

UNIVERSIDADE  
**CATÓLICA**  
DE PERNAMBUCO



**MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO - UNICAP**

**EXPRESSÕES DA RELIGIOSIDADE POPULAR: Sul da França  
(Cultura Occitana) e Pernambuco em diálogos e conexões.  
SILVÉRIO LEAL PESSOA**

**Recife, 2013**

SILVÉRIO LEAL PESSOA

**EXPRESSÕES DA RELIGIOSIDADE POPULAR: Sul da França  
(Cultura Occitana) e Pernambuco em diálogos e conexões.**

Dissertação apresentada para análise da Banca ao Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), como requisito final à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

**Profº. Orientador:** Dr. Prof. Drance Elias da Silva.

**Recife, 2013**

PESSOA, Silvério Leal

EXPRESSÕES DA RELIGIOSIDADE POPULAR: Sul da França (Cultura Occitana) e Pernambuco em diálogos e conexões. Silvério Leal Pessoa.

Pernambuco, Recife, 2013, 214 p.

Dissertação: Mestrado em Ciências da Religião – Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), 2013

1. Religiosidade popular - Diálogo entre culturas - Resistência – Globalização - Catolicismo popular

SILVÉRIO LEAL PESSOA

**EXPRESSÕES DA RELIGIOSIDADE POPULAR: Sul da França  
(Cultura Occitana) e Pernambuco em diálogos e conexões.**

Dissertação apresentada para análise da Banca ao Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), como requisito final à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Presidente da Banca Prof. Dr. Drance Elias da Silva (UNICAP)  
Orientador

---

Prof. Dr. Gilbraz Aragão (UNICAP)  
Examinador Interno

---

Prof. Dr. Roberto Motta (UFPE)  
Examinador Externo

Aprovado em: \_\_\_ / \_\_\_ / 2013

Dedico a realização deste trabalho a minha mãe

*Ivete leal Pessoa*

## **AGRADECIMENTOS**

A Universidade Católica de Pernambuco, onde durante todo esse período de estudos e pesquisas, aprendi na convivência com professores, alunos do mestrado e funcionários o valor da amizade, da confiança e do amor pelos estudos das ciências da religião, além de possibilitar a realização do meu mestrado.

A minha família, nas pessoas de Karina Hoover, Pedro Luis e Marina Hoover, pois souberam superar as saudades e minhas ausências nas várias viagens empreendidas em Pernambuco e no sul da França para estudos e coleta de dados.

Ao Pe. Pedro Rubens, pelo afeto e incentivo no precioso momento de estímulo à opção de realizar o mestrado em Ciências da religião. Meu muito obrigado.

Aos professores Drance Elias e Gilbraz Aragão, pela referência valiosa do exercício do magistério e pela afetuosa convivência e orientação.

Aos amigos Daniel Loddo, Celine Ricard, Thierry Rougier, Thierry Cintas e Dominique Delpoux, pelo suporte na coleta de dados no sul da França e pelos vários momentos de estudos da religiosidade popular na Occitânia.

A Associação CORDAE/La Talvera, na cidade de Cordes sur Ciel, minha base de pesquisa e de convivência nos vários meses que estive estudando no sul da França, Região do Midi Pirineus, Departamento do Tarn.

Ao Dr. Prof. Leonildo Silveira Campos, pela recepção carinhosa e atenciosa no período de estudos que realizei na UMESP, (Março de 2012). Suas sugestões foram fundamentais para o desenvolvimento de minha pesquisa.

Ao Programa Nacional de Cooperação Acadêmica (PROCAD), pela credibilidade e valioso investimento durante o mês de março de 2012, onde tive o privilégio e o prazer de pesquisar durante esse período na UMESP, juntamente com meu parceiro de mestrado José Roberto de Souza.

Aos amigos Genilson Pontes, pelo incentivo fundamental para a realização desse mestrado e Franck Rivert pela paciência das correções em Francês.

Aos vários amigos, que de uma forma ou de outra sugeriram, leram, opinaram, me indicaram caminhos, e me fizeram aprofundar os estudos no universo infinito das ciências da religião.

## RESUMO

Este trabalho busca apresentar as expressões da religiosidade popular occitana do sul da França e, estabelecer comparações com as expressões da religiosidade popular no Estado de Pernambuco. As expressões religiosas observadas estão incorporadas no catolicismo popular. Os conceitos de religiosidade, de religiosidade popular e de catolicismo popular são apresentados para que, junto aos conceitos de globalização e resistência, compreender os diálogos entre as culturas e o fenômeno do hibridismo. Este estudo comparativo também busca entender as formas de resistência da religiosidade popular de ambas as culturas diante do processo de globalização e da tentativa de homogeneidade cultural. As semelhanças entre as expressões da religiosidade popular no sul da França e em Pernambuco foram registradas nas observações de: procissões, peregrinações, fontes milagrosas e celebrações que, permitiram realizar uma análise comparativa. Este estudo descortina e revela um universo possível de diálogos.

**Palavras chave:** Religiosidade Popular. Diálogo entre Culturas. Resistência. Globalização. Catolicismo Popular.

## RÉSUMÉ

Ce document vise à présenter les expressions de la religiosité populaire Occitane du sud de la France, et à établir des comparaisons avec les expressions de la religiosité populaire dans l'Etat du Pernambuco. Les expressions religieuses observées sont incorporées dans le catholicisme populaire. Les concepts de religiosité, de religiosité populaire et de catholicisme populaire sont présentés simultanément aux concepts de mondialisation et de résistance, pour permettre la compréhension du dialogue entre les cultures et le phénomène de l'hybridité culturelle. Cette étude comparative vise également à comprendre les formes de résistance de la religiosité populaire des deux cultures, face au processus de globalisation et de tendance à l'homogénéité culturelle. Les similitudes entre les expressions de la religiosité populaire dans le sud de la France et au Pernambuco ont été enregistrées au cours des observations et entretiens: les processions, les pèlerinages, les fontaines miraculeuses et les célébrations, ont permis de réaliser une analyse comparative. Cette étude ouvre et révèle un univers possible de dialogues.

**Mots-clés:** Religiosité Populaire. Dialogue entre Cultures. Résistance. Mondialisation. Catholicisme Populaire.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1</b> - Fonte de Saint Méen – sul da França – Aveyron .....	96
<b>Figura 2</b> – La Fontaine de La Mérier de Dieu – Tarn .....	100
<b>Figura 3</b> - Gruta da Fonte de São Severino dos Ramos – Paudalho (PE) fotografada no domingo de Ramos .....	101
<b>Figura 4</b> – Mulher dá banho no filho na fonte milagrosa de São Severino dos Ramos – Paudalho (PE) .....	104
<b>Figura 5</b> - Fonte Milagrosa ou “Água Milagrosa” – Ibura (Recife-PE) .....	104
<b>Figura 6</b> – A simplicidade da fonte milagrosa da BR 101, Ibura (Recife-PE) .....	107
<b>Figura 7</b> - Saída da Procissão de N.S. da Penha na cidade de Serra Talhada, Sertão de Pernambuco .....	109
<b>Figura 8</b> – Procissão de Saint Sacrement na cidade de Saint Paul Cap. De Joux, no Tarn, sul da França .....	112
<b>Figura 9</b> - Procissão de Saint Sacrement na cidade de Lescure D’Albigeois, Tarn, sul da França. Santuário e catedral de La Drêche .....	113
<b>Figura 10</b> – Procissão dos Santos Juninos. Casa Amarela, Recife (PE) .....	121
<b>Figura 11</b> - Fogueira de São João em Carmaux – Tarn – Por ocasião da festa de São João .....	123
<b>Figura 12</b> – Les Bals. Pessoas dançam enquanto a fogueira queima em homenagem a São João, na praça central de Carmaux – sul da França – Tarn ..	125
<b>Figura 13</b> - Arraial do Sítio da Trindade no Bairro de Casa Amarela (Recife-PE) – Autêntica Festa Junina em espaço urbano .....	126
<b>Figura 14</b> – NARBONNE - LE FEU DE SAINT JEAN na praça Émile Digeon, diante da Igreja de Sainte-Marie-de-Lamourguier – Dep. Aude , Languedoc- Roussillon .....	129
<b>Figura 15</b> - Missa da saúde na Paróquia de Nossa Senhora da Conceição – Barro, Recife (PE) .....	132
<b>Figura 16</b> – Missa da saúde na Paróquia de Nossa Senhora da Conceição – Barro, Recife (PE). Momento do pedido de cura para doenças após a procissão no interior da igreja com a imagem de Jesus .....	134
<b>Figura 17</b> - Relíquia de Santa Apolline na Igreja de Notre Dame de Bernac, Diocese de Albi, no Tarn – Vénération de Sainte Apolline avec les jeunes	

enfants.....	136
<b>Figura 18</b> – Momento da cerimônia da Veneração de Santa Apolline na Igreja de Bernac, Tarn .....	139
<b>Figura 19</b> - Momento no qual a relíquia de Santa Apolline toca o rosto do recém-nascido para que ele não sinta dor de dente, igreja de Bernac, Tarn .....	140
<b>Figura 20</b> – Associação Cordae La Talvera – Cordes sur Ciel – Dep. do Tarn ....	216
<b>Figura 21</b> - Mulheres pagam promessa na Procissão de Nossa Senhora da Penha – Serra Talhada - PE .....	216
<b>Figura 22</b> – Igreja de Saint Jean Baptista - Saint Jean de Marcel - Região Midi Pirineus - Depart. do Tarn .....	217
<b>Figura 23</b> - Mapa da Occitania .....	217
<b>Figura 24</b> – Silvério Pessoa entrevista o Pe. Laurent Pistre da paróquia de Saint Paul, na vila de Saint-Paul-Cap-de-Joux – Tarn .....	218
<b>Figura 25</b> - Peregrinos na Fonte Sagrade de Sainte Méen – Tarn .....	218
<b>Figura 26</b> – Missa da Saúde – Paróquia do Barro – Recife (PE) .....	219
<b>Figura 27</b> - Cidade de Cordes sur Ciel – Tarn – Base desta Pesquisa no Midi Pirineus .....	219
<b>Figura 28</b> – Matriz de Nossa Senhora da Penha – Serra Talhada – PE .....	220
<b>Figura 29</b> – Fonte Sagrada de La Dréche - Lescure D’Albigeois, Tarn .....	220
<b>Figura 30</b> – Silvério Pessoa com Bertrand de Viviès, da Sociedade Francesa de Mitologia .....	221
<b>Figura 31</b> – – Capa do CD FORROCCITANIA – Projeto de diálogos entre culturas através da música .....	221
<b>Figura 32</b> – Silvério Pessoa com o Pe. Reginaldo Velozo – Casa Amarela, Recife (PE) .....	222
<b>Figura 33</b> – Daniel Loddó e sua gaita Occitana CABRA ou Gaita da Montanha Negra .....	222
<b>Figura 34</b> - Silvério Pessoa com o Pe. Michael Tassier na Missa de Saint Méen – Tarn .....	223

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>1 CAMINHOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DA PESQUISA</b> .....	21
1.1 Religiosidade, Religiosidade Popular e Catolicismo Popular: Definindo conceitos .....	21
1.2 Religiosidade Popular diante da globalização .....	34
1.3 Religiosidade Popular, Hibridismo e Diálogos .....	42
1.4 Religiosidade Popular, Luta por Reconhecimento e Resistência .....	50
<b>2 RELIGIOSIDADE POPULAR NO SUL DA FRANÇA E NORDESTE DO BRASIL</b> .....	59
2.1 Características da religiosidade popular no sul da França .....	59
2.2 Características da religiosidade popular em Pernambuco .....	76
2.3 Elos entre o sul da França e Pernambuco: Diálogos, conexões e afinidade ...	83
<b>3 ANÁLISE DAS EXPRESSÕES DE RELIGIOSIDADE POPULAR NO SUL DA FRANÇA E NORDESTE DO BRASIL</b> .....	93
3.1 Religião das fontes e da saúde .....	93
3.2 Religião das peregrinações e procissões .....	107
3.3 Religião do fogo e das festas .....	117
3.4 Religião dos santos e da salvação .....	130
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	143
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	148
<b>APÊNDICES</b> .....	157
<b>APÊNDICE A</b> – Síntese das entrevistas realizadas na França .....	158
<b>APÊNDICE B</b> – Síntese das entrevistas realizadas em Pernambuco .....	183
<b>APÊNDICE C</b> - Síntese da entrevista sobre a procissão dos Santos Juninos .....	199
<b>APÊNDICE D</b> - Síntese das entrevistas veneração Bernac e Missa da Saúde .....	202
<b>APÊNDICE E</b> - Síntese das entrevistas fiéis Saint Méen e fontes milagrosas .....	207
<b>APÊNDICE F</b> - Perfil dos entrevistados .....	210
<b>APÊNDICE G</b> - Fotos do autor Silvério Leal Pessoa .....	216

## INTRODUÇÃO

A partir de 2003, o autor da presente dissertação começou a empreender viagens pelo continente europeu e outros continentes, quando teve o privilégio e a felicidade de poder apresentar a sua arte musical – como compositor, intérprete e instrumentista -, e a divulgar os seus discos.

Na Europa, apresentou vários shows, deu entrevistas e dialogou com muitos artistas e o público de países, como: Portugal, França, Itália, Dinamarca, Suécia, Irlanda do Norte, Bélgica, Holanda, Alemanha e Espanha. Depois, seguiu para a Ásia e se apresentou em Tóquio, Malásia e Indonésia.

Tais experiências deixaram marcas fundamentais, sobretudo, na evolução do seu processo criativo. Mas, uma delas se destacou de tal maneira que foi capaz de impulsionar o seu retorno, mesmo que noutra dimensão – ainda mais complexa e profunda –, à vida docente, à vida acadêmica.

Num misto de perplexidade e de alumbramento, houve um encontro inusitado, impactante, quando, cortando estradas aportou no sul da França, na região do Midi Pirineus. Daí foi possível constatar uma extraordinária semelhança entre os ritos, símbolos e liturgias que sedimentam as danças, os folguedos e os cantares do nordeste brasileiro – especificamente aqueles que se encontram espalhados pelo interior do Estado de Pernambuco – e aqueles que decorrem das expressões da religiosidade popular/rural daquela região – mais particularmente, da cultura *occitana*.

Os “relembraamentos” de infância – na mata norte de Pernambuco, na cidade de Carpina -, permitiram um retorno aquele imaginário de criança reacendendo, simbolicamente, o contato com as novenas, benditos, procissões, promessas, ladainhas, superstições e com várias outras manifestações vinculadas à religiosidade que se tornaram presentes, mais tarde, na cidade do Recife. Estas recordações consolidaram a determinação do autor desta dissertação, em realizar este trabalho. Afinal, “não pode falar de religião quem não traz, para seu estudo, uma espécie de sentimento religioso, porque seria como um cego falando de cores” (LAOBERT, 2001, p. 34).

Um dos aspectos fundamentais da Filosofia da Ciência ou de qualquer estudo que se envolva gnosiologicamente com a produção de conhecimento, é que o

mesmo não rima com dogmas e precisa responder a certas indagações e eleger o seu objeto<sup>1</sup>.

A partir daquele alumbramento, daquele impacto, vieram as perguntas: é possível identificar semelhanças entre a religiosidade popular *occitana* e a religiosidade popular de Pernambuco? É possível, a partir de um estudo comparativo, extrair certa confluência melódica/rítmica/cultural entre essas duas experiências? É possível justificar teoricamente o fato de essas mesmas culturas centenárias ainda persistirem, em tempos de globalização e de uma tendência ideológica que busca uniformizar/universalizar valores locais/banais, para dar-lhes um caráter de universalidade? Como a ciência evolui por meio do binômio confirmação/refutabilidade, o estudo se preocupa também em comprovar – por meio de evidências empíricas e analíticas - que essas expressões artísticas não só continuam e evoluem, como apontam para uma convergência entre as experiências praticadas nessas duas regiões tão distantes.

Por isso, a dissertação tem como objeto as expressões da religiosidade popular que ocorrem, simultaneamente, no sul da França (Cultura Occitana) e no Estado de Pernambuco.

Objetiva, primeiro, identificar os diálogos e conexões entre estas duas experiências, a fim de comprovar que as mesmas se mantêm, fazem-se e refazem-se dialogicamente, a partir do conceito dinâmico de cultura, que rejeita as concepções essencialistas e comunitárias de cultura.

Um conceito dinâmico engendrado pela antropológica cultura crítica, especialmente, aquela centrada na teoria da ação comunicativa – do seu enfoque dialógico – que procura substituir os diálogos unilaterais – sujeito/objeto; interrogante/interrogado, pela intersubjetividade.

---

<sup>1</sup> As atitudes relacionadas às observações realizadas diretamente, foram fundamentais no processo de desenvolvimento dos estudos, pois em todo o processo de compreensão das práticas, a pergunta era sempre o que motiva as pessoas a realizar tal prática? Não se compara a religiosidade sem as pessoas praticarem-na e “quando encontramos pessoas ou comunidades, surge uma inquietante necessidade de comunicação” (ELIADE; KITAGAWA, 1986, p.72). Uma vez respondidas certas indagações, o diálogo aqui mantido não se estabelece entre diferentes religiões, mas é o cristianismo, através do catolicismo, que dialoga com as práticas religiosas populares, quando insere em sua estrutura doutrinária essas práticas antigas, como também hibridiza sua originalidade. A abordagem comparativa facilita esse olhar amplo e contemporâneo, a partir da religião católica, mesmo entre países, regiões e culturas diferentes. Sabendo que “as comparações nunca são fixas ou completas, e sim provisórias” (NEVELLE, 2005, p. 46), tais quais os seres humanos, as sociedades e a religiosidade.

Uma versão culturalista que procura superar os esquemas traçados pelo historicismo vinculado ao relativismo cultural e destinada também a superar o essencialismo – que busca congelar, no tempo e no espaço, uma determinada condição cultural que, inclusive deveria ser recuperada para se resgatar uma matriz cultural esquecida-; a versão comunitária, por restringir os vínculos morais exclusivamente a determinados âmbitos comunitários e o relativismo, de raiz funcionalista, centrado na neutralidade.

É preciso também ressaltar que as alternativas universalistas ou aquelas que pregam certa supremacia da cultura local pode desencadear o predomínio de algo que também deve ser rejeitado: as versões públicas, nacionalistas de cultura que poderão redundar num exclusivismo do qual o eurocentrismo é uma das suas variáveis.

Trata-se, pois, de optar por uma vertente dinâmica de cultura que se afasta da ideia de sacralização da cultura e permita uma dinâmica questionadora permanente, para evitar ainda, em tempos de globalização, que o ultraliberalismo espalhe ainda mais misérias, patologias sociais, padrões artísticos e culturais uniformizados; em que “valores culturais” fabricados em nome do mercado, procuram ideologicamente apresentar-se como valores culturais universais.

Neste contexto é possível superar a peleja que envolve os partidários do modelo racional ilustrado – europeu e fundamentado na razão – e os partidários do modelo simbólico dramático, centrado nas imagens, representações dramáticas, ritos que privilegiam a sensibilidade que envolve o continente latino-americano.

O estudo, ao mesmo tempo em que rejeita as versões essencialistas e comunitárias, reconhece a identidade cultural como um projeto que se afasta dos mitos ideológicos nacionalistas decorrentes das versões públicas de cultura, e sustenta que a cultura, como um projeto, põe em relevo não apenas o que somos mas também o que desejamos ser. Por isso, trata-se de uma proposta submetida à crítica e que se afasta de um conceito único de cultura.

Como uma proposta aberta, ela se dirige a um consenso de agentes, que deve se instaurar num cenário democrático e busca privilegiar o debate entre a capacidade de autodeterminação dos agentes sociais, para encontrar um ponto de equilíbrio conciliador entre as peculiaridades histórico-culturais das regiões, com uma vocação universalista de desenvolvimento e de modernidade, a partir do caráter dinâmico de cultura.

A superação dessa dicotomia deve ser encarada em termos do reconhecimento segundo o qual a existência de um tecido intercultural não deve ser visto como um obstáculo, mas como um potencial transformador, inclusive das injustiças sociais, na medida em que, a partir da dialética da construção do outro – afirma existência de um outro distinto de si. Reverter essa negação ou a discriminação do outro distinto de si e reconhecer esse outro como parte de uma identidade coletiva que também nos inclui, servirão, sobretudo, para transmutar a negação histórica em afirmação do futuro e numa cidadania comum.

Na medida em que a pesquisa foi empreendida de modo consistente, centrada no método comparativo entre as duas experiências, foi possível constatar, inicialmente, os aspectos principais da religiosidade popular do sul da França e de Pernambuco para, em seguida, identificar afinidades e semelhanças capazes de justificar a continuidade do diálogo, da aproximação entre as duas experiências. Aspectos que se justificam ainda mais, a partir das novas tecnologias da comunicação e da informação; na medida em que elas vêm sendo utilizadas, na tentativa de impor ideologicamente uma “legitimidade/universalização” de valores ditos culturais construídos artificialmente para estarem a serviço de uma uniformização alienada e conservadora típica do ultraliberalismo global, torna-se, ao mesmo tempo, em espaços de insurgências emancipatórias; como redes de “indignação e de esperança”; e, principalmente, como espaço privilegiado de aproximação, de intercâmbio e de interação entre culturas e saberes.

O método comparativo se justifica ainda por reunir duas realidades distintas, mas que têm em comum um ponto de partida que se torna uniforme: as práticas da religiosidade, os sentimentos, a maneira e as formas como elas são realizadas. Este nexo de aproximação e de interligação se dá por meio das práticas e ritos que envolvem essas formas de religiosidade – a música, a dança, os valores, a postura política, a luta pela tradição e pela hereditariedade de suas histórias. Possibilita, sobretudo, verificar similitudes de práticas e sentimentos que se instituem em meios sociais distintos. Procura comparar o que pode ser comparado, sem estabelecer juízo, mas que possibilita o enriquecimento do repertório das práticas da religiosidade popular e demonstrar sua força de continuidade.

Novos elementos de comparação foram também desvendados e permitiram o desdobramento das possibilidades das práticas religiosas. Por meio dessa perspectiva de ordem comparativa, a religiosidade deixa de ser apenas “uma série

de fatos isolados, mas uma série de fatos que se relacionam uns com os outros em termos de similaridade e diferença, padrões e inovações” (PADEM, 2001, p. 134) <sup>2</sup>.

Daquele conceito dinâmico/dialético de cultura, autores como Arjun Appadurai e Nestor Garcia Canclini ressaltam que, não obstante as ambiguidades e as contradições em curso, é possível vislumbrar, na mundialização cultural em marcha, uma hibridização das culturas e das etnias, em que o desenvolvimento da interdependência seria acompanhado pelo desenvolvimento da diversidade. Uma coexistência de multiplicidades que redundaria numa tolerância acrescida e na consolidação da paz.

As três possibilidades ou categorias de hibridização – os processos migratórios, hibridização e políticas culturais e hibridização e mercados da comunicação – que aparecem, em Canclini (2003) como uma distinção analítica essencial, defendem a possibilidade de se ultrapassar este quadro e explorar a riqueza dos processos em jogo. Para ele, torna-se um dever político imperativo identificar as ligações entre os patrimônios antigos e os novos, saídos da mundialização; procurar saber quais são as relações (de oposição conflitual ou de hibridização) entre as culturas locais e a cultura internacional.

Daí encontrar-se o estudo historicamente situado e justificado por meio de evidências empíricas que resultaram da pesquisa que procurou demarcar os eixos de diálogos, conexões e afinidades de caráter intercultural entre essas duas experiências – *occitana*/pernambucana - que, por seu turno, comprovam analiticamente – conceitos de hibridismo e de práticas híbridas – a efetividade desse encontro dialógico entre essas culturais, para, por fim, reafirmar a necessidade de sua permanente continuidade, luta e resistência para o seu reconhecimento.

Ainda é possível reivindicar, analiticamente, os conceitos de hibridismo e de práticas híbridas, na medida em que se procurou identificar antigas práticas religiosas que foram inseridas no interior da religião católica. Devem-se ainda acrescentar outras práticas que foram por ela recepcionadas, em virtude das influências advindas de um mundo globalizado e que configuram certos hibridismos assinalados por Canclini (1999, 2003, 2007, 2008), e de uma luta travada por essas

---

<sup>2</sup> Daí ser possível identificar que a cultura *occitana* existe desde o século XI. Como o Brasil tem pouco mais de 500 anos, este tempo/espço histórico põe em relevo um elemento desafiador para a pesquisa, na medida em que impõe ao pesquisador encontrar pontos de similitude a serem comparados e refletidos. “A comparação não é simplesmente uma questão de classificação, mas, em última análise, uma ferramenta de entendimento. Cada universo religioso é diferente e, no entanto, têm coisas em comum com outros” (PADEM, 2001, p. 135).

práticas, em busca de reconhecimento (HONNETH, 2003, 2007). Mas, sem cair na armadilha de uma padronização, tal como acontece em certas plataformas de comunicação e de devoção disseminada pela Internet.

Para um conceito crítico de globalização foi utilizada a vertente de pensamento desencadeada por Ianni (2008, 2010) e, a propósito dos diálogos, tornou-se fundamental a utilização das ideias lançadas por Julien (2009). Em termos de uma compreensão precisa acerca da religiosidade *occitana* – suas características e peculiaridades históricas - o estudo lançou mão das proposições teóricas defendidas por Loddo (2001, 2005, 2006, 2010).

Muito embora não mais exista aquela clássica separação entre sociedade nômade e sociedade sedentária, já se pode ser, ao mesmo tempo, nômade e sedentário, a partir das estradas virtuais, o refrão poético continua ainda mais atual: navegar é preciso. “A arte de viajar induz uma ética lúdica, uma declaração de guerra ao espaço quadriculado e à cronometragem da existência” (ONFRAY, 2009 p. 14). “Na viagem, podemos experimentar, ainda que de forma limitada, as delícias – e as inseguranças – da instabilidade e da precariedade da identidade” (SILVA 2000, p. 88).

Sem elas não seria possível empreender essa experiência acadêmica e estabelecer um diálogo que envolveu as expressões da religiosidade popular vivenciadas entre estas duas regiões. Lá, onde se encontra a cultura *occitana*, com sua história milenar e suas expressões religiosas tão diferentes de outras regiões francesas. Também porque, na região do Midi Pirineus, encontra-se o departamento do Tarn<sup>3</sup>, a França é dividida em departamentos e regiões, onde se verificou o arcabouço central da pesquisa – mais especificamente na cidade de Cordes sur Ciel. Aqui, em Pernambuco, o substrato das expressões foram encontrados/localizados, simultaneamente, no sertão e na área urbana.

Metodologicamente, a pesquisa qualitativa foi realizada obedecendo a um plano e a um calendário que procurou seguir e abarcar as experiências religiosas. Ou seja, calendários, datas, locais e horários em que iriam acontecer, nos dois países, as peregrinações, procissões, venerações missas e festejos. Após serem

---

<sup>3</sup> Departamento ou Département em Francês, Departament na língua occitan. É a denominação atribuída em toda França às diferentes divisões de territórios que constituem o país. São divisões administrativas, distritos. É o equivalente ao que seria aqui no Brasil aos Estados, e nos Estados Unidos, por exemplo (Nota do autor).

devidamente agendados, seguia-se em busca dos espaços privilegiados em que deveriam acontecer as entrevistas<sup>4</sup>.

O estudo procurou empreender o seguinte itinerário para observar e registrar as expressões da religiosidade popular no Tarn: a peregrinação à fonte de Saint Méen; à fonte de La Mère de Dieu; a procissão do Saint Sacrement, na cidade de Saint Paul Cap; de Joux e a procissão de Saint Sacrement, na cidade de Lescure D'Albigeois; a fogueira de São João, na cidade de Carmaux e Narbonne e a vénération de Sainte Apolline, na cidade de Bernac. Em Pernambuco: a procissão de Nossa Senhora da Penha, na cidade de Serra Talhada; a procissão dos Santos Juninos, no bairro de Casa Amarela, na cidade do Recife; a celebração da Missa da saúde, no bairro do Barro, zona oeste do Recife; a fonte milagrosa de São Severino dos Ramos, na zona da mata norte de Pernambuco e a água milagrosa da fonte do Ibura, na zona sul da cidade do Recife.

Não fez parte do objeto da pesquisa desencadear um levantamento quantitativo de todas as expressões encontradas para, em seguida, estabelecer uma observação equitativa entre as duas regiões. Tampouco, teve a pretensão de esgotar todas as suas expressões e características. Preocupou-se, no entanto, na identificação dos pontos comuns que possibilitaram uma análise comparativa, ao mesmo tempo em que permitia uma breve análise de temas explicitamente envolvidos com aquelas expressões religiosas, tais como: a relação dos fiéis com águas, a saúde, o sentido dos subjetivos, intersubjetivos, sociais e culturais das peregrinações e das procissões que decorrem desse ajuntamento popular; enfim, o que se pode deduzir ou traduzir dessas manifestações e encontros, seus impactos e repercussões nos planos locais, regionais, globais e nos sentidos da salvação.

Dentro deste contexto seletivo, e levando-se em conta a religiosidade como parte integrante de um contexto econômico e cultural, a análise de tais religiosidades seguiu um padrão de entrevista qualitativa que envolveu os atores sociais que as vivenciam - os fiéis -, além de teólogos, sacerdotes, pesquisadores e historiadores em religião. Por esse motivo,

---

<sup>4</sup> “Vários fatores influem na escolha e elaboração do delineamento de uma pesquisa. A pesquisa pode visar à exploração, à descrição ou à verificação; ou, ao contrário, em um local que o pesquisador não pode controlar” (POUPART, *et al.*, 2008, p. 128).

O emprego de entrevista qualitativa para mapear e compreender o mundo da vida dos responsáveis é o ponto de entrada para o cientista social que introduz, então, esquemas interpretativos para compreender as narrativas dos atores em termos mais conceptuais e abstratos, muitas vezes em relação a outras observações. A entrevista qualitativa, pois, fornece os dados básicos para o desenvolvimento e a compreensão das relações entre atores sociais e sua situação (BAUER, GASKELL, 2010, p. 65).

As entrevistas foram realizadas entre os anos 2011 e 2012 e integram a versão analítica que consta no Capítulo 3. Nele se estabelecem as análises das experiências coletadas e aparecem codificadas por ordem de localização. Para uma análise integrada e contextualizada de todo universo pesquisado, observar também os apêndices. Além das entrevistas, encontram-se, indicados quando necessário, as gravações de áudio, de imagens em movimento e de fotografias. Foram utilizadas fotos de algumas expressões e a devida descrição sobre a interpretação da imagem capturada que se torna um documento poderoso de registro vivo, o que só se tornou possível graças aos novos meios de comunicação visual. A fotografia ilustra e comprova o fato observado e serve para ratificar e dar consistência às análises e interpretações propostas. Trouxe, por isso, uma contribuição significativa para o resultado da pesquisa.

O estudo encontra-se dividido em três capítulos organizados da seguinte maneira:

O Primeiro Capítulo – Caminho Teórico-Metodológico – lança as bases teórico-metodológicas do trabalho com o objetivo de poder apresentar os conceitos de religiosidade e a religiosidade popular no contexto do Catolicismo Popular. Em seguida, parte para relacionar a religiosidade popular com o fenômeno da globalização, oportunidade em que destaca os aspectos que dizem respeito à religiosidade popular, hibridismo e diálogos. Por fim, incursiona por um breve estudo sobre identidade e religiosidade popular, a luta por reconhecimento e resistência.

O Segundo Capítulo – Religiosidade Popular no Sul da França e no Nordeste do Brasil – apresenta as características da religiosidade popular do sul da França, tendo como marco/limite o Departamento do Tarn, bem como alguns personagens fundamentais – os Troubadours -, além da história das lendas *accitanas*, a heresia cátara e suas relações com o cristianismo.

Também são apresentadas as características da religiosidade popular de Pernambuco, a partir da chegada da Igreja, no período colonial, em que se

sobressaem as lendas e crenças forjadas na cultura dos engenhos e de algumas expressões religiosas originárias da cultura popular. Na secção que se ocupa em demonstrar o elo entre o sul da França e Pernambuco expõem-se os diálogos, as conexões e as afinidades relacionadas a algumas práticas da religiosidade encontradas em ambas as regiões – como a devoção aos santos, as procissões, as festas, as peregrinações, o oratório, o ciclo de maio que sugerem existir similitudes e diálogos entre as práticas religiosas empreendidas naquelas regiões, a partir dessas devoções comuns.

