veem, aproximando-se cada vez mais da realidade.

As características de Deus

Aqui partilhamos as atribuições e qualidades que as crianças deram a Deus, ou seja, qual o papel de Deus, como ele interage e se expressa junto aos seres humanos. Podemos observar a presença das polaridades nessas interpretações, entre bom e mau, céu e inferno, claro e escuro, etc., e a natureza como forte elemento de associação, com a presença do Sol e das nuvens, já que Deus “está no céu”. Vemos também como as crianças interagem com Deus, como se comunicam com ele.

Para todos, Deus é bom e dá chance para aqueles que erram: *“Deus é grande. Dentro do coração dele tem muito amor. Acho que ele nunca fica brabo”* (TUPINAMBÁ, 7 anos, Figura 13). Eles discordam na questão do castigo. A maioria acha que Deus castiga, sim:

Deus é gentil com as pessoas. Ele é meu semeador e nunca larga eu. Ele tem força e paixão e vê tudo. Ele sente tristeza quando vê as coisas ruins do mundo. Ele castiga, porque as pessoas más merecem mesmo. Às vezes, ele dá chance às pessoas más, mas só vai se encontrar com Deus quem é bom. (PENA BRANCA, 10 anos).

Deus castiga quem é mau; aí não vai acontecer nada de bom na vida da pessoa. Ontem mesmo eu aperreei minha mãe e sabe o que aconteceu? Do nada apareceu uma pedra, e eu dei uma topada tão grande que quase abre meus peitos, mas Ele sempre dá outras oportunidades. (FLECHA LIGEIRA, 11 anos).

As elaborações de Pena Dourada (Figura 14) refletem uma complexa compreensão de Deus, mostrando seu eterno mistério, mas sua grande capacidade de proteção e de presença para aqueles que o procuram. Ela falou: *“Deus se esconde na nuvem. O Sol representa o calor de Deus. Eu falo com Ele para proteger minha vida. Eu peço paz a Deus. Quando vou dormir, eu falo com Deus”*.

Figuras 11, 12, 13 e 14 – Jupira (6 anos), Iracema (7 anos), Tupinambá (7 anos) e Pena Dourada (8 anos), respectivamente



Fonte: Acervo das pesquisadoras (2020).

Vemos fortes influências do catolicismo nos desenhos e nas falas de Jupira (Figura 11) e Iracema (Figura 12). Surgem as ideias de céu e inferno como lugares definitivos para bons e maus; Nossa Senhora é representada no centro e Jesus é identificado como sendo o próprio Deus.

Para as demais crianças, ou Jesus não apareceu ou foi claramente identificado como distinto de Deus. Silva (2000, p. 175) esclarece a visão que a Doutrina do Amanhecer tem sobre Cristo:

Cristo é um título que, desde o antigo Egito, era usado para indicar um Grande Iniciado, um espírito de tal magnitude que poderia ser, para nosso entendimento, um corresponsável pelo Universo. É uma palavra que vem do Egito - Knery'secheta - e da Grécia - Christos. Em Hebreu, Jesus(*) (Jehoshuá) quer dizer 'Deus Salva', e a Jesus foi concedido o título Cristo, o 'Ungido', no entender dos Evangelistas. Todavia, Cristo é muito mais significativo do que simplesmente o Ungido. É um título concedido apenas àqueles Grandes Espíritos que têm marcante missão na Terra. Quando esteve entre os Essênios, quando recebeu sua primeira Iniciação, Jesus já era reconhecido como o Filho de Deus, enviado para sofrer e dar o exemplo de tolerância, humildade e amor a todos os que conviveram com Ele e àqueles que viriam depois, através dos séculos.

Os valores emergentes a partir das concepções de Deus

As crianças, em sua simplicidade, trouxeram os valores de um cristianismo vivo, preocupado com os menos favorecidos materialmente, mas sobretudo com a natureza, representada pelas plantas, rios e animais. Pena Branca (10 anos) expressou sua grande fé na providência divina, ao afirmar: "*A natureza está triste, pois estão queimando as*

plantas, mas um dia Deus vai conseguir dar um jeito e resolver esse problema". Vemos que uma importante tarefa educativa é desenvolver nessa criança a ideia de que ela pode colaborar na solução desse problema com diversas ações cotidianas. O próprio Pena Dourada (8 anos) afirmou que "*Deus é nosso semeador*", o que indica o potencial para darmos bons frutos com nossas ações cidadãs. Janaína espera que o mundo tenha muitas flores e que a abundância trazida pelas nuvens possa nos fazer mais felizes e amigos. A cabocla Jurema (12 anos) afirmou que Deus está em nós e que nos dá a chance das reencarnações para que melhoremos: "*Deus é luz e Ele manda essa luz para todos. Ele é puro amor*". Vejamos algumas imagens:

Figuras 15, 16, 17 e 18 – Pena Dourada (10 anos), Janaína, Jurema (12 anos) e Flecha Ligeira (11 anos), respectivamente



Fonte: Acervo das pesquisadoras (2020).

Flecha Ligeira (Figura 18) representou a força de Deus com um lindo Sol, que se derrama sobre o campo, fecundando a terra. O astro rei apareceu em oito dos 13 desenhos, a nos indicar um caminho de luz e de esperança. Vemos a presença das árvores, flores e pássaros evidenciando essa associação entre a representação de Deus e elementos da natureza, já que "*Deus é o criador da natu-*

reza” (PENA DOURADA, 10 anos, Figura 10); assim como desenhos de coração, que representa o amor (Figuras 12 e 17): “*O coração é de Deus, porque ele tem um amor bem grandão. Todos nós cabemos no coração dele*” (IRACEMA, 7 anos, Figura 12).

Considerações finais

Com relação aos desenhos das crianças, podemos considerar sua importância ao nos proporcionar acessar com tanta riqueza as visões que elas têm sobre Deus. A partir de suas representações, pudemos compreender diferentes dimensões de suas percepções, assim como a presença dos elementos provenientes de sua cultura e sua religião, ou seja, suas aprendizagens no meio social em que estão inseridas (seja na família, na escola, na comunidade ou nos templos religiosos). Essas narrativas gráficas nos apresentam características fundamentais de suas leituras e interpretações, trazendo símbolos, valores e ideias do que estão vivenciando e aprendendo. A conexão é direta, portanto nos ajuda a entender como estão construindo essa imagem de Deus e quais suas principais influências, apontando caminhos possíveis para ampliar ou enriquecer ainda mais essas elaborações, tendo em vista que não há certo ou errado nessas construções, porém cada criança vai edificando sua relação com Deus a partir desses entendimentos.

Referências

GOLDBERG, L. G. *Autobiografismo: desenho infantil e biografização com crianças em situação de acolhimento institucional*. 2016. 346 f. Tese (Doutorado em Educação) –

Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2016.

LIMA, G. O. *Os sentidos da experiência religiosa nas narrativas de missionárias Nityamas, Gregas e Mayas: um mergulho no universo do Vale do Amanhecer*. 2019. 343 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2019.

SARMENTO, M. J.; VASCONCELOS, V. M. R. (Org.). *Infância (in)visível*. Porto: Junqueira e Marin, 2007.

SASSI, M. *Pequenas histórias: sob os olhos da clarividente Neiva*. Brasília, DF: Vale do Amanhecer, 1999.

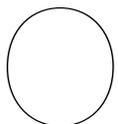
SILVA, J. C. N. *Arquivo Tumarã*. Brasília, DF: Vale do Amanhecer, 2000.

ZELAYA, N. C. *O Pequeno Pajé*. Brasília, DF: Vale do Amanhecer, 1991.

O PROJETO CONHECENDO GRANDES PESSOAS E A FORMAÇÃO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

MARIA NEURILANE VIANA NOGUEIRA

Doutora e mestra em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC), especialista em Direito Público pela Universidade Candido Mendes (UCAM) e graduada em Direito pela Universidade de Fortaleza (Unifor). Professora de graduação e pós-graduação do Centro Universitário Fametro (Unifametro). Avaliadora do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira - Ministério da Educação (MEC). Membro do grupo de pesquisa Dialogicidade, Formação Humana e Narrativas (Diaffna).
Endereço eletrônico: neurilaneviana@yahoo.com.br



presente capítulo é um recorte da tese de doutorado intitulada *O Lar Fabiano de Cristo e o diálogo inter-religioso nas narrativas dos jovens e educadoras do Projeto Conhecendo Grandes Pessoas*, cujo objeto de estudo foi investigar a contribuição dada pelo Projeto Conhecendo Grandes Pessoas (PCGP), desenvolvido em Fortaleza, Ceará (CE), pelo Lar Fabiano de Cristo, para o fortalecimento do diálogo inter-religioso. O referido projeto envolve elementos que remetem às relações interétnicas, interetárias e inter-religiosas.

Tratou-se de uma pesquisa qualitativa, realizada em 2019, com fases interligadas: exploratória, trabalho de campo e organização e análise dos dados produzidos e coletados. Nesse universo, optamos pela pesquisa (auto)biográfica em educação, a conferir centralidade às narrativas dos sujeitos. Privilegiando a via das narrativas autobiográficas dos educandos, buscamos compreender as nuances, contribuições, dificuldades, conquistas e lacunas que este projeto apresenta no ambiente educativo não formal, inserido numa epocalidade em que se propagam discursos de ódio à diversidade, o que impõe barreiras à consolidação de uma cultura de respeito aos direitos fundamentais da pessoa humana.

Nesse sentido, os que implementam o PCGP o definem como sendo uma proposta direcionada ao diálogo inter-religioso, com o estímulo à formação de uma cultura de tolerância e respeito à diferença. Por meio da difusão da ética e da afetividade nas relações sociais, este projeto

busca proporcionar experiências educativas em valores humanos, cujo objetivo primordial é a formação do sujeito crítico, autônomo e consciente de sua ação no mundo. Por meio de práticas de aprendizagens reflexivas, objetiva-se o despertar das dimensões valorativas e práticas da formação infantojuvenil que possam colaborar para a abertura ao diálogo inter-religioso.

Ao conhecer, através do projeto, personalidades históricas de diferentes religiões e origens, o educando é convidado a refletir sobre as diferenças, o direito de escolha de crenças e valores. Nesse contexto, a vida e obra dessas personalidades são apresentadas de maneira lúdica e atrativa, mediante múltiplos recursos, tais como: poesia, rodas de leitura, música, teatro, oficinas e vivências. Esses recursos são mobilizados com o intuito de fomentar reflexões acerca dos valores humanos, do diálogo inter-religioso, da ética, do respeito e da tolerância, com vistas ao desenvolvimento da dimensão afetivo-moral dos educandos.

O lugar da religião e a construção do respeito às diferenças

Em suas narrativas, os jovens colaboradores da pesquisa demonstraram unanimemente a importância do PCGG nos seguintes níveis: a) reafirmação da importância da religião na sua vida; b) pluralismo religioso trazendo reflexões sobre o diálogo inter-religioso e levando ao acolhimento da diferença.

Trazemos trechos das narrativas de alguns jovens para ilustrar os aspectos citados:

Então, eu sou uma pessoa que tem uma fé, não vou dizer inabalável, porque ela não é. Eu tenho uma fé enorme em Jesus Cristo, em Deus, em Maria, nos santos da minha religião, por isso eu chego a dizer que eu não posso viver sem minha religião. Sem ela, eu me

sinto mais frágil, a minha fé vai se abalando um pouco, mas, quando eu volto pra Deus, eu sinto como se tudo se organizasse. Me sinto mais calma, com pensamentos melhores: é Deus, é de Deus que eu preciso! Sem Ele, eu não posso ficar. (FLOR DE LIZ).

Eu gosto muito da minha religião, porque a gente passa a semana todinha aquela coisa de estudar direto, que eu nem paro em casa, eu só paro em casa só pra dormir e dia de domingo; quando eu vou para minha igreja, eu me acalmo, é quando eu penso em tudo que eu fiz na semana. (FLOR DE LÓTUS).

Minha religião representa uma parte de mim, onde eu me sinto bem, onde eu sinto paz e esperança. (ESPERANÇA).

Eu sou católico e vou para todas as missas, participo de quase tudo da Igreja. Gosto muito de todas as vezes que eu vou, porque me encontro com meu Deus. (FRANCISCANO).

Partindo da premissa de um sujeito multidimensional, como é a perspectiva do Projeto Conhecendo Grandes Pessoas, temos que a dimensão religiosa constitui elemento angular na formação da cultura e da identidade de uma comunidade.

Nesse aspecto, a religião é dimensão inerente da vida em sociedade. Dimensão que exerce forte influência sobre a forma como as pessoas vivem e se relacionam. Tendo um lugar destacado na cultura de um povo, por ser parte da identidade pessoal e coletiva das pessoas que anseiam por encontrar formas de se vincular ao Criador, as religiões “[...] São propostas de sentido com origens e características distintas, que mobilizam e comprometem aqueles que a elas aderem” (LOPES; AVILLEZ, 2011, p. 7).

Mas o que é mesmo religião? Muito já foi escrito na tentativa de chegar a uma definição consensual, mas o que se mantém é a polissemia do termo. No conceito de Novaes (2007, p. 49), religião é uma palavra associada à relação do homem com tudo que é sagrado, transcendente, “[...]”

representa a união de pessoas que têm crenças e práticas comuns relacionadas ao sagrado e que atribuem um mesmo sentido à vida futura”. Assim, a religião abrange crenças, doutrinas, rituais, preceitos éticos, filiação a determinados sistemas e modos de pensar. A relação do humano com o divino marca as relações sociais.