O Terceiro Capítulo – Análise das experiências de Religiosidade Popular no Sul da França e em Pernambuco – trata de estabelecer as análises comparadas das expressões observadas e registradas, através de quatro secções, assim distribuídas: Religião das Fontes e da Saúde; Religião das Peregrinações e de Procissões; Religião do Fogo e das Festas; Religião dos Santos e da Salvação.

O estudo deixa transparecer, durante todo o seu desenvolvimento, uma articulação entre a resistência, a luta por reconhecimento, os diálogos, a globalização e a religiosidade popular, tendo como pressuposto o método comparativo e dialógico, por intermédio do qual foi possível priorizar, neste capítulo, a descrição das práticas observadas através de fotografias e entrevistas que, por seu turno, aparecem entrecortadas com um aspecto que foi, epistemologicamente, aqui confirmado: a constatação segundo a qual essas práticas resistem e continuam a existir, no panorama da religiosidade e, do ponto de vista da antropologia cultural crítica, fazem-se e refazem-se constantemente tendo em conta as seguintes variáveis: a globalização e o hibridismo em que se pode destacar ou por em relevo os temas que se envolvem com a salvação, os símbolos, a cura e as novas práticas devocionais que se instituem e se propagam por meio das novas tecnologias da informação e da comunicação, sobretudo a internet.

A pesquisa apresenta, para concluir, as considerações finais e vem acompanhado das referências e de apêndices contendo as entrevistas realizadas e fotos significativas de alguns momentos selecionados durante sua realização.

Trata-se de um trabalho aberto e submetido à crítica, como convém a um estudo acadêmico, mas que representa o sentimento e a expectativa do autor, em ver um dos aspectos fundamentais da antropologia cultural contemporânea - as expressões da religiosidade popular, em geral, e as conexões, identidades, convergências e tendências prospectivas das religiosidades verificadas entre o sul

da França e o Estado de Pernambuco, em particular - seguirem o seu itinerário, o seu destino: resistir, fazer-se e refazer-se permanentemente, a partir do seu mundo histórico.

## **1 CAMINHOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DA PESQUISA**

Os conceitos são diversos quando se trata de demonstrar semelhanças e diferenças do sentimento religioso. O que une o sul da França e Pernambuco é que a religiosidade popular está inserida no catolicismo popular e mesmo diante do processo globalizante eles desenvolvem estratégias para permanecerem reproduzindo suas expressões e reinventando novas formas populares de devoção.

### **1.1 Religiosidade, Religiosidade Popular e Catolicismo Popular: Definindo Conceitos**

A religiosidade faz parte da cultura dos povos. É um sentimento reconhecido por todos os povos, por todas as culturas e corresponde a expressões e práticas que procuram dar sentido à própria vida. Os seres humanos sempre empreenderam uma luta contínua, a fim de dar respostas aos fenômenos naturais e enfrentar o desconhecido; busca que se tornou fundamental para a sua própria sobrevivência e tem uma história repleta de mitos, narrativas e crenças. Estas procuram descartar as dúvidas e se consolidam através da fé; ambas constituem as bases fundamentais da religiosidade. Ou seja, “a natureza da crença que condicionou por completo o modo de viver, aquilo que denominamos a dimensão religiosa da existência. Em sociedades fundadas em crenças, a dimensão religiosa coletiva não podia se apresentar fora das crenças” (CORBÍ, 2010, p.134).

Por outro lado, envolve diversas expressões e se manifesta de forma variada, no interior das culturas dos povos - festas, adorações, peregrinações, promessas, rituais, cultos, penitências, como jejuns, vigílias etc. Na medida em que estão também reunidas como práticas em busca de cura ou de uma provável salvação, exercem, sem dúvida, uma importância fundamental na vida espiritual e religiosa de um povo.

Corresponde, assim, “que nossa capacidade para captar a dimensão sacra do mundo, [...] é uma capacidade tipicamente humana” (FLUSSER, 2002, p.16). Como sentimento humano, se expressa e consegue exteriorizar-se. Logo, é um sentimento perceptível, observável, nas culturas do mundo (ELIADE, 2010). E por outro lado, é algo real, mesmo pertencente ao campo da subjetividade. Por isso, as expressões subjetivas de sentimento se exteriorizam – nas procissões, peregrinações,

promessas, orações, rituais, adorações, devoções, celebrações etc. - e podem ser objeto de registro por parte de pesquisadores e armazenadas, pelos diversos e sofisticados meios comunicacionais disponíveis, como se pode constatar nos apêndices que formam parte deste estudo. O conceito de religiosidade,

Envolve uma carga semântica negativa, toda vez que se opõe a 'religião', isto é, denota um conjunto de crenças, rituais e práticas religiosas que seriam 'desviadas' dos padrões estabelecidos pela ortodoxia oficial. Em grande parte isso comporta um sentimento ou preconceito negativo em relação ao referido fenômeno religioso (PARKER, 1995, p. 54).

Ao distanciar a religiosidade do campo de ação das religiões, é possível sim contextualizar os fenômenos de expressão dessa religiosidade no campo sociocultural e sem se prender historicamente ao contexto da instituição religiosa.

É o que demonstra este estudo, ao descrever conceitos formulados por alguns autores sobre a religiosidade; em seguida sobre a religiosidade popular e o catolicismo popular; para, depois, confrontar a religiosidade e a religiosidade popular diante da globalização, e como elas resistem, em sua busca de reconhecimento. Para isso, realiza uma análise comparativa entre as expressões da religiosidade popular do sul da França e de Pernambuco, com suas devidas demarcações e significados.

A religiosidade é parte integrante da história humana, de suas indagações sobre o mundo, a vida e a morte. "Não se pode eliminá-la sem mais, deixando o povo no vazio e desespero. Contudo, doutro lado, não se deve nutri-la como ópio" (LIBÂNIO, 1977, p.61). O seu conceito envolve diretamente o significado das relações humanas com o sagrado, com a espiritualidade. Normalmente associa-se a esta ou aquela religião, expressando-se antes da instituição religiosa. Os termos religiosidade e espiritualidade, por exemplo, são frequentemente confundidos, causando um certo labirinto de definições. Para melhor esclarecer sobre esses termos:

O fato de haver transvariação entre **religiosidade e espiritualidade** complica ainda mais o quadro do prisma da pesquisa científica. Reitera-se frequentemente que religiosidade verdadeiramente implica espiritualidade, mas que a última não requer a primeira. Assim sendo um ateu pode ter mais espiritualidade do que um religioso. Pode-se considerar que a espiritualidade implica uma preocupação com as questões existenciais ou transcendentais, perpassa por todos os valores relacionados com todos os aspectos da vida e é de natureza cognitiva, mas, se reflete em todo o comportamento das pessoas (WITTER, 2009, p. 33, grifo nosso).

A religiosidade está presente nos vários momentos da vida humana. No nascimento que, de acordo com as distintas culturas, é envolvido por ritos, preces, orações, cerimônias, celebrações e festas. No crescimento, ou melhor, quando se chega à adolescência ou juventude. Em várias culturas é marcado pelo rito de passagem ou por alguma cerimônia religiosa. Está presente também na fase do amadurecimento, quando o ser humano chega à velhice e se aproxima da morte, na maioria das culturas estão presentes os rituais fúnebres, as cantigas para os mortos, na cerimônia do enterro do corpo, na esperança ou não em outra existência. Tudo isso são expressões da religiosidade.

A religiosidade serve para atenuar o drama da existência humana na medida em que cria uma atmosfera de conforto, segurança e bem-estar, tais como: a oração, a devoção, a esperança de outra vida após a morte, as crenças, os rituais de cura, as celebrações e as festas, que colaboram para uma vida social e coletiva. A religiosidade dá sentido aos difíceis processos da vida (tragédias, perdas, crises, etc.), relacionando os momentos vividos com algo que transcende o observável diretamente, o perceptível. Por isso que “as expressões religiosas se revestem de determinados contornos e de um colorido particular que escondem a dimensão interna destas práticas” (ROLIM, 1978, p.18). Nesse sentido,

Tomemos esta religiosidade como um fato social dado. Deve ser encarado tanto em sua vinculação com a sociedade como em sua dimensão propriamente religiosa. Considerando-a em sua conotação interna mais abrangente, diríamos que consiste em relacionamentos com algo situado fora da vida cotidiana, ou seja, com o sagrado (ROLIM, 1978, p.17).

Quando se vincula a religiosidade a uma religião estabelecida, corre-se o risco de representar as expressões dessa religiosidade com os parâmetros e com o mundo simbólico de determinada religião. Essa vinculação limita o mundo prático-simbólico da religiosidade, que é livre de representações determinadas pelo mundo das religiões. As expressões da religiosidade se transformam nas experiências contínuas instituídas no mundo da vida. “A religião é continente da religiosidade, mas esta pode se desprender das instituições e existir mesmo fora dos lugares sagrados, sem a sacralização de objetos, e organização de cultos e oferendas” (SIQUEIRA, 2010, p. 143).

Por isso, este estudo faz a opção de não abordar a religiosidade apenas de maneira unilateral, ou seja, de um modelo de religiosidade condicionado a uma

religião institucionalizada, por entender que a religião está mais preocupada em estabelecer parâmetros e afirmar um determinado “modelo” de religiosidade.<sup>5</sup> Entre o sul da França e Pernambuco, este estudo aborda as diversas maneiras de praticar a religiosidade diante das características particulares de cada cultura e especificamente nas expressões da religiosidade observadas e registradas no interior do catolicismo, porém vai além dos fatos observados e narrados e reflete sobre o sentido desses fatos como, por exemplo, o que motiva as pessoas a participarem de procissões, acender uma fogueira, realizar peregrinações, banhar-se em fontes milagrosas, buscar a cura por meios diferentes do usual, como procurar as velhas benzedeiros, e como entender que esses fenômenos continuam sendo experimentados depois de séculos?

A religiosidade, esse sentimento que se expressa de maneira diferente ou semelhante em cada cultura, mesmo com tantas mudanças no mundo, continua existindo. Este estudo considera os fatos observados e registrados inseridos no catolicismo do sul da França e de Pernambuco, mas reflete sobre o sentido dessas expressões para além da religião católica. Como uma opção de caminho teórico-metodológico, procura:

Apoiar-se simplesmente no que dizem os indivíduos religiosos sobre suas práticas, fundamentar-se exclusivamente sobre a observação direta dos fatos, é ficar no nível das aparências, conseqüentemente ficar envolvido pelo clima de subjetividade dos informantes e do nosso próprio mundo subjetivo. É, numa palavra, praticar um tipo de empirismo que não nos revela a contextura interna do fenômeno religioso. Além de se recusar a permanecer no plano do conhecimento imediato, a abordagem sociológica recusa ainda certas ideias pré-estabelecidas, como a de religião institucionalizada. Refiro-me aqui à tentação de querer medir as expressões religiosas pelo parâmetro da noção de religião revelada no catolicismo ou no cristianismo. Esta noção-modelo pode não parecer explícita e declarada, mas muitas vezes está implícita em nossas maneiras de encarar religiões não cristãs e mesmo expressões religiosas tidas como católicas. A consequência é julgar tais expressões como deformações do catolicismo, ou julgar manifestações não cristãs como simples deformações religiosas (ROLIN, 1978, p.19-20).

---

<sup>5</sup> Esta pesquisa entende que a instituição religiosa absorve e molda a religiosidade popular de acordo com sua doutrina. A instituição captura a riqueza da religiosidade externa a ela. É uma religiosidade com visão teológica, sob controle, pouca espontaneidade, sem expressão livre da fé por parte do fiel. É uma religiosidade não profética e contrasta com a prática do maior símbolo do fundador do cristianismo, Jesus, que profetizava fora do templo e praticava a religiosidade junto aos pobres, nas montanhas, junto aos pescadores, junto aos enfermos, junto às prostitutas, ao povo em geral. A religiosidade é espontânea e contém em suas expressões práticas simbólicas, proféticas e mitológicas. Mesmo assim, este estudo entende que as instituições progrediram no campo teológico e procuram se adequar aos novos momentos de um mundo globalizado e tecnológico, aproximando-se cada vez mais das práticas das religiosidades do povo, com novas celebrações, rituais e entendimento que se realizam fora dos templos (Nota do autor).

A Religiosidade então colabora também nas configurações que as diversas culturas realizam diante do final da existência, e na compreensão que o ser humano desenvolve diante do sentimento de finitude, diante da morte (BIGHETO; INCONTRI, 2007, p.26). O fenômeno da morte que naturalmente permeia o processo da existência<sup>6</sup>.

Sobre a definição de religiosidade e de religiosidade popular, existem diversas formas de abordagem. Por exemplo;

Quando se fala em *religiosidade* entendemos todo e qualquer tipo de expressão religiosa. Não precisa ser cristã. A expressão *religiosidade popular* quer expressar mais os conteúdos da fé ou da prática religiosa. Tem muito haver com a expressão da religião natural, dos povos primitivos, das religiões pagãs: religião como aplacação da divindade, religião da culpa, da expiação, da benção e, conseqüentemente, da salvação. Ela está ligada às necessidades básicas do ser humano, como a vida, o sustento, a saúde, a felicidade. É a religião da salvação no seu sentido terreno e eterno (BECKHAUSER, 2007, p.48).

Sociólogos, antropólogos, historiadores e teólogos, investigam a religiosidade popular e suas ramificações com várias outras áreas de estudos, além da sociologia, da antropologia, da teologia e da história. Também a psicologia, a geografia, a política e as artes. “A religiosidade popular é uma realidade demasiado variada e complexa dificultando a fixação dos seus limites com precisão científica” (GALILEA, 1978, p.11).

Por isso, torna-se difícil a conceituação e não existe unanimidade entre pesquisadores quanto ao termo religiosidade popular,

É um conceito equívoco, distorcido, e carente de rigor para ser empregado pela ciência social. Em primeiro lugar, a sociologia costuma entender por ‘religiosidade popular’ a média de ‘sentimento’ religioso de uma determinada população, o que se torna bastante indefinido, uma vez que esse conceito se baseia em estudos quantitativos realizados na base de um conceito tão subjetivo como o de ‘sentimento religioso’ (PARKER, 1995, p. 54).

Já o adjetivo “popular”, utilizado no contexto de religiosidade, aparece como um termo que demarca e que define um sentimento religioso distante das autarquias religiosas. Mesmo sendo um termo com significado abrangente, amplo, é popular

---

<sup>6</sup> Para um estudo aprofundado sobre a Antropologia da morte, ver: MORIN, Edgard. **O homem e a morte**. Portugal : Publicações Europa-América, 1978.

porque é de muitos, e esse “muitos” é o povo, as massas. Esses significados de popular naturalmente vincula a religiosidade popular às classes populares<sup>7</sup>. Assim,

O adjetivo ‘popular’ do conceito nunca é definido convenientemente nem se relaciona explicitamente com a estrutura social e cultural de uma sociedade determinada, porém denota uma realidade genérica vastamente difundida pela população, isto é, refere-se ao que é ‘vulgarizado’ e generalizado (PARKER, 1995, p. 54).

E mais,

Os trabalhos e estudos sobre ‘religiosidade popular’, a partir de uma posição descritiva ou fenomenológica, consideram o fenômeno de forma acrítica, exclusivamente em relação ao campo religioso e fora do seu contexto sociocultural e histórico mais amplo. Com isso reifica uma realidade, esvaziando-a de suas condições sociais e culturais que, em nenhum caso, podem ser consideradas variáveis externas, uma vez que as mesmas contribuem para a elaboração de elementos constitutivos da estrutura significativa interna do fenômeno religioso (PARKER, 1995, p. 54-55).

A religiosidade popular reúne um conjunto de expressões exteriorizadas e são oriundas do povo, manifesta-se nos ambientes rurais ou nas periferias urbanas e podem ou não ser inseridas e aceitas no conjunto de práticas oficiais de uma religião, como a católica, por exemplo. Porém, mesmo vinculadas à esfera

---

<sup>7</sup> Religiosidade Popular é neste estudo compreendida como práticas oriundas das classe populares. Não vai ser discutido aqui o sistema de classes sociais, quando o termo religiosidade popular aparecer no texto, estará associando as suas práticas às práticas religiosas das pessoas simples, pertencentes a um grupo economicamente desfavorecido e sacrificado. Normalmente essas pessoas são de áreas agrícolas, rurais, urbanas e de periferias das grandes cidades. São trabalhadores, tais como: operários, camponeses, assalariados, pobres, subalternos, que conseguem manter suas tradições com suas práticas religiosas e valores hereditários. Essas práticas identificam os grupos aos quais pertencem, constituindo parte da cultura de cada povo. Esses grupos exercem sua religiosidade aqui no nordeste do Brasil, em Pernambuco. Já no sul da França, na região do Midi Pirineus, eles existem sem o desnível social e econômico existente no Brasil. Os grupos populares são trabalhadores, camponeses, mulheres do campo ou do lar, aposentados idosos, que encontraram uma maneira de expressar suas crenças herdadas no interior do catolicismo. Em contextos sociais e econômicos diferentes, as expressões religiosas aparecem em qualquer outra parte do mundo. Estão em constante confronto entre uma cultura de elite e outra cultura no domínio popular. Nesse contexto conseguem resistir exercendo suas crenças, como agentes populares de religião, diante de uma religião institucionalizada, apesar de as mesmas manterem trocas, diálogos e hibridismo. “Entre os produtores populares da religião e os fiéis recrutados nas classes subalternas é notável e parece ser crescente a vocação para a resistência, a capacidade de recuperação de modos de crenças e práticas tradicionais, ou a criação de formas religiosas novas” (BRANDÃO, 1986, p.31). São as rezadeiras, benzedadeiras, curandeiras, o pai-de-santo, a mãe-de-santo, o rezador, as senhoras que cantam as ladainhas e as excelências e benditos, os peregrinos, os médiuns, todos que resistem às imposições e sugestões das agências religiosas majoritárias. Esse perfil dos que exercem a religiosidade popular, como também uma classificação desses agentes em uma classe social específica, na realidade do Brasil, fica evidente em: BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo: Um estudo sobre religião popular**. São Paulo : Brasiliense, 1986.

institucional de uma religião, as expressões religiosas podem existir sem ela. Alguns problemas aparecem com relação à religiosidade popular, quando seu significado expressa “[...] o valor do sentimento religioso natural do ser humano. A distinção entre a religião do povo em oposição à religião do clero, como agente tradicional da religião institucional” (BECKHAUSER, 2007, p.80). E ainda:

A expressão *religiosidade popular* expressa mais os conteúdos de fé do povo simples ou da religião do povo, em oposição à religião oficial ou institucionalizada, representada e transmitida pelo clero. Pode expressar também os aspectos de conteúdos da fé, inclusive, da fé cristã, acentuados e preferidos pelas massas populares (BECKHAUSER, 2007, p.82).

A religiosidade popular está associada às práticas do povo, seus hábitos e costumes que derivam de uma cultura específica, de um coletivo e de um lugar específicos que tanto pode ser do interior do Estado de Pernambuco, como pode ser da região rural do sul da França, por exemplo<sup>8</sup>. Caracteriza-se como um conjunto de rituais, de ritos, de práticas que buscam explicação diante do desconhecido ou cria significados e símbolos que são compartilhados em grupos e que foram herdados das tradições ancestrais. Caracteriza-se também por uma busca de sentido para os conflitos e os limites humanos. O povo se reconhece nessas práticas, tem a certeza de que é algo seu, de seu mundo de representações. Como um sentimento interior, a religiosidade popular se exterioriza, apresenta-se e se expressa no mundo, celebra a vida, festeja e comemora momentos:

Ela se manifesta por uma linguagem que atinge a globalidade da pessoa. Entram todos os sentidos: a vista, o ouvido, o movimento, a ação, e especialmente o tato. O povo gosta de tocar. Entram os sentimentos, as emoções, o coração. É avesso ao conceitual abstrato. O memorial se realiza não tanto pela palavra, pelas leituras, mas pela ação (BECKHAUSER, 2007, p. 96).

Existe um processo constante de aproximação entre a religiosidade de um povo (religiosidade popular) e uma instituição religiosa qualquer. O que antes era

---

<sup>8</sup> Uma caracterização da religiosidade popular não pode ser realizada a partir da padronização das suas expressões através dessa ou daquela religião, uma vez que essas expressões estão associadas as várias culturas do mundo. Cada cultura com sua maneira de se relacionar com a religiosidade, formando uma particularidade de cada continente, povo, raça, etnia, nação. “Estas tendências básicas da religiosidade popular se exprimem através de uma rica variedade de práticas e atitude religiosas. Dado o pluralismo racial e cultural [...], existem diferenças, às vezes importantes, de acordo com as regiões e as subculturas. Poderíamos falar de **‘religiosidades populares’**” (GALILEA, 1978, p.16).

uma expressão espontânea, que procurava encontrar o sentido, por exemplo, diante de fenômenos da natureza como o trovão, o relâmpago, a seca, as inundações, ou diante do medo da morte, etc, passa a ser exteriorizada a partir da visão de determinada doutrina, dogmas, ou diante de um padrão de comportamento regido por essa ou aquela religião. É quando a religiosidade de um povo insere-se no interior de uma religião, e num processo de adaptação ou de reprocessamento diante de diferentes referências é moldada pela religião. É popular, pois é praticada pelo povo e praticada também de acordo com suas interpretações, seu universo simbólico e seu jeito próprio.

No povo sempre são encontrados aqueles que são denominados sacerdotes, mestres, aqueles que curam e que se aproximam de uma instituição religiosa. Interagem e respeitam os sacerdotes oficiais. Com relação à Igreja católica, ao catolicismo, por exemplo, a aproximação é percebida quando “os fiéis das classes pobres costumam frequentar as igrejas mais vistosas e os rituais mais elaborados da vizinhança” (FERNANDES, 1982, p.138). Em resumo, “*do ponto de vista dos fiéis populares, os sacerdotes eruditos ocupam um lugar importante em sua religiosidade*” (FERNANDES, 1982, p.138, grifo do autor). Porém existe uma prática religiosa distante dos templos, realizadas por pessoas simples, que exercem, na comunidade, um papel de líderes ou sacerdotes religiosos. Ou seja,

Há, com efeito, um vasto conjunto de sacerdotes que não passaram pelos seminários, nem pelos livros de sistematização doutrinária. Dirigentes de folias, benzedeiras, rezadores, evangelistas, diáconos, mães-de-santo, pajés e tantos outros se formam nos próprios lugares de culto aprendendo os gestos e as histórias de algum mestre local. São muitas vezes autônomos diante das autoridades eclesiásticas e sofrem não raro perseguição. Isso não impede, contudo, que os sacerdotes populares sejam procurados por fiéis ‘da mais fina qualidade’ (FERNANDES, 1982, p.138).

Sendo assim, o que se deve entender por religiosidade popular? “Para muitos ela é simplesmente a religiosidade do povo, entendendo-se por ‘povo’ as classes pobres, que constituem a maioria” (GALILEA, 1978, p.12). Mesmo assim, existe certo afastamento entre a prática da religiosidade popular, próxima ao povo, “[...] com a prática da religiosidade exercida por fiéis ou praticantes de classes mais ‘acomodadas’” (GALILEA, 1978, p.13). Quando estas exercem ou procuram umas práticas relacionadas àquelas, é feita com discrição e inibição.

A religiosidade popular é exercida comumente, nas manifestações de multidão, nas festas classificadas como mundanas ou profanas, muito embora venha perdendo atualmente esse peso classificatório, a própria Igreja assumiu uma postura mais aberta em relação às celebrações fora do altar. Houve uma espetacularização do sagrado e o que, antes, era uma prática restrita e definida como própria da religiosidade popular foi assumida como prática oficial da Igreja (shows, festas, caminhadas, cerimônias ou missas abertas ao grande público, com shows de padres que também são cantores, artistas), e se traduz num catolicismo midiático<sup>9</sup>. Portanto, sempre existiu uma,

Tendência para identificar a religiosidade popular com as *manifestações multitudinárias*: procissões, romarias, festas religiosas [...] Semelhantes manifestações podem ser tomadas como momentos fortes da religiosidade, que permitem apreciá-la mais ao vivo, mas que não constituem o seu aspecto mais significativo (GALILEA, 1978, p.19).

O aspecto mais significativo da religiosidade popular é a existência do sentimento devocional, da motivação em torno da busca do sentido da vida, que se expressa através das variadas práticas e ações particulares de cada cultura logo um componente importante na estrutura afetiva, emocional e coletiva de uma sociedade, próprio do povo<sup>10</sup>.

Neste estudo sobre religiosidade popular, as expressões investigadas no sul da França e em Pernambuco, referem-se especificamente ao catolicismo popular. São devoções e práticas que existiam antes do cristianismo, e que depois do catolicismo oficial foram aceitas pela Igreja, tais como a adoração ao fogo, à crença nas águas sagradas das fontes, que eram práticas pagãs existentes antes do cristianismo. As devoções praticadas pelo povo, no mesmo momento, por não serem reconhecidas pela Igreja Católica oficial, são chamadas de marginais. “Marginal porque existem e subsistem às margens da Igreja Católica oficial, muitas vezes sem o seu conhecimento ou reconhecimento, mas que são praticadas por fiéis [...] que se denominam católicos” (PEREIRA, 2011, p.29). Práticas que eram exercidas pelo povo e que, depois, entraram em contato com o catolicismo. Revestiram-se de

---

<sup>9</sup> Expressão utilizada pela antropóloga Brenda Carranza em: CARRANZA, Brenda. **Catolicismo midiático**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2011.

<sup>10</sup> Para saber mais sobre as relações entre a existência humana, as culturas, as sociedades, a espiritualidade e como a crise da humanidade se relaciona com as religiões e com a sabedoria humana e espiritual das grandes tradições religiosas, ver Corbí (2007).

hábitos próprios da doutrina católica para efetivar assim um diálogo e demonstrar características particulares já como decorrência desse encontro. Contato e diálogo que poderiam ter sido realizados com outra religião, mas,

Tomemos, por exemplo, o catolicismo. Deparamos aqui com expressões religiosas as mais variadas. Nas romarias, as expressões religiosas assumem formas não só diversificadas, mas muitas vezes exóticas, como carregar pedra na cabeça, andar de joelhos, vestir-se como o santo, tomar medida do pé ou do braço da imagem do santo, tocar, apalpar a sua imagem, como se essa possuísse uma força singular (ROLIM, 1978, p.18).

Quanto à definição dos termos, quando se trata de religiosidade popular e catolicismo popular, principalmente na América Latina,

Muitos preferem 'catolicismo popular'. Propriamente falando, os dois conceitos não são equivalentes. Religiosidade popular é um termo mais amplo do que catolicismo popular, já que abrange todas as formas de religiosidade popular existentes na América Latina: sem dúvida o catolicismo, mas também o protestantismo popular (mormente as seitas), os sincretismos afro-brasileiros, os remanescentes das religiões indígenas etc. Pois bem, como na América Latina o catolicismo abrange de fato a imensa maioria do povo e é culturalmente dominante, o catolicismo popular, recobre, de fato, uma enorme faixa da religiosidade popular (GALILEA, 1978, p.12).

Nas práticas devocionais, oriundas do povo em contato com o culto religioso católico oficial, surge uma prática particular denominada catolicismo popular, conforme se verá a seguir. Com relação ao catolicismo popular, através do qual estão registradas as experiências presentes neste estudo - não só no sul da França, como aqui em Pernambuco - é um catolicismo inaugurado pelo povo e por suas tradições, mas, que se relaciona com o catolicismo oficial. A tradição popular inaugurou um catolicismo com o rosto do povo, com particularidades que identificam um jeito popular de praticar o catolicismo, pois,

Esse catolicismo das devoções populares mantinha uma relativa autonomia com respeito ao catolicismo institucional. Não havia uma oposição aos padres e, quando estes apareciam [...] eram acolhidos e festejados. Mas a dinâmica desta religiosidade 'dispensava' a presença dos representantes oficiais da Igreja. Gozando, assim, de ampla liberdade (TEIXEIRA, 2009, p.20).

No sul da França o catolicismo popular também se denomina de religião popular. Tem sua origem nas práticas religiosas do povo, que se originam na Idade

Média, quando o catolicismo encontrou os camponeses e pessoas das regiões rurais. “Na França, o catolicismo popular é o catolicismo daqueles cuja prática religiosa se limita aos dias festivos da vida e do ramo. Tipologicamente, são descritos como ‘conformistas *saisonniers*<sup>11</sup>’ ou como ‘*catholiques festifs*<sup>12</sup>” (SUSS, 1978, p.47). No sul da França, várias práticas da expressão da religiosidade popular<sup>13</sup> estão efetivamente inseridas no calendário dos eventos da Igreja Católica, e esses eventos são realizados ladeados de festas e comemorações. Por esse motivo, o catolicismo popular é entendido, no sul da França, como praticado por pessoas que não participam frequentemente do cotidiano da Igreja. Eles se adaptam às épocas festivas, de acordo com as estações do ano, uma vez que, no inverno rigoroso da Europa, pouco se realiza no exterior dos templos católicos (procissões, peregrinações, acender a fogueira, visitar fontes milagrosas etc.). Sendo assim, “os adaptados às estações’ são aqueles ‘católicos dos dias de festa saídos do meio do povo’ cuja prática religiosa se reduz aos ‘tempos santos’ do ciclo da vida e do ano. Formam o ‘seu’ catolicismo popular” (PANNET, 1974, *apud* SUSS, 1978, p.18). Ainda sobre o catolicismo popular na França,

A discussão na França sobre o catolicismo popular pode ser circunscrita pelo conceito da ‘benevolência paternalista’. Uma abertura em princípio quanto ao catolicismo popular está acompanhada de uma reserva etnocêntrica. Esta tem a sua expressão em juízos valorativos, como por exemplo ‘*potpourri de croyances*’, ‘*comportements contradictoires*’, ‘*religion au sens strict*’, ‘*purification necessaire*’. Os visados com isso são designados tipologicamente como ‘adaptados segundo as estações do ano’ ou como ‘católicos de festa’ (SUSS, 1978, p.20).

O mesmo acontece, aqui, no Brasil, não com as mesmas proporções e significados do sul da França. “Boa parte do catolicismo popular é ‘não praticante’, no sentido de que suas devoções e suas crenças se desenvolvem de forma independente da pastoral e de várias práticas sacramentais oficiais prescritas pela Igreja-instituição” (PARKER, 1995, p.145). Na história da religiosidade de

<sup>11</sup> “conformistas sazonais” ou “trabalhadores sazonais”, aqueles que são de épocas específicas, conformados às estações (Tradução nossa).

<sup>12</sup> Relativo aos católicos festivos, os católicos que gostam de festas, relativo aos festivais (Tradução nossa).

<sup>13</sup> O significado de religiosidade popular no sul da França não é o mesmo que no Brasil, uma religiosidade associada ao povo simples, aos pobres, aos operários. No sul da França, o popular está vinculado às práticas religiosas herdadas das antigas famílias e, neste caso, semelhante ao Brasil. Por isso conseguiram resistir ao tempo e dialogar com o catolicismo oficial francês (Nota do autor).

Pernambuco, percebem-se duas formas de catolicismo: o catolicismo tradicional e o catolicismo renovado;

O catolicismo tradicional, por sua origem lusitana e por seu aspecto social, está mais profundamente vinculado à cultura do povo brasileiro. Nesta maneira de expressar-se do catolicismo, a fé e a cultura caminham de mãos dadas, numa inter-relação tão íntima que não poucas vezes é difícil distinguir o cultural do religioso (AZZI, 1978, p.10).

Já o catolicismo renovado, com base na Reforma Católica, tem como características, “[...] ser romano, clerical, tridentino, individual e sacramental” (AZZI, 1976, p.103). Com a aproximação da Igreja Católica da religiosidade popular as procissões, as promessas e romarias, a celebração do mês de maio como mês de Maria, surgem como práticas de um catolicismo tradicional vinculadas ao povo e às suas tradições. A partir dessa aproximação, praticamente inicia-se um catolicismo popular. Há de ser considerado ainda que “o catolicismo popular em suas diversas manifestações históricas esteve sempre bastante próximo dos cultos africanos e ameríndios, gerando não poucas vezes expressões religiosas que podem ser consideradas como verdadeiro sincretismo religioso” (AZZI, 1978, p.11).

Semelhante à abordagem que este estudo assume, diante do conceito de religiosidade popular, ou seja, uma religiosidade do povo, elaborada e praticada pelo povo sobre a religião católica, entende-se o catolicismo popular como vivenciado pelos pobres, por uma determinada classe de pessoas. Esse catolicismo popular se diferencia do catolicismo oficial, romano ou patriarcal, pois, “o povo tem uma cultura própria e podemos mesmo afirmar que o catolicismo popular constitui a cultura mais original e mais rica que o Brasil já produziu” (HOORNAERT, 1991, p.99). Do comportamento devocional aos cultos populares, “o catolicismo popular é muito simbólico. Dá-se muita importância às bênçãos, às imagens, aos lugares, às velas, à água benta e aos demais símbolos religiosos” (GALILEA, 1978, p.17).

O que seria mesmo o catolicismo popular? “Catolicismo popular seria aquele em que as constelações devocional e/ou protetora superam as constelações sacramentais e evangélicas; as relações homem-sagrado tornam-se diretas” (HAUCK, 2008, p.113).

Quanto ao termo “popular”, agora adjetivo de catolicismo, é aqui compreendido como o que define um espaço de diferenciação relativo à estrutura social, e é com esse entendimento que é aplicado toda vez que o termo é adjetivo

de religiosidade ou de catolicismo. Sendo assim, o “popular” é um termo que distingue;

A distinção não é apenas cultural, é também social. O popular importa num quadro de diferenciação socioeconômica que se expressa através da relação do seu componente humano com um determinado padrão no nível de consumo e no seu papel nas relações de produção. Tais relações, dentro de uma série de graus e de diferenciações regionais, podem explicar a variedade de manifestações culturais e especificamente religiosas como produtos e subprodutos de uma sociedade na qual predomina a estratificação (CESAR, 1976, p. 8-9).

Em relação ao que se denomina catolicismo popular, é possível concluir:

Popular é o que não é oficial nem pertence às elites que detêm a gestão do Católico. Catolicismo popular é uma encarnação diversa daquela oficial romana, dentro de um universo simbólico e de uma linguagem e gramática diferentes, exatamente aqueles populares. [...] Por isso para entendê-lo faz-se mister um instrumental adequado e diferente daquele com o qual se analisa o Catolicismo oficial que se orienta pelo pensamento reflexo e pelo rigor lógico de sua sistematização doutrinária (BOFF, 1976, p.49-50).

Mesmo mantendo uma característica própria e particular – como, por exemplo: as práticas relacionadas à cura ou à devoção aos personagens populares não santificados pelo catolicismo oficial, à criação de cantigas para os mortos, à prática da benzedura, etc. - o catolicismo popular sempre se relacionou com o catolicismo oficial, e com ele mantém um vínculo dialético que pode ser denominado de um catolicismo popular romano, pois,

Embora possua sua identidade própria e o reconhecimento dela é condição indispensável para um estudo correto, o Catolicismo popular, pelo fato de ser popular, está sempre relacionado com o Catolicismo oficial romano. As doutrinas fundamentais, os santos, os sacramentos etc. são recebidos do Catolicismo oficial. Este o alimenta permanentemente, confere-lhe ou não legitimidade. Os próprios católicos do Catolicismo popular se confessam dentro da Igreja oficial dos clérigos. Por isso não se pode entender o Catolicismo popular sem a manutenção da relação dialética com o Catolicismo oficial (BOFF, 1976, p.50).

Ao expressar a sua fé e sua devoção no interior da Igreja, ao apreender os sinais, os símbolos e um vocabulário específicos do catolicismo, o povo realiza um diálogo entre as crenças herdadas de seus ancestrais, trazidas do meio rural até chegar ao meio urbano e realiza um catolicismo popular que decorre de um processo natural de hibridismo. O catolicismo oficial “controla a palavra, as doutrinas e as leis, mas deixa as práticas ao povo, bastante livres. Aqui ele possui criatividade

e dá vazão à experiência religiosa para se expressar desimpedidamente” (BOFF, 1976, p.50).

Isso demonstra que houve um processo de acolhimento, de inserção e de compreensão das práticas populares no interior das igrejas. Uma parte da Igreja, denominada como “Esquerda Católica” ou “Igreja da Libertação<sup>14</sup>” fez uma clara opção pelos pobres. “Os anos 80 assistiram à presença explícita da Igreja Católica ao lado das lutas populares, [...] houve um aprofundamento da opção pelos pobres através da presença cada vez mais direta da Igreja junto às classes populares” (OLIVEIRA, 1992, p.46). Assim, foi se consolidando o catolicismo popular que resiste eficazmente às várias mudanças econômicas e sociais do mundo contemporâneo, para manter o seu código particular, através de suas crenças e práticas populares. Pois,

A resistência desse catolicismo de ‘reza’ e de ‘viola’ consiste na sua capacidade de se preservar como um sistema religioso comunitário e não eclesiástico, mas ainda hoje funcionalmente eficiente como portador de serviços e símbolos acreditados entre os seus praticantes (BRANDÃO, 1986, p. 204).

Ao manter a sua produção simbólica sobre o campo religioso, o catolicismo popular, como parte de uma cultura, demonstra a “maneira pela qual a cultura dessas classes pode se apropriar dos símbolos tradicionais do sagrado, para fazer as representações de seu próprio mundo” (BRANDÃO, 1986, p.204). Ver-se-á agora como a religiosidade popular se depara com o processo da globalização.

## 1.2 Religiosidade Popular diante da Globalização

A religiosidade existente nos povos sofre as influências das condições sociais e econômicas de cada período histórico. Cada ciclo econômico resulta em novos modelos e sugestões de comportamento e ações. “Está em curso um processo de globalização em todos os níveis que parece irrefreável, em relação aos mercados

---

<sup>14</sup> Para saber mais sobre a “Esquerda Católica”, a “Igreja da Libertação” e também sobre as CEBs (Comunidades Eclesiásticas de Base), ver: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. **ESTRUTURAS DA IGREJA E CONFLITOS RELIGIOSOS**. In: SANCHIS, Pierre (org.). **CATOLICISMO: modernidade e tradição. Grupo de Estudos do Catolicismo do ISER (Instituto de estudos da religião)**. São Paulo : Ed. Loyola, 1992. pp. 41-66. Ver também: BETTO, Frei. **O que é comunidade eclesial de base**. São Paulo : Abril Cultural/Brasiliense, 1985.

mundiais, mas também aos valores, à percepção de grandes ideais, aos motivos éticos e religiosos comuns” (TERRIN, 2004, p.87).

Da sociedade rural para a sociedade industrializada, e dessa para a sociedade globalizada, como fica então a religiosidade popular diante dos novos paradigmas e, principalmente, da globalização? Pode-se, de saída, definir o que é globalização.

As tentativas de definir a globalização são, o mais das vezes, só um pouco melhores do que as apropriações ideológicas – discussões não do próprio processo, mas de seus efeitos, positivos ou negativos; em outras palavras, apresentam julgamentos que são totalizadores por natureza, [...] Assim, pode ser mais produtivo juntar todas as descrições e fazer um inventário de suas ambiguidades – algo que implica falar tanto sobre fantasias e ansiedades quanto a coisa em si (JAMESON, 2001, p. 17).

A globalização é uma realidade no mundo atual. Uma ideia que reúne integração e fragmentação resultando em “problemas que naturalmente implicam um diálogo múltiplo, com autores e interlocutores, em diferentes enfoques históricos e teóricos” (IANNI, 2010, p. 9). A globalização apresenta um novo panorama mundial, novos mapas geográficos, novas cenas políticas e culturais que, naturalmente, vão resultar em consequências para o cotidiano das pessoas, em seus hábitos e valores, relações e diálogos, descobertas e redefinições de ponto de vista em relação ao mundo, às religiões, à espiritualidade, neles incluindo a religiosidade popular. A globalização não deixa de ser uma descoberta,

A descoberta de que a terra se tornou mundo, de que o globo não é mais apenas uma figura astronômica, e sim o território no qual todos encontram-se relacionados e atrelados, diferenciados e antagônicos – essa descoberta surpreende, encanta e atemoriza. Trata-se de uma ruptura drástica nos modos de ser, sentir, agir, pensar e fabular. Um evento heurístico de amplas proporções, abalando não só as convicções, mas também as visões do mundo (IANNI, 2012, p. 13).

Na verdade, “a época em que vivemos caracteriza-se por uma onda poderosa e irresistível de unificação do mundo, uma mudança estrutural. Aquilo que em outros lugares se denomina globalização, é conhecido na França pelo termo mundialização” (JUVIN; LIPOVETSKY, 2012, p.1). Os termos se confundem, surgem novas expressões para dar conta de novas ideias, novos campos de estudos e tendências. Surgem os conflitos, e, “embora essa tendência à unificação do mundo

não corresponda a um fenômeno de natureza recente, [...] nem mesmo a uma realidade acabada, é inegável que representa uma transformação de ordem geral e profunda” (JUVIN; LIPOVETSKY, 2012, p.1).

As metáforas e expressões atribuídas à globalização como, por exemplo, “economia-mundo’, ‘nave espacial’, ‘sistema-mundo’, ‘cidade global’, ‘desterritorialização’, ‘tecnocosmo’, ‘miniaturização’, ‘aldeia global,’ etc., suscitam análises diversas incluindo aspectos sociais, culturais e religiosos” (IANNI, 2012, p.15). Surgem também novas maneiras de procurar entender essa conexão global que diminuiu as distâncias e aproximou povos, países, culturas, estimularam diálogos, experiências mútuas, afirmação de identidades, de trocas, e, ao mesmo tempo propiciou descobertas de diferenças e semelhanças, no interior das culturas do mundo. Nesse contexto, muitas religiões ou muitos hábitos vinculados à religiosidade dos povos foram vistos e descortinados, através das viagens realizadas pelas pessoas ou do mundo conectado em rede.

Nesse estudo, a expressão “aldeia global” é a que mais se aproxima do trabalho investigativo e dos registros que foram realizados observando as expressões da religiosidade popular. Na coleta de dados, em algumas entrevistas, o tema da globalização foi interpretado pela maioria dos entrevistados, como um fator de alteração, modificação ou de desafios diante de práticas antigas da religiosidade popular<sup>15</sup>. Sobre “aldeia global” e globalização:

Fala-se, por exemplo, em aldeia global para fazer crer que a difusão instantânea de notícias realmente informa as pessoas. A partir desse mito e do encurtamento das distâncias – para aqueles que realmente podem viajar – também se difunde a noção de tempo e espaço contraídos. É como se o mundo se houvesse tornado, para todos, ao alcance da mão. Um mercado avassalador dito global é apresentado como capaz de homogeneizar o planeta quando, na verdade, as diferenças locais são aprofundadas. Há uma busca de uniformidade, ao serviço dos atores hegemônicos, mas o mundo se torna menos unido, tornando mais distante o sonho de uma cidadania verdadeiramente universal. Enquanto isso, o culto ao consumo é estimulado (SANTOS, 2000, p. 18-19).

Como ficam determinadas práticas da religiosidade popular, após surgir o mundo virtual, os jogos eletrônicos, os sites, o e-mail, e as redes de relacionamentos sociais? Indagações que se tornam pertinentes, como se ver-se-á nas entrevistas

---

<sup>15</sup> Ver-se-á mais sobre as entrevistas realizadas no sul da França e em Pernambuco, a partir do capítulo II e III (Nota do autor).

realizadas, quando o assunto se vinculava às relações entre a religiosidade popular e globalização. O que sugere a metáfora da “aldeia global?”.

‘Aldeia Global’ sugere que, afinal, formou-se a comunidade mundial, informação e fabulação abertas pela eletrônica. Sugere que estão em curso a harmonização e a homogeneização progressivas. Baseia-se na convicção de que a organização, o funcionamento e a mudança da vida social, em sentido amplo, compreendendo evidentemente a globalização, são ocasionados pela técnica e, neste caso, pela eletrônica. Em pouco tempo, as províncias, nações e regiões, bem como culturas e civilizações, são atravessadas e articuladas pelos sistemas de informação, comunicação e fabulação agilizados pela eletrônica (IANNI, 2012, p.16).

As aproximações realizadas entre culturas no mundo globalizado é um fato, um momento histórico de conexões entre povos. No atual momento de globalização, a religiosidade popular, está diante de novos modelos de crença e de fé. Uma “aldeia global” com implicações nas particularidades e singularidades das expressões de religiosidade que continuam transcendendo épocas. A religiosidade, integrante da cultura, está exposta às novas dinâmicas culturais. “Podemos dizer que a cultura realiza um movimento pendular: entre ‘localismo’ e ‘globalização’, entre estabilidade e mudança, entre tomada de consciência interior e um olhar voltado para o exterior” (TERRIN, 2004, p. 80-81). Assim sendo,

A ‘aldeia global’ de que falava MacLuhan está acontecendo hoje de muitos modos no mundo atual, criando as premissas para outra grande camada no terreno compacto da nossa cultura. Essa aldeia se realiza através de duas vias privilegiadas. Em primeiro lugar, através dos meios de comunicação, das ondas de rádio, da informática, dos satélites, das redes midiáticas em geral; em segundo lugar, concretiza-se de maneira mais traumática através das massas migratórias que se deslocam de um lugar para outro, de continente a outro, de uma cultura a outra, impelidas pela necessidade primária de subsistência (TERRIN, 2004, p. 80).

Nesse novo panorama global, a religiosidade popular, ou as religiosidades dos povos, encontram novas maneiras de se expressarem, pois não o fazem apenas através das formas antigas - hereditárias, tradicionais – mas, agora, através de novos códigos, novos sinais, novos ambientes que implicam ausência de fronteiras, e evidenciam os “encontros e contrastes entre culturas, local e global, presente e passado, nacional e mundial, regional e mundial, o próximo e o remoto, o passado e o presente, o espaço e o tempo” (IANNI, 2010, p.51). Diante da globalização, diante da mudança sistêmica do mundo, é necessário uma nova postura e um novo

comportamento da religiosidade popular, ou melhor, dos agentes que praticam a religiosidade popular, o que implica numa postura de resistência ou de diálogo; uma adequação diante desse novo painel de controle mundial:

É como se o horizonte aberto pela globalização em curso no final do século XX abrisse possibilidades novas e desconhecidas sobre as formações sociais passadas, próximas e distantes, recentes e remotas. Uns buscam continuidades e rupturas, outros descontinuidade e multiplicidades. [...] É como se muito do que é passado adquirisse novo sentido, ao mesmo tempo em que outro tanto do que também parece passado tomasse significado de presente. Realidades e significados que pareciam irrelevantes, secundários, esquecidos ou escondidos, reaparecem sob nova luz (IANNI, 2012, p. 51).

É imprescindível procurar compreender que a globalização pressupõe o processo gradual de ocidentalização do mundo, destinado a atribuir novos padrões, valores e instalação de instituições predominantes na Europa Ocidental e nos Estados Unidos. “O processo de globalização requer a existência de instituições sociais capazes de produzir, reproduzir e transformar a ordem das sociedades” (ORTIZ, 2006, p.74). Ou seja, uma coordenação de ações no mundo. Por outro lado existe outro significado,

O significado mais profundo transmitido pela ideia da globalização é o caráter indeterminado, indisciplinado e de autopropulsão dos assuntos mundiais; a ausência de um centro, de um painel de controle, de uma comissão diretora, de um gabinete administrativo (BAUMAN, 1999, p. 67).

As religiões facilmente foram alcançadas pela globalização e por seus agentes que introduziram novos mecanismos de sugestão de comportamento e de pensamento tais como: TVs, internet, jogos eletrônicos, redes sociais, celular, publicidade, etc. Consequentemente, as práticas religiosas ou a religiosidade popular também sofreram sugestões de novos modos de se relacionar com o sagrado. Agora, como fica o dilema da religiosidade popular diante da globalização? Repensa as práticas antigas ou cria novas maneiras de crer e de ter fé através dos novos meios de comunicação, em virtude da mundialização da fé<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> “A religião até então tinha a ver só com credos e doutrinas, enquanto a religiosidade agora é uma espécie de wiki-teologia, pluralista. A mundialização possibilitada pela internet e pela informática provoca mudanças na ordem existencial e cultural de todos nós” (AVELLAR, 2010, p.17). Para saber mais sobre: A religiosidade diante dos novos meios tecnológicos, principalmente sobre a sociabilidade em rede, A propagação da fé, O diálogo inter-religioso, A troca de mensagens via internet, A religiosidade brasileira na *internet*, O proselitismo na *internet*, A *internet* como meio de

A religiosidade popular está diante de um novo modelo cultural, mundial, globalizado, no qual novos referenciais de prazer, de consumo, de relação pessoal e antigas tradições entram em choque, pois:

Toda uma cultura hedonista se ergue, propalando aspirações de felicidade particular, sob o signo do volátil, do fugaz, do erotismo e do humor. O antigo ideal de renúncia deu lugar a uma cultura de ausência de culpa, de tentações, de estímulo contínuo dos desejos. Os ideais heroicos de projeção rumo ao futuro, típicos da primeira modernidade, cederam terreno a uma cultura toda radicada no presente, essencialmente orientada para a satisfação de aspirações em permanente mudança (JUVIN; LIPOVETSKY, 2012, p.21-22).

Outra teoria presente na nova configuração do mundo, e que está “na base de muitos estudos, debates, prognósticos, práticas e ideais relativos a mundialização, é a modernização (IANNI, 2010, p.99)”. “[...] E que pressupõe que entre várias ações individuais e coletivas tais como urbanizar, racionalizar, industrializar, está também o ato de secularizar<sup>17</sup>” (IANNI, 2010, p.99).

A religiosidade popular se defrontou então com um cenário no qual o protagonismo deixa de ser a espontaneidade da expressão religiosa e passa a ser o assédio das diretrizes ou sugestões estabelecidas por elites deliberantes. Com relação a modernização e ao processo de sugestão de comportamento,

Sim, a teoria da modernização confere um papel especial às elites modernizantes e deliberantes. Podem ser elites intelectuais, empresariais, militares, religiosas, e outras, vistas em separado e em conjunto. Seriam os grupos que inovam, mobilizam, organizam, dirigem, explicam e põem em prática. O povo, as massas, os grupos e classes sociais são induzidos a realizar as diretrizes estabelecidas pelas elites modernizantes e deliberantes. Daí a necessidade de alfabetizar, profissionalizar, urbanizar, secularizar, modificar instituições e criar novas, reverter expectativas e outras diretrizes, de modo a viabilizar a execução e dinamização dos objetivos e meios de modernização, modernos, modernizantes (IANNI, 2010, p.101).

---

vivenciar a fé, Um novo movimento religioso, Espiritualidade, Mística, Sagrado, Ética, Moral e valores, Ciberespaço, ver: Avellar (2010).

<sup>17</sup> Com relação à crise do sagrado e a secularização, ver CIPRIANI, Roberto. **Manual de sociologia da religião**. São Paulo: Paulus, 2007. Quarta parte – OS DESENVOLVIMENTOS RECENTES – 1- Secularização. p. 225-238. Ver também: HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e religião: abordagens clássicas**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. Cap. 2. p. 43-70. PARKER, Cristián. **Religião popular e modernização capitalista: Outra lógica na América Latina**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. Cap. 4. p. 99-109.

Estaria a religiosidade popular no dilema “globalizar-se ou desaparecer”? “A bem dizer, em vez de um engajamento livre do cidadão, verifica-se uma ‘globalização sob pressão’” (JUVIN; LIPOVETSKY, 2012, p.11). No entanto, a globalização, paradoxalmente, ao aproximar povos e culturas, não realizou uma padronização geral do mundo. Quando se esperava um mercado comum para todos, um padrão de valores e comportamentos assumidos por todos, uma língua única falada por todos, o que se observa é uma tendência à afirmação da identidade local, da sua própria língua, dos seus valores herdados pela cultura do lugar. Sendo assim,

No âmbito da sociedade global, as sociedades tribais, regionais e nacionais, compreendendo suas culturas, línguas e dialetos, religiões e seitas, tradições e utopias, não se dissolvem, mas recriam-se. A despeito dos processos avassaladores, que parecem destruir tudo, as formas sociais passadas permanecem e afirmam-se por dentro da sociedade global (IANNI, 2008, p.78).

O processo de desterritorialização<sup>18</sup>, não criou um único lugar, um único espaço para viver em comum, igual para todos. Ao contrário, possibilitou encontros, diálogos, conexões e surpresas demonstradas pelas semelhanças e diferenças nas várias culturas a partir do momento em que essas culturas começaram a ser vistas, visitadas e compreendidas em uma reciprocidade de comunicação, presencial ou virtual. Existe uma “persistência das diferenças culturais que vai muito mais além dos fenômenos descritos, exprimindo-se de modo particular nas novas formas de violência e confronto que acompanha a globalização” (JUVIN; LIPOVETSKY, 2012, p.56). Por isso, nos novos mapas territoriais, encontra-se uma perspectiva de aproximação e não de isolamento cultural. São as trocas e os diálogos possíveis entre culturas, entre religiões.

Diante da globalização, a religiosidade popular enfrenta o conflito, a tensão, entre formas ditas antigas de expressão ou novas formas de expressão como resultado dos novos meios de comunicação. Ou seja, a religiosidade popular adota ou não as novas maneiras de expressão, que são diferentes das hereditárias. Por exemplo: visita virtual aos templos, peregrinações via web, velas virtuais de todas as cores que são acesas ao toque do “enter”, compra de símbolos sagrados através de mercados virtuais, canções e hinos religiosos que podem ser ouvidos realizando um

---

<sup>18</sup> Sobre desterritorialização, ver IANNI, Octávio. **A sociedade global**. 13<sup>a</sup> ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. Cap. 5., p. 89-105.

download em mp3, consultas “médicas” realizadas por profissionais da religião que prometem cura ou solução de problemas e que são feitas por celular ou sites da internet, novenas virtuais, enfim, novas formas de relação com a religiosidade.

Essas novas práticas vão redimensionar a vida religiosa dos fiéis na medida em que eles entram em contato mútuo através desses novos deslocamentos e encontros culturais. Uma sociedade global traz desafios para o campo religioso, naturalmente, na globalização,

Tudo se desterritorializa. Coisas, gentes e ideias, assim como palavras, gestos, sons e imagens, tudo se desloca pelo espaço, atravessa a duração, revelando-se flutuante, itinerante, volante. Desenraizam-se dos lugares, esquecem-se dos pretéritos, presentificam-se nos quatro cantos do mundo. A sociedade global transforma-se em um vasto mercado de coisas, gentes e ideias, bem como de realizações, possibilidades e ilusões, compreendendo também homogeneidades e diversidades, obsolescências e novidades (IANNI, 2010, p. 211).

O comportamento humano vivencia uma época de transição, de transformações, de redefinições. “Com a globalização surgem novos mitos, outras crenças, cujo alcance é mais abrangente, sem se confinar aos seus lugares de origem, a nação ou a província” (ORTIZ, 2006, p. 163). A globalização permitiu às pessoas formas de adequação aos novos modos de produção, de criação e de relacionamentos, estando as religiões, e, portanto, a religiosidade, inseridas nessa época. Percebe-se que;

Épocas e sociedades religiosamente férteis educam e fortalecem a capacidade individual para a religiosidade. Épocas e sociedades religiosamente pobres, [...] reprimem e abafam a capacidade individual para a religiosidade. Enfim, [...] Nosso tipo de religiosidade nos define como existentes e estabelece o mundo dentro do qual existimos (FLUSSER, 2001, p. 17-19).

Ao se intercalar aqui as reflexões sobre os conceitos de religiosidade, religiosidade popular e globalização, põem-se em relevo os grandes desafios da religiosidade popular diante do processo contínuo e irreversível da globalização. As sociedades resistem de acordo com suas particularidades. “Em alguma escala, todas se transformam, revelando originalidade, dinamismo, congruência interna, capacidade de intercâmbio” (IANNI, 2008, p. 78). Mesmo assim, nem tudo o que se diz sobre globalização é verdadeiro,

Muito do que se diz sobre globalização é falso. Por exemplo, que ela uniformiza todo o mundo. Ela nem sequer conseguiu estabelecer um consenso quanto ao que significa 'globalizar-se', nem quanto ao momento histórico em que seu processo começou, nem quanto a sua capacidade de reorganizar ou decompor a ordem social (CANCLINI, 2003, p. 41)<sup>19</sup>.

Em resumo, tudo é um processo em andamento no qual se confrontam a religiosidade popular e os novos mecanismos de expressões da fé através da globalização. Um processo contínuo, constante, ramificado e que envolve as pessoas, as instituições e a religiosidade dos povos. Sul da França e Pernambuco entram em conexões através das semelhanças e das diferenças observadas e registradas, a partir dos deslocamentos globais. A partir de agora ver-se-á as conexões entre a religiosidade popular, o conceito do fenômeno do hibridismo e os possíveis diálogos entre culturas.

### 1.3 Religiosidade Popular, Hibridismo e Diálogos

Antes de abordar o fenômeno do hibridismo e as possibilidades de diálogos entre culturas, a partir da experiência entre o sul da França e Pernambuco no campo da religiosidade popular, é oportuno registrar os estudos de alguns autores sobre identidade, pois ter uma identidade “parece ser uma das necessidades humanas mais universais” (BAUMAN, 2012, p. 46). Diante da globalização, o mundo sofre uma reformatação, e,

As velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social (HALL, 2004, p.7).

A identidade que antes estava estabilizada em seus hábitos, valores, crenças e práticas que marcavam um grupo social ou uma cultura específica, atualmente se vê diante de um processo de trocas e intercâmbio global. Nada mais é puro e definitivo. “As identidades se organizam cada vez menos em torno de símbolos

---

<sup>19</sup> Para compreender melhor um possível início da globalização, e temas como Internacionalização, Transnacionalização, Globalização, ver: CANCLINI, Néstor García. **A Globalização Imaginada**. São Paulo: Iluminuras, 2003. Capítulo 2, A globalização: objeto cultural não-identificado; p. 41-68.

nacionais e passam a formar-se a partir do que propõem, por exemplo, Hollywood, Televisão e MTV” (CANCLINI, 1999, p. 14). Ter uma identidade hoje é estar conectado. A vida social, os hábitos, os costumes e práticas, incluindo as práticas religiosas, em relação com um mundo globalizado, sofre algum tipo de alteração, pois,

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mas as *identidades* se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem: flutuar livremente (HALL, 2004, p.75).

As pessoas exercitam as trocas de informações favorecidas pelo mundo das comunicações. Isso faz com que as identidades se observem e também observem outras identidades, e neste ciclo, constante promovem aprendizagens mútuas, descobertas, reconfiguração, reformatação e surgimento de novas identidades.

No mundo das trocas e descobertas, a identidade não é algo acabado, não é estática e inerte. A sua formação traz uma criação coletiva e individual. Não se nasce com uma identidade, ela não é predefinida, ela é construída no processo de encontros, vivências e desenvolvimento de habilidades (pensamento, comportamento, práticas, inserção) com o exterior. “Sabemos que toda identidade é uma construção simbólica que se faz em relação a um referente, e há certamente uma multiplicidade deles: éticos, nacionais, de gênero, etc” (ORTIZ, 2006, p. 130).

A identidade se forma através de um olhar simultâneo entre o mundo de “dentro” e o mundo de “fora”, até sua estruturação e identificação com o coletivo. “Sim, de fato, a ‘identidade’ só nos é revelada como algo a ser inventado, e não descoberto; como alvo de um esforço, ‘um objetivo’; como uma coisa que se precisa construir” (BAUMANN, 2005, p. 21-22).

A relação que o ser humano constrói e mantém com o ambiente, com os símbolos e com o conjunto de habilidades que o inserem no interior de uma cultura, vai estruturando sua identidade, formando sua identidade. Nesse conjunto de elementos “formadores” também está a religiosidade, que se exterioriza de acordo com o “mundo” de cada identidade, ao mesmo tempo em que se transforma de acordo com as mudanças desse mundo, formando novas identidades. Assim,

A identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo “imaginário” ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre ‘em processo’, sempre ‘sendo formada’. [...] Assim, em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento (HALL, 2004, p. 38-39).

A religiosidade popular, como parte integrante da identidade de um povo, de uma cultura exposta às mudanças estruturais do mundo, envolve as religiões e passa por um momento de redefinição, como resultado dos desafios enfrentados diante de novos cenários culturais. Pois “[...] as mudanças ocorridas na esfera da cultura são substantivas, afetam diretamente o universo religioso, distanciando-o de sua condição anterior” (ORTIZ, 2006, p. 106). A religiosidade, e, portanto, a religiosidade popular fazem parte do universo religioso dos povos que está em constante adequação ao novo momento de mudanças e transformações. São identidades religiosas em constante reflexão diante dos novos hábitos e práticas de um mundo em processo perene de transição.

O hibridismo é um conceito oportuno para compreender essas novas relações entre identidades, religiosidades e um novo mundo. Assim,

O hibridismo, por exemplo, tem sido analisado, sobretudo, em relação com o processo de produção das identidades nacionais, raciais e étnicas. [...] o hibridismo – a mistura, a conjunção, o intercurso entre diferentes nacionalidades, entre diferentes etnias, entre diferentes raças – coloca em xeque aqueles processos que tendem a conceber as identidades como fundamentalmente separadas, divididas, segregadas. O processo de hibridização confunde a suposta pureza e insolubilidade dos grupos que se reúnem sob as diferentes identidades nacionais, raciais e étnicas (SILVA, 2000, p.87).

Um mundo diverso, um mundo híbrido em constante troca de práticas. “Práticas híbridas podem ser identificadas na religião, na música, na linguagem, no esporte, nas festividades e alhures” (BURKE, 2010, p.28). Não há um tempo e espaço demarcados e determinados para a ação hibridizante, uma vez que,

Exemplos de hibridismo cultural podem ser encontrados em toda parte, não apenas em todo o globo como na maioria dos domínios da cultura – religiões sincréticas, filosofias ecléticas, línguas e culinárias mistas e estilos híbridos na arquitetura, na literatura ou na música. Seria insensato assumir que o termo hibridismo tenha exatamente o mesmo significado em todos estes casos (BURKE, 2010, p.23).

O conceito de hibridismo colabora para compreender a organização das novas diversidades e os diálogos que são consequências dos encontros entre culturas diferentes. Por isso que,

[...] o hibridismo – a fusão entre diferentes tradições culturais – são uma poderosa fonte criativa, produzindo novas formas de cultura, mais apropriadas à modernidade tardia que às velhas e contestadas identidades do passado. [...] ao mesmo tempo, o hibridismo com a indeterminação, a dupla consciência e o relativismo que implica, também tem seus custos e perigos (HALL, 2004, p. 91).

De um lado, o encontro entre culturas, a partir das novas formas de aproximação, cria uma troca<sup>20</sup>, um “diálogo” que naturalmente leva e recebe informações e conhecimentos de modelos e comportamentos de uma a outra cultura. “É nesse contexto que se multiplicam as formas de expressão cultural híbridas, que promovem uma mescla das diferentes culturas do mundo” (LIPOVETSKY, 2012, p. 51). Essa tramitação pode ou não gerar novas formas de cultura como resultado de novas informações adquiridas. Por exemplo: “Observou-se, alguns anos depois do surgimento da televisão ou do vídeo, que não devemos superestimar as mudanças de hábitos culturais gerados pelas inovações tecnológicas” (CANCLINI, 2008, p. 53).

De outro lado, esse processo destrói, apaga a história de uma das culturas? Elas permanecem as mesmas depois das trocas, das “fusões”? As alterações são criações ou uma estratégia sugerida externamente para uma padronização de comportamento entre culturas coexistentes? “A identidade que se forma por meio do hibridismo não é mais integralmente nenhuma das identidades originais, embora guarde traços delas” (SILVA, 2000, p.87). Nesse contexto, “[...] *a hibridação são processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas*” (CANCLINI, 2008, p. 19, grifo do autor).

---

<sup>20</sup> O termo “troca” aqui empregado significa um movimento constante de diálogos, conexões e aproximações entre duas culturas que criaram uma efetiva produção, como resultado de projetos realizados, inicialmente no campo da música, e reflete para o presente estudo, no campo da religiosidade popular. “No entanto, o termo ‘troca’ não deve ser entendido como implicando que qualquer movimento cultural em uma direção está associado a um movimento igual mas oposto na outra direção: a relativa importância do movimento em diferentes direções é uma questão para a pesquisa empírica” (BURKE, 2010, p.45).