Para Bacich (2000, p. 6), a religião está pautada na crença de uma proteção transcendente que congrega indivíduos e cujo comando pertence a uma força suprema: “A religião tem o objetivo de fazer com que o homem preste tributo a seres transcendentes que ‘criam e controlam’ o cosmo e a vida humana e que, por isso, devem ser comum, o reconhecimento do sagrado e da dependência do homem para com poderes sobrenaturais”.

Dessa forma, a religião prescreve uma série de comportamentos, modos de agir a serem observados pelos adeptos, funcionando como “[...] um sistema de princípios e preceitos, que visa a realização de um valor supraterrâneo, qual seja: a divindade” (NADER, 2014, p. 62).

Já na visão de Bourdieu (1982, p. 46), a religião é um conjunto de normas explícitas cujo objetivo é “[...] reforçar a força material ou simbólica possível de ser mobilizada por um grupo ou uma classe, assegurando a legitimação de tudo que define socialmente este grupo ou esta classe”.

Sobre a função da religião na vida social, Durkheim (1982) defende que expressa um ideal coletivo simbólico que faz com que o homem assimile valores, ideias, padrões de comportamento, que, por sua vez, estão carregados de significados culturais. Para o autor, o homem não seria um ser social se não fosse capaz de produzir essa rede de significados.

Em Weber (1991), vamos encontrar a religião como uma espécie de ponte entre o mundo natural e o mundo

transcendente do indivíduo. A religião seria o elo de ligação entre o homem e sua dimensão espiritual, refletindo no modo como este homem vive e age no mundo. Nas palavras do autor, a religião:

[...] Traz conseqüências para o comportamento prático da vida. Esse rumo positivo e mundano é dado de modo mais intenso pela criação de uma 'condição da vida' especificamente determinada pela religião e consolidada por um sentido central ou um fim positivo, isto é, pela circunstância de que surge, a partir de motivos religiosos, uma sistematização de ações práticas em forma de orientação destas pelos mesmos valores. (WEBER, 1991, p. 357).

Nesse sentido, a religião é elemento fundamental no processo de formação social, compondo a cultura e a identidade dos grupos e influenciando na maneira como o indivíduo se porta em suas relações sociais, uma espécie de “[...] teia de símbolos, rede de desejos, confissão da espera, horizonte dos horizontes, a mais fantástica e pretensiosa tentativa de transubstanciar a natureza” (ALVES, 1984, p. 9).

A narrativa dos jovens Flor de Liz, Flor de Lótus, Esperança e Franciscano, acerca do lugar da religião na sua formação, leva-nos a refletir com Alves (1984) que a religião é uma dimensão mais intrínseca à experiência humana do que imaginamos. A abordagem da dimensão religiosa, portanto, “[...] longe de ser uma janela que se abre apenas para panoramas externos, é como um espelho em que nos vemos. Aqui a ciência da religião é também ciência de nós mesmos: sapiência, conhecimento saboroso” (ALVES, 1984, p. 5).

É preciso reconhecer a religião como dimensão sutil que tece a vida cotidiana em experiências com o sagrado. É exatamente com a simbologia do sagrado que o homem

pode acender a chama da esperança e enfrentar as lutas da vida. Retomando Alves (1984, p. 10), vemos que a religião:

[...] se nos apresenta como um certo tipo de fala, um discurso, uma rede de símbolos. Com estes símbolos os homens discriminam objetos, tempos e espaços, construindo, com o seu auxílio, uma abóbada sagrada com que recobrem o seu mundo. Por quê? Talvez porque, sem ela, o mundo seja por demais frio e escuro. Com seus símbolos sagrados, o homem exorciza o medo e constrói diques contra o caos.

Nos estudos de Santos e Mandarinó (2005), vamos encontrar a religião como um fator de sociabilidade e de lazer para jovens e adolescentes. As atividades, eventos e encontros religiosos proporcionam a formação de uma cultura religiosa e a constituição da identidade juvenil, na medida em que a “[...] frequência ao culto, dentro de um local específico, garante o encontro que é tão necessário para a constituição de uma cultura religiosa e contempla as necessidades socializadoras dos jovens” (SANTOS; MANDARINÓ, 2005, p. 170).

Ter uma religião, portanto, pode ser um fator a propiciar sentimentos de bem-estar, satisfação com a vida, felicidade, uma vez que a dimensão religiosa proporciona sentido à vida, auxiliando o ser a lidar com situações de sofrimento (STROPPA; MOREIRA-ALMEIDA, 2008). A experiência religiosa, assim, é um sonho humano capaz de trazer mais suavidade e sentido à vida, na medida em que pode acessar a divindade humana. Para os jovens do PCGP, a religião trouxe elementos alimentadores de sonhos que precisam ser sonhados: um mundo de paz, com fraternidade, tolerância e amor.

O pluralismo na sociedade contemporânea e a necessidade do diálogo inter-religioso

Em suas narrativas, os jovens apontaram as personalidades e respectivas religiões que mais gostaram de conhecer e que mais impactaram suas ideias, crenças e comportamentos. Apontaram as personalidades eleitas como inspirações e os aprendizados adquiridos ao se abrirem e dialogarem com o universo do outro. Vejamos, a seguir, algumas falas que ilustram os aprendizados realizados:

No Projeto Conhecendo Grandes Pessoas, ensina que as pessoas são diferentes, cada uma com a sua religião, mas eles juntos ensinam o respeito pela religião do outro. Isso eu acho muito bom, porque são cada um de uma religião diferente. Foi incrível aprender outras religiões, sensacional. Eu aprendi a ser uma menina de mente aberta, e isso me abriu os olhos para que eu conhecesse as outras religiões. De todas as religiões que eu conheci aqui no projeto, a que eu tive mais dificuldade foi mesmo a do espiritismo e o candomblé, por não conhecer. Eu mudei meu pensamento porque conheci a história deles. Fui conhecer a história de Bezerra e dos orixás. Foi a partir dos exemplos de vida deles que tirou esse preconceito e medo que eu tinha. A partir do momento que eu fui deixando o preconceito de lado, fui descobrindo coisas novas e até gostando de algumas coisas do espiritismo, como o anjo da guarda que me protege; me fez me sentir mais confiante. Então, eu comecei a ver que na minha religião também tem anjos e que todas as religiões são pro bem. (FLOR DE LIZ).

Essa coisa do preconceito é muito séria. Nisso o projeto me ajudou muito, porque antes eu era completamente evangélica, antes eu tinha um pouco de preconceito com quem era do espiritismo. Eu aprendi sobre várias religiões e não tem nada disso de demônio ou pecado. Eu tenho minha religião, mas eu tenho que respeitar as outras. Hoje eu tenho a mente aberta. Eu sou evangélica, mas eu não tenho mais aquele negócio de preconceito. E no projeto a gente aprende a não criticar e a respeitar o que os outros acreditam. O Lar faz eu me sentir bem, porque na escola eu não era assim

bem recebida por eu ser evangélica; aqui no Lar Fabiano, não teve isso de eu não ser bem recebida por causa da minha religião. Aqui qualquer religião é bem recebida. Não tenho problema de falar que sou evangélica aqui. Todo mundo fala a sua religião e não se trata mal ninguém por isso. Amor, respeito, gratidão, isso foi tudo que aprendi aqui. (FLOR DE LÓTUS).

Eu acho é que todas as religiões deveriam se juntar, porque eu acho errado esse negócio de preconceito, porque todos não querem dizer a palavra do Senhor? Todas não pregam a mesma palavra? Todos não adoram o mesmo Deus? Por que essa rivalidade? Eu não entendo. Eu tenho essa curiosidade de entender o porquê dessa rivalidade. Eu só tive dificuldade com uma religião no projeto: o islamismo, porque, quando a gente foi estudar no projeto, estavam acontecendo essas coisas assim de ataque de terroristas. Eu ficava me perguntando como pode ser esse Deus que eles falam que, se não pregar aquela coisa do Alá, eles têm que matar? Mas, aqui no projeto, a gente aprende que não é assim, não. Isso de matar as pessoas não tem nada com a religião do islamismo. É uma má interpretação deles. Não é isso que tem escrito lá no Alcorão. Eles usam isso pra justificar os ataques, mas não é nada disso. No Alcorão não fala isso de jeito nenhum. Eu tinha raiva dos terroristas, depois tive pena, porque eles se enganam e colocam esse engano na religião deles. (CORAÇÃO ABERTO).

Eu aprendi muito com o projeto. Me ajudou a entender o candomblé, que é uma religião que tem coisas um pouco diferentes das outras, mas tem só coisas um pouco diferentes, não quer dizer que é errado ou pecado. A gente tem que respeitar as religiões; que todas têm seu ponto de vista, mas a gente deve respeitar muito, porque cada um tem que pensar como quiser. (RAIO DE LUZ).

Quando eu cheguei aqui e vi tudo isso do projeto, eu me senti: 'Nossa! Como pode existir muitas pessoas assim de tantas religiões diferentes e tão boas, fazendo tantas coisas boas no mundo?'. A gente aprende sobre várias religiões. Que não tem diferença. Que todos têm que respeitar cada religião das pessoas e deixar elas seguirem o que elas quiserem. Eu sou evangélica, então estudar outras religiões diferentes da minha acho que é um aprendizado a mais, porque a gente pode conhecer lados de outras

peças, não só da gente. E eu acho importante isso, para a gente conviver mais com as pessoas e saber mais. Eu mesma não gostava quando falavam da minha religião. Eu aprendi no projeto a respeitar o que cada um é; cada um pode escolher o que quer. (ESPERANÇA).

Conforme podemos verificar a partir das falas dos sujeitos colaboradores desta pesquisa, o PCGP possibilitou que pessoas de diversas tradições religiosas pudessem ser conhecidas pelos sujeitos numa perspectiva plural, abrindo espaço para a multiplicidade religiosa, para o compartilhamento de experiências e riqueza de suas simbologias, promovendo a valorização das diversas faces do sagrado presente em nossa sociedade.

Contemporaneamente, tanto no mundo em geral como no Brasil em particular, acompanhamos a ocorrência de inúmeros conflitos de origem religiosa, cuja tônica tem sido a crueldade, o preconceito e a falta de diálogo. Huntington (1997, p. 320-321) pontua que esses conflitos são marcados por um discurso de “limpeza étnica” e tendem a ser “[...] violentos e cruéis, com ambos os lados perpetuando massacres, atos de terrorismo, estupros e torturas”. Assim, a religião, quando tomada pelo véu do absolutismo e fanatismo, tem sido um lugar de fomento à intolerância e à violência.

Na mesma direção, Houtart (1997) lembra que, especialmente quando usada para fins políticos e proselitistas, a religião se presta a alimentar conflitos e a legitimar guerras. Acerca desse contexto, constata o autor, com inquietação, que “[...] em não poucos lugares deste mundo, responsáveis e seguidores de religiões não cessam de fomentar agressões, fanatismos, ódio e hostilidade xenófoba, quando não inspiram e legitimam conflitos violentos e sangrentos” (HOUTART, 1997, p. 17).

O contexto galopante da intolerância e desrespeito à liberdade religiosa é incompatível com a sociedade plural na qual vivemos, nela “[...] as mudanças em processo provocam um sério questionamento às ‘certezas’ de fé enrijecidas ou cristalizadas. Não se trata, porém, de abandonar a tradição, mas de ‘reinterpretá-la’ criativamente, adequando-a à situação contemporânea” (TEIXEIRA, 1999, p. 456).

Nesse sentido, é urgente uma nova ordem social, na qual as tradições religiosas sejam chamadas a entrar em contato, interagir, acolher o diferente, enriquecendo-se com este, sem que necessite, para tanto, renunciar seu lugar de origem. Diante do pluralismo gestado e consolidado de fato e de direito na sociedade moderna, temos uma nova dinâmica societal, com a necessidade de inauguração de um modo de vida mais aberto, acolhedor e reflexivo. A relação, a troca e o contato entre as diferentes tradições tornam-se inevitáveis. Nessa medida, aflora a percepção da diversidade plural e o diálogo torna-se elemento essencial nas relações homem-mundo.

Em que pese ao cenário de intolerância e preconceito vigente, é imprescindível refletirmos que o terreno da diferença pode ser convertido em espaço para o entendimento. Nesse caminhar, o diálogo inter-religioso pode ser instrumento para o que Giddens (1995) chama de “fusão de horizontes”, ou seja, um caminho alternativo para o mútuo entendimento.

Na mesma direção, Teixeira (1999, p. 439) pontua que:

A paz entre as religiões consiste em requisito essencial para a paz entre as nações. O verdadeiro diálogo inter-religioso deve ser globalmente responsável e não pode admitir a continuidade do arbítrio, da violência e o sofrimento injusto entre os seres humanos. Alimenta-se de um sonho dife-

rente, pontuado pela dinâmica da cooperação, do entendimento e da paz.

O exercício dialogal é determinante fundamental no contexto plural no qual estamos inseridos atualmente e clama por um espírito de universalidade. Um diálogo verdadeiro é aquele aberto à mútua transformação (WILFRED, 1999). Tracy (1997, p. 142) complementa essa linha de raciocínio afirmando que o diálogo verdadeiro: “Exige ainda a capacidade de reconhecer ‘semelhanças na diferença’. Entrar em conversação é estar disposto a arriscar toda a sua autocompreensão atual e levar a sério as posições do outro que reclama para si igual reconhecimento de autenticidade e verdade em sua autocompreensão”.

Nesse mesmo sentido, Maturana (1997) afirma que é na conversa, no encontro harmônico com o outro, que o ser humano se constitui. É da interação eu-tu que nasce o amor, fundamento do fenômeno social: “A origem antropológica do *Homo sapiens* não se deu através da competição, mas sim através da cooperação, e a cooperação só pode se dar como uma atividade espontânea através da aceitação mútua, isto é, através do amor” (MATURANA, 1997, p. 185).