Algumas expressões da religiosidade popular do sul da França e de Pernambuco, que existiam até mesmo antes do cristianismo, como, por exemplo, a adoração do fogo e à fogueira, encontram-se atualmente no interior do movimento católico, em seus respectivos espaços de prática, constituindo-se em uma forma de hibridismo. A religiosidade popular sempre demonstra seu poder inovador, de continuidade e de resistência, como ver-se-á no cap. 3, na procissão dos santos juninos, uma prática híbrida de expressão. Nesse caso, “[...] São as práticas sociais discretas gerando novas estruturas e novas práticas” (CANCLINI, 2008, p.22). Por exemplo:

Algo semelhante ocorre com a passagem das misturas religiosas a fusões mais complexas de crenças. Sem dúvida, é apropriado falar de *sincretismo* para referir-se à combinação de práticas religiosas tradicionais. A intensificação das migrações, assim como a difusão transcontinental de crenças e rituais no século passado acentuaram essas hibridações e, às vezes, aumentaram a tolerância com relação a elas a ponto de que em países como Brasil, Cuba, Haiti e Estados Unidos tornou-se frequente a dupla ou tripla pertença religiosa; por exemplo, ser católico e participar também de um culto afro-americano ou de uma cerimônia *new age*. Se considerarmos o sincretismo, em sentido mais amplo, como a adesão simultânea a vários sistemas de crenças, não só religiosas, o fenômeno se expande notoriamente, sobretudo entre as multidões que recorrem, para aliviar certas enfermidades, a remédios indígenas ou orientais e, para outras, à medicina alopática, ou a rituais católicos e pentecostais (ROWE & SCHELLING, 1991 *apud* CANCLINI, 2008, p. 28).

Com a aproximação das culturas, resultado dos diversos meios de diminuição das distâncias, sem a rigidez de demarcação e delimitação de fronteiras ultrapassadas inclusive pelo mundo virtual, as culturas se conhecem com desenvoltura e fluidez de informações, e a religiosidade popular de cada cultura entra em contato com práticas e visões de mundo diferentes de outras culturas, em um movimento, ou movimentação constante de cruzamento de fronteiras. Sendo assim;

O hibridismo está ligado aos movimentos demográficos que permitem o contato entre diferentes identidades: as diásporas, os deslocamentos nômades, as viagens, os cruzamentos de fronteiras. [...] cruzar fronteiras, por exemplo, pode significar simplesmente mover-se livremente entre territórios simbólicos de diferentes identidades. ‘Cruzar fronteiras’ significa não respeitar os sinais que demarcam – ‘artificialmente’ – os limites entre territórios das diferentes identidades (SILVA, 2001, p. 87-88).

Por isso que em um mundo globalizado “quem fala sobre o modo como nosso tempo se globaliza, narra processos de intercâmbio fluidos e homogeneização,

nações que abrem suas fronteiras e povos que se comunicam” (CANCLINI, 2003, p. 31).

O hibridismo, na verdade, explica a possibilidade de troca entre cada expressão da religiosidade popular do sul da França e de Pernambuco, em seus respectivos campos de ação, “dentro da religião” - quando são inseridas, aceitas e incorporadas no calendário de eventos, celebrações, festas ou rituais no caso aqui observado vinculado ao catolicismo - ou “fora da religião” - quando existem nas aldeias, nas cidades, nas práticas caseiras e se defrontam com os novos meios tecnológicos.

Ainda em relação ao hibridismo, não se quer dizer que, entre as expressões da religiosidade popular do sul da França e de Pernambuco exista um processo de trocas, de hibridação. Cada qual, no seu processo histórico, em seus respectivos espaços de atuação vivenciam a sugestão de um processo híbrido entre as práticas da religiosidade popular e as práticas da religião católica em um mundo globalizado. Portanto, “estudar o modo como estão sendo produzidas as relações de continuidade, ruptura e hibridização entre sistemas locais e globais, tradicionais e ultramodernos, do desenvolvimento cultural é, hoje, um dos maiores desafios para se repensar a identidade e a cidadania” (CANCLINI, 1999, p.175).

As culturas sempre dialogaram, sempre entraram em contato umas com as outras, como resultado de invasões, movimentos nômades, conquistas de povos, escravidão e colonização. Portanto,

Sem dúvida, nos mais diversos cantos do mundo, sob as trocas e tráficos de todo tipo, de homens e de bens, e até mesmo sob as guerras e deportações, culturas continuam, em algum lugar – irredutivelmente – a dialogar entre si. De viés, até o limite da extinção, de maneira obstinada: através de empréstimos, contaminações, influências; mas também através de polêmicas, resistências, distorções, dissidências, ou simplesmente vestígios e testemunhos sepultados sob as ruínas e que a História redescobre (JULIEN, 2009, p.11).

O diálogo entre culturas coloca em pauta conceitos tais como o universal, o uniforme e o comum<sup>21</sup>. O comum é um conceito que se aproxima mais do tema aqui

---

<sup>21</sup> Vamos nos deter mais sobre o conceito de comum por estar mais conectado à proposta dessa pesquisa. Mas, para saber mais sobre o universal e o uniforme, ver: JULLIEN, François. I. Do universal, II. Do uniforme. In: **O diálogo entre as culturas: do universal ao multiculturalismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009. p. 19-35.

discutido; as relações, semelhanças, comparações entre duas culturas através da religiosidade popular. Então, o que é o comum?

[...] O comum, é um conceito que não é lógico (ou derivado da razão) como o universal, tampouco econômico (ou derivado da produção) como o uniforme, mas que, em sua essência, é político: o comum é aquilo de que temos parte ou tomamos parte, que é partilhado e do qual participamos (JULLIEN, 2009, p.36).

Existem pontos em comum entre as duas culturas aqui representadas através das expressões da religiosidade popular que possibilitam o estudo comparativo. Expressões da religiosidade popular, observadas e registradas empiricamente, foram encontradas no sul da França e em Pernambuco. Mas, como se estabelece um diálogo entre culturas e em que língua se dialogará, quando se trata de duas culturas e línguas diferentes? Esse diálogo será possível de ser efetivado?

[...] se a cultura for abordada inicialmente a partir da língua (no lugar do religioso, do ideológico, etc.) e se a língua já for pensamento? Responderei, sem recear o paradoxo: cada um em sua língua, mas *traduzindo* o outro. Pois a tradução é a implementação exemplar da operatividade própria do diálogo: ela obriga, com efeito, a *reelaborar* o seio mesmo de sua própria língua, logo, a reconsiderar seus implícitos, para tornar esta disponível à eventualidade de um outro sentido, ou pelo menos captado em outras ramificações. (JULLIEN, 2009, p.200).

As investigações e os estudos aqui desenvolvidos foram efetuados através de três línguas; a língua portuguesa, a língua francesa e a língua occitana. O francês e o occitan foram traduzidos<sup>22</sup> pelo autor da pesquisa e inseridos no texto da dissertação, procurando-se respeitar os significados e a adequação dos textos no

---

<sup>22</sup> O termo “tradução” aqui, não se refere à tradução cultural. Não é objetivo deste estudo traduzir, explicar, justificar a cultura occitana do sul da França. Não se quer abordar a cultura do outro de maneira que o outro esteja passivamente sendo “traduzido”, nem mesmo se deseja traduzir a cultura do outro a partir de uma língua que não é a língua do outro. O estudo trabalha a partir dos termos, conexões e diálogos, que pressupõem a participação efetiva de ambas as culturas. Daí tornar-se possível os registros, as observações, a interação com os agentes da religiosidade popular, o acompanhamento do desenvolvimento desses estudos através de instituições facilitadoras e multiplicadoras das ideias da cultura Occitana, como, por exemplo, a ASSOCIAÇÃO CORDAL LA TALVERA, localizada na cidade de Cordes sur Ciel, no Tarn, na qual grande parte dessa pesquisa foi realizada, (consulta ao acervo bibliográfico, discográfico, de imagens, e a consultoria e acompanhamento por parte do etnomusicólogo, pesquisador e escritor occitan, Daniel Loddo). Contextualizar a sociedade do sul da França, contextualização essa que está distribuída nos diversos capítulos desse estudo. Caracterizar as expressões da religiosidade popular, é foco do trabalho. A tradução das línguas occitana e francesa foram realizadas procurando respeitar o sentido dos textos em relação às expressões da religiosidade popular aqui presentes (Nota do autor).

desenvolvimento aos estudos aqui realizados. Tal procedimento corrobora o diálogo existente neste estudo,

Pois se a comunicação é feita na língua de um dos parceiros, ou sem que a outra língua seja ao mesmo tempo ouvida, o encontro desse fato é enviesado, operando-se no terreno – e, portanto, no jogo dos implícitos culturais – de um dos dois: os dados são viciados (JULLIEN, 2009, p.200).

No contexto das semelhanças e das diferenças, outro diálogo torna-se possível por meio da religiosidade popular. Um bom exemplo, com relação à França, é que “a Europa Ocidental não tem qualquer nação que seja composta de apenas um único povo, uma única cultura ou etnia”. *As nações modernas são, todas, híbridos culturais* (HALL, 2004, p.62, grifo do autor), na medida em que estão em diálogos constantes, em trocas continuadas dos modos de viver, de ver a vida, de ter fé, de crer, de praticar uma religião, de se expressar através de suas respectivas religiosidades. O diálogo não corresponde ao inter-religioso, o diálogo aqui sugerido corresponde a uma aproximação entre duas formas de religiosidade popular que trazem, em suas expressões, modos semelhantes de exteriorizar suas crenças. Exatamente nessas semelhanças observadas e registradas é que se encontra o diálogo. Não seria então um diálogo entre uma religião daqui (Pernambuco) e a outra de lá (sul da França), mas, o diálogo como observação de práticas semelhantes.

O diálogo inter-religioso ocorre na medida em que é verificável a presença de práticas religiosas populares entre pessoas que pertencem a religiões diferentes, isso vai ficar evidente na análise das experiências no cap.3. Verificar-se-á, através das entrevistas e do registro de algumas expressões da religiosidade popular, a presença de pessoas pertencentes a uma religião diferente da católica, frequentando uma prática presente no movimento católico. Eis um diálogo! “Entre o desejo inaudito de ir ao encontro do outro e com ele aprender coisas que só o Espírito de Deus no outro pode ensinar, fazendo-o sem perder a identidade da própria experiência” (BINGEMER, 2004, p. 73).

Dialogar com a religião do outro requer a mesma disciplina que foi necessária para aprendermos a nossa. As ideias não são nossas. Não dialogamos com um tema e no comando deste tema, mas entramos numa conversação que se tem desenrolado durante muito tempo. O desejo de contribuir com algo original deve ser posto de lado (BINGEMER, 2004, p. 70).

O hibridismo explica então os desafios da religiosidade popular diante da globalização e suas opções de adequação frente aos novos recursos tecnológicos. Na próxima seção abordar-se-á a luta pelo reconhecimento e a resistência da religiosidade popular, diante dos processos de mudanças globais.

#### **1.4 Religiosidade popular: Luta por Reconhecimento e Resistência**

A religiosidade popular depara-se com a globalização que tem como objetivo, no campo econômico, entre outros, tentar uma padronização de hábitos, de valores, e visa estabelecer a supremacia do consumo. Este pressuposto econômico repercute no campo social, político, cultural e conseqüentemente tem um impacto significativo no âmbito religioso. A religiosidade popular resiste e busca seu reconhecimento a partir da hereditariedade de suas práticas, para assegurar a sua continuidade. Este é o conflito.

A Teoria Crítica também colabora para a compreensão deste fenômeno de resistência e reconhecimento. É sensato perceber que[...] a Teoria crítica não se limita a descrever o funcionamento da sociedade, mas pretende compreendê-la à luz de uma emancipação ao mesmo tempo possível e bloqueada pela lógica própria da organização social vigente (NOBRE, 2003, p. 9).

Não apenas descrever os fatos observados, investigados e registrados, mas, contextualizar a sociedade na qual estão inseridos estes fatos e, ao mesmo tempo, identificar os conflitos existentes. A Teoria crítica também colabora para refletir sobre os fatos dessa investigação, uma vez que, “é a *orientação* para a *emancipação* da dominação o que permite compreender a sociedade em seu conjunto, compreensão que é apenas parcial para aquele que se coloca como tarefa simplesmente ‘descrever’ o que existe” (NOBRE, 2003, p. 9). O investigador deve desenvolver uma atitude crítica diante do conhecimento produzido e também, diante da sociedade na qual o conhecimento está sendo realizado, ou seja;

Por essa razão, a orientação para a emancipação que caracteriza a atividade do teórico crítico exige também que a teoria seja expressão de um *comportamento crítico* relativamente ao conhecimento produzido e à própria realidade social que esse conhecimento pretende apreender (NOBRE, 2003, p. 9).

Nas relações sociais contemporâneas, quando um fenômeno coletivo, como a religiosidade popular, se vê diante de novas formatações de suas práticas, diante de novos equipamentos como a *internet*, os *sites*, o *mercado das religiões*, etc., procede desenvolver uma atitude de resistência para, através dessa resistência, poder ser reconhecida e, daí, continuar a ser praticada, pelo menos em seus traços mais originais, mais tradicionais e com um modelo organizacional próprio. Por esse motivo a Teoria Crítica,

[...] agora ancorada no processo de construção social da identidade (pessoal e coletiva), passa a ter como gramática o processo de 'luta' pela construção da identidade, entendida como uma 'luta pelo reconhecimento' [...] (NOBRE, 2003, p.11).

O termo reconhecimento tem vários significados. Por exemplo, reconhecimento “para chegar ao verbo ‘identificar’, no sentido de estabelecer uma relação de identidade entre duas coisas” (RICOEUR, 2006, p. 35). O reconhecimento também está vinculado às lutas das minorias por sua identidade, por movimentos frente às instituições políticas ou, mesmo, diante de uma nova situação, como é a globalização. Nesse caso, a religiosidade popular procura resistir e procura reconhecimento diante de modelos que não condizem com sua particularidade, e essa resistência é realizada quando as práticas continuam tendo como base as matrizes herdadas de maneiras antigas de crer, ter fé e praticar sua crença. Ou seja, o povo continua peregrinando, fazendo promessas, indo às fontes milagrosas, pedindo aos santos, acendendo uma fogueira, participando de romarias.

É oportuno nesse momento, esclarecer que a luta por reconhecimento da religiosidade popular, é uma busca de reconhecimento mútua, pois existe em ambas as culturas (sul da França e Pernambuco) uma resistência. A luta por reconhecimento e resistência alcança também, diante do processo de globalização a própria Igreja quando sugere novos modelos de práticas distante dos templos - pelos sites, pela nova espiritualidade virtual, pelo Twitter, pelo facebook, pelo lúdico dos jogos eletrônicos em aplicativos para ipod, ipad, celular e notebook's.

Então é uma resistência cultural verificada através das diversas práticas da religiosidade popular diante da globalização. É o direito da religiosidade popular à sobrevivência e que alcança também as instituições religiosas que procuram se adequar ao novo momento. É nessa busca mútua por reconhecimento e através da

resistência, exatamente nesse ponto da problemática, que as duas culturas aqui investigadas se cruzam. São práticas que lutam por autoconservação. “A filosofia social moderna pisa a arena num momento da história das ideias em que a vida social é definida em seu conceito fundamental como uma relação de luta por autoconservação” (HONNETH, 2003, p. 31).

Este estudo verifica que a religiosidade popular está em conflito com o mundo contemporâneo, ao mesmo tempo em que a luta para ser reconhecida em seus traços particulares ou originais resiste, diante do atual quadro econômico e político da globalização. A teoria do reconhecimento desenvolve “os fundamentos de uma teoria social de teor normativo partindo do modelo conceitual hegeliano de uma ‘luta por reconhecimento’” (HONNETH, 2003, p. 23). Sobre a teoria do reconhecimento, em suas bases <sup>23</sup>, a mesma é utilizada como fundamento às análises elaboradas sobre a religiosidade popular diante da globalização. Como as bases epistemológicas de Honnet estão vinculadas à teoria crítica, admite-se que:

Hegel defende naquela época a convicção de que resulta de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade uma pressão intrassocial para o estabelecimento prático e político de instituições garantidoras da liberdade; trata-se da pretensão dos indivíduos ao reconhecimento intersubjetivo de sua identidade, inerente à vida social desde o começo na qualidade de uma tensão moral que volta a impelir para além da respectiva medida institucionalizada de progresso social e, desse modo, conduz pouco a pouco a um estado de liberdade comunicativamente vivida, pelo caminho negativo de um conflito a se repetir de maneira gradativa (HONNET, 2003, p. 29-30).

Torna-se oportuno demonstrar as três dimensões da sua teoria do reconhecimento:

---

<sup>23</sup> Sobre as bases da teoria do reconhecimento: “Inspirando-se na ideia hegeliana de luta por reconhecimento, Honneth procurou fundamentar uma versão própria da teoria crítica, e, com isso, elaborar uma concepção da mudança e da evolução sociais a partir da relação entre identidade pessoal e coletiva ameaçada e luta por reconhecimento, propondo uma concepção normativa da vida boa a partir do vínculo interno pleno e não distorcido entre identidade pessoal e reconhecimento em diferentes dimensões. Isso será realizado em seu principal livro *Luta por reconhecimento*, no qual Honneth elabora sistematicamente os fundamentos do que chama “uma teoria social com teor normativo” e “uma teoria crítica da sociedade”. Em linhas bem gerais, ela apresenta uma teoria que pretende ser, ao mesmo tempo, teórico-explicativa e crítico-normativa. O “propósito explicativo” básico é o de dar conta da “gramática” dos conflitos e da “lógica” das mudanças sociais, tendo em vista o objetivo mais amplo de “explicar a evolução moral da sociedade”. O lado “crítico-normativo” consiste em fornecer um padrão para identificar patologias sociais e avaliar os movimentos sociais (seu caráter emancipatório ou reacionário), para distinguir “a função que desempenham para o estabelecimento de um *progresso moral* na dimensão do reconhecimento”. Esse padrão crítico-normativo é formulado por Honneth em uma “concepção formal de vida boa, ou mais precisamente, de eticidade”. Nesse sentido, compartilha o propósito original da tradição da teoria crítica de diagnosticar as patologias sociais e os elementos emancipatórios na realidade social” (WERLE; MELO, 2007, p. 13-14).

A primeira dimensão consiste nas relações primárias baseadas no 'amor' e na 'amizade', e diz respeito à esfera emotiva, em que é permitido ao indivíduo desenvolver uma confiança em si mesmo, indispensável para seus projetos de autorealização pessoal (WERLE; MELO, 2007, p. 15).

Essa dimensão aparece, na pesquisa, por meio do contato inicial mantido entre o pesquisador e o objeto de investigação. Resulta inicialmente em um contato afetivo e de descobertas, que desencadeia o desenvolvimento e a concretização do presente trabalho a ponto de um cruzamento entre semelhanças e diferenças da religiosidade popular. Uma relação primária que foi se aprofundando, na medida em que a investigação foi se desenvolvendo.

“A segunda dimensão consiste nas relações jurídicas baseadas em ‘direitos’. Trata-se da esfera jurídico-moral, em que a pessoa é reconhecida como autônoma e moralmente imputável e desenvolve sentimentos de autorespeito” (WERLE; MELO, 2007, p. 15).

A religiosidade popular é um conjunto de práticas que está relacionada diretamente com a herança e com a emancipação dos grupos que a praticam e a exercem em seus domínios religiosos ou não. Se forem inseridas em alguma instituição religiosa, não perdem o direito de serem exercidas de acordo com seus históricos de origem ou de herança. É um reconhecimento de sua autonomia e expressa respeito por sua continuidade. Se essas práticas forem reelaboradas e reatualizadas, o seu coletivo, representado pelos seus fiéis, seus crentes, o povo, as reelaboram de acordo com seus interesses de continuidade, o que termina originando o fenômeno da hibridização.

A terceira e última dimensão é aquela que concerne à comunidade de valores baseada na 'solidariedade social'. Honneth está pensando, neste caso, na esfera de estima social, onde os projetos de autorealização pessoal podem ser objeto de respeito solidário numa comunidade de valores (WERLE; MELO, 2007, p. 15).

Nessa última dimensão, as relações de trocas, de cruzamentos de informações, diálogos são os pontos de ligação entre as duas culturas que permitem a confirmação que as expressões da religiosidade popular existem em ambas, criam expectativas de realizações pessoais e coletivas e motivam um retorno de autorealização no interior dos grupos que a praticam, pois é um ato solidário de reconhecimento dos agentes envolvidos no processo de realização dessas práticas.

Quando essas expectativas não são reconhecidas, surgem os sentimentos de desrespeito e de indeterminação<sup>24</sup>. O desrespeito, a luta por reconhecimento e a mudança social “[...] constitui o desenvolvimento lógico dos movimentos coletivos. Esta é a concepção que Honneth tem da lógica moral e da gramática moral dos conflitos sociais” (WERLE; MELO, 2007, p. 16).

As tensões presentes entre a religiosidade popular e a globalização estão configuradas da seguinte maneira: um confronto entre heranças de práticas religiosas antigas e as novas tecnologias, os sentimentos morais envolvidos nessas práticas religiosas populares diversificadas e a sugestão contemporânea de padronização de comportamentos e hábitos. “Em resumo, a ideia básica é a de que sentimentos morais, quando articulados numa linguagem comum, podem motivar as lutas sociais” (WERLE; MELO, 2007, p. 16).

A linguagem comum é a religiosidade popular, e as lutas sociais é a resistência diante de um novo padrão de comportamento e de hábitos sugeridos por um sistema global que não representa a autenticidade das práticas das expressões da religiosidade popular, pois as pessoas são as próprias produtoras de suas práticas de vida em todos os períodos históricos. “Para alguém que age, é razoável agir de certa forma e não de outra, se o resultado (esperado) de seu ato é de seu interesse, o satisfaz ou lhe é agradável” (HABERMAS, 2002, p. 24).

A sugestão de novos modelos que as práticas culturais e populares sofrem do processo de globalização, e a insistência na permanência de antigas práticas, quando não hibridizadas, pressupõe que a prática da religiosidade popular reivindica reconhecimento, direitos, e resiste diante da possibilidade de extinção ou cisão. “O que dizer então da resistência política no nível cultural, que inclui uma defesa de ‘nosso modo de vida’?” (JAMESON, 2001, p. 39). Por isso que,

---

<sup>24</sup> Quanto ao sofrimento de indeterminação: “*Sufrimento de indeterminação* consiste, por um lado, em uma tentativa de solucionar questões de fundamentação normativa presentes no debate sobre teorias da justiça. A questão da justiça não pode ser tratada como uma dedução de princípios com pretensão universalista transcendentais aos contextos. É preciso, antes, atentar para as condições de auto realização individual presentes na ordem social de sociedades modernas: a pretensão universal de realização da liberdade individual já se encontra ancorada nos contextos práticos de interação comunicativa das esferas da eticidade. Por outro lado, o propósito de fundamentar uma teoria da justiça está vinculado à perspectiva da teoria crítica, em que se trata de fornecer um diagnóstico do tempo, ou seja, o diagnóstico do “sofrimento de indeterminação” como uma patologia que resulta da realização incompleta ou insuficiente da vontade livre em âmbitos institucionais da sociedade moderna não estruturados conforme a eticidade”. Id., 2007, p. 43-44.

Em um primeiro momento, as coisas parecem ser diferentes quando se trata de reivindicar reconhecimento para identidades coletivas ou *igualdade de direitos para formas de vida culturais*. Feministas, minorias em sociedades multiculturais, povos que anseiam por independência nacional ou regiões colonizadas no passado e que hoje reclamam igualdade no cenário internacional, todos esses agentes sociais lutam hoje em favor de reivindicações [...] O reconhecimento de formas de vida e tradições culturais marginalizadas – ora no contexto de uma cultura majoritária, ora na sociedade mundial dominada por forças eurocêntricas ou do Atlântico Norte – não exige garantias de status ou de sobrevivência? (HABERMAS, 2002, p. 239).

Há disputa por espaço, por continuidade e pela tradição e acesso às novas tecnologias. Essa luta entre a religiosidade popular e a globalização envolve a busca de reconhecimento por parte da religiosidade popular, em um terreno no qual estão as culturas populares. A religiosidade popular, naturalmente, está nesse contexto cultural globalizante,

Por isso, as culturas populares não se deixam decifrar apenas como afirmação e resistência dos subalternos. Aparecem nessas peripécias de sua história, como os espaços em que grupos hegemônicos ou subordinados, e até excluídos, disputam e negociam o sentido social. Sua prosperidade ou sua decadência dependem, em parte, das tendências que ‘governam’ a globalização à base de desigualdades e exclusões. Também dependem do enfrentamento dessas condições adversas, assumindo os contextos herdados ao lado da interação criativa com os circuitos da cultura industrializada e exercendo certo controle sobre o destino de seus bens e mensagens (CANCLINI, 2008, p. 99).

Como a globalização poderia atuar sobre as expressões da religiosidade popular? Que sugestões decorrem da padronização, uniformização ou cisão de hábitos, valores e homogeneidade de comportamento? Quanto à essas indagações:

Nos quatro cantos do mundo, encontraremos inevitavelmente as mesmas vitrines, os mesmos hotéis, as mesmas chaves, os mesmos clichês, os mesmos cartazes de bem-estar e consumo. Fechado finalmente sobre si mesmo, o todo (planetário) só faz refletir-se: *autorreflexo* que constitui doravante fantasticamente o mundo sob o império da Similitude (e da superficialidade). Pois se ditadura há, é porque tal uniformização não se limita aos bens materiais, invadindo o imaginário. Mediante uma operação editorial bem-sucedida, *Harry Potter* ou *O código Da Vinci* (ou qualquer outro produto do mesmo gênero) formata identicamente os sonhos de adolescentes do mundo inteiro. Com suas exportações maciças de programas de um país a outro, a televisão faz seu massacre (JULLIEN, 2009, p. 33).

Se existe uma prática da religiosidade popular que se manifesta através de suas variadas expressões tais como: as procissões, as peregrinações, a procura por benzedadeiras, as visitas às fontes sagradas em busca de cura, a devoção aos santos

ou santas, que insistem e resistem ao tempo, é porque conseguem ainda enfrentar as tendências de padronização e uniformidade. Resistem à uniformização de costumes e de ambiente seja através dos programas de televisão, seja através de novos hábitos que contrastam com os valores pregados pelas religiões, seja porque existe uma hereditariedade, uma história e um histórico de permanência. Em resumo;

Com a ressalva de que aquilo que, em território remoto, ainda escapa a essa uniformidade será considerado atrasado; ou então, por deslizamento do caduco para a conservação, será estocado, com papel-celofane e conscienciosamente protegido a título de tradição 'autêntica' no grande folclore das nações (JULLIEN, 2009, p.33).

As maneiras de resistência variam de acordo com o período histórico. Antes guerras, invasões, lutas armadas, catástrofes sociais que marcaram as sociedades. Atualmente, a resistência de um grupo, de uma expressão religiosa, pode ser efetivada silenciosamente, através da continuidade das suas expressões, dos hábitos, do comportamento, das práticas herdadas e, também, do processo de hibridação, pois as expressões da religiosidade popular são um patrimônio do grupo. Sendo assim, "Cada época tem sua forma de resistência, ostensiva ou discreta [...]" (JULLIEN, 2009, p.202). Se existe por parte de um pensamento globalizante a tentativa de uma homogeneidade, que envolve as práticas religiosas, através das expressões da religiosidade popular, existe também movimento contrário, uma relativização da globalização, ou seja;

Perante o pensamento único, que entende os movimentos globalizadores como homogeneizadores, cumpre abordar as diferenças que a globalização não consegue reduzir, grande parte das quais são culturais. Trata-se, portanto, de não conceder o papel decisivo a nenhuma diferença em particular, mas reconhecer sua variedade e, portanto, a dificuldade de que as diferenças sejam acumulativas (num só tipo de mundo sociocultural ou numa única frente política) (CANCLINI, 2003, p.172).

Em um mundo de trocas, conexões, diálogos, interseções, no qual estão presentes as variadas culturas, existem negociações, transações que quando efetivadas; como é o caso desta pesquisa, entre as expressões da religiosidade popular e a religião católica, ou as expressões da religiosidade popular e o processo de globalização, são derivadas do fenômeno do hibridismo. "Em resumo, trata-se de

construir uma racionalidade que possa entender as razões de cada um e a estrutura dos conflitos e das negociações” (CANCLINI, 1999, p.28). É compartilhamento,

Por último, uma vez que, num mundo com alto grau de integração, as culturas particulares costumam compartilhar aspectos das culturas hegemônicas, suas diferenças não se associam sempre do mesmo modo à desigualdade. Por isso, a diversidade pode às vezes se manifestar como antagonismo, mas, também como transação e negociação (CANCLINI, 2003, p.172).

Quando as expressões da religiosidade popular, para se manterem vivas, aceitam sua incorporação no interior de uma religião institucionalizada, como é o caso verificado nessa pesquisa, de várias expressões da religiosidade popular que existiam antes do catolicismo - tais como, as peregrinações, a adoração às fogueiras e águas sagradas – existem, hoje, no interior do calendário católico, como também o próprio catolicismo para se manter fiel às suas bases doutrinárias, ou mesmo ao atual momento de evasão de fiéis, aceitam ou dialogam com o mundo globalizado, é uma prova de que houve uma negociação; aceitação, trocas, conexões, diálogos - que configura, assim, o fenômeno do hibridismo e, também, um momento de contradição do próprio processo de globalização. Por isso, apesar de tantas modificações verificadas no mundo contemporâneo e atribuídas ao processo de globalização, as crenças, a espiritualidade, o sentimento religioso, continuam perdurando, pois,

Nós assistimos aos mesmos filmes, mas a diversidade de crenças e dogmas perdura. Provavelmente, são convergências que vêm à tona: desterritorialização e desinstitucionalização das religiões, multiplicação das influências mútuas, religiosidade nômade, individualização das crenças. O budismo ostenta agora traços de protestantismo, ao passo que o cristianismo tende a incorporar técnicas de meditação oriental. No momento da cultura-mundo, um árabe não é necessariamente muçulmano, nem um italiano é forçosamente católico. [...] Se, de um lado, as formas de religiosidade podem se aproximar, as identidades religiosas continuam inconfundíveis (LIPOVETSKY, 2012, p.49).

Culturas e pessoas se aproximam uma das outras e percebem suas diferenças. Pessoas percebem que existem diferentes modos de vida e de entender o mundo, mas percebem também que em meio a essas diferenças, há também semelhanças. Elas se surpreendem e, nesse diálogo, se estabelece a aprendizagem

mútua de vidas diferentes. A exteriorização do sentimento religioso está em todas as pessoas diferentes e semelhantes.

O próximo capítulo esclarece sobre as características da religiosidade popular do sul da França, e para isso, recorre aos momentos singulares que identificam a cultura da Occitânia, tais como: Os Troubadours, a língua occitana e a existência das lendas herdadas de povos antigos que viveram na Occitânia. Em seguida, serão enfocadas as características da religiosidade popular em Pernambuco e para isso, recorrer-se-á à história da Igreja católica no Brasil colonial. Por fim, os elos estabelecidos entre a religiosidade do sul da França e em Pernambuco, a serem constatados através de algumas práticas da religiosidade popular existentes em ambas as culturas.

## 2 RELIGIOSIDADE POPULAR NO SUL DA FRANÇA E NORDESTE DO BRASIL

A singularidade das expressões da religiosidade popular encontra marcas semelhantes quando essas expressões estão inseridas no universo dos códigos de alguma religião encontrada em dois espaços culturais. Pernambuco e sul da França tendo o catolicismo popular como elo, no campo da religiosidade do povo, demonstram possibilidades de diálogos em suas formas semelhantes de crer.

### 2.1 Características da Religiosidade Popular no Sul da França

Esta pesquisa desenvolveu-se no norte da região do Midi Pirineus, sul da França, no departamento do Tarn uma região histórica denominada Occitânia, ou país da Occitânia<sup>25</sup>. Sobre a criação do departamento do Tarn:

O departamento do Tarn foi criado em 1790 (Lei de 14 de Dezembro 1789), a partir das antigas dioceses de Albi, Castres e Lavour, que outrora dependiam da província de Languedoc. Os municípios também foram criados pela Lei de 14 dezembro de 1789 a partir de antigas comunidades (LODDO, 2010, p.7, tradução nossa)<sup>26</sup>.

A Occitânia, ou antigamente denominada país de Oc, ou país de língua d'Oc, é uma região permeada de histórias, lendas, religiosidade e resistência cultural. Um povo que tinha como característica a tolerância religiosa. Como foi uma região formada a partir da presença de vários povos e com uma língua em comum, a língua occitana, ou lenga d'Oc, havia uma convivência religiosa natural, em que as expressões da religiosidade conviviam fraternalmente. “A maioria dos occitans é caracterizado por um *comportamento político e religioso particular em relação à sua concepção de liberdade e tolerância*” (DUPUY, 1997, p. 11, grifo nosso, tradução nossa)<sup>27</sup>. Uma civilização que reunia vários povos e recebeu a influência de várias

<sup>25</sup> A Occitânia compreendendo o sul da França, tem 15 milhões de habitantes em 190.000 Km<sup>2</sup>, e reúne 32 departamentos do Estado Francês, 12 vales alpinos na Itália e na Espanha, a comarca de Val d'Aran. (Perqué? Pourquoi? L'OCCITAN. *Institut d'Estudis Occitans*. BOULOC: 2007. ISBN: 978-2-85910-424-5.