É pela conversação que o diálogo proporciona que os sujeitos interagem e se apropriam do mundo, reconstruindo-o, segundo a experiência de contato com o universo do outro. Dessa forma, as narrativas dos jovens evidenciaram que o PCGP os modificou em alguma medida, agregou valores e experiências novas de aprendizagem, a partir de um exercício de amorosidade, senão vejamos:

Se eu pudesse falar em palavras a primeira coisa que aprendi no Projeto Conhecendo Grandes Pessoas, foi a caridade, que é uma palavra muito falada para a gente aqui; e a outra é o amor, porque eu aprendi, eu comecei a ter amor pelas pessoas de outras religiões, eu sinto esse amor. (FLOR DE LIZ).

O projeto ensina que essas pessoas deixaram uma mensagem muito importante pra gente evoluir pra melhor; os caminhos da paz, do amor, da compaixão. Hoje, mesmo sendo católico, eu compreendo as outras religiões, por exemplo, o espiritismo, o budismo, todos têm seu jeito de pensar, e eu respeito. (PACÍFICO).

O verdadeiro diálogo só existe quando nos permitimos fazer um movimento de abertura, acolhimento e escuta do universo do outro, reconhecendo-o como sujeito de direitos, portanto com liberdade de crença a ser respeitada. Para Boff (1999, p. 126), essa abertura se dá por meio da ação de “[...] partilhar a paixão do outro e com o outro”, é um exercício de empatia que engrandece e enriquece a todos. Do diálogo resultam novos aprendizados a serem agregados aos já existentes.

Nesse aspecto, concordamos com Wilfred (1999, p. 11), quando afirma que: “Transpondo as fronteiras e comungando por sobre fronteiras, os cristãos irão descobrir sempre novas dimensões de sua identidade de fé”. O que percebemos é que um dos grandes impeditivos do diálogo inter-religioso na atualidade é o discurso individualista de competição e predomínio sobre o outro, e com esse discurso é impossível a reflexão sobre o amor. Concordamos com Maturana (1997, p. 186), quando pontua que o amor é um:

Anseio biológico que nos faz aceitar a presença do outro ao nosso lado sem razão, nos devolve à socialização e muda a referência de nossas racionalizações. A aceitação do outro sem exigências é o inimigo da tirania e do abuso, porque abre um espaço para a cooperação. O amor é inimigo da apropriação.

Nessa medida, viver em uma sociedade plural deve implicar viver de forma democrática, conhecendo e respeitando as diferenças que a constituem, superando atitudes de intolerância. Nesse aspecto, o contexto escolar é

um espaço propício a esse debate, proporcionando a valorização da construção histórica dos diferentes grupos sociais. O que o diálogo inter-religioso proporcionado pelo PCGP promove é o respeito ao que é diferente. Esse é um importante exercício de convívio social, democracia, alteridade e tolerância, no sentido de ser “[...] a qualidade de conviver com o diferente, e não com o inferior” (FREIRE, 2005, p. 24).

Assim, a pessoa tolerante não é tolerante porque é superior, mas sim porque reconhece no outro alguém que possui uma cultura distinta da dela. A tolerância, assim, não nos exime do diálogo, da convivência, da curiosidade, do questionamento e da luta por direitos iguais. Nessa medida, Freire (2005, p. 62) defende que:

A tolerância genuína, por outro lado, não exige de mim que concorde com aquele ou aquela a quem tolero ou também não me pede que a estime ou o estime. O que a tolerância autêntica demanda de mim é que respeite o diferente, seus sonhos, suas ideias, suas opções, seus gostos, que não o negue só porque é diferente. O que a tolerância legítima termina por ensinar é que, na sua experiência, aprendo com o diferente.

Nesse aspecto, a diversidade religiosa precisa ser compreendida como um processo construtivo das diferentes culturas que formam o tecido social, não estando à parte, mas sim fazendo parte integrante das culturas.

Na sociedade hodierna, marcada pela globalização, vivemos um cenário social plural, uma conjuntura muito propícia ao diálogo e ao respeito às diferenças. A respeito dessa temática, Lopes e Avillez (2011, p. 6) pontuam que:

A consciência plural convoca a liberdade e o respeito mútuo como valores na base da relação e intera-

ção entre os povos, na medida em que evidencia a existência não apenas de uma visão e tradição, mas de várias, que devem aprender a coexistir pacificamente. Desta forma, vemos que nunca como antes foi tão pertinente falar e refletir sobre o diálogo intercultural, questionando as formas como se constrói, os objetivos que acompanham o seu desenvolvimento ou as razões que pautam o seu crescimento.

Panikkar (2007, p. 40) vai além ao afirmar que, na verdade, vivemos uma era em que o diálogo entre culturas e religiões é vital, imprescindível e mesmo inevitável:

Hoje, o diálogo não é um luxo ou uma questão secundária. A ubiquidade da ciência e das tecnologias modernas, dos mercados mundiais, das organizações internacionais e das corporações transnacionais, assim como as inúmeras migrações de trabalhadores e da fuga de refugiados, para não falar dos turistas, faz do encontro de culturas e religiões algo inevitável e, ao mesmo tempo, indispensável. Os nossos atuais problemas de justiça, ecologia e paz requerem uma compreensão recíproca entre os povos do mundo, que é impossível sem diálogo.

Em que pese a esse contexto plural e globalizado, as diferenças religiosas ainda são a razão de pontos de tensão, conflitos e episódios de discriminação, o que nos leva a afirmar que, sem a formação de uma cultura de diálogo intercultural, estamos fadados ao fundamentalismo e ao desrespeito ao direito de liberdade de crença e de expressão religiosa. Retomando Panikkar (2007, p. 44), temos que:

Sem diálogo, as religiões enredam-se em si mesmas ou adormecem nas amarras e naufragam. Verdadeiramente, hoje vai-se tornando cada vez mais claro que nenhuma tradição tem poder suficiente para, por si só, levar à prática o papel que se autoa-

tribui. Ou se abrem umas às outras, ou degeneram e dão lugar a reações fanáticas de todo tipo. O diálogo é realmente uma necessidade vital.

Estar aberto ao pluralismo não é sinônimo de negação de seus próprios valores e crenças, mas uma forma de atingir novas zonas de sentido. O caminho para o diálogo autêntico pressupõe não ter nossas convicções, sejam estas religiosas ou não, como únicas e verdadeiras.

Atento a essa realidade, o PCGP propõe formar sujeitos críticos, capazes de acolher as diferenças como ponto de encontro, e não de intolerância, a partir de uma experiência de aprendizagem marcada pela abertura ao universo do outro, num movimento de reflexão, acolhida e respeito à diversidade.

Em Malouf (2009, p. 5), vamos encontrar referência a essa necessidade de se fomentar o diálogo inter-religioso através da formação do desenvolvimento da afetividade, dos valores, no sentido de que:

Reconciliar, reunir, adotar, moderar, pacificar são gestos voluntários, gestos de civilização que exigem lucidez e perseverança; gestos que se adquirem, que se ensinam, que se cultivam. Ensinar os homens a viver juntos é uma longa batalha que nunca está completamente ganha. Requer uma reflexão serena, uma pedagogia hábil, uma legislação apropriada e instituições adequadas.

Proporcionar o conhecimento das diferentes religiões sob a óptica do diálogo harmonioso pode colocar à mostra narrativas de origem do homem, do tempo e do espaço, uma vez que “[...] a religião não transmuta apenas o espaço, mas também o tempo, dando-lhe a marca do sagrado, afinal o tempo sagrado é uma narrativa” (CHAUÍ, 2000, p. 298).

Teixeira (2014) entende o diálogo como um “intercâmbio de dons”, o qual se concretiza pela “partilha de vida, experiência e conhecimento”. Nesse sentido, o diálogo inter-religioso surge como oportunidade de um novo aprendizado, a partir da relação com a diferença num contexto de novas experiências de aprendizagem. No conceito desse autor, o diálogo inter-religioso constitui um “[...] processo construtivo voltado para o conhecimento mútuo e o enriquecimento recíproco”, implica recolher-se para “deixar valer o outro” (TEIXEIRA, 2011, s.p.).

Considerações finais

Conforme vimos, a questão do pluralismo tomou proporções irrevogáveis, no entanto a temática da diversidade religiosa ainda tem sido um grande tabu na educação. Nesse sentido, temos que o PCGP busca fundamentalmente desenvolver no contexto educativo não formal a aproximação e o diálogo entre as tradições religiosas do mundo plural em que vivemos, considerando o potencial negativo que a intolerância religiosa tem em promover a discriminação, a usurpação de direitos e a violência.

É nesse campo de problematização que o PCGP atua, proporcionando na prática o campo de fundamentação para uma discussão acerca do diálogo inter-religioso, por meio de uma educação em valores, que prima pela busca de uma cultura de tolerância e respeito à diferença.

Em que pese ao fato de estarmos longe de concretizar um ambiente social completamente livre de todo e qualquer tipo de violência, precisamos compreender que o terreno das diferenças pode ser um ponto de encontro, de construção de uma postura de acolhimento e solidarie-

dade mútuos, o que poderá, pelo menos, ajudar a diminuir os altos níveis de violência religiosa que experimentamos na atualidade.

Referências

ALVES, R. *O que é religião?*. São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1984.

BACICH, A. Z. *Manual de Teologia*. [S.L.]: Virtual Books M&M, 2000.

BOFF, L. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela Terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

CHAUÍ, M. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.

DURKHEIM, É. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal, 1982.

GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. Oeiras: Celta, 1995.

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. 49. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

HOUTART, F. O culto da violência em nome da religião. *Concilium*, Petrópolis, v. 272, n. 4, p. 7-17, 1997.

HUNTINGTON, S. P. *O choque das civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

LOPES, J. V.; AVILLEZ, F. *Diálogo inter-religioso no tempo e 33 ideias para pensar e agir*. Lisboa: Faculdade de Teologia, 2011.

MALOUF, A. *Um mundo sem regras*. Lisboa: Difel, 2009.

MATURANA, H. *A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: UFMG, 1997.

NADER, P. *Introdução ao estudo do Direito*. 36. ed. São Paulo: Forense, 2014.

NOGUEIRA, M. N. V. *O Lar Fabiano de Cristo e o diálogo inter-religioso nas narrativas dos jovens e educadoras do Projeto Conhecendo Grandes Pessoas*. 2019. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2019.

NOVAES, A. *Religião pessoal*. Salvador: Lar Harmonia, 2007.

PANIKKAR, R. *Ícones do mistério: a experiência de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2007.

SANTOS, E. S.; MANDARINO, C. M. Juventude e religião: cenários no âmbito do lazer. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, n. 3, p. 161-177, 2005.

STROPPA, A.; MOREIRA-ALMEIDA, A. Religiosidade e saúde. In: SALGADO, M. I.; FREIRE, G. T. (Org.). *Saúde e espiritualidade: uma nova visão da medicina*. Belo Horizonte: Inede, 2008. p. 427-443.

TEIXEIRA, F. A dimensão espiritual do diálogo interreligioso. *Diálogos*, 27 jan. 2011. Disponível em: <http://fteixeira-dialogos.blogspot.com/2011/01/dimensao-espiritual-do-dialogo.html>. Acesso em: 20 set. 2020.

TEIXEIRA, F. O diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 19-38, 1999.

TEIXEIRA, F. O imprescindível desafio da diferença religiosa. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, Brasília, DF, v. 20, n. 38, p. 181-194, 2014.

TRACY, D. *Pluralidad y ambigüedad: hermenéutica, religión, esperanza*. Madrid: Trotta, 1997.

WEBER, M. *Economia e sociedade*. Brasília, DF: UnB, 1991. v. 1.

WILFRED, F. Introdução: a arte de transpor fronteiras. *Concilium*, Petrópolis, v. 280, n. 2, p. 10-11, 1999.

O QUE AS “MENINAS PRECIOSAS” DESENHAM E FALAM SOBRE RELIGIOSIDADE NA CIRANDA CIGANA INFANTIL?

LIANA LIBERATO LOPES CARLOS

Doutoranda e mestra em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professora do Centro Universitário Inta (Uninta). Membro do grupo de pesquisa Dialogicidade, Formação Humana e Narrativas (Diafha).

Endereço eletrônico: lianalopes@hotmail.com

ERCÍLIA MARIA BRAGA DE OLINDA

Professora aposentada da Universidade Federal do Ceará (UFC). Pesquisadora do campo das Ciências da Religião. Membro do grupo de pesquisa Dialogicidade, Formação Humana e Narrativas (Diafha). Terapeuta holística em formação.

Endereço eletrônico: erciliabragadeolinda@gmail.com

LUCIANE GERMANO GOLDBERG

Doutora em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará (UFC), mestra em Educação Ambiental e licenciada em Artes Plásticas, estas duas últimas formações pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Professora adjunta da UFC e do Programa de Mestrado Profissional em Artes (ProfArtes) da UFC. Líder do grupo de pesquisa Dialogicidade, Formação Humana e Narrativas (Diafha).

Endereço eletrônico: lucianegoldberg@ufc.br

Caminhos da pesquisa com criança pela via da narrativa

Este capítulo tem como objetivo refletir sobre as experiências religiosas de seis crianças ciganas – “as meninas preciosas” – de 6 a 12 anos, moradoras do bairro Sumaré, em Sobral, Ceará (CE). Pretendemos entender quais os significados que elas constroem a partir de um processo lúdico e colaborativo. No domínio da pesquisa (auto) biográfica com crianças, vislumbramos o sentido que a criança atribui ao que lhe acontece, sabendo que tal sentido se constrói no próprio ato de narrar, oralmente, por meio da escrita ou por meio de desenhos, gestos, grafismos, etc. Decorre daí a importância de averiguar as condições de produção da narrativa: onde narra? Quando? Para quem? De que modo narra? (PASSEGGI, 2014, 2016; PASSEGGI *et al.*, 2014).

Como sujeitos ativos e participantes, tivemos as seguintes “meninas preciosas”: Pérola (6 anos), Cristal (8 anos), Ágata (10 anos), Esmeralda (10 anos), Rubi (11 anos) e Safira (12 anos). É importante destacar que as participantes da pesquisa são oriundas de famílias ciganas e se mantêm num ciclo religioso plural de crenças fervorosas, que faz parte de sua própria cultura.

Sabemos que a criança tem uma vida social ativa, antes silenciada por uma visão hegemônica, centrada na

visão dos adultos. Na condição de ser observada, mediada, descrita, analisada e interpretada, ela faz parte das pesquisas científicas há muito tempo. Dessa maneira, são muito presentes as pesquisas acadêmicas em diferentes campos do conhecimento que tratam sobre as crianças, porém é difícil encontrarmos estudos com a presença ativa delas. Mais raro ainda é nos depararmos com pesquisas que se utilizem da escuta e das narrativas de crianças ciganas valorizando os seus saberes, conhecimentos, vivências, percepções e interpretações do eu, do outro e do mundo, de forma dialógica (LEAL, 2004).

Na perspectiva de compreender a criança cigana a partir do seu próprio ponto de vista, é importante dar visibilidade às suas vozes e captar não só os ditos, mas também os não ditos, perceber os gestos, olhares e comportamentos, sendo fundamental essa sensibilidade do pesquisador para alcançar o objetivo do que deseja pesquisar. Para o desenvolvimento da pesquisa com as crianças, adotamos um espaço interativo, lúdico e dialógico, o qual chamamos de “Ciranda Cigana Infantil”. A dinâmica adotada serviu de base para a construção e compreensão das narrativas religiosas das crianças ciganas. Para consolidar a coleta de dados deste estudo, realizamos dois encontros no mês de novembro de 2019.

Iniciamos o texto fazendo algumas considerações das pesquisas com crianças (PASSEGGI, 2014, 2016), tratando-as como sujeitos dinâmicos, plurais e criativos; em seguida, apresentaremos a importância da narrativa e do desenho como um dispositivo heurístico e formador para o desenvolvimento religioso, cultural, social, afetivo e cognitivo das crianças (GOLDBERG, 2016).

A pesquisa (auto)biográfica com crianças: algumas concepções

Estamos, a todo instante, ouvindo e contando histórias. O ser humano é constituído de linguagem e é por meio dela que vamos dando conta da nossa existência e caracterizamos os nossos sentimentos, nossas aspirações, nossos desejos e nossa maneira de ver e sentir a vida. Por sua própria natureza, a narrativa possibilita aos sujeitos reinventar o passado e reconstituir o presente. É por meio dela que somos capazes de criar o equilíbrio entre autonomia e compromisso, de nos reconhecer e perceber o outro.

É compreensível que a criança, desde muito pequena, procure dar sentido às coisas que acontecem à sua volta, inclusive com monólogos, quando tenta interpretar os acontecimentos vividos em suas interações com os outros (CORREIA, 2003). Ela deve ser vista como protagonista de sua história de vida e, com isso, adquirir o direito de participar espontaneamente, opinando, expressando seus pensamentos, vivências e sentimentos dentro desse processo. Assim, a criança aprende a utilizar a linguagem recém-adquirida para conduzir as transações interpessoais necessárias à vida comunal.

Sobre esse processo de representação de si dentro da narrativa, Delory-Momberger (2008, p. 37) defende que “[...] é a narrativa que faz de nós o próprio personagem de nossa vida; é ela, enfim, que dá uma história à nossa vida: não fazemos a narrativa de nossa vida porque temos uma história; temos uma história porque fazemos a narrativa de nossa vida”. Nesse sentido, a narrativa torna-se valiosa ferramenta de acesso às construções e sentidos que as crianças fazem a respeito do que se passa em suas vidas, afinal elas são repórteres competentes de suas próprias

experiências e somente elas têm propriedades de informar o seu aqui e agora.

Como afirma Bruner (1997), a narrativa envolve personagens com suas intenções, ações, circunstâncias e consequências num deslocamento no tempo, criando um enredo. Nesse sentido, entendemos que as crianças metaforicamente expressam seus saberes e conhecimentos de mundo por meio de múltiplas linguagens criadas e recriadas na cultura em que estão inseridas, por meio de imitações, gestos, desenhos, grafismos, imagens, etc. Elas usam a imaginação e a criatividade, possibilitando novos caminhos para dar sentido ao que veem, ao que sentem, ao que vivem e ao que escutam com autonomia e propriedade.

As narrativas culturalmente herdadas dispõem de uma estrutura convencional, embora aberta e flexível, já que podem ser reestruturadas no momento da sua elaboração. Diante do exposto, as narrativas das crianças, dentro de uma proposta de pesquisa (auto)biográfica em educação, não seriam apenas um modo de representação do mundo, mas uma forma de criação e significação da realidade e de sua própria subjetividade (BRUNER, 2008), pois, embora não possam mudar os acontecimentos, elas reinterpretam o que vivem, criando um novo cenário e reinventando-se com ele.

Os estudos da sociologia da infância consideram as crianças como atores sociais. Cruz (2008, p. 13) afirma que “[...] buscar formas de ouvir as crianças, explorando as suas múltiplas linguagens, tem como pressupostos a crença de que elas têm o que dizer e o desejo de conhecer o ponto de vista delas”. A autora ainda destaca que conhecer as crianças nos permite aprender mais sobre o que elas próprias produzem e transformam através da sua ação social, sobre os significados que estão sendo social-

mente aceitos e transmitidos e sobre o modo como o homem e particularmente as crianças como seres humanos se constroem e transformam o significado das coisas e as próprias relações sociais (CRUZ, 2008).

A pesquisa com crianças ainda é um convite ao des-cortinar de largos horizontes. Precisamos estar atentos às sutilezas e ao inusitado que elas nos apresentam, daí a importância de observá-las e de possibilitar espaços para ouvi-las. As crianças ingressam cedo no universo da narrativa; desde a mais tenra idade, elas têm acesso às histórias. Com maestria, elas contam e narram histórias. Por vezes, podem parecer estranhas, mas fazem sentido! Facilmente as crianças se expressam com autonomia. Elas criam e se reinventam de forma atenta, curiosa e incansável. Elas revolucionam os espaços que ocupam (KOHAN; FREIRE, 2018).

Ao narrar suas experiências, a criança se coloca por inteiro; ela se posiciona, contesta e se constitui como protagonista social. Com sua sensibilidade perceptiva e aguçada, ela reflete e age em cada experiência, tecendo, assim, sua biografia; ela reconstrói a figura de si, num processo de interação com ela mesma (autoformação), com o outro (heteroformação) e com as coisas do mundo (ecoformação). Assim, ao propor uma “figura de si”, ela conecta os diversos momentos da sua vida, dando-lhes um sentido (DELORY-MOMBERGER, 2008; PASSEGGI, 2016).

Sabemos que as crianças estão presentes nas questões culturais, sociais e históricas de seu tempo. Embora se relacionem diretamente com a cultura adulta, elas elaboram uma forma simbólica: a relação com o mundo que lhes é própria. Fonseca (1996) alerta que as crianças têm acesso a espaços que nem sempre os adultos têm, pela forma como conseguem circular pelo grupo e estar presentes em

lugares que não são permitidos para todos, o que nos proporciona olhar contextos sociais numa outra perspectiva.

No fragmento da poesia “Apanhador de desperdício”, Barros (2003, p. 9) afirma: “[...] é preciso ter respeito às coisas desimportantes”. E quais as coisas consideradas desimportantes na sociedade em que vivemos? Acreditamos que a lista é grande. Na vida corriqueira que levamos, será que damos importância às falas das crianças? Será que respeitamos o que elas têm a nos dizer? E mais, paramos para ouvi-las e damos sentido ao que elas falam ou deixam de falar? A partir desses questionamentos, é possível investigar e compreender o universo das narrativas infantis por meio das quais as crianças, em seus múltiplos contextos socioculturais, elaboram suas histórias de vida.

No contexto da pesquisa (auto)biográfica em educação com crianças, Lani-Bayle (2018, p. 26) ressalta “[...] que a palavra da criança e sua reflexão sobre si deve ser respeitada, do contrário, quando a palavra é negada chega a agressividade e ocupa os lugares vagos deixados pelas palavras, dito de outra maneira, a narrativa supera a violência, é libertadora e articuladora da subjetividade”.

Tudo é delicado, o caminho é longo, mas tem flores e a lindeza do encontro: as meninas preciosas falando de religião na Ciranda Cigana Infantil

A fim de compreendermos o processo constitutivo da identidade da criança cigana no bairro do Sumaré em Sobral, criamos a “Ciranda Cigana Infantil”, inspirada no Círculo Reflexivo Biográfico (OLINDA, 2018) e no ateliê de arte proposto por Goldberg (2016).

De acordo com Rossetto (2016, p. 7), “As cirandas são espaços educativos intencionalmente planejados, nos

quais as crianças aprendem, em movimento, a conquistar o seu lugar [...]” e a se autoconhecer. É onde elas têm a possibilidade de serem mais solidárias, interativas, socializando suas experiências. Nesse sentido, a ciranda é um espaço/tempo de alegria, de partilha, de harmonia, de solidariedade e de descoberta, aspectos que possibilitam às crianças vivenciarem suas experiências de forma prazerosa e significativa.

Na Ciranda Cigana Infantil, as crianças, junto às pesquisadoras, constroem um espaço lúdico, criando e recriando o mundo em que vivem por meio de múltiplas linguagens. Trata-se de um espaço/tempo onde/em que elas expressam suas emoções e articulam sentidos e significados ao que experienciam. Interação entre si, de forma lúdica, e vão preenchendo os espaços que ocupam com suas narrativas e seus desenhos. Como afirma Cristal (8 anos): “*Adoro estar aqui, porque desenhamos, nos reunimos e ficamos juntas*”.

Segundo Freire (1989, p. 13), o educador precisa “[...] buscar junto com as crianças as respostas para suas inquietações do ‘existir no mundo’, fazendo a história com a criança, possibilitando a participação nas decisões de todas as situações do processo educativo”. Nas contribuições do autor, é preciso oferecer às crianças um processo formativo movido pelo diálogo, pelo afeto e pelo amor.

É preciso tolerância e respeito pelas diferenças religiosas existentes, do contrário vamos nos tornar cada vez mais limitados e incapazes de conviver em sociedade. É preciso e necessário perceber que, por meio do diálogo, do contato humano, do encontro com o outro, transformamo-nos, refazemo-nos, reinventamo-nos, ensinamos e aprendemos, enfim, tornamo-nos humanos. Como bem destaca Buber (2001), o encontro do Eu e o Tu é um ato essencial e humano; é a ontologia do homem.

Os encontros da Ciranda Cigana Infantil

Aqui iremos relatar os dois encontros realizados com as crianças ciganas, a fim de compreendermos os sentidos atribuídos às suas experiências religiosas, a partir das narrativas orais e dos desenhos. No *primeiro encontro*, organizamos a ciranda utilizando a música e o desenho como dispositivos motivadores para interagir e dialogar com as crianças e para, assim, estimular o processo rememorativo de suas experiências com a religião. Esse encontro teve como perguntas de partida: “Como as crianças ciganas se comunicam e se expressam no tempo e no espaço utilizando o desenho para falar das suas experiências religiosas?”; “Qual sua religião?”.

As crianças foram convidadas para assistir ao videoclipe “O maior pintor do mundo”¹, dispostas em círculo. Numa atitude dialógica, conversamos sobre o conteúdo da música e falamos sobre amor, gratidão, fraternidade, solidariedade, amizade, partilha, beleza das flores e dom da vida. Conversamos um pouco sobre nossas experiências religiosas e, em seguida, perguntamos às meninas preciosas o que elas sabiam sobre religião, e estas foram suas respostas:

Religião é quando as pessoas estão muito crente em Deus, quando a gente crê em Deus, Deus crê em nós e nós ganha uma recompensa de Deus, a vida. (CRISTAL, 8 anos).

Religião é confiar em Deus e ter fé. Eu já frequentei a igreja evangélica e achava muito bom, agora eu voltei para a igreja católica. (SAFIRA, 12 anos).

Eu sou católica e faço catecismo. (RUBI, 10 anos).

¹ Letra da música de autoria de Padre Lucas. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wwpls5oqccq>. Acesso em: 10 nov. 2019.

Eu não tenho religião, mas eu creio em Deus. (ESMERALDA, 10 anos).

Eu não sei qual minha religião, mas eu vou para a igreja com a minha tia e lá eu brinco e escuto histórias. (PÉROLA, 6 anos).

A partir das falas das meninas preciosas, é possível perceber que todas elas apresentam alguma concepção sobre religião, falando sobre si e partilhando de experiências vivenciadas em sua história de vida. “As experiências religiosas se constituem de múltiplas linguagens e precisam ser apreendidas na complexidade de inúmeros fatores, relações e fronteiras trazidas pelo próprio sujeito que viveu essas experiências” (OLINDA, 2009, p. 208). Nesse sentido, compreendemos que as crianças carregam aprendizagens experienciais que atravessam o seu cotidiano.