<sup>26</sup> “Le département du Tarn fut créé en 1790 (loi du 14 décembre 1789), à partir des anciens diocèses d'Albi, Castres et Lavour qui jadis dépendaient de la province du Languedoc. Les communes furent aussi créés par la loi du 14 décembre 1789 à partir des anciennes communautés.”

<sup>27</sup> “La majeure partie des Occitans s'est toujours caractérisée par un comportement politique et religieux particulier en rapport avec sa conception de la liberté et de la tolérance”.

culturas. “A *convivência*, natural entre as populações de Oc, é a faculdade que lhes permite aceitar facilmente comportamentos e pontos de vista diferentes dos que são próprios dos occitanos” (JULIEN, 1993, p.18). Tal característica de convivência se aplicava naturalmente às expressões religiosas que circulavam na Occitânia, tais como as dos Celtas, Iberos, Gregos, Romanos, e posteriormente, o estabelecimento do cristianismo. Assim,

No século XII, [...] a Occitânia se distinguia por uma liberdade espiritual sem paralelo em outros países europeus. Na Occitânia, as ideias não se chocavam, elas circulavam livremente e continuamente. Este ambiente de tolerância foi apropriado para o desenvolvimento da inteligência e explica o desabrochar literário e artístico conhecido então nestas regiões (DUPUY, 1997, p.10, tradução nossa)<sup>28</sup>.

O princípio de igualdade estava presente na índole do povo occitano, na escolha de seus representantes, perante a cobrança de imposto e também “[...] no domínio religioso; as cidades occitânicas reconhecem para cada um e para todos os mesmos direitos, sem distinção de religião” (JULIEN, 1983, p.23).

Desde a mais remota Antiguidade a região do Languedoc é uma terra de passagem e de comércio [...] Bem cedo, graças à amenidade do seu clima, à riqueza do seu solo e subsolo, homens muitos diversos se fixaram na região. As escavações arqueológicas praticadas por pesquisadores locais revelam a existência de civilizações muito antigas e já fortemente evoluídas. Aos vestígios megalíticos juntam-se às contribuições sucessivas dos ligúrios (dos quais sabemos pouca coisa), dos iberos (vindos da Espanha, talvez Ásia) e dos celtas, que novecentos anos antes da nossa era estão presentes na região [...] (JULIEN, 1993, p.19).

A Occitânia tem na língua occitana e na poesia dos troubadours do século XII, seus grandes símbolos,

A Occitânia, é uma área natural da língua d'oc ou língua ocitana, é constituída por todos os países onde as pessoas falam um dialeto desse idioma. A Civilização occitana floresceu a partir do século XI ao século XIII, esses países são assim designados pelo termo geral de **Provance**, preservado até hoje pela província de mesmo nome. Após a anexação, a administração real francesa chamou-os de '**País da língua d'oc**', e seus habitantes de '**gente da língua d'oc**' em oposição aqueles de 'língua d'oïl' ou língua francesa. Chamando-os assim, os franceses reconheceram a particularidade de tais terras estrangeiras onde eles não falavam nem

---

<sup>28</sup> “Au XII siècle, elle se distinguait par une liberté spirituelle sans égale dans les autres nations européennes. En Occitanie, les idées ne se heurtaient pas, elles circulaient librement et de façon continue. Ce climat de tolérance convenait au développement de l'intelligence et explique l'épanouissement littéraire et artistique que connaissaient alors ces contrées”.

escreviam a sua língua (DUPUY, 1977, p.9, grifo do autor, tradução nossa)

<sup>29</sup>

Com uma história de resistência que chega aos dias atuais, a língua occitana, reconhecida na França como uma língua minoritária, das minorias<sup>30</sup>, exerce um papel fundamental para identificar o sul da França com a cultura occitana, na qual estão presentes, além da língua, os valores, a culinária, a música, as artes em geral, e a religiosidade do povo. Ainda com relação à língua occitana e sua origem,

O galo-romano fez nascer dois grupos lingüísticos aparentemente iguais, mas bem diferentes. É a língua d'Oil (francês) mais para o norte, e a Língua d'Oc ou occitano no sul. Continua-se a escrever em latim, mas os encarregados dessa escrita, vão ignorando-o cada vês mais. Palavras isoladas em occitan, também aparecem gradualmente em textos latinos. Logo, essas passagens serão completas. [...] O latim falado, conseqüentemente, é essencial no vocabulário occitano. [...] (DUPUY, 1997, p.118, grifo do autor, tradução nossa)<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> "L'Occitanie, domaine naturel de la langue d'oc ou langue occitane, est constituée par l'ensemble des pays où les habitants parlent un des dialectes de cette langue. La civilizacion occitanes s'est épanouie du XI au XIII siècle, ces pays étant alors désignés par le terme général de **Provance**, conservé aujourd'hui par la province de ce nom. Après leur annexion, l'administracion royale française les a qualifiés de "**Pays de la langue d'oc**", et leurs habitants de "**gens de la langue d'oc**" par opposition à ceux "de la langue d'oil" ou langue française. En les désignant ainsi, les Français ont reconnu la particularité de ces contrées étrangères où l'on ne parlait ni n'écrivait leur langue".

<sup>30</sup> **1998-Pesquisa de meios de comunicação sobre a língua occitan da Região do Languedoc.** - **Compreendem perfeitamente o Occitan:** 9% ou 130.264 pessoas (% definido em 939 personas, 1%: 14.996 pessoas) o que representa 5,86% da população regional\*\*. - **Falam bem:** 7% ou 101.742 pessoas, o que representa 4,56 da população regional.- **Lêem facilmente:** 7% ou 63.315 pessoas (% definido sobre 586 pessoas, 1%: 9.045 pessoas), o que representa 2,84% da população regional. - **Escrevem:** 23% ou 91.678 pessoas (% definido sobre 258 pessoas, 1%: 3.986 pessoas), o que representa 4,17% da população regional.

\* População Regional: 2.222.000 pessoas – censo de 1992. (Perqué? Pourquoi? L'OCCITAN. *Institut d'Estudis Occitans*. BOULOC: 2007. ISBN: 978-2-85910-424-5. P.15).

**1998-Enquesta Media-Plural sus la partida occitanofôna de la Region Lengadòc.**

-**Comprenon perfectament:** 9%, sia 130.264 personas (% establhit sus 939 personas, 1%: 14.996 personas) aquò es 5,86% de la populacion regionala\*.

-**Lo parlan plan:** 7% sia 101.742 personas aquò es 4,56% de la populacion regionala.

-**Lo legisson aisidament:** 7% sia 63.315 personas (% establhit sur 586 personas, 1% = 9.045 personas) aquò es 2,84% de la populacion regionala.

-**L'escrivon:** 23% sia 91.678 personas (% establhit sur 258 personas, 1% = 3.986 personas) aquò es 4,17 de la populacion regionala.

\*Populacion regionala: 2.222.000 personas – recensament de 1992.

Até hoje o Estado francês nunca se interessou em fazer uma pesquisa abrangente envolvendo toda a zona geográfica de seu território onde se fala o occitano. Até agora só alguns Conselhos Regionais e os Conselhos Gerais (ao nível dos departamentos) se propuseram a um tal trabalho. (Nota do autor).

<sup>31</sup> "Le gallo-roman donne ainsi naissance à deux groupes linguistiques apparentés mais nettement différents. Ce sont la langue d'Oil (français), au nord, et la langue d'Oc ou occitan, au sud. On continue d'écrire en latin mais les fonctionnaires qui en sont chargés l'ignorent de plus en plus. aussi, des mots isolés en langue d'Oc se glissent peu à peu dans les textes latins. Bientôt, ce sont des passages entiers. [...] Le latin parlé constitue donc l'essentiel du vocabulaire occitan. [...]".

A língua occitana foi a grande ferramenta dos Troubadours que cantavam o amor e a religião. A poesia lírica dos Troubadours não chegava somente aos castelos, mas ao povo simples, aos camponeses. “A poesia dos trovadores é o grande ressurgimento do ocidente depois da noite da alta Idade Média. Nós poderíamos contar 460 trovadores desde o ano de 1100 [...] até o final do século XIII” (GROSCLAUDE, 1999, p.5, tradução nossa)<sup>32</sup>. Como era o ambiente cultural na Europa do século XII? Nesta pesquisa, o século XII é o ponto de partida para entender a religiosidade popular do sul da França, uma vez que marca as lutas entre a religiosidade popular e a religião católica, através da primeira heresia (a dos Cátaros<sup>33</sup>) que teve na região do Midi Pirineus seu maior palco de lutas. Desta forma,

A viragem da vida social e política iniciada no século XII corresponde a uma viragem na vida cultural. É nesta época que verdadeiramente se inicia o renascimento geral da cultura que virá a dar os seus melhores frutos na grande Renascença do século XVI. Ao mesmo tempo em que o feudalismo declina e as cidades se multiplicam, desenvolvem-se as universidades, traduzem-se obras desconhecidas de Aristóteles, no meio de agitadas polêmicas; surgem e alastram heresias, quer de origem universitária como o Averroísmo latino, nascido em Paris, quer de expressão popular, como a dos Cátaros ou Albigenses, reprimida a ferro e fogo. Através dos Valdenses e de outros, divulga-se entre os leigos a leitura da Bíblia. Os Franciscanos e outras ordens adaptam às camadas laicas certas preocupações doutrinárias, que até então quase só existiam nos conventos. (SARAIVA; LOPES, 2008, p. 38).

A história dos troubadours se confunde com a história da poesia, das canções antigas, do lirismo inserido nas narrativas medievais e que aconteceram em terras occitanas, “[...] o lirismo oriundo da Provença (seria mais exacto ampliar esta designação e dizer Occitânia, domínio linguístico da *Langue d’oc*, no Sul da França actual [...] os poetas occitânicos aparecem com uma técnica surpreendentemente desenvolvida)” (SARAIVA; LOPES, 2008, p.38-39). Os troubadours escreviam e cantavam na língua occitana, língua que até hoje é motivo de luta por

<sup>32</sup> “La Poésie des Troubadours, c'est la grande renaissance de l'ocident après la nuit du haut Moyen Âge. On a pu dénombrer 460 troubadours depuis l'an 1100 [...] jusqu'à la fin du 13e siècle”.

<sup>33</sup> “Cátaros ou catarismo. Este se refere a uma palavra de origem grega que significa ‘puro’. Relaciona-se com a crença dos albigenses de que seus líderes espirituais, os perfeitos, eram puros de alma e não contaminados pela matéria maligna. Além disso, são denominados ‘búlgaros’ ou ‘bougres’, numa alusão a suas relações com os bogomilos; também são chamados de ‘publicanos’, numa possível relação com os paulicianos; há quem acredite que catarismo derive de patarismo, um movimento de origem bogomila, que surgiu e se manteve na Bósnia por toda a Idade Média” (FELDMAN, 2009, p.150).

reconhecimento como língua oficial do sul da França. Com relação sobre a língua occitana e os trovadours,

Com efeito, foi nas cortes feudais occitânicas (e não restritamente provençais, como costuma dizer-se) que floresceu a primeira grande escola de poesia românica, elaborada numa língua (*Langue d'oc*) que seria mais tarde eclipsada pelo Francês do Norte (*Langue d'oïl*), mas, que então exprimia uma civilização mais adiantada, ligada a uma já antiga dinâmica comercial mediterrânica (SARAIVA; LOPES, 2008, p.50).

Existe uma relação entre o sul da França e a língua occitana, e os trovadours. Incluindo nessa relação a religiosidade e o cristianismo. Sobre essa relação, foi no “final do século X, início do século XI, surgem os primeiros textos em occitan: São fragmentos do Evangelho de São João, [...] a canção de Saint-Foi. Os trovadores vão usar nobremente essa língua” (DUPUY, 1997, p.79, tradução nossa)

34 .

Como os trovadours aprenderam a cultura clássica latina, para desenvolver tão rapidamente a poesia do lirismo occitano? Existe alguma relação com a religiosidade popular ou a religião da época? É nesse encadeamento que,

Não há dúvida, porém, de que uma parte da cultura latina clássica deve ter sido transmitida até aos trovadores por intermédio da literatura eclesiástica medieval, sobretudo através de certas formas ainda em latim, mas, já impregnadas de espírito profano (epistolografia amorosa espiritualizada entre clérigos e freiras, poesia dos goliardos, estudantes medievais); e é ainda mais evidente que entre o canto, a poesia, o drama litúrgico com que o clero fomentava a participação do povo na celebração do culto e, por outro lado, o folclore rural, de origens mais antigas que o Cristianismo, se exerceu, durante toda a Idade Média, uma intensa influência recíproca a cujos progressos muito deveu essa nascente [...] (SARAIVA; LOPES, 2008, p. 50).

Quanto à etimologia da palavra trovadours, “A palavra occitana *trobadour* vem do verbo *trobar* (encontrar, inventar, manter) que por sua vez vem do verbo latino *tropare* de mesmo significado” (GROSCLAUDE, 1999, p.5, tradução nossa) <sup>35</sup>.

A ligação da lírica dos trovadours com a Igreja no sul da França é mais uma peça

<sup>34</sup> “Fin du X siècle, début du XI siècle, apparaissent les premiers textes qui nous son parvenus en langue d'Oc: quelques fragments de l'Evangile de Saint-Jean [...], La Chanson de Saint-Foi. Les trovadours vont porter très haut l'anoblissement de cette langue”.

<sup>35</sup> “Le mot occitan trobadour provient du verbe trobar (trouver, inventer, conserver) qui vient lui-même du verbe latin de même signification tropare.”

do quebra-cabeça para se entender como a religiosidade popular se desenvolveu nas terras occitanas. Pois, ainda com relação à etimologia,

Após longa polêmica, os filólogos apuraram a etimologia do verbo *trovar*, que afinal vem de *tropare*; isso reforça as ligações históricas já conhecidas entre a lírica profana medieval e os *tropos*, desenvolvimentos musicais e depois também versificados (estróficos e rimados) que desde os séculos VIII e IX se inseriram na liturgia. Essa inovação, mais tarde condenada no século XVI e que tanta importância teve no desenvolvimento da poesia, da música e até do teatro religioso e laico, é o resultado de uma tendência do clero romano para melhor atrair os fiéis populares e os trazer à participação do culto (SARAIVA; LOPES, 2008, p. 50).

Os trovadours traziam, em sua cultura, uma formação, uma relação com a cultura do clero com a Igreja e, ao mesmo tempo traziam também uma origem popular. “A inspiração dos trovadores não é só o amor. É extraída também da religião, do heroísmo guerreiro, da sátira, e da política. Vibrante e incisiva, essas composições poéticas participam de autênticas campanhas de opinião” (DUPUY, 1997, p.128, tradução nossa)<sup>36</sup>. Seus versos e escritos, chegavam ao povo através dos músicos andantes, itinerantes, que até hoje são confundidos com os próprios trovadours. A esse respeito,

Os artistas itinerantes existiam, mas não eram os trovadores, eram os ‘malabaristas’, em francês, os ‘jongleurs’, em occitano ‘Joglar’, músicos ambulantes. Os músicos ambulantes recitavam as obras dos trovadores. Em suma, confundem os trovadores com os malabaristas, os poetas são confundidos com seus intérpretes. Além disso, a maioria dos trovadores eram nobres (até mesmo um Rei, um Papa, etc.) [...] e estavam em todas as classes da sociedade, ou quase isso. Por exemplo, o caso de *BERNAT de VENTADORN* que era filho de um servo do castelo, mas isso era um caso excepcional (GROSCLAUDE, 1999, p.6, tradução nossa)<sup>37</sup>.

Os jograis occitânicos chegavam às cortes, os trovadours frequentavam aldeias, reinos, catedrais, colônias, elaboravam seus versos líricos e também suas sátiras, suas cantigas de escárnio e maldizer. Muitos cânticos dos trovadours continham referências aos símbolos cristãos e católicos, para poderem se adequar

<sup>36</sup> “L’inspiration des trovadours n’est pas exclusivement amoureuse. Elle puise aussi dans la religion, l’héroïsme guerrier, la satire et aussi la politique. Vibrantes et incisives, certains de ces compositions poétiques participent à d’authentiques campagnes d’opinion”.

<sup>37</sup> “Les artistes itinérants on existé, mas ce n’étaient pas les trovadours, c’étaient les “jongleurs” (joglars). Les jongleurs récitaient les oeuvres des trovadors. En somme, confondre trovadours et jongleurs, c’est confondre les poètes avec leurs interprètes. D’ailleurs la plupart des trovadours étaient de grands seigneurs (on y trouve même um roi, um pape, etc...) et si toutes les classes de la société, ou peu s’en faut, sont représentées, le cas de BERNAT DE VENTADORN qui était fils d’un domestique de chatêau, est quand même un peu exceptionnel”.

ao pensamento daquela época. Por causa da perseguição da Igreja aos albigenses<sup>38</sup>, “diversas notícias documentam as suas estadias na Península Ibérica, e a corte de Afonso X, o sábio, *foi um dos refúgios dos trovadores dispersos pela matança dos Albigenses*” (SARAIVA; LOPES, 2008, p.51, grifo nosso). A igreja combatia o paganismo, as heresias. Foi também em terras occitânicas que os conflitos aconteceram. Era um panorama que refletia uma religiosidade que se diferenciava do catolicismo oficial, uma religiosidade herdada dos povos antigos, enfim, era uma religiosidade popular. Foi assim que,

Em toda a Cristandade medieval, viu-se a Igreja obrigada a reprimir a prática de ritos e festas pagãs, cuja persistência mais ou menos ingênua sob a liturgia cristã apresentava como um dos seus aspectos mais pertinazes os cânticos eróticos de mulheres dentro dos próprios templos, por ocasião de romarias ou das festas pascais que cristianizaram as festas gentílicas das Maias sob a forma de júbilo da Ressurreição (SARAIVA; LOPES, 2008, p. 63).

A Occitânia, como uma civilização que reunia diversos povos oriundos das conquistas romanas onde cada povo exercia sua religiosidade, mantinha uma característica peculiar de diálogos, convivência, e hibridismo. Como uma colônia romana, a Occitânia teve períodos de crescimento e riqueza, mas, com um preço; “Roma impôs sua língua, sua religião e suas leis” (DUPUY, 1997, p.73, tradução nossa)<sup>39</sup>. Mesmo sendo colonizada por Roma, havia uma tolerância religiosa, a Occitânia era um mosaico de religiosidades, até a composição majoritária da Igreja católica<sup>40</sup>. “O cristianismo entrou pelas portas do Mediterrâneo e a Igreja se organiza

---

<sup>38</sup> “O termo ‘albigense’ se refere a uma cidade denominada Albi, localizada no sul da França, ao nordeste de Toulouse, no centro de uma região denominada Languedoc. Esse termo é o mais usado na França medieval, [...] o termo foi criado no contexto da expressão e da repressão da seita” (FELDMAN, 2009, p.150).

<sup>39</sup> “Rome impose sa langue, sa religion et ses lois”.

<sup>40</sup> Nas várias expressões que caracterizam a religiosidade no sul da França, em especial na região do Midi Pirineus, no Tarn, historicamente, a região recebeu vários povos cada qual com sua particularidade religiosa. Romanos, Gregos, Persas e em especial os Celtas, que exerceram significativa influência na religiosidade do povo da Occitânia. A história dos Celtas, um povo reencarnacionista, com capacidades proféticas e observadores dos astros, é a história dos Druídas. Quanto ao significado da palavra Druída: “Em gaulês, ou seja, a língua morta dos celtas do Continente, a palavra é conhecida através dos relatos dos gregos e romanos e de algumas inscrições galo-romanas. A interpretação mais comumente aceita é de que o termo serve para expressar uma categoria de sacerdotes que ‘tinham a sabedoria do carvalho’. [...] O que é certo e ninguém duvida é que esses homens pertenceram a uma casta étnica ou aristocrática que durante mais de mil anos esteve atuando como guardião de uma tradição oral preservada através dos séculos nas escolas druídicas”. DONNARD, Ana. Celtas. In: FUNARI, Pedro Paulo. **As religiões que o mundo esqueceu: como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos**. São Paulo: Contexto, 2009. pp, 117-129.

copiando a administração romana, que ela vai herdar” (DUPUY, 1997, p.73, tradução nossa)<sup>41</sup>. Quanto às características da religiosidade do sul da França,

O occitano é tão preocupado do espiritual como do intelectual, como sua natureza religiosa o inclina. No entanto, se ele aceita a espiritualidade, ele recusa o dogma. É, portanto, aberto a todas as correntes de pensamento, mas rebelou-se contra o autoritarismo da igreja e de todo Estado. Na religião, como na política, o Aquitaine é cético e o Languedocien apaixonado. O espírito republicano foi durante dois séculos a nova religião dos ocitanos. Ela se opôs a ‘calotte’,<sup>42</sup> mas não se opôs ao evangelho. Alguns queriam vingança contra aqueles que acenderam as fogueiras da Inquisição (DUPUY, 1997, p.30, tradução nossa)<sup>43</sup>.

No sul da França, o significado dos termos religião popular, piedade popular e religiosidade popular se confundem. A religião popular<sup>44</sup> é aquela que não é a religião oficial, mas pode utilizar práticas ou mesmo ser aceita no interior de alguma religião. Já a religiosidade popular geralmente é vinculada às expressões ligadas à bruxaria, às fadas, ao Drac e aos seres fantásticos<sup>45</sup>. Com relação à religião popular,

<sup>41</sup> “Le christianisme a pénétré par les ports de la Méditerranée et l’Eglise s’organise en copiant sur l’administration romaine dont elle va d’ailleurs être l’héritière”.

<sup>42</sup> Pessoas usam o “calotte” se referindo aos eclesiásticos e particularmente, a posição do poder da igreja católica e a implicação no poder político, em oposição à religiosidade pura dos praticantes simples e sinceros. “Calotin” tem um conotação pejorativa, significa que as pessoas usam a posição deles na religião católica para poder estabelecer uma norma, um padrão.

<sup>43</sup> “L’occitan est autant préoccupé de spirituel que d’intellectuel comme sa nature “religieuse” l’y incline. Toutefois, s’il accepte la spiritualité, il refuse le dogme. Aussi est-il ouvert à tous les courants de pensée mais s’insurge contre l’autoritarisme de l’église comme d’ailleurs de l’Etat. En religion comme en politique, l’Aquitain est plutôt sceptique, le Languedocien plutôt passionné. L’esprit républicain est depuis près de deux siècles la nouvelle religion des occitans. Elle s’oppose à la calotte mais non à l’évangile. Certains veulent y voir une vengeance contre ceux qui ont allumé les bûchers de l’inquisition”.

<sup>44</sup> O fato histórico que marcou a religião popular na Europa, foi a caça às feiticeiras. “Empreendida nos séculos XVI e XVII, tanto pela inquisição como pelas Igrejas reformadas, tinha por objetivo acabar com o culto satânico e criminoso que, segundo os teólogos, ameaçavam os próprios fundamentos da fé cristã. [...] Com efeito, se as vítimas não eram culpadas dos crimes e heresias que lhes imputavam, algumas admitiram ter realizado cerimônias mágico-religiosas de origem e estrutura ‘pagã’; **tais cerimônias tinham sido havia muito tempo proibidas pela Igreja, ainda que estivessem, às vezes, superficialmente cristianizadas. Essa herança mítico-ritual fazia parte da religião popular europeia**” (ELIADE, 2011, p.217, grifo nosso).

<sup>45</sup> O departamento do Tarn é repleto de histórias de seres fantásticos. A crença na existência de formas de vida além das percepções comuns e particularmente da visão, é provavelmente universal independente de cultura ou religião. Seres fantásticos, aparições, fantasmas, almas, espíritos, são denominações que procuram explicar a comunicação entre vivos e mortos. O Drac por exemplo no sul da França é o “filho do diabo”, ou uma besta que engana as pessoas e faz travessuras, e que também pode se transfigurar em vários seres, humanos ou animais. Já as Fachilières semelhantes às fadas, são virgens que aparecem na noite para ajudar as pessoas. Geralmente vestidas de branco elas dançam em suas “rodas”, sendo proibido serem vistas dançando com o risco de se ficar louco. São esses seres fantásticos que fazem parte da religiosidade popular do sul da França. Para saber mais sobre os Dracs, as Fachilières e diversos casos de seres fantásticos, ver: LODDO, Daniel; PELEN, Jean-Noel. **ÊTRES FANTASTIQUES DES RÉGIONS DE FRANCE : Actes du colloque de Gaillac, 5,6,7, décembre 1997**. Paris: Cordae LA TALVERA et L’Harmattan, 2001.

A religião popular é um dos elementos de uma cultura popular que permaneceu na França - **especialmente no sul** – autônoma até cerca de 1860. Ela manteve então por alguns anos, pelo menos, os traços característicos o que é mais fácil de observar nas enquetes orais. [...] Religião popular, ou seja, religião vivida, vivenciada por muitos - não em todas as classes ditas populares - em oposição a uma religião prescrita, oficial. Uma e outra caminham em ritmos diferentes. Aproximam-se ou se afastam de acordo com as épocas. Qualquer estudo supõe conhecer bem o prescrito (e as suas variações) tanto quanto vivido. Há muito tempo que nós folcloristas abandonamos [...] os estudos nos quais a religião popular aparecia sob a forma de crenças mais ou menos exóticas ou degradadas (CHOLVY, 1988, p.170, tradução nossa) <sup>46</sup>.

A religiosidade popular é a base da religião popular. Se a religiosidade popular é compreendida como anterior, subjacente às religiões, e praticada pelos povos das aldeias e dos povos antigos, naturalmente essa expressão sempre existiu. No sul da França as heranças de hábitos, valores, e crenças, advindas de épocas antigas, corrobora a hipótese de a religiosidade popular ser o esteio da maioria das práticas religiosas no interior das religiões. Quanto à religião e a religiosidade popular, do ponto de vista de alguns estudos sociológicos na França, tem-se a seguinte posição:

No entanto, sabemos que não existe nem religião, nem cristianismo puro, senão como produto da imaginação. Deve-se afastar a tentação reducionista: por exemplo, no caso do cristianismo, e não considerar que a essência do cristianismo é restrita a uma elite única. É preciso admitir que a coexistência pacífica entre as crenças ou práticas subjacentes ao cristianismo é o coração (ou núcleo) da fé cristã. Se não admiti-la, identificamos popular com vulgar, e insistimos nos aspectos desviantes em relação às ortodoxias. Se a religião popular abrange formas de religiosidade externas ou subjacentes ao cristianismo (opondo-se assim a uma concepção comum entre a elite do século XIX), a religião popular tem base na sólida fundação do teísmo, isto é, a crença num Deus intervindo na vida dos homens (CHOLVY, 1988, p.170-171, tradução nossa) <sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> “La religion populaire est l'un des éléments d'une culture populaire restée en France - et particulièrement dans le Sud - largement autonome jusqu'aux environs de 1860. Elle a conservé ensuite pendant une certaine d'années au moins, des traits si caractéristiques qu'il est encore facile par l'enquête orale [...] Religion populaire c'est-à-dire religion vécue par le plus grand nombre - ne relevant pas tous des classes dites populaires - par opposition à une religion prescrite, c'est-à-dire officielle, l'une et l'autre évoluant selon des rythmes différents, s'écartant ou se rapprochant selon les époques. Toute étude suppose donc de bien connaître le prescrite (et ses variations) autant que le vécu. Celui-ci longtemps abandonné chez nous aux folkloristes apparaissait naguère encore sous la forme de croyances plus ou moins exotiques ou dégradées”.

<sup>47</sup> “On sait cependant qu'il n'est ni de religion ni de pur christianisme, sinon comme une vue de l'esprit. Il faut écarter la tentation réductionniste et, par exemple, dans le cas du christianisme, ne pas considérer que l'essence du christianisme est réservée à une seule élite. Il faut admettre la cohabitation tranquille entre des croyances ou des pratiques sous-jacentes au christianisme et le cœur de la foi chrétienne. A défaut on identifierait populaire à vulgaire, on insisterait sur les aspects déviants par rapport aux orthodoxies. Si la religion populaire englobe des formes de religiosité extérieures ou sous-jacentes au christianisme, par opposition à une conception fréquente chez les

Na Occitânia, sul da França, no departamento do Tarn, as lendas e também algumas crenças (como, por exemplo, as águas das fontes que curam, as figuras fantásticas como o Drac, os dragões, as fadas, as crenças sobre as fogueiras pagãs que os cristãos depois denominaram fogueira de São João etc.) existiam antes do Cristianismo. São sobreviventes de práticas religiosas antigas. As lendas, por exemplo, podem ser entendidas como uma das características da religiosidade popular no sul da França. A Occitânia foi formada por vários povos colonizados por Roma e tinham a língua occitana como elemento em comum, por isso, as lendas têm influências de povos, como os Celtas, por exemplo, mas, também, do cristianismo. Sendo assim,

A Lenda tem um pouco do repertório narrativo, frequentemente flutuando entre o real e o imaginário, o factual e o ficcional, de uma parte o mundo humano e de outra parte o mundo dos deuses. Se referindo às vezes à crença, quase sempre conta a história ou o destino de eventos relacionados às comunidades voltadas à vida local, e acreditando-se que de fato ocorreram. [...] As lendas inserem-se normalmente na História, à qual emprestam seu fermento primitivo, e com ele agindo com muita liberdade, é muitas vezes apresentada como a verdadeira história. As lendas parecem plausíveis, credíveis, colocando em cena uma decoração e objetos familiares provocando um efeito de realidade. O resto cai geralmente no domínio do possível (LODDO, 2005, p.3, tradução nossa) <sup>48</sup>.

As lendas, como expressão da religiosidade do povo do sul da França e, também, como elemento que caracteriza essa religiosidade, sofreu da religião oficial, no caso o catolicismo, descrédito e suspeita de ser algo criado fantasticamente pelo povo, muitas vezes eram vistas como ligadas à magia, à superstição e à bruxaria. E este é um dos problemas que envolvem as lendas, para poderem ser compreendidas como elemento fundamental da religiosidade popular occitana, embora muitas delas oriundas da região do Tarn estejam relacionadas também à virgem Maria e aos santos da Igreja católica. Portanto, ainda com relação às lendas e às crenças,

---

élites du XIX siècle, elle repose sur le socle solide d'un théisme, c'est-à-dire la croyance en un Dieu qui intervient dans la vie des hommes”.

<sup>48</sup> “La légende tient une place quelque peu à part dans le répertoire narratif, flottant sans cesse entre le réel et l'imaginaire, le factuel et le fictionnel, d'une part, et entre le monde des hommes et le monde de Dieux d'autre part. Si elle renvoi parfois à la croyance, elle raconte quasiment toujours l'histoire ou le destin des communautés en rapportant des événements ancrés dans la vie locale et qui sont censés s'être réellement produits. [...] Elles s'insèrent normalement dans l'Histoire, à laquelle elles empruntent son ferment primitif, se réservant de prendre avec lui beaucoup de liberté. elles son souvent présentées comme des histoire vrais. Elles paraissent plausibles, crédibles, mettant en scène un décor et des objets familiers suscitant un effet de réel. La chute reste généralement dans le domaine du possible”.

Outro problema vem do fato de que muitas vezes o lendário referencia à crença, e tudo relacionado à crença nunca é fácil de recolher. Na verdade, esta área da tradição é geralmente antagonica com a história ou com a religião oficial, e é muitas vezes objeto de repressão cultural. No entanto, ao contrário, vamos ver que algumas lendas também servem à instituição, dando um crédito ou legitimidade quando tem necessidade especial (LODDO, 2005, p.4, tradução nossa) <sup>49</sup>.

As lendas que se referem ao tempo das origens, geralmente atribuem ao diabo as modificações das paisagens, do relevo, das pedras. “Identificamos muitos casos de pedras na região, cuja origem é atribuída ao diabo. [...] No departamento do Tarn, foi possível coletar tais lendas em locais diferentes [...]” (LODDO, 2005, p.9, tradução nossa) <sup>50</sup>. Assim, as lendas da região occitana, no sul da França, oferecem um princípio ao mundo, uma origem às coisas. É uma espécie de gênese elaborada pelas lendas, mesmo anacrônicas e foram substituídas quando o cristianismo se tornou a religião oficial. Houve uma cristianização das lendas e das crenças antigas. Como, por exemplo, a lenda da estátua da virgem de la Drèche <sup>51</sup>. Portanto,

Estas lendas geralmente se referem a um tempo mítico, que pode, por vezes, mas nem sempre, coincidir com um tempo antes do tempo da chegada dos seres humanos sobre a terra. É nesta época que todas as lendas são relativas sobre a formação da paisagem, e as referentes ao nascimento dos rios, montanhas, planícies, etc. Nós pensamos naturalmente que este tempo é correspondente aos gigantes ou outros personagens extraordinários de Deus, o diabo e outros seres fantásticos da cosmogonia popular. Vemos aqui como essas lendas são anacrônicas (LODDO, 2005, p.9, tradução nossa) <sup>52</sup>.