Embora fazendo parte de uma mesma comunidade cigana, as crianças possuem religiões diferentes. A partir das falas delas, percebemos que vivem num contexto religioso plural. Em suas casas é comum ver imagens de diversos santos em pequenos santuários domésticos e velas acesas. É natural ouvir de seus avós que os ciganos são regidos pelos pais de santo e que fazem orações para o bem, pois existem trabalhos religiosos, como fazer orações, para libertar o próximo dos perigos, da inveja, para melhorar a vida financeira ou trazer o amor de volta.

Os ciganos possuem uma força espiritual e buscam energias nos astros e nos elementos da natureza para realizarem suas preces e orações: “[...] no contexto religioso todos os espíritos e seres sobrenaturais têm formas corpóreas e vivem em perfeita simbiose com o mundo dos humanos” (NUNES, 1996, p. 275). Estão imersos num fluxo religioso diversificado, embora tenham devoção por muitos

santos; quando desejam alcançar suas graças, invocam a Deus, a quem chamam de “Duvel” ou “Del” (NUNES, 1996).

É preciso compreender que os ciganos possuem estilos de vida diferentes da sociedade não cigana, isso implica dizer que temos muito o que aprender com eles “sobre fé, resiliência, coragem e resistência. No entanto, isso só é possível “[...] quando nos permitirmos ir ao encontro do outro e fazer aproximações, nos familiarizando com as suas vivências, sentimentos, deixando-nos atravessar pela verdade do outro” (OLINDA; ARAÚJO, 2016, p. 27).

Sabemos que as crianças aprendem o que vivem e vão dando sentido às suas experiências religiosas a partir do seu contexto sociocultural. Vale destacar que, na sociedade cigana, o principal espaço evolutivo de (re)construção e (re)significação dos saberes e valores culturais está imerso na própria família, sendo os pais os agentes responsáveis para a formação da identidade de seus filhos, daí a importância de ouvir a criança para compreender como ela vai tecendo suas experiências, pertencças e saberes ao longo desse processo de socialização (ABRANTES, 2011; PIZZINATO, 2009; TOMIZAKI, 2010).

Para atender ao objetivo proposto neste estudo, faremos uma exposição coletiva dos desenhos produzidos derivados de duas intervenções realizadas na Sociedade Pró-Infância (SOPRI)², no mês de novembro de 2019, com as meninas preciosas. Aqui teremos uma visão coletiva, o que nos permite ter um olhar das produções ilustrativas das meninas preciosas, bem como de suas narrativas.

² A SOPRI é uma instituição jurídica de direito privado, filantrópica, de caráter de assistência social, de proteção básica, cultural e esportiva, sem fins lucrativos, com tempo indeterminado, tendo sede e foro na cidade de Sobral-CE, situada à rua Dona Maria Motão, número 550, no bairro Sumaré.

Os desenhos das crianças

Na Imagem 1, temos os desenhos de Safira (12 anos), de Esmeralda (10 anos) e de Rubi (10 anos). Logo em seguida, na Imagem 2, apresentamos os desenhos de Cristal (8 anos) e de Pérola (6 anos). E, por fim, na Imagem 3, apresentamos uma sequência dos desenhos de Safira (12 anos), Cristal (8 anos), Esmeralda (10 anos), Ágata (10 anos) e Rubi (10 anos) acerca dos símbolos que representam a fé, a espiritualidade e a vida cigana.

Imagem 1 – Desenhos de Safira (12 anos), Rubi (10 anos) e Esmeralda (10 anos), respectivamente



Fonte: Acervo de pesquisa da primeira autora (2019).

As meninas preciosas demonstram um processo imaginativo bem desenvolvido. Podemos observar que Safira (12 anos) desenhou Cristo na cruz, um anjo e nuvens; Esmeralda (10 anos) desenhou um anjo e estrelas; e Rubi (10 anos) desenhou corações e anjos, caracterizando de forma diferente os gêneros feminino e masculino. É interessante destacar nas produções de Safira, Esmeralda e Rubi que o anjo é comum em todos os desenhos.

De acordo com Lowenfeld e Brittain (1970, p. 231), a fase do “Alvorecer do Realismo” está compreendida entre 9 e 12 anos. Os autores a definem como a fase da “turma”,

marcada pelo “sentimento do despertar da independência social”, a qual se caracteriza pelas amizades grupais, de companheiros ou de turmas; é a fase da descoberta, do real. Segundo Goldberg (2016, p. 300), nesta fase “[...] as emoções estão em foco, assim como os questionamentos a respeito de si próprio, de maneira muito crítica, sobre si mesmo e os outros”.

Ao fazer a leitura coletiva dos desenhos, as meninas preciosas apresentam uma narrativa bem articulada: “[...] muitas vezes a interpretação que a criança dá ao seu desenho é mais rica e criativa que o próprio desenho” (DERDYK, 1989, p. 98), como podemos ver nas falas a seguir:

Desenhei o meu anjo da guarda diante do altar e Jesus na cruz porque minha fé está em Jesus. (SAFIRA, 12 anos).

Eu desenhei um anjo mandado por Deus para proteger todos os seus filhos. Ele diz que Deus fala que devemos ter fé. Você sabia que, quando precisamos de algo, Deus nos ajuda? Quando Deus não consegue mandar um anjo, ele mesmo vem ou então ele se duplica pra perto de todo mundo e protege todo mundo. (ESMERALDA, 10 anos).

O meu desenho é o anjo da guarda dizendo que devemos amar o próximo, mas eu não sei o nome dele. (RUBI, 10 anos).

“Desenhar e falar são formas de interpretar, de conhecer [...]” (DERDYK, 1989, p. 98) e de apropriar-se de pensamentos, sentimentos e emoções. Isso nos coloca a pensar como as crianças interpretam e dão significado às suas histórias, pois, mesmo em tempos de incerteza, em que a intolerância, o desrespeito, o desamor e a individualidade estão cada vez mais presentes em nosso meio, as crianças se mostram resistentes e colocam a fé em Deus como centro de suas vidas.

Nesse sentido, é possível perceber a dimensão espiritual que cada criança possui ao falar do amor ao próximo, fé e proteção divina. É importante ressaltar que elas, à medida que vão construindo os significados em torno dos seus desenhos, apontam a espiritualidade como “[...] uma busca essencial do ser mais”, pois “[...] a espiritualidade é o caminho para o desenvolvimento de todas as potencialidades do ser humano” (OLINDA, 2010, p. 84).

Sabemos que toda criança é diferente uma da outra e que o desenho da criança não mantém as mesmas características do princípio ao fim. Acontece o mesmo com o ato de desenhar, pois, independentemente da fase em que as meninas preciosas se encontram, cada uma expressa de forma singular os seus desenhos, como podemos ver na Imagem 2.

Imagem 2 – Desenhos de Pérola (6 anos) e Cristal (8 anos), respectivamente



Fonte: Acervo de pesquisa da primeira autora (2019).

Aqui temos os desenhos de Pérola (6 anos) e Cristal (8 anos). Segundo Lowenfeld e Britain (1977), a fase esquema é compreendida entre 6 e 9 anos. Nesta fase é im-

portante deixar a criança livre para criar, tentando fazer com que ela não se atenha aos estereótipos, de modo que busque uma produção com personalidade. Nesse sentido, “O importante é o processo da criança, seu pensamento, sentimento, suas percepções e reações ao ambiente” (LOWENFELD; BRITAIN, 1977, p. 19), pois nessa fase as grandes criações começam a ser reveladas e o real valor está em como a criança se relaciona emocionalmente com o que desenha.

Podemos ver no desenho de Cristal (8 anos) a busca do ponto de referência para os objetos desenhados, ou seja, ela desenha a colcha de retalhos onde costumamos sentar para fazer as atividades; entre as nuvens ela desenha um boneco palito para representar “Deus” ou a “virgencinha”, duas figuras humanas representando “ela” e “eu”; desenha flores, corações, nuvens, retângulos e grama. É possível perceber que ela cria sentido, sendo que cada um está no seu lugar e no seu espaço.

Ao pedir que Cristal (8 anos) falasse do seu desenho, ela disse: “*Eu desenhei as nuvens; perto das nuvens, eu desenhei Deus ou pode ser a nossa santinha; desenhei dois corações, umas plantinhas, eu e você, o rio e a grama, mas pra mim o que importa é a natureza*”. De acordo Lowenfeld e Brittain (1977, p. 1983), “[...] esquema de um objeto é o conceito a que a criança finalmente chegou e representa seu conhecimento ativo do objeto, também pode referir-se ao espaço e às figuras, assim como se refere aos objetos”.

O segundo encontro teve como objetivo saber qual o sentido da religiosidade para as crianças e quais os significados que elas dão aos símbolos desenhados. Iniciamos com a música “Dá tua mão”, dançamos, cantamos e, em seguida, sentamos ao redor de uma colcha de retalhos, onde estavam espalhados: velas, leques, flores, incensos,

pedrinhas coloridas, lenços, a imagem de Santa Sara Kali, de Jesus Maria e José, anjos, além da bandeira cigana estendida em uma parede. Solicitamos que cada criança escolhesse um objeto que mais lhe chamasse a atenção; elas fizeram suas escolhas individualmente e falaram sobre o que haviam escolhido; em seguida, desenharam sobre a representação dos objetos escolhidos e da vida cigana.

No momento em que as meninas começaram a desenhar, perguntaram se nós poderíamos colocar no celular músicas³, como: “Flor de amor”; “Pequenas alegrias”; “Do lado cá”; “Pela cruz”; “Cativar”; “Deus e eu”; “Apenas um toque de Deus”; “Fica tranquilo”; “Ser aventureiro é ser companheiro”; e “Dona de mim”. A partir de então, percebemos o universo musical que as crianças conheciam. Entre um rabisco e outro, elas entravam em sintonia com as músicas; cantarolavam ao mesmo tempo que desenhavam. Nesse dia a música possibilitou às meninas preciosas elaborar seus desenhos e suas narrativas com pensamentos e reflexões críticas acerca dos símbolos disponibilizados para elas. À proporção que iam desenhando, desdobravam-se em sentimentos e emoções. Elas falaram de sentimentos carregados de saudades, de fé e de tristezas pertinentes à morte de seus familiares, além de falarem dos símbolos que representam a vida de cigano.

Perguntamos o que elas lembraram quando viram os objetos expostos e o que gostariam de falar. Cristal (8 anos) falou da “fumaça” (incenso), da Santa Sara Kali, das velas e do anjo. Observamos que, ao falar das velas, Cristal (8 anos) trouxe a lembrança do seu padrinho e da sua avó materna, que haviam falecido, e acrescentou: *“Essa fumacinha, quando solta, me deixa feliz e minha vó [pater-*

³ As músicas foram escolhidas e selecionadas pelas crianças.

na] *acende essa fumaça quando vai sair de casa para ‘dar a dabre’ [fazer a leitura de mão]; ela se benze e, quando volta para casa, volta feliz, porque ela ganha um dinheirinho. Dá para o meu pai, e a gente compra comida*”. Cristal (8 anos) também falou que *“Santa Sara é a primogênita de Deus e é importante pra nós, porque ela faz milagres. Quando eu estou triste, ela me ajuda a superar essa tristeza. O maior milagre que ela pode fazer é a gente feliz”*. Ao falar do anjo, ela disse que representava Deus.

Esmeralda (10 anos) escolheu falar de Santa Sara Kali e das velas: *“Santa Sara Kali representa a nossa religião, porque Kali vem de cigano. Eu já tinha ouvido falar dela; eu vejo eles falando. Eu nunca tinha visto ela, mas vi agora. Ela consegue nos proteger. Ela protege meu tio que bebe, só que, quando ele bebe, ele quebra os santos do meu avô”*. Safira (12 anos) também escolheu Santa Sara Kali e nos revelou: *“Santa Sara tem uma representação especial para os ciganos, porque ela representa a gente”*. Rubi (10 anos) falou do incenso, das pedras coloridas e da vela: *“As velas eu lembrei do meu avô e minha avó que já morreram; e as pedrinhas coloridas elas são bonitas, as mulheres gostam de usar colar com pedras coloridas; e o incenso, porque é cheiroso”*. A fala de Pérola (6 anos) foi crucial ao fazer a escolha dos objetos: *“As velas eu lembrei das minhas duas mães que morreram, só que eu tenho outra mãe, que mora na praia. Eu gostei do menino de joelho e da santinha porque lembra o Jesus”*.

A partir desses relatos, constatamos que a fala de cada criança traz as memórias de sua ancestralidade e de familiares que já morreram. Pela via da narrativa e pelo processo de biografização, percebemos o universo de configurações familiares que essas crianças vivem e de relações intergeracionais que atravessam as histórias de vida das

meninas preciosas. As palavras articuladas pelas crianças demonstraram a capacidade de elaboração afetiva e a criatividade de cada uma diante de situações constrangedoras de morte, mas também de fé e de esperança.

Nas contribuições de Goldberg (2016), vemos que o desenho permite à criança organizar informações, processar experiências religiosas vividas e pensadas, desenvolvendo um estilo de representação singular do mundo, como podemos ver na Imagem 3.

Imagem 3 – Desenhos de Safira (12 anos), Esmeralda (10 anos), Ágata (10 anos), Rubi (10 anos) e Cristal (8 anos), respectivamente



Fonte: Acervo de pesquisa da primeira autora (2019).

Sabemos que os símbolos fazem parte da dimensão humana e espiritual de cada indivíduo. Tudo na vida é simbólico. Carregamos dentro de nós uma gama de símbolos para representar o que pensamos e sentimos para

expressar a nossa fé, espiritualidade e identidade religiosa (NASSER, 2006).

Podemos ver que Safira (12 anos) desenhou a bandeira cigana. Ao falar sobre seu desenho, ela disse que as cores da bandeira representam amor (vermelho), esperança (verde) e paz (azul). O desenho de Cristal (8 anos) foi representado por incenso, água benta, planta e leque. Ela nos contou que esse desenho retrata a fé do cigano, pois sua avó usa a água benta para benzer a casa e o incenso para ganhar dinheiro. Já Esmeralda (10 anos) desenhou um altar sagrado, com velas e imagens. Ágata (10 anos) desenhou uma mesa com o nome de seu pai, “Jacó”, e um “livro cigano”, ao lado do qual desenhou uma sequência de círculos, que representam uma fila de pessoas aguardando atendimento. Ela nos contou que nesse livro há anotações pessoais de seu pai. Já Rubi (10 anos) desenhou “[...] *tudo que o cigano gosta e tem*”. É interessante destacar que bem no centro do desenho tem uma mesa com um anjo, ao lado, baralho, bola de cristal, incenso, leque, vestimentas, colares e canetas.

Os desenhos transportam as crianças ao mundo da criatividade, da invenção, da ressignificação. Percebemos que eles revelam o conhecimento que a criança tem a partir do seu ponto de vista e do que adquiriu socialmente. Como vimos, elas desenharam o pai, a mãe, os irmãos, a família e os objetos de sua familiaridade. Assim, nos estudos de Goldberg e Frota (2018, p. 177), entendemos que: “[...] o desenho infantil se configura num espaço de acesso a esses símbolos produzidos pela criança que, muitas vezes, não encontram caminhos de expressão no discurso oral, os quais são de extrema importância para a promoção das experiências e vivências adquiridas”.

Considerações finais

Ao tratar da questão da religiosidade com as crianças, é interessante compreender que ela faz parte da rotina de todos os povos, das mais variadas culturas, haja vista que a humanidade sempre buscou o sentido da vida. Embora saibamos da existência de diferentes grupos sociais e religiões, é preciso compreender que a religião conduz o homem, como um ser de corpo, mente e espírito, para a prática da fé, do bem, do amor, da solidariedade, da paz, da justiça e de um projeto de vida mais fraterno e igualitário.

Longe de esgotarmos o assunto, podemos destacar que a pesquisa com criança cigana no cenário atual nos envereda por novos horizontes de pesquisas com crianças, uma vez que elas são protagonistas sociais e culturais e transformam o mundo adulto e a sociedade em que vivem. Acreditamos que este estudo possibilitou às crianças uma aprendizagem experiencial fundada em valores solidários, fraternos e mais humanos.

Diante do estudo realizado com as crianças ciganas – “as meninas preciosas” –, passamos a observar, ouvir e compreender o universo religioso em que elas vivem, além de desenvolver um contexto lúdico em que elas foram convidadas a desenhar e falar sobre suas experiências religiosas. Consideramos que, pela via da narrativa e elaboração dos desenhos, cada criança foi capaz de ressignificar de modo singular as suas experiências religiosas em busca de um crescimento espiritual e reconhecimento de si.

Os desenhos aqui apresentados são resultados da compreensão que cada criança tem com o seu entendimento acerca da religião. As crianças se mostraram resistentes e colocaram o amor, a amizade, a fé em Deus, a paz, a natureza e a importância da família no centro de suas

narrativas. A Ciranda Cigana Infantil apresentou-se como um espaço/tempo lúdico, de afetos e de confiança privilegiado para refletirmos e compreendermos as experiências religiosas das crianças ciganas.

Maturana e Verden-Zöller (2004, p. 63) destacam que “[...] a aprendizagem do emocionar é transferível, é no presente com as crianças que tecemos as novas redes de sustentação para a comunidade humana”. Com as crianças ciganas, foi possível, preciso e necessário desconstruir e aprender a viver intensamente cada momento, cada experiência como se não houvesse o amanhã, pois “[...] cada criança percorre em sua infância um caminho de transformação” (MATURANA; VERDEN-ZÖLLER, 2004, p. 184).

As crianças estabelecem para si próprias pontos de referência e pontos imaginários, chamamos assim porque não temos a sensibilidade de ver como elas veem. Ao desempenharem suas ações, as crianças constroem seus espaços, ou seja, correm, brincam e seguem conexões e caminhos imaginários, diferentemente dos adultos. Nesse sentido, “[...] é necessário recuperar o amor e a brincadeira como guias fundamentais da existência humana” e passar a compreender que as crianças com suas potencialidades nos educam e nos ensinam (MATURANA; VERDEN-ZÖLLER, 2004, p. 256).

Referências

ABRANTES, P. Para uma teoria da socialização. *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Porto, v. 21, n. 1, p. 121-139, 2011.

BARROS, M. *Memórias inventadas*. São Paulo: Planeta, 2003.

BRUNER, J. *Actos de significado*. Lisboa: 70, 2008.

BRUNER, J. *Atos de significação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

BUBER, M. *Eu e Tu*. 10. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

CORREIA, M. F. B. A constituição social da mente: (re)descobrendo Jerome Bruner e construção de significados. *Estudos de Psicologia*, Natal, v. 8, n. 3, p. 505-513, 2003.

CRUZ, S. H. V. (Org.). *A criança fala: a escuta de crianças em pesquisas*. São Paulo: Cortez, 2008.

DELORY-MOMBERGER, C. *Biografia e educação: figuras do indivíduo-projeto*. Natal: UFRN; São Paulo: Paulus, 2008.

DERDYK, E. *Formas de pensar o desenho: desenvolvimento do grafismo infantil*. São Paulo: Scipione, 1989.

FONSECA, I. *Enterrem-me em pé: a longa viagem dos ciganos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

GOLDBERG, L. G. *Autobiografismo: desenho infantil e biografização com crianças em situação de acolhimento institucional*. 2016. 346 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2016.

GOLDBERG, L. G.; FROTA, A. M. M. C. O desenho infantil como escuta sensível na pesquisa com crianças: inquietude, invenção e transgressão na elaboração do mundo. *Revista de Humanidades*, Fortaleza, v. 32, p. 172-179, 2018.

KOHAN, W. O.; FREIRE, P. Outras infâncias para a infância. *Educação em Revista*, Belo Horizonte, v. 34, p. 1-33, 2018.

LANI-BAYLE, M. Histórias de vida: transmissão intergeracional e formação. In: PASSEGGI, M. C. (Org.). *Tendências*

da pesquisa (auto)biográfica. Natal: UFRN; São Paulo: Paulus, 2008. p. 250-263.

LEAL, B. Leituras da infância na poesia de Manoel de Barros. *In*: KOHAN, W. O. (Org.). *Lugares de infância*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004. p. 19-29.

LOWENFELD, V.; BRITAIN, W. L. *Desenvolvimento da capacidade criadora*. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

MATURANA, H.; VERDEN-ZÖLLER, G. *Amar e brincar: fundamentos esquecidos do humano*. 4. ed. São Paulo: Palas Athena, 2004.

NASSER, M. C. Q. C. *O uso de símbolos: sugestões para a sala de aula*. São Paulo: Paulinas, 2006.

NUNES, O. *O povo cigano*. 2. ed. Lisboa: Águeda, 1996.

OLINDA, E. M. B. *Grupo Fantasia: esperança, responsabilidade e alegria*. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2009.

OLINDA, E. M. B. O Círculo Reflexivo Biográfico como espaço privilegiado para a reflexão sobre a experiência religiosa espiritualizante. *In*: OLINDA, E. M. B. *Artes do fazer: trajetórias de vida e formação*. Fortaleza: UFC, 2010. p. 80-101.

OLINDA, E. M. B. *Uma santa na penumbra: razões entrecruzadas para o isolamento da beata Maria de Araújo na história e na prática pedagógica do Ensino Fundamental*. 2018. Tese (Pós-Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2018.

OLINDA, E. M. B.; ARAÚJO, A. O. O modo de introdução: a construção de relações intersubjetivas nas pesquisas em romaria. *In*: OLINDA, E. M. B.; SILVA, A. M. S. (Org.). *Vidas em romaria*. Fortaleza: UECE, 2016. p. 19-36.

PASSEGGI, M. C. Narrar é humano! Autobiografar é um processo civilizatório. *In*: PASSEGGI, M. C.; SILVA, V. B.

(Org.). *Invenções de vidas, compreensão de itinerários e alternativas de formação*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 103-130.

PASSEGGI, M. C. O sujeito autobiográfico: noções terminológicas para a pesquisa (auto)biográfica com a criança. In: PASSEGGI, M. C.; FURLANETTO, E. C.; PALMA, R. (Org.). *Pesquisa (auto)biográfica, infâncias, escola e diálogos intergeracionais*. Curitiba: CRV, 2016. p. 48-66.

PASSEGGI, M. C. *et al.* Narrativas de crianças sobre as escolas da infância: cenários e desafios da pesquisa (auto)biográfica. *Educação*, Santa Maria, v. 39, n. 1, p. 13-26, 2014.

PIZZINATO, A. Identidade narrativa: papéis familiares e de gênero na perspectiva de meninas ciganas. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 61, n. 1, p. 38-48, 2009.

ROSSETTO, E. R. A. A organização do trabalho pedagógico nas Cirandas Infantis do MST: lutar e brincar faz parte da escola de vida dos Sem Terrinha. 2016. 269 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.

TOMIZAKI, K. Transmitir e herdar: o estudo dos fenômenos educativos em uma perspectiva intergeracional. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 31, n. 111, p. 327-346, 2010.



[The main body of the page is blank white space.]



DECLARAÇÃO DE REVISÃO DO VERNÁCULO

Declara-se, para constituir prova junto à Coleção Práticas Educativas, vinculada à Editora da Universidade Estadual do Ceará (EdUECE), que, por intermédio do profissional infra-assinado¹, foi procedida a correção gramatical e estilística do livro intitulado **Narrativas autobiográficas e religiosidade**, razão por que se firma a presente declaração, a fim de que surta os efeitos legais, nos termos do novo Acordo Ortográfico Lusófono, vigente desde 1º de janeiro de 2009.

Fortaleza-CE, 3 de outubro de 2020.

Felipe Aragão de Freitas Carneiro

Felipe Aragão de Freitas Carneiro



DECLARAÇÃO DE NORMALIZAÇÃO TÉCNICA

Declara-se, para constituir prova junto à Coleção Práticas Educativas, vinculada à Editora da Universidade Estadual do Ceará (EdUECE), que, por intermédio do profissional infra-assinado, foi procedida a normalização técnica do livro intitulado **Narrativas autobiográficas e religiosidade**, razão por que se firma a presente declaração, a fim de que surta os efeitos legais, nos termos das normas vigentes decretadas pela Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT).

Fortaleza-CE, 3 de outubro de 2020.

Felipe Aragão de Freitas Carneiro

Felipe Aragão de Freitas Carneiro

¹ Número do registro: 89.931.

COLEÇÃO PRÁTICAS EDUCATIVAS

01. FIALHO, Lia Machado Fiuza. *Assistência à criança e ao adolescente infrator no Brasil*: breve contextualização histórica. Fortaleza: EdUECE, 2014. 105 p. ISBN: 978-85-7826-199-3.
02. VASCONCELOS, José Gerardo. *O contexto autoritário no pós-1964*: novos e velhos atores na luta pela anistia. Fortaleza: EdUECE, 2014. 63 p. ISBN: 978-85-7826-211-2.
03. SANTANA, José Rogério; FIALHO, Lia Machado Fiuza; BRANDENBURG, Cristine; SANTOS JÚNIOR, Francisco Fleury Uchôa (Org.). *Educação e saúde*: um olhar interdisciplinar. Fortaleza: EdUECE, 2014. 212 p. ISBN: 978-85-7826-225-9.
04. SANTANA, José Rogério; VASCONCELOS, José Gerardo; FIALHO, Lia Machado Fiuza; VASCONCELOS JÚNIOR, Raimundo Elmo de Paula (Org.). *Golpe de 1964*: história, geopolítica e educação. Fortaleza: EdUECE, 2014. 342 p. ISBN: 978-85-7826-224-2.
05. SILVA, Sammia Castro; VASCONCELOS, José Gerardo; FIALHO, Lia Machado Fiuza (Org.). *Capoeira no Ceará*. Fortaleza: EdUECE, 2014. 156 p. ISBN: 978-85-7826-218-1.
06. ADAD, Shara Jane Holanda Costa; PETIT, Sandra Haydé; SANTOS, Iraci dos; GAUTHIER, Jacques (Org.). *Tudo que não inventamos é falso*: dispositivos autísticos para pesquisar, ensinar e aprender com a sociopoética. Fortaleza: EdUECE, 2014. 488 p. ISBN: 978-85-7826-219-8.
07. PAULO, Adriano Ferreira de; MIRANDA, Augusto Ridson de Araújo; MARQUES, Janote Pires; LIMA, Jeimes Mazza Correia; VIEIRA, Luiz Maciel Mourão (Org.). *Ensino de História na educação básica*: reflexões, fontes e linguagens. Fortaleza: EdUECE, 2014. 381 p.
08. SANTOS, Jean Mac Cole Tavares; PAZ, Sandra Regina (Org.). *Políticas, currículos, aprendizagem e saberes*. Fortaleza: EdUECE, 2014. 381 p. ISBN: 978-85-7826-245-7.
09. VASCONCELOS, José Gerardo; SANTANA, José Rogério; FIALHO, Lia Machado Fiuza (Org.). *História e práticas culturais na educação*. Fortaleza: EdUECE, 2014. 229 p. ISBN: 978-85-7826-246-4.
10. FIALHO, Lia Machado Fiuza; CASTRO, Edilson Silva; SILVA JÚNIOR, Roberto da (Org.). *Teologia, História e Educação na contemporaneidade*. Fortaleza: EdUECE, 2014. 160 p. ISBN: 978-85-7826-237-2.
11. FIALHO, Lia Machado Fiuza; VASCONCELOS, José Gerardo; SANTANA, José Rogério (Org.). *Biografia de mulheres*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 163 p. ISBN: 978-85-7826-248-8.
12. MIRANDA, José da Cruz Bispo de; SILVA, Robson Carlos da (Org.). *Entre o derreter e o enferrujar*: os desafios da educação e da formação profissional. Fortaleza: EdUECE, 2014. 401 p. ISBN: 978-85-7826-259-4.
13. SILVA, Robson Carlos da; MIRANDA, José da Cruz Bispo de (Org.). *Cultura, sociedade e educação brasileira*: teceduras e interfaces possíveis. Fortaleza: EdUECE, 2014. 324 p. ISBN: 978-85-7826-260-0.
14. PETIT, Sandra Haydé. *Pretagogia*: pertencimento, corpo-dança afrodescendente e tradição oral africana na formação de professoras e professores –