<sup>49</sup> “Une autre difficulté vient du fait que souvent le légendaire renvoi à la croyance et tout ce qui touche à la croyance n'est jamais simple à collecter. En effet, ce domaine de la tradition est généralement en antagonisme avec l'histoire ou la religion officielle et fait souvent l'objet d'un refoulement culturel. Toutefois, à l'inverse, nous verrons certaines légendes peuvent aussi servir l'institution en lui donnant notamment un certain crédit ou légitimité au moment où celle-ci en a particulièrement besoin”.

<sup>50</sup> “On repère plusieurs chaos de pierres dans la région dont l'origine est attribuée au diable. [...] Dans le département du Tarn, nous avons recueilli de telles légendes à propos de différents sites [...]”.

<sup>51</sup> “Esta estátua tem 800 anos. Foram duas crianças que viram a estátua em uma árvore. E então eles conversaram entre eles e decidiram construir uma igreja. Mas eles queriam construir na costa lá em cima no caminho. Então eles levaram a estátua quando os construtores começaram a construir a igreja. Então, no dia seguinte, tudo que construíam caía por terra. [...] Então, eles concordaram que não era para construir a igreja lá. [...] A estátua está onde hoje é o santuário de La Drèche. Eles pensaram que era uma vontade divina” (LODDO, 2005, p.50, tradução nossa). “Elle a 800 ans cette statue. C'était deux enfants qui avaient vu cette statue dans un arbre. Et alors ils en parlèrent autour d'eux et on décida parait-il de bâtir une église. Mais ils voulaient la bâtir au niveau de la côte qui monte là-bas, sur le chemin. Alors ils prirent la statue quand les maçons commencèrent à bâtir l'église. Puis le lendemain les murs qu'ils avaient bâtis se retrouvèrent par terre et la statue était répartie là où se trouve l'église actuellement. Alors ils convinrent qu'il fallait bâtir l'église là. Ils pensèrent que c'était une volonté divine”.

<sup>52</sup> “Ce légendaire se rapporte généralement à un temps mythique qui peut coïncider parfois mais pas toujours avec un temps d'avant le temps et d'avant l'arrivée des hommes sur la terre. C'est à cette époque qu'on fait remonter toutes les légendes relatives au façonnage du paysage, et celles concernant la naissance des rivières, des montagnes, des plaines, etc. On pense communément que

Entre as lendas do sul da França e da Igreja católica existia apenas uma pequena distância. Muitas lendas citavam fatos, casos, personagens da Igreja, como, por exemplo: “As pedras dos mortos. Em algumas paróquias existiam pedras chamadas ‘pedras dos mortos’ usadas para colocar cerveja no decorrer das procissões fúnebres, para que o portador descanse” (LODDO, 2005, p.144, tradução nossa) <sup>53</sup>. Desde que o cristianismo encontrou uma religiosidade já estabelecida na Occitânia, sul da França, um processo de hibridismo começou a se configurar. As práticas cristãs foram então sendo absorvidas pelas práticas da religiosidade popular, e vice-versa. Essa conexão se encontra até hoje em plena convivência.

Essa religiosidade foi desenvolvida a partir dos povos que se concentraram na região oriundos das conquistas e guerras promovidas por Roma. Tinham na língua occitana, o ponto em comum que os identificavam, conviviam e respeitavam uns aos outros. Porém, diante das imposições da Igreja e da cobrança de impostos realizadas, surgiram movimentos contrários à doutrina estabelecida. Eram interpretações, práticas, modos de vida e filosofias que caracterizavam uma religiosidade, rejeitados e vistos como falso pela Igreja romana, que denominava essas divergências e dissidências e as consideravam como heresias. No panorama do século XII, um dos momentos mais significativos da história da Occitânia, e de sua religiosidade, foi a heresia Cátara que, além de ser um movimento que teve sua base de religiosidade contestada pelo catolicismo, também já demonstrava uma característica presente no sul da França que era a resistência, a defesa de um olhar sobre o sagrado diferente do olhar do catolicismo, que era a religião oficial, portanto;

No meio do século, a heresia cátara está implantada na Occitânia. É parte do movimento de renovação evangélica que então se manifesta em toda a cristandade. A cruzada contra os albigenses - Albi é uma das primeiras cidades cátaras - serve de pretexto para fins políticos. A resistência organizada pelos católicos e cátaros assume um caráter de defesa nacional (DUPUY, 1997, p.110, tradução nossa) <sup>54</sup>.

---

ce temps correspon à celui des géants ou à d'autres personnages extraordinaires tels du Dieu, le Diable ou d'autres Etres fantastiques de la cosmogonie populaire. Nous verrons ici comment ce légendaire fait fi des anachronisms”.

<sup>53</sup> “Les pierres des morts. Dans certaines paroisses existaient des pierres dites "Pierres des morts" servant à poser la bière lors des cortèges mortuaires afin que les porteurs se reposent”.

<sup>54</sup> ‘Vers le milieu du siècle, l'hérésie cathare est implantée en Occitanie. Elle s'inscrit dans le mouvement de rénovation évangélique qui se manifeste alors dans toute la chrétienté. La croisade menée contre les Albigeois - Albi est une des premières villes gagnées au catharisme - sert de prétexte à des visées politiques. La résistance organisée par les catholiques et les cathares prend un caractère de défense nationale’.

As heresias já se manifestavam como uma demonstração da insatisfação do povo diante dos valores impostos pelo clero. O apoio aos albigenses no sul da França foi amplo e a adesão às suas concepções ocorreu em todos os agrupamentos sociais. “A crítica à riqueza e à ostentação do clero, além do abandono da continência, do ascetismo e da pureza original por muitos elementos da Igreja, geraram essa reação à Igreja” (FELDMAN, 2009, p.150). Ainda com relação à heresia cátara, suas características e o panorama cultural na Occitânia do século XII,

A Atmosfera cultural na Occitania, do século XII, foi marcada por uma contestação geral diante do sistema de valores imposto pela Igreja. Por um lado, o feudalismo occitan cria uma vida mundana e brilhante. [...] Mas paralelamente a esta contestação dos valores da Igreja que vai na direção de uma secularização e da liberação dos costumes, há uma necessidade de reforma em reação contra uma evidente decadência moral do clero. Esta segunda corrente encontra a sua expressão na heresia valdense que deseja um retorno à pureza do Evangelho, e que é um tipo de protestantismo três séculos antes de Calvino. **Mas, o fenômeno mais importante é o movimento Cátaro, cuja doutrina dualista, é dificilmente compatível com o cristianismo** (GROSCLAUDE, 1997, p.14, grifo nosso, tradução nossa) <sup>55</sup>.

Os Cátaros eram dualistas<sup>56</sup>. “Tal é a oposição maniqueísta Sombra/Luz, Matéria/Espírito, Mal/Bem, ambos de origem divina porque procedem um e outro da divindade criadora, do Eterno” (JULIEN, 1993, p.35). Acreditavam na reencarnação, faziam voto de pobreza, se recusavam à hierarquia, e desenvolveram uma vida dedicada ao campo, plantações, orações, conquistando o povo nas regiões onde suas igrejas foram erguidas, os castelos cátaros. Mantinham uma vida monástica e surgiram decorrentes de uma “[...] corrente espiritual dos ‘búlgaros’[...] que levavam os conhecimentos aos centros ocultos da Europa [...]” (JULIEN 1993, p.43) <sup>57</sup>.

<sup>55</sup> “L’atmosphère culturelle en Occitanie, au XII siècle, est marquée par une contestation générale du système de valeurs imposé par l’Eglise. D’une part, la féodalité occitane crée une vie mondaine et brillante. [...] Mais parallèlement à cette contestation des valeurs de l’Eglise qui va dans le sens d’une laïcisation et d’une libération des moeurs, il existe un besoin de réforme en réaction contre une évidente déchéance morale du clergé. Ce second courant trouve son expression dans l’hérésie vaudoise que se veut un retour à la pureté de l’Evangile et qui est une sorte de protestantisme trois siècles avant Calvin. Mais le phénomène le plus important est le mouvement Cathare dont la doctrine dualiste est bien difficilement compatible avec le christianisme”.

<sup>56</sup> “O movimento albigense ou catarismo é parte de uma cadeia de religiões que se denominavam dualistas. Dualismo é uma concepção religiosa que compreende o mundo dividindo-o entre dois poderes abtagônicos: dois deuses ou entidades espirituais que se opõem, sendo geralmente um deles o Deus do bem e da espiritualidade e, no contraponto, um deus maligno e inserido no mundo material e carnal. Esse dualismo é muito antigo e há evidências de que suas origens remontem às sociedades pré-históricas” (FELDMAN, 2009, p.147).

<sup>57</sup> Essa corrente espiritual dos búlgaros, denominava-se bogomilismo. “Os bogomilos não comiam carne, não bebiam vinho e desaconselhavam o casamento. Sua comunidade não tinha hierarquia.

A estrutura doutrinária completamente contrária ao cristianismo vigente fez a Igreja rebelar-se contra os Cátaros, verdadeiros dissidentes, com isso, desencadeou-se a histórica série das cruzadas em terras occitanas, até que heresia cátara desapareceu nas fogueiras da inquisição. Portanto,

A 16 de Março de 1244, todos os cátaros de Montségur, homens, mulheres, crentes e cavaleiros armados que quiseram receber o *consolament* desceram do *pog* e foram para a fogueira que os aguardava no sopé da montanha: duzentas e cinco pessoas foram assim queimadas vivas, [...] Assim terminou a 5ª cruzada contra os albigenses! (JULIEN 1993, p.108).

Esse movimento de resistência praticamente inaugurou uma religiosidade popular com particularidades da região occitana, com forte presença das narrativas orais cultuadas até os dias atuais; Histórias antigas narradas por habitantes mais velhos das aldeias e cidades do sul da França; canções resgatadas oralmente pelos mais antigos da região; danças tradicionais da Idade Média; orações ou rezas e lendas com dimensão religiosa etc. Ainda com relação aos “cátaros albigenses”, que basicamente caracterizou a religiosidade popular de maior expressividade no sul da França,

A resistência passiva da população acabou sendo o motivador da instalação da Inquisição medieval. A resistência se deu em rincões isolados da região, que era repleta de montanhas e vales isolados. Muitos se esconderam em aldeias dos Pirineus, tal como Montailou; outros nas escarpas elevadas da fortaleza de Mont Ségur, a qual foi assediada algumas décadas mais tarde e teve sua população chacinada (FELDMAN, 2009, p.158).

A religiosidade popular na Occitânia existe atualmente, sobretudo no interior das atividades que integra o calendário católico, podendo é claro, existir práticas antigas em aldeias ou famílias que não frequentam a igreja. A presença de expressões como a adoração ao fogo, as peregrinações, as procissões, as buscas pelas fontes sagradas que curam doenças de pele, as rezas de uma benzedeira, as festas de santos diversos, formam ou constituem práticas híbridas que caracterizam uma história particular do povo occitano. Ao seu modo, e, com autonomia e

---

Tanto homens quanto mulheres se confessavam e davam absolvição uns aos outros. Criticavam os ricos, condenavam os nobres e estimulavam o povo a desobedecer seus senhores pela **prática da resistência passiva. O êxito do movimento explica-se pela devoção popular**, desiludida com o luxo da Igreja e com a falta de decoro dos sacerdotes, e ainda pelo ódio dos camponeses búlgaros – pobres e reduzidos à servidão – aos proprietários e sobretudo aos agentes bizantinos” (ELIADE, 2011, p.175, grifo nosso).

resistência, adaptaram-se a uma prática religiosa combinada com uma religiosidade característica do catolicismo oficial, porém com traços da cultura Occitana<sup>58</sup>.

Algumas entrevistas caracterizam a religiosidade popular do sul da França e são oportunas de registro pela abrangência do olhar do entrevistado, o que nos sugere a complexidade e a amplitude dos estudos relacionados à religiosidade na França. É um estudo longo, interminável e rico em detalhes. Por exemplo:

Como historiador eu sei é que o fundo desta história da religiosidade popular, remonta às tradições e tem lugar no momento da cristianização. É isto que os historiadores dizem que há coisas que escaparam do destino da cristianização, e alguns ritos ou algumas formas arcaicas de práticas, parece-me as religiões primitivas, ou seja, de expressões que foram relacionados com os lugares sagrados, por exemplo, tipos de locais sagrados é fontes, as montanhas, as rochas etc. Tudo isso significava que, desde o início da cristianização da Gália, havia uma política dos missionários encontrados em toda a Europa naquele momento. O objetivo era cristianizar as tradições, como instalar o culto da Virgem, onde havia o culto de Vênus. Vamos encontrar vários exemplos na França e também está em toda parte no antigo território da Gália, estou falando aqui da velha França, e é de lá que encontramos "antigamente" a resistência à cristianização e aos comportamentos. Apesar de dois mil anos de cristianismo através de gestos, crenças anexas, de bênçãos à água, ao fogo, às velas, eu sei que a França, ela é feita de muitas regiões com tradições diferentes. Se você realmente quer falar sobre a velha França, não há mais nada, talvez algo em torno do Loire e da Bacia de Paris, que não é nada comparado ao original. Era uma ocupação Galo-romana e foi substituída pelos francos invasores. Não havia uma raiz como nos países celtas, por exemplo, onde existe uma forte raiz que caracteriza a Bretanha. [...] o que temos hoje como religiosidade popular são práticas anteriores a cristianização. Também pode ser uma parte do homem, do ser humano ao sagrado, quer dizer que por trás de tudo isso há um projeto sagrado não necessariamente cristão, é um projeto antigo, que é o do homem pré-histórico, o que é chamado xamanismo, antes da divindade, é sentir a presença de algo que transcende e que originalmente chama-se de "theos", Deus sentido como todos os outros, como em tudo, em todas as línguas. Eu acho que isso é o que caracteriza este comportamento, é geralmente uma atitude geral do homem diante do que os especialistas chamam "o sagrado", "diante do sagrado", com uma força, um poder que emerge e ao qual muitas vezes sente-se desprovido, frágil (Apêndice A, Pergunta 1, entrevista 7). . .

A resposta do entrevistado relaciona a religiosidade popular ao momento de resistência à cristianização que remonta ao período das Gálias romanas. Um período de formação social no qual estavam os povos que falavam a língua occitana. Já a próxima resposta, ambienta a religiosidade popular na grande ruptura que a França realizou quando da separação da igreja do Estado,

---

<sup>58</sup> Para saber mais sobre as práticas e crenças da religiosidade popular do sul da França, tais como: Santos curadores e intercessores, Peregrinações diversas, Rituais de curas em fontes terapêuticas, Milagres e Anjos, ver : LODDO, Daniel *et al.* **Espaces Thérapeutiques, saints guérisseurs et autres intercesseurs... Actes du colloque de Gaillac (Tarn) des 9,10 et 11 décembre 2005. Extrait de la Revue du Tarn n. 204.** Albi : rdt, 2006.

Uma grande ruptura sofrida pela religiosidade popular na França foi a lei de 1905 que separou violentamente a Igreja do Estado. Muitos frades foram expulsos de suas paróquias, dos seus trabalhos e daí surgiu a vocação missionária, na qual vários padres foram se refugiar em países onde eles podiam se expressar, tais como; Portugal, Espanha, e muito foram para o Brasil, principalmente para o Mato Grosso. Aqui na França ainda tem pessoas que fazem parte da Igreja pré-Vaticano II, são pessoas que se manifestam pelas procissões, vias sacras, pelos terços, mas Igrejas que se resumem em pessoas aposentadas com mais de 60 anos. São pessoas que receberam dos pais essas heranças. As expressões mudam de acordo com a região, se for à Castres é uma, se você for à Carmaux já muda. É uma religiosidade em relação às lendas, às crenças, e que existe na alma do Francês, que resiste, pois o Francês é bastante religioso. Eles combatem à instituição, rejeitam a instituição, mas não deixam de ser religiosos. A essência religiosa é percebida no povo francês. Por isso que as expressões da religiosidade francesa muitas vezes ficam invisíveis. Porém o 'religioso' faz parte da vida deles. O que chamamos de religiosidade popular, é quando ela se manifesta publicamente, e na França, por esse aspecto leigo, as pessoas sentem dificuldade de assumir, de se expressar, por exemplo, para fazer o sinal da cruz, olham de lado etc. alguns grupos artísticos resgatam essa religiosidade através da música, outras expressões, mas, são grupos isolados que resgatam esse lado religioso, mas não quer dizer que vivam essa religiosidade. O que está acontecendo também é que por esse regime laico, as pessoas resolvem viver sua religiosidade na sua intimidade, sem se expressar publicamente, pois a instituição dá visibilidade (Apêndice A, Pergunta 1, entrevista 8).

E em relação especificamente as características da religiosidade popular occitana, os entrevistados respondem igualmente de maneira ampla, ao mesmo tempo em que corroboram a existência de uma prática diretamente ligada à cultura occitana. Por exemplo:

Isso é uma enciclopédia sobre o assunto, [...] os cantos de natal, o toque dos sinos antes do natal (Nadalet, Nadal Nadalet campana), tem muito de espontaneidade das massas, dos grupos que irão preparar as músicas para incluir uma canção em Occitan etc. São muito populares no sul da França. É uma temática diferente dos cantos de natal franceses, o contexto teológico é muito diferente. Verdadeiramente a religiosidade se choca com a religião oficial, com a instituição, com a igreja católica, com as práticas regulares referentes a Deus e a vida cotidiana. A prece, a prece espontânea, o povo, muitas coisas se chocam com a religião oficial, principalmente na França que é um país laico, que separou a igreja do Estado. Não sei como é na Alemanha, na Itália, Inglaterra, Espanha, esse contexto é abrangente. [...] os ramos, por exemplo, é presente no departamento do Tarn e em Aveyron, é uma forte prática sobre os ramos, mas não sei se é em toda França. Temos que considerar que estamos em uma região rural e não em grandes cidades como Toulouse, por exemplo, onde as religiões são maiores, diferentes da religiosidade popular. Devemos levar em conta essa especificidade rural, esse aspecto, um bom exemplo é Lacaune, onde há uma fonte chamada Saint Méen. É uma fonte venerada há muito tempo e que depois passou a ser cristã. A questão é que existe há 1500 anos antes do cristianismo. Perdemos de vista o que estava na base, na raiz. Isso tudo tem haver com a cultura da água, onde há água há vida e em Saint Méen é atribuído poderes de cura de doenças da pele. Sim, claro, as pessoas tomam

água, isso é um gesto muito espontâneo, muito natural. Mas exatamente qual a maneira de veneração antes do cristianismo? O que exatamente é que eles estavam fazendo aqui? Isso se perdeu hoje aqui em Saint Méen. O Santo era desconhecido e a fonte não! Colocaram um personagem ao lado da fonte. Eu continuo a dizer, há muitos cultos, pode haver, pelo menos, 20 santuários à Virgem perto do departamento do Tarn. Então, aqui no norte do departamento, finalmente, no norte de Albi, na aldeia de Bernac é adorado no primeiro domingo de cada mês, um dente que pertencia a Santa Apolônia ou Sainte Apolline e que recebe especialmente crianças recém-nascidas cuja dentição começa a crescer e doer, por isso se aplica a relíquia para que as crianças não sintam dor de dentes. Todos os meses há quase 50, 70 crianças na fila. É uma prática muito popular e vemos gente chegando de todas as regiões, não somente do Tarn ou das aldeias ao redor, vem de Aveyron, Haut Garrone etc. vêm crianças de casas de parentes, que vivem em Carcassonne ou em Béziers, Toulouse ou mais longe ainda. Os avós dizem 'você precisa abraçar Sainte Appoline' (Apêndice A, Pergunta 2, entrevista 6).

E para concluir esse item que caracteriza a religiosidade popular do sul da França, o entrevistado 9 faz uma síntese digna de registro e de comprovação das maioria das expressões analisadas por essa pesquisa. Assim,

Aqui na occitania tem uma religiosidade um pouco diferente das outras regiões da França. Por exemplo, em Aveyron no Tarn, e Tarn-et-Garonne é onde tem o número maior de Menir e Dolmen. Essas pedras têm lendas muito bonitas, e existe uma peregrinação importante às pedras, no mês de maio. As pessoas iam visitar os santos e ao mesmo tempo as pedras, cada um com uma maneira diferente de adoração. A geografia é diferente, tem outra característica. A história também é importante, a terra occitana é uma terra que gostava muito da religião católica, ao mesmo tempo é a terra que aconteceu várias heresias, a heresia cátara, o movimento protestante, a religião Valdesa, e outras heresias, além de outras religiões. A cada vez que havia um movimento de colocar uma nova reforma, havia uma contrarreforma da religião oficial. Aqui tem muitos santuários dedicados à virgem, por exemplo, N.S.de La Drecha, que foi edificada para lutar contra o catarismo. Aqui em Albi no Departamento do Tarn tem uma muralha de proteção para lutar contra o catarismo, o protestantismo, os Valdeses. Aqui também sempre teve várias epidemias de peste, 1732, 1733, a grande peste, a cada 20 anos uma epidemia de peste, por isso que o povo gostava tanto de um santo que era o protetor da peste, São Roque. Aqui também muitas confrarias e irmandades. A história da região explica isso. Outra coisa é a economia que explica as coisas da religiosidade popular. Aqui é um país de vinho, quem tem a vinha vendia o vinho, ganhava dinheiro. Ou seja, quem tinha a vinha pedia proteção à vinha, e o protetor da vinha é São José, São Vicente, São Xavier que protege contra o trovão, contra o gelo, que se cair sobre a vinha prejudica as uvas. Em Gaiac tem uma peregrinação importante para São Xavier para proteger a vinha. Em Aveyron como as montanhas do Departamento do Tarn é uma região de montanhas, onde tem criação de ovelhas para fazer o queijo de rockfort, porcos, vacas, galinhas, por isso têm muitos lugares nas regiões de montanhas para curar os bichos. A fonte de Saint Méen onde as pessoas vão para pedir proteção às galinhas. É um país também de minérios, de minas, em cada cidade que tem minas tem o dia de Santa Bárbara, protetora dos mineiros. O povo acredita que se não for à missa de Santa Bárbara, pode acontecer acidentes. O protestantismo também aboliu muita coisa da religião popular, na reforma e contrarreforma. A presença também

do socialismo, uma ideologia anti-Deus, fez com que o povo guardasse suas tradições. Mas uma particularidade maior é a língua, a língua dá outra visão do mundo, é com a língua que você reza. Temos muitas preces em occitano, cantos, cantigas, canções de natal, para a Virgem, para a Paixão do Cristo, tudo na língua occitana. A tradição dos cantos de natal é muito importante, mais aqui no sul da França que em outros lugares. Por isso que na occitania, a língua é muito importante para a religiosidade popular. A tradição dos sinos na época de natal também é algo que só existe no Sul da França. Os sinos tocam do dia 13 de dezembro até o dia 6 de janeiro, é o natal, nadalet em occitano. Aqui também é a região da França onde tem mais devoção à festa de São João, à fogueira de São João. Além disso, toda uma mitologia fantástica occitana; o Drack, as lendas, as facieiras, uma riqueza importante na região occitana, e muito mais antiga que o cristianismo (Apêndice A, Pergunta 2, entrevista 9).

Fica evidente uma religiosidade popular occitana, vinculada às peculiaridades existentes na história do sul da França e especificamente no departamento do Tarn. Heranças da oralidade da cultura da Idade Média, uma língua própria e diversas maneiras de expressar a fé e sua religiosidade.

## **2.2 Características da Religiosidade Popular em Pernambuco**

Em Pernambuco, a história da religiosidade popular vai se entrelaçar com a história da chegada da Igreja católica no Brasil colônia o Cristianismo e a evangelização que, em um primeiro momento, se encontrou com a religiosidade natural dos povos indígenas aqui estabelecidos e, depois, com a religiosidade das nações africanas que aqui chegaram pelo processo da escravidão. A partir daí, pode-se reunir dados que levam às características da religiosidade popular em Pernambuco. A época colonial não foi apenas um período da história do Brasil, o processo de colonização envolveu imposição de mudanças culturais em uma civilização aqui já estabelecida, a civilização indígena, que exercia suas crenças, seus ritos e práticas religiosas. Em um segundo momento tem-se as diversas culturas africanas que aqui chegaram no período doloroso da escravidão. Os europeus trouxeram consigo a implantação do cristianismo e a “missão” de uma conversão através do processo de evangelização. É uma história que começa no século XVI. Para D.João III, então rei de Portugal, “[...] A principal causa que me levou a povoar o Brasil foi que a gente do Brasil se convertesse à nossa santa fé católica” (HOONAERT, 2008, p.24).

Uma lenda que, naquele momento colaborou como justificava a presença de missionários no litoral do Brasil, com o objetivo de evangelizar, foi a lenda que retratou o momento em que o apóstolo Tomé passou pelas novas terras, inclusive, junto aos índios,

Segundo esta lenda, que se encontra em quase todos os cronistas do Brasil quinhentista, os missionários não fizeram senão seguir as pegadas de São Tomé, apóstolo das Índias. Na rota para as Índias, tanto orientais como ocidentais, ponto obrigatório era a famosa Ilha de São Tomé. E no Brasil, no Paraguai, descobriram-se em rochas ou pedras as pegadas do apóstolo acompanhado de um ajudante. Nos vocábulos usados pelos indígenas descobriu-se o nome de Tomé, ou sua corruptela. Nas crenças indígenas detectou-se algum vestígio da pregação apostólica, evidentemente deteriorada pela 'falsa' tradição dos principais (HOORNAERT *et al.*, 2008, p.24).

Os ciclos das missões aconteceram em várias etapas, através dos missionários que chegaram ao Brasil e, conseqüentemente, aqui, no Nordeste. Começou pela ocupação do litoral<sup>59</sup>, (segunda parte do século XVI); depois do interior<sup>60</sup> (segunda parte do século XVII). Aos poucos, foram se defrontando com uma situação relativa ao próprio ambiente de convívio na colônia, que relativizou a influência dos movimentos missionários, o que já sinalizava para o desenvolvimento natural de uma religiosidade que era o resultado da adaptação ou da acomodação entre o universo cultural dos índios e dos africanos, com o sistema doutrinário cristão católico, inclusive, de resistência. Portanto:

---

<sup>59</sup> Anchieta da Nóbrega foi o expoente desse ciclo, denominado como movimento litorâneo, e que se caracterizou pela "ocupação do litoral brasileiro, não somente da 'costa do pau brasil' mas sobretudo da zona da mata dedicada ao cultivo do açúcar, do Rio Grande do Norte até à região de São Vicente no sul. **A cultura criada em torno da cana-de-açúcar influenciou sobremaneira a evangelização e lhe deu características próprias**" (HOORNAERT *et al.*, 2008, p.42, grifo nosso).

<sup>60</sup> O movimento missionário no sertão é para esse estudo de significativo registro, pois é no sertão ainda hoje que existem traços de religiosidade popular configurados pelo encontro com o cristianismo católico. As orações das velhas rezadeiras, o sebastianismo e suas lendas, o movimento do arraial de Canudos liderado pelo peregrino Antonio Conselheiro, a religiosidade presente no cangaço liderado por Virgolino Ferreira, o Lampião, as histórias envolvendo o padre Cícero Romão, o Beato Frei Damiano, e até hoje a presença marcante das procissões, das novenas, das peregrinações, que marcam a religiosidade popular. Esse movimento "é condicionado pela ocupação do vasto interior brasileiro do sertão, que foi efetuado através dos rios, sobretudo do famoso rio São Francisco, verdadeira artéria de integração brasileira nos tempos do primeiro pacto colonial" (HONEART, 2008, p. 42). Sobre o sebastianismo, ver: HERMAN, Jacqueline. **No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal (séculos XV e XVII)**. São Paulo : Companhia das letras, 1998. E ver também o clássico de: SUASSUNA, Ariano. **Romance d'A Pedra do Reino e o Príncipe do Sangue do Vai-e-Volta**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004.

Houve uma influência talvez mais determinante, a do próprio ambiente de vida, notadamente do engenho. O engenho de Açúcar [...] também ‘evangelizou’, por estranho que isso possa parecer. Houve uma leitura sincera da mensagem de Deus a partir da vida vivida nos engenhos de Açúcar, e os missionários clássicos estavam longe demais desta vida para ajudar aos senhores e moradores no sentido de fazerem esta leitura. Ora, a forma típica de colonização no Brasil é caracterizada por esta localidade que tanto marcou o cristianismo no Brasil. [...] Esta localidade imprimiu, pois à História do Brasil a estabilidade de costumes, tradições e modos de pensar e agir que resistem até à urbanização atual [...] (HOORNAERT *et al*, 2008, p.45).

Foi estabelecido um ambiente no qual “nos Engenhos dos fins do século XVII e do século XVIII estava-se, porém, como num convento português – uma grande fazenda, com funções de hospedaria e de santa casa” (FREYRE, 2002, p.49). Quadros de santos nas paredes, velas acesas, o sino que tocava no horário das refeições, além das crenças já hibridizadas dos índios, dos africanos e dos europeus portugueses principalmente. “A casa-grande venceu no Brasil a Igreja, nos impulsos que esta a princípio manifestou para ser a dona da terra. Vencido o jesuíta, o senhor de engenho ficou dominando a colônia quase sozinho. O verdadeiro dono do Brasil. Mais do que os vice-reis e os bispos” (FREYRE, 2002, p.50). É óbvio que houve em Pernambuco uma presença efetiva do catolicismo. Catolicismo que se redefinia ou se reconfigurava, a partir do encontro e das trocas entre as religiosidades aqui estabelecidas e, que se encontrava em processo constante de permutas e de descobertas. Por isso que:

É preciso, pois, relativizar bastante a influência real dos movimentos missionários clássicos no Brasil: outras influências houve menos reconhecidas, menos valorizadas pela historiografia, a influência de mucamas e donas-de-casa, de violeiros e cantadores populares, de ermitões e irmãos, de beatos e beatas, mesmo de quilombolas e cangaceiros, que talvez pesaram mais na formação do catolicismo realmente vivido pela grande maioria do povo brasileiro (HOORNAERT *et al*, 2008, p.46).

Este estudo entende essa remodelação do catolicismo trazido pelos missionários, como uma recriação realizada pelo povo através de sua religiosidade; das particularidades culturais dos índios, dos africanos e dos portugueses que naquele tempo, já estavam no processo de mestiçagem e não mais de um povo “puro” europeu. Protagonizaram eles o que mais adiante seria conceituado como religiosidade popular e catolicismo popular.

São várias as práticas da religiosidade popular que foram se desenvolvendo e se afirmando desde o período colonial, tais como: enterrar os parentes em local próximo às casas; as canções de ninar, que tinham santos como protagonistas da proteção às criancinhas; nomes de santos atrás das portas, em bilhetinhos que pediam proteção; “o Menino Jesus só faltava engatinhar com os meninos da casa; lambuzar-se na geleia de araçá ou goiaba; brincar com os moleques” (FREYRE, 2002, p.52). Essas práticas corroboram uma religiosidade com os traços do povo pernambucano, naturalmente verificáveis, inclusive nos tempos atuais, quando as expressões da religiosidade popular conseguem dialogar, com criatividade, com os folguedos, festas e brincadeiras da cultura local<sup>61</sup>.

Uma característica presente na religiosidade popular em Pernambuco e que é encontrada também na religiosidade popular do sul da França, é a lenda. Muitas lendas sobrevivem e remontam desde os tempos da colônia. Das lendas indígenas, às lendas africanas, até a uma versão própria do povo em Pernambuco que reveste as lendas de um sentido místico, macabro ou de histórias de maus assombros. Muitas lendas eram contadas tendo como lugar, de origem, as casas-grandes, pois eram lá que os senhores enterravam seus mortos queridos ou as Joias e o ouro. Eram então,

Os dois grandes motivos das casas-grandes acabarem sempre mal-assombradas com cadeiras de balanço se balançando sozinhas sobre tijolos soltos que de manhã ninguém encontra; com barulho de pratos e copos batendo de noite nos aparadores; com almas dos senhores de engenho aparecendo aos parentes ou mesmo estranhos pedindo padrenossos, ave-marias, gemendo lamentações, indicando lugares com botijas de dinheiro. [...] Daí as lendas, tão comuns no Brasil, de subterrâneos de convento com dinheiro ainda por desenterrar (FREYRE, 2002, pp.53-53).