- contribuições do legado africano para a implementação da Lei nº 10.639/03. Fortaleza: EdUECE, 2015. 253 p. ISBN: 978-85-7826-258-7.
15. SALES, José Albio Moreira de; SILVA, Bruno Miguel dos Santos Mendes da (Org.). *Arte, tecnologia e poéticas contemporâneas*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 421 p. ISBN: 978-85-7826-262-4.
 16. LEITE, Raimundo Hélio (Org.). *Avaliação: um caminho para o descortinar de novos conhecimentos*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 345 p. ISBN: 978-85-7826-261-7.
 17. CASTRO FILHO, José Aires de; SILVA, Maria Auricéila da; MAIA, Dennys Leite (Org.). *Lições do projeto um computador por aluno: estudos e pesquisas no contexto da escola pública*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 330 p. ISBN: 978-85-7826-266-2.
 18. CARVALHO, Maria Vilani Cosme de; MATOS, Kelma Socorro Lopes de (Org.). *Psicologia da educação: teorias do desenvolvimento e da aprendizagem em discussão*. 3. ed. Fortaleza: EdUECE, 2015. 269 p.
 19. FIALHO, Lia Machado Fiuzza; CACAU, Josabete Bezerra (Org.). *Juventudes e políticas públicas*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 247 p. ISBN: 978-85-7826-298-3.
 20. LIMA, Maria Socorro Lucena; CAVALCANTE, Maria Marina Dias; SALES, José Albio Moreira de; FARIAS, Isabel Maria Sabino de (Org.). *Didática e prática de ensino na relação com a escola*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 245 p. ISBN: 978-85-7826-296-9.
 21. FARIAS, Isabel Maria Sabino de; LIMA, Maria Socorro Lucena; CAVALCANTE, Maria Marina Dias; SALES, José Albio Moreira de (Org.). *Didática e prática de ensino na relação com a formação de professores*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 145 p. ISBN: 978-85-7826-293-8.
 22. SALES, José Albio Moreira de; FARIAS, Isabel Maria Sabino de; LIMA, Maria Socorro Lucena; CAVALCANTE, Maria Marina Dias (Org.). *Didática e prática de ensino na relação com a sociedade*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 213 p. ISBN: 978-85-7826-294-5.
 23. CAVALCANTE, Maria Marina Dias; SALES, José Albio Moreira de; FARIAS, Isabel Maria Sabino de; LIMA, Maria Socorro Lucena (Org.). *Didática e prática de ensino: diálogos sobre a escola, a formação de professores e a sociedade*. EdUECE, 2015. 257 p. ISBN: 978-85-7826-295-2.
 24. VASCONCELOS, José Gerardo; RODRIGUES, Rui Martinho; ALBUQUERQUE, José Cândido Lustosa Bittencourt de (Org.). *Contratualismo, política e educação*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 73 p. ISBN: 978-85-7826-297-6.
 25. XAVIER, Antônio Roberto; TAVARES, Rosalina Semedo de Andrade; FIALHO, Lia Machado Fiuzza (Org.). *Administração pública: desafios contemporâneos*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 181 p.
 26. FIALHO, Lia Machado Fiuzza; CASTRO, Edilson Silva; CASTRO, Jéssyca Lages de Carvalho (Org.). *(Auto)Biografias e formação docente*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 229 p. ISBN: 978-85-7826-271-6.
 27. FIALHO, Lia Machado Fiuzza; VASCONCELOS, José Gerardo; SANTANA, José Rogério; VASCONCELOS JÚNIOR, Raimundo Elmo de Paula; MARTINHO RODRIGUES, Rui (Org.). *História, literatura e educação*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 299 p. ISBN: 978-85-7826-273-0.
 28. MAGALHÃES JUNIOR, Antonio Germano; ARAÚJO, Fátima Maria Leitão (Org.). *Ensino & linguagens da História*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 371 p. ISBN: 978-85-7826-274-7.

29. NUNES, Maria Lúcia da Silva; MACHADO, Charliton José dos Santos; VASCONCELOS, Larissa Meira de (Org.). *Diálogos sobre Gênero, Cultura e História*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 175 p. ISBN: 978-85-7826-213-6.
30. MATOS, Kelma Socorro Lopes de (Org.). *Cultura de paz, educação e espiritualidade II*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 471 p. ISBN: 978-85-8126-094-5.
31. MARINHO, Maria Assunção de Lima; ARAÚJO, Helena de Lima Marinho Rodrigues; ANDRADE, Francisca Rejane Bezerra (Org.). *Economia, políticas sociais e educação: tecendo diálogos*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 194 p. ISBN: 978-85-7826-317-1.
32. FIALHO, Lia Machado Fiuza; MACIEL, Francisco Cristiano Góes (Org.). *Polifonia em juventudes*. Fortaleza: EdUECE, 2015. 234 p. ISBN: 978-85-7826-299-0.
33. SANTANA, José Rogério; BRANDENBURG, Cristine; MOTA, Bruna Germana Nunes; FREITAS, Munique de Souza; RIBEIRO, Júlio Wilson (Org.). *Educação e métodos digitais: uma abordagem em ensino contemporâneo em pesquisa*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 214 p. ISBN: 978-85-7826-318-8.
34. OLINDA, Ercília Maria Braga de; SILVA, Adriana Maria Simião da (Org.). *Vidas em romaria*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 438 p. ISBN: 978-85-7826-380-5.
35. SILVA JÚNIOR, Roberto da (Org.). *Educação brasileira e suas interfaces*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 158 p. ISBN: 978-85-7826-379-9.
36. MALOMALO, Bas'ilele; RAMOS, Jeannette Filomeno Pouchain (Org.). *Cá e acolá: pesquisa e prática no ensino de história e cultura africana e afro-brasileira*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 238 p.
37. FIALHO, Lia Machado Fiuza. *Assistência à criança e ao adolescente "infra-tor" no Brasil: breve contextualização histórica*. 2. ed. Fortaleza: EdUECE, 2016. 112 p. ISBN: 978-85-7826-337-9.
38. MARQUES, Janote Pires; FONSECA, Emanuelle Oliveira da; VASCONCELOS, Karla Colares (Org.). *Formação de professores: pesquisas, experiências e reflexões*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 194 p. ISBN: 978-85-7826-407-9.
39. SILVA, Henrique Barbosa; RIBEIRO, Ana Paula de Medeiros; CARVALHO, Alanna Oliveira Pereira (Org.). *A democratização da gestão educacional: criação e fortalecimento dos Conselhos Municipais de Educação no Ceará*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 144 p. ISBN: 978-85-7826-367-6.
40. SILVA, Lucas Melgaço da; CIASCA, Maria Isabel Filgueiras Lima; OLIVEIRA, Roberta Lúcia Santos de (Org.). *Estudos em educação: formação, gestão e prática docente*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 425 p. ISBN: 978-85-7826-433-8.
41. SILVA JÚNIOR, Roberto da; SILVA, Dogival Alencar da (Org.). *História, políticas públicas e educação*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 183 p. ISBN: 978-85-7826-435-2.
42. VASCONCELOS, José Gerardo; ARAÚJO, Marta Maria de (Org.). *Narrativas de mulheres educadoras militantes no contexto autoritário brasileiro (1964-1979)*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 104 p. ISBN: 978-85-7826-436-9.
43. MATOS, Kelma Socorro Lopes de (Org.). *Cultura de paz, educação e espiritualidade III*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 456 p. ISBN: 978-85-7826-437-6.
44. PORTO, José Hélcio Alves. *Escritos: do hoje & sempre poesias para todos momentos*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 124 p. ISBN: 978-85-7826-438-3.
45. FIALHO, Lia Machado Fiuza; LOPES, Tania Maria Rodrigues; BRANDENBURG, Cristine (Org.). *Educação, memórias e narrativas*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 179 p. ISBN: 978-85-7826-452-9.

46. FIALHO, Lia Machado Fiuza; TELES, Mary Anne (Org.). *Juventudes em debate*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 355 p. ISBN: 978-85-7826-453-6.
47. ANDRADE, Francisca Rejane Bezerra; SANTOS, Geórgia Patrícia Guimarães dos; CAVAINAC, Mônica Duarte (Org.). *Educação em debate: reflexões sobre ensino superior, educação profissional e assistência estudantil*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 243 p. ISBN: 978-85-7826-463-5.
48. SILVA, Lucas Melgaço da; CIASCA, Maria Isabel Figueiras Lima (Org.). *As voltas da avaliação educacional em múltiplos caminhos*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 425 p. ISBN: 978-85-7826-464-2.
49. SANTOS, Jean Mac Cole Tavares; MARTINS, Elcimar Simão (Org.). *Ensino médio: políticas educacionais, diversidades, contextos locais*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 235 p. ISBN: 978-85-7826-462-8.
50. NUNES, Maria Lúcia da Silva; TEIXEIRA, Mariana Marques; MACHADO, Charliton José dos Santos; ROCHA, Samuel Rodrigues da (Org.). *Eu conto, você conta: leituras e pesquisas (auto)biográficas*. Fortaleza: EdUECE, 2016. 235 p. ISBN: 978-85-7826-506-9.
51. MARTINHO RODRIGUES, Rui. *Diálogos transdisciplinares*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 142 p. ISBN: 978-85-7826-505-2.
52. VASCONCELOS, José Gerardo; XAVIER, Antônio Roberto; FERREIRA, Tereza Maria da Silva (Org.). *História, memória e narrativas biográficas*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 191 p. ISBN: 978-85-7826-538-0.
53. SANTOS, Patricia Fernanda da Costa; SENA, Flávia Sousa de; GONÇALVES, Luiz Gonzaga; FURTADO, Quezia Vila Flor (Org.). *Memórias escolares: quebrando o silêncio...* Fortaleza: EdUECE, 2017. 178 p. ISBN: 978-85-7826-537-3.
54. CARVALHO, Scarlett O'hara Costa; FIALHO, Lia Machado Fiuza; VASCONCELOS, José Gerardo. *O pedagogo na Assistência Social*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 122 p. ISBN: 978-85-7826-536-6.
55. FIALHO, Lia Machado Fiuza; LOPES, Tania Maria Rodrigues (Org.). *Docência e formação: percursos e narrativas*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 198 p. ISBN: 978-85-7826-551-9.
56. LEITE, Raimundo Hélio; ARAÚJO, Karlane Holanda; SILVA, Lucas Melgaço da (Org.). *Avaliação educacional: estudos e práticas institucionais de políticas de eficácia*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 242 p. ISBN: 978-85-7826-554-0.
57. CIASCA, Maria Isabel Figueiras Lima; SILVA, Lucas Melgaço da; ARAÚJO, Karlane Holanda (Org.). *Avaliação da aprendizagem: a pluralidade de práticas e suas implicações na educação*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 380 p. ISBN: 978-85-7826-553-3.
58. SANTOS, Jean Mac Cole Tavares (Org.). *Pesquisa em ensino e interdisciplinaridades: aproximações com o contexto escolar*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 178 p. ISBN: 978-85-7826-560-01.
59. MATOS, Kelma Socorro Lopes de (Org.). *Cultura de paz, educação e espiritualidade IV*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 346 p. ISBN: 978-85-7826-563-2.
60. MUNIZ, Cellina Rodrigues (Org.). *Linguagens do riso, práticas discursivas do humor*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 186 p. ISBN: 978-85-7826-555-7.
61. MARTINHO RODRIGUES, Rui. *Talvez em nome do povo... Uma legitimidade peculiar*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 340 p. ISBN: 978-85-7826-562-5.
62. MARTINHO RODRIGUES, Rui. *Política, Identidade, Educação e História*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 172 p. ISBN: 978-85-7826-564-9.