As lendas e as crenças fazem parte da cultura popular, em Pernambuco São temas vinculados à personagens fantásticos e relacionados à natureza, tais como: O Saci, A Comadre Fulozinha e a Mula sem Cabeça. Inúmeras lendas trazem citações

---

<sup>61</sup> Uma perfeita harmonia foi criada e desenvolvida entre a religiosidade popular, o catolicismo e a cultura popular. O povo conseguiu sugerir e inserir no interior das práticas religiosas oficiais os seus folguedos e brincadeiras. Então, a relação entre as expressões da religiosidade popular e o carnaval, o período do natal, o ciclo de junho com as festas dos três santos; Santo Antônio, São João e São Pedro, as coroações do Maracatu de baque virado, os reizados e os pastoris, a nau catarineta, as folias de reis, são provas desse diálogo histórico entre as expressões da fé popular e a religião oficial. Para saber mais dessas relações e práticas, ver: SILVA, Leonardo Dantas. **Carnaval do Recife**. Recife: Prefeitura da Cidade do Recife; Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2000 e REAL, Katarina. **O folclore no carnaval do Recife**. Recife: FUNDAJ, Massangana. 1990, ver também: BENJAMIM, Roberto Emerson Câmara. **Folguedos e Danças de Pernambuco**. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1988 e a imprescindível obra de: ANDRADE, Mário. **Música de feitiçaria no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.

de personagens vinculados às Igrejas, às capelas, aos padres, aos beatos, e a aparições de pessoas mortas. “No Recife, da capela da casa-grande que foi de Bento José da Costa, assegura-me um amigo morador do sítio que toda noite, à meia-noite, costuma sair montada num burro, como Nossa Senhora, uma moça muito bonita, vestida de branco” (FREYRE, 2002, p.54)<sup>62</sup>. Uma convivência entre o cristianismo do catolicismo e os cultos populares<sup>63</sup>, configurara neste espaço, uma religiosidade popular com características próprias.

A religião institucionalizada chegou ao Brasil através dos Portugueses. Antes o que existia era a religiosidade natural das diversas tribos indígenas. Uma religiosidade particular começou a tomar forma a partir dos processos de encontros entre os povos que se desenvolveram em terras brasileiras. A vida social e a religião faziam parte da estrutura social desenvolvida através dos diálogos realizados, no período colonial, entre as culturas aqui presentes. Já no século XIX, a religiosidade popular, em Pernambuco, começou a ter os traços mais definidos, pois,

A religião era a maior expressão da vida social, e toda festa era celebração religiosa; o catolicismo barroco, festivo, era triunfalista e nacionalista: ser português ou brasileiro era ser católico. Religião de família, ‘com muito Deus e pouco padre, muito céu e pouca igreja, muita prece e pouca missa’. A muita devoção e religiosidade não impediram uma tolerância moral que pouco se comentava, fruto das difíceis condições de vida, e consequência inevitável da escravatura (HAUCK *et al.*, 2008, p.17).

---

<sup>62</sup> As aparições de pessoas mortas já fazem parte de uma coleção de histórias, contos, lendas e crenças que também constituem a religiosidade popular deste Estado. Aparições de mães-d’água, de espíritos de negros que foram torturados na escravidão, demônios e exus, assombrações que protegem seus tesouros escondidos (flamengos, judeus e jesuítas), sons de vozes em lamentações, fantasmas de índios, mamelucos, mouros, senhoras e senhores dos engenhos, criancinhas que morreram e choram na noite, correntes que se arrastam, madeiras que estalam. (Nota do autor). “Os casos aqui recordados de assombração e as casas destacadas entre as várias mal-assombradas, do Recife, são apenas exemplos retirados de um vasto conjunto de histórias sobrenaturais rejeitadas como sujo montura de credence, credulidade, superstição pelos rígidos naturalistas da História escrita com H maiúsculo. Mas não pelos que humildemente acreditam em mistérios que ciência nenhuma explica e nenhuma seita espiritista banaliza” (FREYRE, 2008, p. 109). Para ver mais sobre as assombrações no Recife: FREYRE, Gilberto. **Assombrações do Recife velho : algumas notas históricas e outras tantas folclóricas em torno de sobrenatural no passado recifense**. São Paulo : Global, 2008.

<sup>63</sup> Os cultos populares sempre existiram. Sem fazer parte da estrutura doutrinária oficial da Igreja, eles estavam por toda parte onde estavam o povo, as aldeias, as comunidades, os grupos que formam uma cultura popular independente de etnia. Eram os cultos clandestinos que no nordeste eram os cultos dos Índios e depois dos Africanos. Muitos desses cultos, praticados pelo povo em geral, como por exemplo o culto aos santos que não faziam parte da canonização da Igreja foram legitimados pelo catolicismo. “Os cultos populares continuaram a desenvolver-se em torno de algumas figuras, entre penitentes, eremitas e peregrinos, e **à Igreja não restou outra opção senão conviver, nesse final da Idade Média, com os santos oficiais e com aqueles a quem se rendia o culto local**” (BORGES, 2010, p.17, grifo nosso).

Com esse formato híbrido de crenças, práticas e devoções<sup>64</sup>, “podemos falar de dois catolicismos: um institucionalizado, oficial, e outro, o da devoção pessoal e familiar” (HAUCK *et al.*, 2008, p.17). Essa característica demonstra o encontro de dois catolicismos, que é o traço principal da religiosidade popular em Pernambuco, reflexo de um equilibrado antagonismo brasileiro<sup>65</sup>. É o que torna ricas as expressões religiosas, por aglutinar diversas práticas e expressões, em torno de uma religiosidade de caráter popular e não institucional. Sendo assim,

As numerosas festas religiosas eram um meio eficaz de amalgamar crenças provenientes de fontes muito diversas: tradições portuguesas carregadas de folclore peninsular medieval, práticas animistas e fetichistas de índios e africanos, **tudo se misturava** numa religiosidade que os estrangeiros mais benévolos não conseguiam entender: ‘na Igreja brasileira não há o que possa causar espanto: está de fora de todas as regras’ (HAUCK *et al.*, 2008, p.17, grifo nosso).

Essas características definem e revelam a existência de uma religiosidade popular tipicamente de Pernambuco. Ainda sobre essas características,

Todas as festas e comemorações, mesmo cívicas, assumiam caráter religioso; os rituais, estabelecidos pela tradição, eram religiosamente transmitidos de geração em geração: o modo de bater os sinos da igreja, as músicas a serem tocadas nas festividades, a ordem de precedência nas procissões. Também as festas que hoje dizemos paralitúrgicas, mas que para o povo eram liturgia, atendiam as tradições que fixavam até os trajes: festa do Divino, reisados, congada, rosário, procissões das almas, procissão da *serração da velha* (HAUCK *et al.*, 2008, p.99).

Uma religiosidade festiva, desenvolvida naturalmente das tradições, dos ancestrais, das crenças herdadas dos povos indígenas e africanos<sup>66</sup>, ao mesmo

---

<sup>64</sup> O exemplo maior desse hibridismo entre a Igreja católica e os cultos religiosos dos africanos e indígenas, foi a inesquecível “Missa dos Quilombos”, criada e celebrada por Dom Pedro Casaldáliga e Pedro Tierra, com música de Milton Nascimento e contando ainda com a participação de Dom Helder Camara. A celebração que se transformou em uma gravação ao vivo, foi realizada diante da Igreja do Carmo, em Recife, no dia 20 de novembro de 1988. (Nota do autor).

<sup>65</sup> Se é possível classificar a cultura, no Brasil, como cultura brasileira, é porque ela é o resultados de um perfeito mosaico de tradições que aqui se confrontaram e conviveram, dando origem a uma cultura com traços desse hibridismo. No campo da religiosidade popular, não poderia ser diferente, pois: “Considerada de modo geral, a formação brasileira tem sido, na verdade, como já salientamos às primeiras páginas desse ensaio, um processo de equilíbrio de antagonismos. Antagonismo de economia e de cultura. A cultura europeia e a indígena. A europeia e a africana. A africana e a indígena. A economia agrária e a pastoril. A agrária e a mineira. O católico e o herege. O jesuíta e o fazendeiro. O bandeirante e o senhor de engenho. O paulista e o emboaba. O pernambucano e o mascate. O grande proprietário e o pária. O bacharel e o analfabeto” (FREYRE, 2002, p.125).

<sup>66</sup> Os maracatus comprovam o hibridismo realizado entre a religiosidade dos africanos e o catolicismo aqui estabelecidos. Podemos dar como exemplo a dança da calunga, a boneca sagrada do cortejo que tinha caráter religioso. A dança pois era: “Uma **salvação** à sede do Maracatu, nas vezes em que

tempo traduzindo, ao seu modo, às práticas e rituais católicas que não faziam parte de sua história em uma atitude de respeito, resistência e criatividade. “Religiosidade que se transmitia em família, ou passava de pessoa a pessoa, numa troca de experiências do poder maravilhoso de certas orações, devoções e benzeções” (HAUCK *et al.*, 2008, p.112)<sup>67</sup>. Uma religiosidade na qual “os santos e os anjos só faltando tornar-se carne e descer dos altares nos dias de festa para se divertirem com o povo; os bois entrando pelas igrejas para ser benzidos pelos padres; as mães ninando os filhinhos com as mesmas cantigas de louvar o Menino-Deus” (FREYRE, 2002, p.95). Essa festividade, típica da religiosidade popular torna-se evidente quando, por exemplo:

As missas de festas eram cercadas de pompa barroca: muita música, coros polifônicos acompanhados de orquestra, pregações bombásticas, barulhentos fogos de artifícios, leilões e barraquinhas no adro da igreja. Criava-se, na igreja e no adro, um burburinho de festa, com muita roupa colorida e cavalos amarrados à sombra. Os caminhos se enfeitavam com os guarda-sóis coloridos das senhoras e moças (HAUCK *et al.*, 2008, p.99).

Em Pernambuco a religiosidade popular, criação do povo que se formou a partir do período colonial, existia, antes, nas crenças, rituais e ritos dos índios; recebeu a influência dos africanos e, junto ao catolicismo europeu remanescente da Idade Média, desenvolveu suas características particulares. Por isso continua

---

o grupo sai à rua, ou quando volta, ou ainda, nas duas ocasiões. A dança tem oportunidade também à porta da Igreja de N.S. do Rosário e diante dos **terreiros** visitados pelo cortejo. Em casos mais raros, pode a dança verificar-se diante da casa para onde o grupo se dirija, a fim de ‘cumprimentar’ uma **persona grata**. A não ser no último exemplo, a cerimônia constitui um ‘agrado’ às divindades protetoras do folguedo, a N.S. do Rosário, a São Benedito e aos orixás **guias dos terreiros visitados**” (PEIXE, 1980, p. 42, grifo do autor).

<sup>67</sup> A família sempre foi um núcleo que recebeu atenção especial das religiões. No catolicismo não foi diferente. A família multiplicava as crenças, as práticas religiosas, e conseqüentemente a adesão dos seus membros à instituição. Mas foi também a família que cultivou as tradições populares das danças, das rodas de ciranda, do ritual do nascimento, morte e ressurreição do boi no folguedo do bumba-meu-boi rural, dos maracatus, das coroações dos reis e rainhas dos folguedos populares, das devoções que se expressavam nos terreiros, nos quintais, do caboclinho dos índios e dos toques dos africanos. Do cordão encarnado ou azul dançado pelas pastorinhas diante da manjedoura onde nasceu o menino sagrado. As famílias continuam dando hereditariedade às expressões populares que foram definitivas na composição de uma religiosidade popular e de um catolicismo do povo. (Nota do autor).

Em relação às famílias e à Igreja; “Desde fins do século passado, a família constituía um dos temas ao qual a Igreja dedicava especial atenção, instituindo inclusive a festa litúrgica da Sagrada Família. Na pastoral coletiva de 1911, a Família de Nazaré é indicada como exemplo ‘nos calamitosos tempos que atravessamos’. Segundo os prelados brasileiros, era ‘mister apresentar aos pais de família e aos filhos um modelo de virtude que os estimule a afastar-se cada vez mais do perigo de perversão. Os fiéis encontrarão este modelo de família de Jesus, Maria e José, onde florescem as mais excelsas virtudes’. Nossa Senhora é indicada em seguida como modelo para as mães de família; São José, o exemplo para os pais, e o Menino Jesus, o protótipo do filho submisso e obediente” (AZZI; GRIJP, 2008, p. 144-145).

demonstrando autonomia e poder de diálogo e conexão não apenas com o catolicismo, mas com outras religiões que, no decorrer da história do Brasil, foi se instalando e efetivando seus devidos espaços. Exercida pelo povo, mantida através da hereditariedade das tradições populares, é uma prova da resistência cultural religiosa com traços característicos deste Estado e com marcante presença na religiosidade brasileira. Uma religiosidade;

Que buscava intermediários bem próximos e sensíveis para o relacionamento com o sobrenatural, o divino, sentido como facilmente acessível; servia-se de imagens, fitas, medalhas, rosários, bentinhos, patuás, benzeções. Convivia com a misteriosa presença de almas do outro mundo, que garantiam proteção contra doenças, animais peçonhentos, mau-olhado, quebranto, feitiço. Contra inimigos havia orações bravas, que não eram para ser rezadas, mas levadas ao pescoço, em bentinhos ou patuás, ou pregadas atrás das portas da casa (HAUCK *et al*, 2008, p.112).

Mesmo diante do processo de globalização, do surgimento de novas formas de religiosidade, de crença e de institucionalização da fé, a religiosidade popular em Pernambuco continua evidenciando sua singularidade, principalmente nas periferias, nos bairros com menor estrutura econômica e o que é mais singular e próprio da religiosidade; vem criando novas expressões advindas do povo e não das instituições.

### **2.3 Elos entre o sul da França e Pernambuco: Diálogos, Conexões e Afinidades**

Entre o sul da França e Pernambuco o que nos conecta, através das expressões da religiosidade popular? É claro que a religiosidade se manifesta de maneira diferente em todos os povos. Já as expressões da religiosidade popular, manifestadas a partir do catolicismo, trazem semelhanças e são encontradas na maneira de serem vivenciadas. Isso é natural, pois o catolicismo é o mesmo em ambas as culturas. Como também trazem diferenças, pois as características da religiosidade e da religiosidade popular no sul da França e em Pernambuco reúnem histórias e desenvolvimentos de acordo com suas particularidades. O sul da França está centrado numa religiosidade popular desenvolvida a partir dos vários povos, que se reuniram como colônias romanas e tem como ligação, a língua occitana, e

em Pernambuco, a partir do catolicismo que chegou ao Brasil no período da colonização.

A religiosidade popular no sul da França é aquela praticada por pessoas do meio rural, trabalhadores com situação econômica estáveis, habitantes da região occitana, que tem um histórico de resistência desde os troubadours, passando pelas lendas, pela heresia cátara<sup>68</sup>. Tal como em Pernambuco, há uma forte presença das tradições que resistem ao processo de modernização das cidades e dos interiores. Com relação ao catolicismo e ao cristianismo na França, por exemplo:

No século XIX, ao contrário do que foi prejudgado durante muito tempo, não foi um período de descristianização geral na França. Em muitos casos, foi ao contrário, um século de renascimento religioso, após o colapso do catolicismo na época da Revolução Francesa. Certamente, no século XIX, a Igreja em geral, perdeu a classe trabalhadora [...] Mas manteve equilibrado, frequentemente, ou mesmo aumentou a sua influência nos grandes setores do mundo rural: progrediu nas classes médias e na burguesia (FAURY, 1984, p. 60, tradução nossa)<sup>69</sup>.

Aqui ver-se-á uma descrição de algumas das práticas da religiosidade popular encontradas em ambos os lugares e que são comuns no interior do catolicismo.

Primeiro pela devoção aos santos. “Os santos, entre os quais o povo coloca também Jesus Cristo, o Espírito Santo, manifestam a presença de um tipo especial de poder, um poder extraterreno, na vida do povo. Não há distinção de classe nem de cor” (ROLIM, 1976, p.142). Essa devoção aos santos é encontrada em várias cidades da região do Midi Pirineus, no sul da França, bem como aqui, em Pernambuco, o que já identifica um traço de semelhança da religiosidade popular presente em ambas as culturas, occitana e pernambucana junto ao catolicismo.

O modo como o povo tenta resolver seus problemas a partir da intervenção dos santos, dos anjos ou das almas, caracteriza uma busca por salvação. “A devoção às imagens é central para o catolicismo tradicional. São, na verdade, o lugar onde o invisível se torna acessível e palpável. Da mesma forma que os corpos são os depositários das almas invisíveis, as imagens são os corpos dos santos”

<sup>68</sup> Para saber mais sobre a formação da Europa no período feudal, ver: BLOCH, Marc. **A sociedade feudal – (Lugar da história)** – Lisboa: Edições 70, 2009.

<sup>69</sup> C'est que le XIX siècle, contrairement a um préjugé trop durable, ne fut pas une période de déchristianisation générale en France. Dans bien des cas, il s'agit au contraire d'un siècle de renouveau religieux, après l'effondrement du catholicisme au temps de la Révolution française. Certes, au XIX siècle, l'Eglise a dans l'ensemble perdu la classe ouvrière [...] Mais elle conforte souvent ou même accrut son influence dans les larges secteurs du monde rural: elle progressa dans les classes moyennes et dans la bourgeoisie.

(STEIL, 2001, p.21). Em Pernambuco ou na Occitânia essa devoção pode ser encontrada tendo como característica a autoprodução e a ausência de laços de hierarquia que determinam a quem adorar ou se devotar. É uma prática situada no universo da religiosidade popular, no universo da fé do povo. Sendo assim,

A fé popular resolve a crise (material e simbólica: integral) por meio de sua profunda fé na intervenção de Deus, especialmente através de seus *mediadores*: a Virgem, os santos, às vezes, determinados anjos, e, em menor escala, as almas, que, desta forma, salvam a 'má' situação (PARKER, 1995, p.159).

Ainda com relação à devoção aos santos, as características são efetivamente percebidas em Pernambuco e na Occitânia, o que estabelece uma conexão a partir dessa expressão da religiosidade popular.

No sul da França, ao lado da devoção aos santos, as procissões são expressões que marcam o calendário católico oficial<sup>70</sup>. No Midi Pirineus, no Tarn, várias procissões são realizadas durante o verão, na Europa. As datas praticamente coincidem, em sua maioria, com o calendário católico seguido em Pernambuco. São realizadas normalmente em datas comemorativas que lembram esse ou aquele santo. Com a religiosidade popular presente no mundo rural do sul da França, em especial no departamento do Tarn, tem-se o seguinte histórico das procissões:

As procissões no século XIX (e no início do século XX) são manifestações clássicas do catolicismo popular. Exceto durante os períodos de instabilidade política (em 1830-1832 ou durante a 11ª República) ou no final do século, com o surgimento do movimento operário, podemos dizer que, no século XIX, são os católicos com suas procissões, que ocupam as ruas. Como qualquer manifestação de grupo, a procissão unia fortemente aqueles

<sup>70</sup> Eventos religiosos normalmente são acompanhados por festas. Essas festas estão relacionadas com datas significativas que lembram santos, santas, santuários e, em sua maioria, os eventos cristãos relacionados com a vida e a morte do Cristo e de seus apóstolos. O calendário é uma construção elaborada a partir do tempo, e preenchido pelos variados significados dos eventos que participamos e que estruturam e organizam as diversas culturas em seu contexto social e religioso. "O calendário é um dos instrumentos mais eficazes através do qual somos incorporados na cultura. Para além de nossas opções conscientes diante das possibilidades de caminhos religiosos ou não-religiosos que se apresentam hoje na sociedade pluralista em que vivemos, somos envolvidos por um calendário que nos remete constantemente a um imaginário religioso que subjaz à nossa experiência social e histórica. O Natal e a Páscoa por exemplo, têm raízes culturais que ultrapassam em muito o seu sentido religioso estrito. Seu espírito penetra o tempo e envolve nossos sentimentos num clima de solidariedade e de festa para além dos rituais ou dogmas veiculados pelas instituições religiosas . [...] Este tempo carregado de significados, no entanto, não repousa no ar. Está, na verdade, associado a lugares que guardam a memória do vivido através de mitos e histórias que nos permitem construir uma conexão com o passado. **Criam, assim, a percepção de uma continuidade entre as gerações que nos antecederam, a nossa e aquelas que virão depois de nós** (STEIL, 2001, p.12, grifo nosso).

que dela participavam. Cantavam em voz alta. Precisavam desafiar as pessoas que não estavam participando: assim como as localidades habitadas por protestantes. No início da Restauração, os prefeitos católicos obrigavam as pessoas a enfeitarem suas casas nas ruas onde a procissão de Corpus Christi passaria (FAURY, 1984, p.60, tradução nossa)<sup>71</sup>.

A Occitânia se caracteriza por uma região voltada para a agricultura e para as tradições orais. As procissões fazem parte da cultura religiosa do povo. Em Albi, que é uma cidade do departamento do Tarn, onde foi erguida a histórica catedral de Santa Cecília, e de onde partiram as cruzadas contra os cátaros, existem várias procissões. Com relação às origens da procissão, possivelmente,

As procissões no campo podem ter origem parcialmente 'pagã' assim como as procissões das rogações no mês de maio. Na cidade, as procissões de Corpus Christi é a mais importante. Até o estabelecimento da Terceira República, as autoridades se associavam às procissões. Uma grande multidão participava. As ruas eram enfeitadas e altares eram montados. Em Albi também foi realizada uma procissão para a Igreja do Sagrado Coração de Madalena, na margem direita [...] do rio Tarn, e uma procissão de St-Roch, na paróquia de St. Salvi (FAURY, 1984, p.61, tradução nossa)<sup>72</sup>.

Em Pernambuco as procissões são diversas, numerosas e se manifestam nas cidades e no interior, para Homenagear santos, padroeiras, santuários e, fazem parte das datas do calendário cristão,

Em Pernambuco, dentre as dezenas de procissões que vinham às ruas durante o ano, tornou-se famosa a de Cinza, que acontecia em Olinda, a partir do século XVII, e depois no Recife, entre 1720 e 1864, abrindo assim as solenidades do período quaresmal; vinham às ruas na tarde da Quarta-Feira de Cinzas, após os três dias do entrudo (SILVA, 1998, p.12).

---

<sup>71</sup> Les processions au XIX siècle (et les débuts du XXe) sont des manifestations très classiques du catholicisme populaire. Sauf lors de périodes d'agitation politique (en 1830-32 ou lors de la 11e République) ou à l'extrême fin du siècle avec l'apparition du mouvement ouvrier, on peut dire que, au XIXe siècle, ce sont les catholiques qui avec leurs processions, occupent la rue. Comme toute manifestation de groupe, la procession soude l'unité de ceux qui y participent. On y chante à tue-tête. Et au besoin on défie les habitants qui n'y participent pas: ainsi les localités où vivent des protestants. Au début de la Restauration, ceux-ci son même obligés par les maires catholiques à pavoiser leurs maisons dans les rues où passe la procession de la Fête-Dieu.

<sup>72</sup> Les processions à la campagne peuvent avoir une origine partiellement "païenne": ainsi pour les processions des Rogations au mois de mai. En ville, les processions de la Fête-Dieu sont les plus importants. Jusqu'à l'tablissement de la IIIe République, les autorités s'y associent. Une foule considérable y participe. Les rues sont pavoisées et les reposoirs ont été mis en place. A Albi ont lieu aussi une procession du Sacré Coeur vers l'Eglise de la Madeleine sur la rive droite et une procession de St-Roch dans la paroisse de St-Salvi.

Uma particularidade encontrada nas procissões vivenciadas neste Estado é o acompanhamento musical através de bandas marciais, com instrumentos de sopro<sup>73</sup>. No interior (Zona da mata, Agreste ou Sertão), são acompanhadas por bandas de pífanos ou por grupos de forró que executam canções tradicionais, com formação clássica do zabumba, triângulo e acordeom. Portanto, as procissões aqui são,

Procissões seculares. Algumas do *'tempo dos flamengos'*, como as do Encerro e do Senhor Bom Jesus dos Passos, que diz a tradição remontar ao ano de 1654. Procissões contritas e piedosas, como a do Senhor Morto e a de *Corpus Christi*; coloridas e alegres, como as de Nossa Senhora dos Prazeres dos Montes Guararapes, Nossa Senhora do Morro da Conceição e de Nossa Senhora do Carmo, que acontece no dia 16 de Junho, festejando a co-padroeira da cidade do Recife. Procissões com lugar que congregam multidões em bairros distantes, como as de Santa Luzia, na Torre, e Santo António, em Água Fria [...] Procissões e mais procissões, todas elas arrastando multidões, mescladas de pagadores de promessas, fiéis devotos, moças namoradeiras, beatas de vozes esganiçadas ou simples curiosos. (SILVA, 1998, p.21)

E ainda sobre estas manifestações, um verdadeiro hibridismo é realizado entre a religiosidade e os adornos utilizados pelo povo, que nesse momento, não se define enquanto pertencente a esse ou aquele grupo social, “todos” fazem parte da procissão e a transformam num verdadeiro festival de cores, cheiros, símbolos, sons e imagens de santos. Portanto:

Ainda saem à rua várias procissões. Na segunda semana da Quaresma, a do Senhor Atado. Na terceira, a dos Martírios. Na quarta, a de Passos. No dia de *Corpus Christi*, a de *Corpus Christi*. Os andores de Nosso senhor e dos santos atravessam as ruas acompanhados de muito povo, enfeitados de flores; banda de música; sinos tocando; o ar, mole de incenso e do cheiro de rosas se desfolhando sobre os santos; senhoras descalças e meninos vestidos de anjos, em pagamento de promessas; negras velhas de xale azul; velhinhas de mantilha preta; moças de vestido branco e fita azul; senhoras dos Apostolados; padres; frades; seminaristas; meninos de colégio; confrarias e irmandades com os seus guiões encarnados, seus pendões roxos, suas cruzes, suas lanternas de prata antiga (FREYRE, 2007, p.95).

No Sertão pernambucano um roteiro de fé pode ser realizado nos diversos centros de peregrinações e romarias, tais como: O Santuário da Misericórdia em Arcoverde-PE que recebe um fluxo de peregrinos na Festa da Misericórdia que acontece depois da Páscoa, também em Arcoverde-PE a Fundação Terra promove

<sup>73</sup> Sobre o acompanhamento das procissões em Pernambuco pelas Bandas Marciais, ver: BRUSCKY, Paulo. (org.). **Marchas de Procissão**. Recife: CEPE, 1998.

um tabalho social reconhecido tendo como líder o místico Padre Aírton Freire, na cidade de Garanhuns-PE muitos pregrinam até o Santuário da Mãe Rainha, na cidade de Pesqueira-PE no distrito de Cimbres, terra indígena Xucuru romeiros vão visitar o Santuário de Nossa Senhora das Graças, principalmente no mês de agosto para louvar à Virgem. A tradicional Festa de Santo Amaro e a Caminhada de Santo Amaro em Taquaritinga do Norte, uma tradição de mais de 200 anos, e como prova do hibridismo religioso em Pernambuco, a tradicional Missa do Vaqueiro, tradição sertaneja realizada anualmente no Parque Estadual João Cândio em Serrita no terceiro domingo de julho. São festas e devoções significativas e que marcam a continuidade da religiosidade do povo pernambucano.

Ver-se-á agora outra expressão significativa no sul da França, as relíquias. Também estão presentes na religiosidade popular do Midi Pirineus, no Tarn. As relíquias são partes do corpo de santos venerados na Igreja (pedaços de ossos, de dentes, de queixo, etc) ou pedaços de objetos que se tornaram sagrados depois de pertencer a este ou aquele santo ou aquela santa. No sul da França, na cidade de Cordes sur Ciel, acredita-se que existe na paróquia local, um pedaço da cruz na qual Jesus foi crucificado. Acontece, anualmente, a peregrinação do St-Crucifix, no mês de maio<sup>74</sup>. Outro exemplo maior é a veneração à Santa Apolonie, na cidade de Bernac, no Tarn, onde, no interior da Igreja está um pedaço do queixo da santa<sup>75</sup>.

Embora não tenha a mesma tradição, algumas relíquias de santos também foram trazidas para o Brasil, incluindo imagens de santos. “O significado era o seguinte: O Brasil também é terra santa, o Brasil também é terra ‘de santa cruz’, aqui também pode realizar-se a salvação, aqui também é cristandade” (HORNART *et al.* 2008, p.351). Romarias, peregrinações e procissões são realizadas para cultuar as relíquias, mesmo sem a própria Igreja católica atestar sua autenticidade. Porém, para a religiosidade popular, as relíquias são de fundamental importância, pois diminui a distância entre o santo e o fiel, aproximando-os e dando sentido ao ato devocional por meio dessa aproximação. Assim sendo:

---

<sup>74</sup> “Peregrinação na primeira sexta-feira de maio do Santo Crucifixo, em cumprimento de promessa contra a peste. Tem a duração de nove dias” (DELMAS, 1986, p.186, tradução nossa). Pélérinage le premier vendredi de mai au Saint Crucifix, en accomplissement d'un voeu contre la peste. Cela dure neuf jours.

<sup>75</sup> Veremos mais sobre a veneration de Saint-Apolonie no capítulo 3, quando analisamos das experiências registradas sobre as expressões da religiosidade popular na Occitânia, sul da França. (Nota do autor).

As relíquias são também o 'marco', sobre o qual nasce a piedade popular de uma região a um culto particular ao santo do qual se possuem as relíquias. Surge assim a exigência de se confiar a proteção da cidade àquele santo ou mártir, dedicando-lhe a igreja maior (PROJA, 2007, p.25) <sup>76</sup>.

As pessoas não desejam perder referências herdadas. São práticas e comportamentos que viraram tradição e que as famílias reproduzem no decorrer dos séculos. Isso é uma prova da força da história particular de cada grupo social, de cada cultura. No interior da religiosidade popular estão essas referências que existem de longos tempos, cujas origens se perderam nas histórias de cada povo. Resistência e continuidade são elementos presentes nas expressões encontradas em dois "mundos" tão distantes e ao mesmo tempo tão próximos. Sul da França e Pernambuco se conectado através de afinidades que se mantiveram no mundo da fé popular. No Tarn, uma expressão muito valorizada é a peregrinação. Os povos sempre caminharam, sempre buscaram novos momentos e melhores condições. A peregrinação evoca "a busca" por saúde, para alcançar uma graça, por um pedido feito, por agradecimento. Essa busca é feita em deslocamentos para santuários, monumentos sagrados, imagens de santos, fontes que curam, relíquias. Em Albi, por exemplo, várias peregrinações são consagradas à Virgem. Com relação às peregrinações no Tarn:

As peregrinações são sem dúvidas a forma mais espetacular do catolicismo popular. As mais antigas têm apenas uma amplitude local, a nível de um cantão (relativo a uma vila ou um distrito) ou um grupo de cantões no máximo. Se vai a pé, normalmente durante o dia. Sua origem em geral é obscura, sem que se possa bem afirmar se vem da parte das tradições herdadas do paganismo ou da parte do próprio catolicismo (FAURY, 1984, p.61, tradução nossa) <sup>77</sup>.

No Tarn, aos pés do Midi Pirineus, uma das mais conhecidas peregrinações do mundo é a peregrinação de Lourdes,

Muitas peregrinações locais existiam no Tarn no século XIX. O fenômeno da peregrinação à Lourdes foi diferente, a partir 1872, pois para ir à Lourdes era necessário pegar o trem, (ou ir em comboios). Esta peregrinação tem,

<sup>76</sup> Para saber mais sobre as relíquias, as bênçãos e a devoção aos santos, sugerimos ver: PROJA, Giovanni Batista. **Imagens, relíquias e bênçãos : os gestos da fé e seu significado**. São Paulo : Ed. Ave Maria, 2007.

<sup>77</sup> Les pèlerinages sont sans doute la forme la plus spectaculaire du catholicisme populaire. Les plus anciens n'ont qu'une ampleur locale, au niveau d'un canton ou d'un groupe de cantons au maximum. On y a va à pied, souvent dans la journée. Leur origine en général obscure, sans qu'on puisse bien démêler la part des traditions héritées du paganisme et la part propre du catholicisme.

por conseguinte, um carácter de massa muito mais espectacular, pois faz deslocar populações fora do seu quadro de vida habitual. Isso foi devido a iniciativa do clero, organizador da peregrinação, e não tem mais por conseguinte, o carácter bastante espontâneo e ancestral da peregrinação local. Em todo caso Lourdes é uma peregrinação de sucesso (FAURY, 1984, pp.63-64, tradução nossa)<sup>78</sup>.