63. OLINDA, Ercília Maria Braga de; GOLDBERG, Luciane Germano (Org.). *Pesquisa (auto)biográfica em Educação: afetos e (trans)formações*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 445 p. ISBN: 978-85-7826-574-8.
64. MARTINHO RODRIGUES, Rui. *O desafio do conhecimento histórico*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 130 p. ISBN: 978-85-7826-575-5.
65. RIBEIRO, Ana Paula de Medeiros; FAÇANHA, Cristina Soares; COELHO, Tâmara Maria Bezerra Costa (Org.). *Costurando histórias: conceitos, cartas e contos*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 182 p. ISBN: 978-85-7826-561-8.
66. BRANDENBURG, Cristine; SILVA, Jocyana Cavalcante da; SILVA, Jáderson Cavalcante da (Org.). *Interface entre Educação, Educação Física e Saúde*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 211 p. ISBN: 978-85-7826-576-2.
67. FARIAS, Isabel Maria Sabino de; JARDILINO, José Rubens Lima; SILVESTRE, Magali Aparecida; ARAÚJO, Regina Magna Bonifácio de (Org.). *Pesquisa em Rede: diálogos de formação em contextos coletivos de conhecimento*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 171 p. ISBN: 978-85-7826-577-9.
68. MOREIRA, Eugenio Eduardo Pimentel; RIBEIRO, Ana Paula de Medeiros; MARQUES, Cláudio de Albuquerque (Autores). *Implantação e atuação do Sistema de Monitoramento e avaliação do Programa Seguro-Desemprego: estudo de caso*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 340 p. ISBN: 978-85-7826-591-5.
69. XAVIER, Antônio Roberto; FERREIRA, Tereza Maria da Silva; MATOS, Camila Saraiva de (Org.). *Pesquisas educacionais: abordagens teórico-metodológicas*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 271 p. ISBN: 978-85-7826-602-8.
70. ADAD, Shara Jane Holanda Costa; COSTA, Hercilene Maria e Silva (Org.). *Entrelugares: Tecidos Sociopoéticos em Revista*. Fortaleza: EdUECE, 2017. 273 p. ISBN: 978-85-7826-628-8.
71. MACHADO, Maria do Livramento da Silva (Org.). *Jovens bailarinas de Vazantinha: conceitos de corpo nos entrelaces afroancestrais da dança na educação*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 337 p. ISBN: 978-85-7826-637-0.
72. MACHADO, Maria do Livramento da Silva (Org.). *Jovens bailarinas de Vazantinha: conceitos de corpo nos entrelaces afroancestrais da dança na educação*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 337 p. ISBN: 978-85-7826-638-7 (E-book).
73. SANTOS, Maria Dilma Andrade Vieira dos. *Jovens circenses na corda bamba: confetes sobre o riso e o corpo na educação em movimento*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 227 p. ISBN: 978-85-7826-639-4.
74. SANTOS, Maria Dilma Andrade Vieira dos. *Jovens circenses na corda bamba: confetes sobre o riso e o corpo na educação em movimento*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 227 p. ISBN: 978-85-7826-640-0 (E-book).
75. SILVA, Kricia de Sousa. *"Manobras" sociopoéticas: aprendendo em movimento com skatistas do litoral do Piauí*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 224 p. ISBN: 978-85-7826-641-7.
76. SILVA, Kricia de Sousa. *"Manobras" sociopoéticas: aprendendo em movimento com skatistas do litoral do Piauí*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 224 p. ISBN: 978-85-7826-636-3 (E-book).
77. VIEIRA, Maria Dolores dos Santos. *Entre acordes das relações de gênero: a Orquestra Jovem da Escola "Padre Luis de Castro Brasileiro" em União-Piauí*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 247 p. ISBN: 978-85-7826-647-9.
78. XAVIER, Antônio Roberto; FIALHO, Lia Machado Fiuza; VASCONCELOS, José Gerardo (Autores). *História, memória e educação: aspectos conceituais e*

- teórico-epistemológicos. Fortaleza: EdUECE, 2018. 193 p. ISBN: 978-85-7826-648-6.
79. MACHADO, Charliton José dos Santos (Org.). *Desafios da escrita biográfica: experiências de pesquisas*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 237 p. ISBN: 978-85-7826-654-7.
80. MACHADO, Charliton José dos Santos (Org.). *Desafios da escrita biográfica: experiências de pesquisas*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 237 p. ISBN: 978-85-7826-653-0 (E-book).
81. OLIVEIRA, Mayara Danyelle Rodrigues de. *Rabiscos rizomáticos sobre alegria na escola*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 210 p. ISBN: 978-85-7826-651-6.
82. OLIVEIRA, Mayara Danyelle Rodrigues de. *Rabiscos rizomáticos sobre alegria na escola*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 210 p. ISBN: 978-85-7826-652-3 (E-book).
83. SOUZA, Sandro Soares de. *Corpos movediços, vivências libertárias: a criação de confetos sociopoéticos acerca da autogestão*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 275 p. ISBN: 978-85-7826-650-9.
84. SOUZA, Sandro Soares de. *Corpos movediços, vivências libertárias: a criação de confetos sociopoéticos acerca da autogestão*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 275 p. ISBN: 978-85-7826-649-3 (E-book).
85. SANTOS, Vanessa Nunes dos. *Sociopoetizando a filosofia de jovens sobre as violências e a relação com a convivência na escola, em Teresina-PI*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 257 p. ISBN: 978-85-7826-664-6.
86. SANTOS, Vanessa Nunes dos. *Sociopoetizando a filosofia de jovens sobre as violências e a relação com a convivência na escola, em Teresina-PI*. Fortaleza: EdUECE, 2018. 257 p. ISBN: 978-85-7826-662-2 (E-book).
87. MACHADO, Charliton José dos Santos; NUNES, Maria Lúcia da Silva; SANTANA, Ajanayr Michelly Sobral (Org.). *Gênero e cultura: questões políticas, históricas e educacionais*. Fortaleza: EdUECE, 2019. 281 p. ISBN: 978-85-7826-673-8.
88. XAVIER, Antônio Roberto; MALUF, Sâmia Nagib; CYSNE, Maria do Rosário de Fátima Portela (Org.). *Gestão e políticas públicas: estratégias, práticas e desafios*. Fortaleza: EdUECE, 2019. 197 p. ISBN: 978-85-7826-670-7.
89. DAMASCENO, MARIA NOBRE. *Lições da Pedagogia de Jesus: amor, ensino e justiça*. Fortaleza: EdUECE, 2019. 119 p. ISBN: 978-85-7826-689-9.
90. ADAD, Clara Jane Costa. *Candomblé e Direito: tradições em diálogo*. Fortaleza: EdUECE, 2019. 155 p. ISBN: 978-85-7826-690-5.
91. ADAD, Clara Jane Costa. *Candomblé e Direito: tradições em diálogo*. Fortaleza: EdUECE, 2019. 155 p. ISBN: 978-85-7826-691-2 (E-book).
92. MACHADO, Charliton José dos Santos; NUNES, Maria Lúcia da Silva (Autores). *Tudo azul com dona Neuza: Poder e Disputa Local em 1968*. Fortaleza: EdUECE, 2019. 141 p. ISBN: 978-85-7826-670-7.
93. XAVIER, Antônio Roberto; MALUF, Sâmia Nagib; CYSNE, Maria do Rosário de Fátima Portela (Org.). *Gestão e políticas públicas: estratégias, práticas e desafios*. Fortaleza: EdUECE, 2019. 197 p. ISBN: 978-85-7826-671-4 (E-book).
94. GAMA, Marta. *Entrelugares de direito e arte: experiência artística e criação na formação do jurista*. Fortaleza: EdUECE, 2019. 445 p. ISBN: 978-85-7826-702-5.
95. GAMA, Marta. *Entrelugares de direito e arte: experiência artística e criação na formação do jurista*. Fortaleza: EdUECE, 2019. 445 p. ISBN: 978-85-7826-703-2 (E-book).

96. LEITINHO, Meirecele Caliope; DIAS, Ana Maria Iorio (Org.). *Discutindo o pensamento curricular: processos formativos*. Fortaleza: EdUECE, 2019. 203 p. ISBN: 978-85-7826-701-8.
97. BEZERRA, Milena de Holanda Oliveira; GADELHA, Raimunda Rosilene Magalhães; CARNEIRO, Stânia Nágila Vasconcelos; FERREIRA, Paulo Jorge de Oliveira (Org.). *Educação e saúde: vivendo e trocando experiências no Programa de Educação pelo Trabalho (PET)*. Fortaleza: EdUECE, 2019. 233 p. ISBN: 978-85-7826-713-1 (E-book).
98. SUCUPIRA, Tânia Gorayeb; VASCONCELOS, José Gerardo; FIALHO; Lia Machado Fiuzza. *Quilombo Boqueirão da Arara, Ceará: memórias, histórias e práticas educativas*. Fortaleza: EdUECE, 2019. 151 p. ISBN: 978-85-7826-687-5.
99. RIBEIRO, Luís Távora Furtado; SILVA, Samara Mendes Araújo; CASTRO, Francisco Mirtil de Frankson Moura (Org.). *Debates em História da Educação e Formação de Professores: perspectivas da educação contemporânea*. Fortaleza: EdUECE, 2019. 300 p. ISBN: 978-85-7826-724-7 (E-book).
100. BRANDENBURG, Cristine; SILVA, Jocyana Cavalcante da (Org.). *Práticas de ensino: semeando produções científicas parceiras*. Fortaleza: EdUECE, 2019. 179 p. ISBN: 978-85-7826-725-4.
101. MACHADO, Charliton José dos Santos; NUNES, Maria Lúcia da Silva; SANTANA, Ajanayr Michelly Sobral (Org.). *Exercício da escrita (auto)biográfica*. Fortaleza: EdUECE, 2019. 398 p. ISBN: 978-85-7826-723-0 (E-book).
102. SILVA; Adryel Vieira Caetano da; NASCIMENTO; Jordana Marjorie Barbosa do; VIEIRA, Livia Moreira Lima; LOPES, Thaynara Ferreira; CARVALHO, Rhanna Emanuela Fontenele Lima de (Org.). *25 Anos de PET Enfermagem: uma trajetória de pesquisa, conhecimento e promoção de saúde*. Fortaleza: EdUECE, 2019. 215 p. ISBN: 978-85-7826-745-2 (E-book).
103. SILVA, Maria do Socorro Borges da. *De "mulher-maravilha" a "cidadão persi": professoras capulana do educar em direitos humanos*. Fortaleza: EdUECE, 2019. 109 p. ISBN: 978-85-7826-753-7.
104. COSTA, Hercilene Maria e Silva; ADAD, Shara Jane Holanda Costa (Org.). *Círculo de cultura sociopoético: diálogos com Paulo Freire sempre!*. Fortaleza: EdUECE, 2019. 190 p. ISBN: 978-85-7826-741-4 (E-book).
105. MELO, Deywid Wagner de; MOTA, Maria Danielle Araújo; MAKIYAMA, Simone (Org.). *Letramentos e suas múltiplas faces: experiências do PIBID na UFAL*. Fortaleza: EdUECE, 2019. 458 p.
106. AMARAL, Maria Gerlaine Belchior; MACIEL, Maria José Camelo; OLIVEIRA, Antonio Marcone de (Org.). *Pedagogia do trabalho: a atuação do pedagogo na educação profissional*. Fortaleza: EdUECE, 2020. 214 p. ISBN: 978-85-7826-774-2.
107. AMARAL, Maria Gerlaine Belchior; MACIEL, Maria José Camelo; OLIVEIRA, Antonio Marcone de (Org.). *Pedagogia do trabalho: a atuação do pedagogo na educação profissional*. Fortaleza: EdUECE, 2020. 214 p. ISBN: 978-85-7826-775-9 (E-book).
108. LEITE, Luciana de Lima Lopes. *Ocupar é resistir! Práticas artísticas como tática de resistência nas ocupações do coletivo ocupArthe, em Teresina (2014)*. Fortaleza: EdUECE, 2019. 266 p. ISBN: 978-85-7826-779-7 (E-book).

109. GOMES, Wagner. *Ensino de História e interdisciplinaridade: reflexões epistemológicas*. Fortaleza: EdUECE, 2020. 185 p. ISBN: 979-65-86445-00-8. (E-book).
110. MELO, Deywid Wagner de; MOTA, Maria Danielle Araújo; MAKIYAMA, Simone (Org.). *Letramentos e suas múltiplas faces: experiências do PIBID na UFAL*. Fortaleza: EdUECE, 2019. 458 p. ISBN: 978-65-86445-05-3. (E-book).
111. ALVES, Danielle Coelho; VALE, Erlenias Sobral do; CAMELO, Renata Albuquerque (Org.). *Instrumentos e técnicas do Serviço Social: desafios cotidianos para uma instrumentalidade mediada*. Fortaleza: EdUECE, 2020. 411 p. ISBN: 978-65-86445-01-5.
112. NUNES, Maria Lúcia da Silva (Org.). *Paisagens da história da educação: memórias, imprensa e literatura*. Fortaleza: EdUECE, 2020. 216 p. ISBN: 978-65-86445-07-7.
113. MORAES, Ana Cristina de; CASTRO, Francisco Mirtiel Frankson Moura; RODRIGUES, Cicera Sineide Dantas (Org.). *Arte, docência e práticas educativas: experiências e contextos*. Fortaleza: EdUECE, 2020. 656 p. ISBN: 978-65-86445-25-1. (E-book).
114. SILVA, Maria do Socorro Borges da; FARIAS, Emerson de Souza. *Educação e direitos humanos de crianças e adolescentes*. Fortaleza: EdUECE, 2020. 110 p. ISBN: 978-65-86445-29-9 (E-book).
115. VIANA, Patrícia Ferreira de Sousa; ADAD, Shara Jane Holanda Costa. *A sociopoética como inovação metodológica na pesquisa em saúde bucal coletiva, com jovens em formação*. Fortaleza: EdUECE, 2020. 186 p. ISBN: 978-65-86445-34-3. (E-book).
116. OLINDA, Ercília Maria Braga de; PAZ, Renata Marinho (Org.). *Narrativas autobiográficas e religiosidade*. Fortaleza: EdUECE, 2020. 421 p. ISBN: 978-65-86445-43-5. (E-book).