No universo das buscas realizadas pelas pessoas, além da peregrinação, que é uma expressão também verificada em Pernambuco, existe a busca pela cura que é realizada através de várias expressões da religiosidade popular. O povo busca a saúde; visita fontes e recebe bênçãos e orações de benzedeiras ou participa de procissões e peregrinações para o pagamento de promessas; busca-se por saúde também portando objetos benzidos pelos sacerdotes ou objetos com significados particulares e que se tornam importantes para os que são portadores; acredita-se na cura, ao se utilizar de uma pomada com recursos santificados ou óleos bentos; ao tomar chás e meditar. No universo da busca pela cura, e como essas práticas são percebidas pela religião e pela cultura oficial, percebe-se que,

Em todos os lugares, as pessoas buscam amuletos, talismãs, bênçãos, e cumprem ritos e impetrações, a fim de evitar os 'males', geralmente vinculados à saúde. Os 'curandeiros', manosantas, 'mágicos', 'curadores' ou como quer que sejam denominados, função na qual o papel feminino é muito relevante, são os encarregados de 'benzer' (conjurar) os 'males' e restituir a saúde das pessoas. Como se trata de práticas populares de tipo xamânico, muitas vezes perseguidas pela religião e pela cultura oficial, tachadas de 'bruxarias' e de paganismo, operam em silêncio e no mistério, e, por isso, são menos visíveis, porém, não menos presentes e, em certos casos, eficazes (PARKER, 1995, p.161).

Outra expressão significativa da religiosidade popular, encontrada simultaneamente no sul da França e em Pernambuco, é a utilização do oratório. Uma espécie de espaço que abriga nas casas ou nas ruas uma cruz ou um santo que recebe devoção da família ou da cidade. Na casa normalmente é feito de madeira, como uma espécie de casinha onde está a imagem ou o crucifixo. "Os oratórios eram conservados em muitas casas em lugares de destaque e respeito, tanto nas cidades como na zona rural" (AZZI, 1978, p.25). É um pequeno

---

<sup>78</sup> Ainsi une foule de pèlerinages locaux existait dans le Tarn au XIXe siècle. Le phénomène des pèlerinages à Lourdes fut d'un type différent à partir de 1872: il était nécessaire pour se rendre à Lourdes de prendre de train. Ce pèlerinage a donc un caractère de masse beaucoup plus spectaculaire; il fait déplacer des populations hors de leur cadre de vie habituel. Il est dû à l'initiative du clergé, organisatrice du pèlerinage et n'a donc plus le caractère assez spontané et ancestral des pèlerinages locaux. Le succès en tout cas fut considérable.

monumento doméstico que simbolicamente representa a presença da igreja, do templo, do altar na casa. Ao mesmo tempo possibilita a expressão da fé e da devoção, sem precisar se deslocar para o espaço oficial.

Os santuários também fazem parte dos locais onde os fiéis vão em peregrinação, romarias, procissões, caminhadas. São espaços erguidos e considerados sagrados, por terem alguma história relacionada às aparições, à devoção a algum santo ou alguma santa, por estarem ao lado de um templo ou de uma igreja ou mesmo serem erguidos próximos a uma fonte de água milagrosa. Os santuários também cumprem estrategicamente uma função que é a de aproximar as pessoas da Igreja. Tornando-se sem dúvidas, um espaço característico das expressões da religiosidade popular. “Cada santuário tem, pois, uma mensagem que o caracteriza. Cada santuário tem uma situação geográfica determinada por acontecimentos históricos, situação topográfica e outros elementos” (BECKHAUSER, 2007, p.27).

O mês de Maio em Pernambuco é cercado de expressões religiosas do catolicismo. Na zona da mata norte, encontram-se as novenas que, durante semanas, ecoam seus cânticos para Maria, a mãe de Jesus. As procissões cortam os canaviais com velas acesas deslocando o andor com a imagem da Virgem Maria de uma casa à outra. É o mês em que aparece o dia das mães, comemorado no segundo domingo. No sul da França, o povo também comemora o chamado Le Cycle de Mai. Entre cerimônias litúrgicas e populares, o povo se diverte e reza. Quanto ao ciclo de Maio na França,

O primeiro de maio e o primeiro domingo do mês incluem apenas cerimônias populares. No dia 3 de maio, se comemora a Invenção da Santa Cruz, e nos outros dias, cerimônias tanto litúrgicas como folclóricas, que às vezes combinam, mas na maioria se formaram e evoluíram em paralelo. Outra característica do ciclo de maio é que os seus dias santos não estão concentradas em torno de um personagem ou um símbolo especial, como a Páscoa ao redor de nosso Senhor, como o São João e o Natal. É verdade que há relativamente pouco tempo foi colocado liturgicamente o mês inteiro sob a invocação da Virgem Maria [...] (GENNEP, 1981, p.1421, tradução nossa)<sup>79</sup>.

<sup>79</sup> Le premier mai et le premier dimanche du mois ne comprennent que des cérémonies folkloriques. Le 3 mai, commémoration de l'Invention de la Sainte-Croix, et les autres jours énumérés, à la fois des cérémonies liturgiques et des cérémonies folkloriques, qui parfois se combinent, mais le plus souvent se sont formées et on évolué parallèlement. Une autre caractère du cycle est que ses jours sacrés ne sont pas concentrés autour d'un personnage ou d'un symbole particulier, comme Pâques autour de Notre-Seigneur, comme la Saint-Jean et comme Noel-Épiphanie. Il est vrai qu'a une date relativement récente on a liturgiquement placé le mois tout entier sous l'égide et invocation de la Vierge Marie [...].

As benzedoras são personagens históricos da religiosidade popular. Em Pernambuco, fazem parte das comunidades do interior e também das áreas urbanas. Recatadas, elas são procuradas em suas casas para curar vários tipos de males, tais como: dor de cabeça, dor de ouvido, dor de garganta, mau-olhado, costela caída, azar, etc. Através de suas orações, atenuam ou conseguem resolver o problema. São agentes emblemáticos na história da religiosidade popular;

Para além da face mais pública do catolicismo tradicional, que se manifesta nos rituais de peregrinação e nas festas populares, há uma outra que está afeita às relações pessoais que presidem a convivência entre as pessoas nas comunidades locais e na vida familiar. Nessa dimensão mais estrutural da vida social, vamos encontrar muitos benzedores e benzedoras, rezadores e rezadoras que atendem às necessidades dos fiéis através de ritos que se realizam em suas casas. Vistos às vezes como benéficas criaturas e outras vezes como capazes de realizar o mal, tais agentes do catolicismo popular tradicional são reconhecidos pelas comunidades como detentores de poderes e forças sobrenaturais (STEIL, 2001, P.24).

No Tarn, em Andillac, a benzedora D. Annie Combes realiza semelhante atividade de atendimento à comunidade local. Sem nenhum sistema de cobrança financeiro, ela diz que herdou os “poderes” do avô e que se dedica ao atendimento das pessoas por pura devoção. As semelhanças encontradas, entre as expressões da religiosidade popular em Pernambuco e no Tarn, estreitam as relações históricas e aproximam as duas culturas que estão ligadas através das mesmas manifestações da fé popular. Também conduzem a uma reflexão para o campo do sentido e do significado das buscas que as pessoas empreendem por um melhor modo de viver e de compreender as vicissitudes e os mistérios da vida. É uma demonstração de relações com o sagrado, independente de lugar, cultura, tempo e espaço.

O próximo capítulo analisa e descreve comparativamente as expressões da religiosidade popular observadas e registradas no sul da França e em Pernambuco, amparado nas entrevistas realizadas com vários representantes da religiosidade popular, previamente demarcados e definidos. Realiza também uma análise sobre a resistência da religiosidade popular, em ambas as culturas diante da globalização apoiado por alguns teóricos utilizados nos capítulos anteriores e conta com outros teóricos com estudos relacionados aos temas surgidos após as análises, além de refletir sobre o sentido de essas expressões continuarem fazendo parte do mosaico religioso do mundo.

### **3 ANÁLISE DAS EXPERIÊNCIAS DE RELIGIOSIDADE POPULAR NO SUL DA FRANÇA E PERNAMBUCO**

As formas semelhantes de se relacionar com a religiosidade podem ser observadas em várias tradições religiosas. Seja caminhando, seja orando, seja buscando a cura, seja praticando o batismo, seja celebrando e festejando, são os pontos comuns entre as religiões. Isto quer dizer,

Que quase tudo em uma tradição religiosa possui algo análogo em outras tradições e que, mesmo se a configuração e o valor relativo dos elementos variem entre as tradições, distinções comparativas em geral estáveis podem ser feitas entre tradições e textos, pelo menos para o propósito de futuras explorações (NEVILLE, 2005, p. 51).

É o que ver-se-á neste capítulo. Experiências que são comuns entre as culturas pesquisadas percebendo-se que, a maneira como são realizadas e praticadas é um dos elementos que permite um estudo e uma análise comparativa, pois “a atitude comparada, portanto, exige uma capacidade neutra de compreender e explicar a experiência de mundo de outras pessoas, sem interpor as próprias preferências” (PADEN, 2001, p. 133). Com o objetivo de apresentar os aspectos da religiosidade popular, é:

preciso ‘por entre parênteses’ os próprios conceitos de como o mundo deve ser organizado, a fim de ouvir como os outros o configuram, e temporariamente pôr de lado o que o mundo significa para si mesmo, para ter acesso ao que o mundo significa para os outros (PADEN, 2001, p.133).

É um exercício de ver o outro como ele mesmo se vê. É vivenciar a cultura, a história, a interpretação do mundo de outras pessoas de outros lugares e procurar ser o outro na sua crença e na sua expressão religiosa, para poder tentar interpretar comparativamente mundos religiosos diferentes que guardam semelhanças entre si.

#### **3.1 Religião das Fontes e da Saúde**

A continuidade das expressões da religiosidade popular constata sua resistência em vários povos e culturas ao mesmo tempo em que, demonstra a necessidade do ser humano em continuar se relacionando com o sagrado

independente do modo, dos recursos e das formas como são realizadas essas relações. A experiência religiosa ultrapassa o tempo, as épocas e marca o seu espaço. O mundo muda tecnologicamente, afetando o comportamento, os hábitos e os valores das pessoas; no entanto, as crenças, a fé e a devoção persistem no sentimento humano. Por isso que:

É urgente a necessidade de reformular a retraduzir a experiência religiosa, tornando-a acessível à compreensão do homem atual, que cultiva valores subjetivos e que se atém somente a determinados contextos, enquanto lhe são indiferentes outros aspectos da realidade religiosa, mas há também, ao mesmo tempo, a necessidade de manter, para a experiência religiosa, seu espaço adequado e sua originalidade 'metafísica' (TERRIN, 1998, p.11).

A religiosidade popular se expressa nos vários campos das crenças, da devoção, das buscas por melhores momentos na vida e por um sentido de preservação que o cotidiano da materialidade não supre. É assim que a humanidade continua se relacionando com os elementos da natureza como, por exemplo, as águas.

A relação das águas com a saúde e com as religiões vem desde os tempos antigos, “Nós a descobriremos nas crenças, tradições, escritos e ritos das mais diversas culturas e religiões da humanidade e no subsequente caminho eco espiritual que elas nos ensinam e propõem” (BARROS, 2003, p. 87). As fontes são reconhecidas como extraordinário meio para curar as pessoas de muitas enfermidades ao mesmo tempo em que, age como prevenção de males como as doenças de pele. As fontes tornaram-se um espaço sagrado. Na Europa a lepra fez com que muitas aldeias recorressem às águas das fontes em busca de cura milagrosa. Em outro extremo no Sertão do semiárido pernambucano, a água tornou-se um elemento sagrado, miraculoso, desejado, místico, pois é a razão da vida e da sobrevivência do povo sertanejo que periodicamente sofre com a seca. “No contexto do semiárido nordestino [...] muitas parcelas da população pobre continuam interpretando a seca como castigo de Deus e a água da chuva como vinda diretamente da providência divina” (BARROS, 2003, p.88).

As fontes são locais que, historicamente são utilizados para peregrinações e também são espaços para iniciações e rituais. No caso do cristianismo em ambas as experiências observadas neste estudo, na Occitânia e em Pernambuco, existem cerimônias que utilizam a água como, por exemplo, o batismo que no interior das

igrejas é um rito comum do catolicismo independente da cultura onde esteja estabelecido. A água sai das fontes e chega ao interior dos templos, as mesmas águas que simbolicamente João Batista batizou Jesus. O batismo continua sendo um critério de inserção do fiel na comunidade cristã e, católica. O batismo é um rito ainda fortemente presente. Assim,

A parte sacramental do rito do batismo inicia-se exatamente com a bênção da água. Esta é a parte mais importante e essencial de todo rito. Em seu centro, a água. E com a água, a pia batismal. Todo o simbolismo e toda a teologia do batismo dependem disso. No princípio de toda a história do batismo, de fato, estava a água e seu simbolismo. Tudo o que a teologia posterior e o ritual saberão produzir será como dedução das virtualidades contidas no núcleo simbólico primário da água (SANTANTONI, 1994, p.149).

Uma das expressões da religiosidade popular encontrada no sul da França e incorporada nesse universo simbólico das águas e das fontes é a peregrinação à fonte de Saint-Méen des Rougiers (Fig. 1). Localizada a 3 quilômetros de Couffouleux, em uma estrada que liga Camarès à Lacaune, 800 metros de altitude, chega-se a uma pequena aldeia chamada Saint-Méen, onde peregrinos vão buscar água e se banhar na fonte em busca de cura ou prevenção de doenças de pele. Uma peregrinação antiga e sem data determinada do seu início, que tem seu ápice anualmente no dia 24 de junho, dia dedicado a São João.

Essa peregrinação tomou proporções extraordinárias através dos anos e, além da cura de males da pele, atribui-se ao poder da água da fonte a cura de animais doentes<sup>80</sup>. A saúde é um tema antigo, “não há dúvida de que teoricamente o tema da saúde evoca hoje o significado que lhe atribuía o mundo religioso antigo, quando a saúde se assemelhava ao próprio tema da salvação” (TERRIN, 1998, p.199).

---

<sup>80</sup> Sobre a fonte milagrosa de Saint Méen ver também: (LODDO, 2005, pp. 78-79), onde está registrada uma lenda que envolve não só a fonte, mas a história do santo. Para saber mais sobre a vida de Saint Méen ver também: LODDO, Daniel *et al.* **Espaces Thérapeutiques, saints guérisseurs et autres intercesseurs [...] Actes du colloque de Gaillac (Tarn) des 9,10 et 11 décembre 2005. Extrait de la Revue du Tarn n. 204.** Albi : rdt, 2006, pp.707-709.

**Figura 1-** Fonte de Saint Méen – sul da França – Aveyron



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa (2011)

No ano de 2011 foi realizada uma grande missa em Saint Méen e, depois, as pessoas foram à fonte beber água, se molhar ou encher recipientes para levar às suas residências. A missa foi presidida pelo Monseigneur Hervé Gaschingnard, bispo auxiliar de Toulouse e o tema da peregrinação foi “A Família.” A fonte de Saint Méen é um exemplo de medicina popular que utiliza a crença na cura de doenças utilizando-se da água. Como mostra a Figura 1: no fundo da foto está localizada a capela onde são realizadas as celebrações e, logo embaixo está a nascente da fonte. Mesmo com uma gradual diminuição da participação de fiéis nas expressões da religiosidade popular na França - algo observável na maioria das experiências vivenciadas por esse estudo - nota-se um número considerável de crentes na peregrinação de Saint Méen mesmo que, na sua maioria são constituídos de idosos.

Essa diminuição de fiéis no interior e nas práticas exteriores da Igreja inquieta os teólogos, os padres, os crentes e estudiosos na França, pois, “Parece que nós estamos cada vez mais perdendo o acesso à experiência do sagrado. Com isto, nós perdemos também uma maneira importante de experimentar nossa condição humana” (MULLER, 2004, p. 11).

Quem foi Saint-Méen? “Meen nasceu por volta do ano 520 na Grã-Bretanha logo depois chamada de ‘ilha dos santos’. Depois de receber na casa dos seus pais

as primeiras lições de virtude, o jovem Méen, de acordo com o costume da época, foi enviado oportunamente para uma das muitas escolas monásticas” (PLATET, 2009, p.4, tradução nossa) <sup>81</sup>.

As histórias sobre Saint-Méen são diversas e muitas diferentes umas das outras, elas são contrastantes. Pessoas mais antigas da região conta que ele trabalhou na construção de um mosteiro e, que, na preparação do cimento jorrou uma água onde hoje é a fonte de Saint-Méen, o lugar da peregrinação. “Em um momento da construção do mosteiro, a água não para de jorrar na preparação da argamassa de cimento. Méen atingiu o chão com sua vara, como uma vez Moisés fez em uma rocha, e daí jorrou uma fonte abundante dotada com virtude de curar doenças” (PLATET, 2009, p.13, tradução nossa) <sup>82</sup>. Sua fama se espalhou por toda a região e, aqueles que o procuravam ele convertia à fé cristã.

A frequente e interminável necessidade de se devotar a alguma coisa seja um santo, seja um objeto, seja um símbolo ou signo, e de crer que um fato que acontece no mundo como um milagre ou algo improvável de se realizar é possível de ser realizado, vive no ser humano, pelo menos, na maioria dos seres humanos e em suas culturas.

A presença da religiosidade nos povos torna possível que esses fenômenos possam ser comparados cientificamente, pois “a história comparada das religiões pretende prestar maior atenção a uma comparação das religiões entre si para melhor entender sua estrutura e seu valor” (TERRIN, 2003, pp. 20-21), e nesse contexto analisar a continuidade dessas expressões.

Sobre a religiosidade popular na França que inclui a devoção às fontes,

É um pouco difícil de dizer algumas palavras por alto, eu tenho a impressão de que no início, em quase todos os lugares, em todo o território há de fato elementos que são elementos de práticas religiosas populares. Realmente poucos permanecem até hoje, eram muito mais ricos mesmo no século XIX e hoje estão cada vez mais marginalizados, definham quase em todos os lugares. É uma característica de todas as religiões na França, não só da religiosidade popular. Ainda existe o rito, mas as pessoas perderam o significado dos ritos, o sentido e a

---

<sup>81</sup> “Méén naquit vers l'an 520 dans la Grande-Bretagne appelée bientôt après "l'île des Saints". [...] “Après avoir reçu dans le maison paternelle les premières leçons de vertu, le jeune Méén, selon la coutume du temps, fut envoyé de bonne heure dans l'une des écoles monastiques si nombreuses”.

<sup>82</sup> “Au moment de sa construction, l'eau manqua pour la préparation du ciment, du mortier ainsi que pour les besoin domestiques. Méén frappa la terre de son bâton, comme autrefois Moise le rocher et fit jaillir une source abondante douée de la vertu de délivrer d'une maladie.”

representação. Existe uma religiosidade popular em toda a França, mas, com formas diferentes. Mesmo em áreas descristianizadas, por exemplo, todo o centro da França, que é uma região conhecida pelo menos desde o século XVIII até ser muito descristianizada, ainda é uma área em que há elementos de religiões populares (Apêndice A, Pergunta 1, entrevista 4).

Na fonte de Saint-Méen pessoas de várias religiões frequentam a peregrinação anual. Mesmo sendo de religiões diferentes, a crença no fenômeno é comum a todos. Será que pessoas de religiões diferentes poderiam entender esse fenômeno da fonte de Saint Méen? Um dos participantes explica que, “Todos temos o mesmo Deus, as práticas é que são diferentes. Alguma variação tem, mas eles estão perto de nós, acho que sim, podem entender” (Apêndice E, Pergunta 3, entrevista 11.3).

A existência da eficácia do milagre da fonte de Saint-Méen, ou seja, a dúvida na cura de doenças de pele ou outras doenças a partir da ingestão da água da fonte é uma dúvida comum em todas as religiões que cultivam as expressões ou o fenômeno da cura. Será que cura mesmo?

Tem gente dizendo que sarou uma criança com eczema, uma doença da pele que tinha de nascimento. Ora, nada prova que foi a água que curou ele. De fato, tem doentes que saram espontaneamente. Outros saram em relação com a água que contem enxofre, benéfico para doenças da pele (Apêndice E, Pergunta 6, entrevista 11.6).

A fonte é um local visitado por todas as pessoas independente do credo. Vão os protestantes, os judeus e os sem religião. A peregrinação transformou-se em um evento que, une e sugere a convivência de diversos credos em torno de uma expressão religiosa que foi inserida no calendário católico. Seria então um hibridismo da fé e das culturas? “É natural em um período como o nosso, marcado por encontros culturais cada vez mais frequentes e intensos” (BURKE, 2010, p.14). Para um crente frequentador da fonte de Saint Méen, esse encontro de diversas pessoas parece natural,

Sim, a peregrinação é isso mesmo. De um lado, tem muita gente que vem em Saint Méen só para ver, sem ter fé. É porque a água é muito boa, então eles vêm buscar água até para beber o “pastis”. [...] A água é muito boa! Têm pessoas que vem aqui só pra pegar água. Nós vamos frequentemente à fonte. Temos costume de passear na tarde do domingo, passamos aí (mostrando a fonte). Sempre tem gente pegando 50 ou 100 litros d'água, enchendo o porta-malas do carro (Apêndice E, Pergunta 4, entrevista 11.4).

Diversas fontes classificadas como milagrosas existem em Pernambuco e no sul da França. A busca pela saúde é o ponto comum existente entre culturas diferentes que trazem em sua estrutura no âmbito da religiosidade a fé no fenômeno da cura. Próximo a uma igreja normalmente existe uma fonte. Essa fonte de Saint Méen existia antes da igreja sugerindo que a religiosidade existe antes da religião. As aldeias antigas e as cidades também foram construídas ladeadas ou margeando um rio. A água sempre foi sinônimo de vida e simboliza renovação e saúde. “Isso que acontece hoje, dessa forma, em igrejas novas não é muito diferente da tradição antiga. Assim como nas religiões orientais, muitos santuários e peregrinações cristãs e grandes movimentos da fé nascem ligados a fontes, rios e lagos” (BARROS, 2003, p.120).

As fontes e a saúde estão relacionadas, essa relação é encontrada em várias culturas. É histórica, pois,

O culto das águas - e em particular, o das fontes consideradas curativas, dos poços termais, das salinas, etc – apresenta uma continuidade impressionante. Nenhuma revolução religiosa pôde aboli-lo. Alimentado pela devoção popular, o culto das águas acabou por ser tolerado até mesmo pelo cristianismo, depois das perseguições infrutíferas da Idade Média. A continuidade cultural estende-se, por vezes, desde o Neolítico até os nossos dias (ELIADE, 2010, p.163).

Neste estudo foram observada as fontes em Saint-Méen e, de passagem, a La Fontaine de La Mére de Dieu<sup>83</sup>, (Fig. 2) ambas no departamento do Tarn. Em toda a França existem várias fontes consideradas milagrosas. A mais famosa é a gruta de Lourdes, próxima ao rio Gave onde está a fonte de Massabielle. As relações são intermináveis e complexas, pois, envolve várias religiões e várias expressões da religiosidade popular. Com relação à Europa,

---

<sup>83</sup> Na route de Valence Requista, comuna de Faussergues, no Tarn, Midi Pirineus, chega-se na cidade de La Fontaine. Eu viajei de Saint Méen para La Fontaine percorrendo mais ou menos 100km. Através de informações soube que há muito tempo atrás as pessoas levavam animais para um lago que fica ao lado da fonte atual em busca de curar os bichos. Foi construída uma capela com a fonte dentro, (Figura 2), onde encontrei um poço e, vários baldes e conchas para pegar a água. Não havia ninguém nas proximidades. Encontrei imagens, estátuas de santos e uma igreja que pelo aspecto não havia movimento com frequência. A maior movimentação na fonte é no dia 13 de junho, dia de pentecostes, no qual se realiza uma peregrinação para assistir missas, pedidos e, também para pegar água da fonte. Uma relíquia de Santa Tereza do menino Jesus está no altar da Capela (Nota do autor). Para saber mais sobre a Fontaine de la Mére de Dieu, ver: DELMAS (1986, pp. 186-187), e também disponível em < <http://catholique-tarn.cef.fr/spip.php?article49>> Acesso em: 27 de fev. 2013.

Em meio ao cristianismo popular, até hoje, subsistem antigos costumes pré-cristãos, ligados ao culto da natureza. As pessoas continuam a usar as fontes e poços como instrumentos de revelação e de cura. É junto a alguma fonte que se dão várias aparições marianas. Em vários países ainda se encontram fontes 'milagrosas' que curam diferentes males. Mais ligadas a cultos populares invocam Santa Clara para os problemas da visão, Santo Antônio para problemas intestinais, Santo André contra a coqueluche e cada culto desses ligados a uma fonte (BARROS, 2003, p.121).

**Figura 2** – La Fontaine de La Mérier de Dieu – Tarn



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa (2011)

Em Pernambuco existe a fonte de São Severino dos Ramos no município de Paudalho, um grande centro de romaria. Existe também a fonte milagrosa da margem da estrada da BR-101 sul, no município do Ibura e, tantas outras fontes, grutas, rios e lagos que, são espaços onde os fieis atribuem poderes de cura, de saúde e de felicidade.

Na cidade de Paudalho, que fica localizada a 37 km de Recife, zona da mata norte de Pernambuco, existe a fonte de São Severino dos Ramos, mais conhecida pelos romeiros como “Milagres de São Severino” (Fig. 3). O município de Paudalho faz limite com as cidades de Carpina, São Lourenço e Chã de Alegria. São Severino dos Ramos é atualmente um dos grandes centros de romaria do Estado e do Brasil. A água da fonte é límpida e brota de uma pedra. A fonte faz parte de um coletivo de espaços sagrados do santuário de São Severino dos Ramos,

Em termos sucintos, o santuário é composto por um conjunto sacro (a capela de Nossa Senhora da Luz, a Sala dos Milagres - onde se encontra os ex-votos – e a Fonte de São Severino, bem como uma plataforma onde se acendem fogos em louvor ao santo) e uma área profana, formada por restaurantes, bares, barraquinha de comércio diversificado (artigos religiosos, alimentícios e de uso pessoal), banheiros, lavatórios e local de piquenique (MESQUITA; BARRETO, 1997, p.5).

Os romeiros vão pagar promessas ao santo São Severino dos Ramos, depositar pedidos próximo a sua imagem no interior da Igreja, colocar também ex-votos, acender velas e peregrinar até a fonte reconhecida como milagrosa. O fluxo de pessoas que visitam a cidade é contínua tendo um número maior de visitantes nos finais de semana principalmente no domingo onde se instala um comércio numeroso ao redor da Igreja de São Severino, e no caminho da fonte, várias barracas são instaladas para vender diversos produtos - velas, garrafas plásticas para colocar e portar água, frutas da época e da região, camisetas, santinhos, terços, imagens e oratórios - além de bebidas e comidas para os visitantes. Da Igreja à fonte o caminho é sob os trilhos de ferro dos trens que antigamente funcionavam ligando a capital à zona da mata. Aos domingos o comércio de barraquinhas se instala até 500 metros da gruta.

**Figura 3** – Gruta da Fonte de São Severino dos Ramos – Paudalho (PE)  
fotografada no domingo de Ramos



Fonte: Antônio Inácio Pereira (2012)

Os donos de terras e proprietários de engenhos do município, não reconhecem a fonte como milagrosa, mas os ambulantes, os comerciantes e romeiros contam histórias diversas com relação ao poder curativo da fonte dos

milagres de São Severino. É pródiga a história que envolve a fonte. A mais impactante é que houve um assassinato nas redondezas da fonte e que o assassino vendo jorrar a água da fonte lavou a faca, e a água teria atuado como purificadora dos pecados. As narrações sobre a eficácia da fonte têm registros raros, e o que se encontra sobre São Severino estão em panfletos apócrifos nas barracas de comerciantes instalados no caminho da gruta<sup>84</sup>.

Moradores da vizinhança avaliam que entre setembro e até o domingo de ramos, o número de pessoas pode chegar até 30.000 romeiros. A maioria são de católicos, mas representantes de cultos afro-brasileiros são vistos em cerimônias realizadas nas matas próximas ou nas águas do rio Capibaribe que ladeia o caminho da fonte. É comum entre as pessoas que visitam a fonte a crença que a ingestão da água pode evitar doenças e curar doenças estabelecidas. Por esse motivo o que se vê são fiéis tomando banho na fonte, molhando os cabelos com a água da fonte, bebendo a água e realizando preces simultaneamente, enchendo recipientes para levar para suas residências e muitas mães levam seus pequenos para se banharem na fonte milagrosa, conforme a Fig. 4.

O fenômeno religioso assim faz parte da vida social e a hibridização é percebida na frequência de outros participantes que fazem parte de outras religiões no fenômeno da romaria em São Severino dos Ramos, e na convivência entre o sagrado e profano exercido por todos. No interior da igreja há orações e promessas, enquanto do lado de fora do templo os carros tocam forró e pagode, bebidas são vendidas, o consumo atua e as pessoas se divertem de diversas maneiras.

---

<sup>84</sup> Para saber mais sobre São Severino dos Ramos e sobre a fonte “Milagres de São Severino” ver: MARINHO, Alba Lúcia da Silva, **Mito e Expressões de Rito: São Severino Mártir do Engenho Ramos**. Trabalho apresentado no III ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, realizado entre os dias 23 e 25 de maio de 2007, na Faculdade de Comunicação/ UFBA, Salvador-Bahia-Brasil. Disponível em: <<http://www.cult.ufba.br/enecult2007/AlbaLuciadaSilvaMarinho.pdf>>. Acesso: 05 de mai. de 2013. Ver também MESQUITA, Mariana e BARRETO, Virgínia. **A comunicação entre o Popular e o Massivo na Romaria do Santuário de São Severino dos Ramos**, Recife: 1997. Disponível em: <<http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/e5e29e9185fe7c315096539a77a26379.pdf>> Acesso: 05 de mai. de 2013.

**Figura 4** – Mulher dá banho no filho na fonte milagrosa de São Severino dos Ramos – Paudalho (PE)



Fonte: Antônio Inácio Pereira (2012).

Em Saint Méen e na gruta de São Severino dos Ramos, o sentido das buscas é o mesmo, a cura. A frequência popular contínua em ambos os espaços sagrados, demonstram a continuidade da cerimônia através da participação do povo.

Em Pernambuco a existência de fontes milagrosas são as mais diversas. Da área urbana, passando pela zona da mata, pelo agreste, até chegar ao Sertão, a crença popular cultiva essa devoção às águas atribuindo-lhes um poder curativo. No alto de uma montanha, na encosta de um morro, no interior de uma gruta ou mesmo nas margens das rodovias, as fontes fazem parte dos espaços sagrados da religiosidade popular. Um dos mais visitados, com exceção do santuário de São Severino dos Ramos, é o santuário de Nossa Senhora de Lourdes, no município de Solidão, há 411 km do Recife, no sertão pernambucano. Lá existe uma gruta com a imagem da santa, e uma fonte jorrou, logo sendo considerada pela população como milagrosa. Muitas histórias de cura de cegos que voltaram a enxergar após lavar os olhos com a água da fonte, pessoas que nasceram com os braços e os pés tortos e ficaram curadas após lavar-se na fonte, e também histórias de castigo, pois a água

hoje não jorra mais na gruta, e os sertanejos atribuem à ganância de muitos que foram na fonte recolher água para vender. A fonte secou<sup>85</sup>.

Nas margens da BR 101 sul, existe uma fonte milagrosa, também chamada de “Água Milagrosa do Barro”. A localização da fonte fica em um espaço limite entre o bairro do Ibura, zona sul e o bairro do Barro, na zona oeste da cidade do Recife, porém a localização é no Ibura, um bairro que tem na fonte a construção histórica da comunidade. A água jorra de dois pontos próximos um do outro na encosta do morro, com um terreno de barro vermelho que em tempos de chuvas fica enlameado dificultando o acesso das pessoas à fonte. Muitos vão recolher água em vasilhames para consumo próprio, outros fazem fila de baldes e botijões para vender a água. Havia anos antes um pequeno mercado de doces, cocadas, pipocas, para as pessoas que procuravam a fonte (Fig. 5).

**Figura 5** – Fonte Milagrosa ou “Água Milagrosa” – Ibura (Recife-PE)



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa (2013).

---

<sup>85</sup> Há escassez de registros e pesquisas sobre fontes e grutas milagrosas. Muito material é produzido por secretarias de turismo, hotéis, pousadas ou instituições com objetivos de preservação da memória do lugar e também com finalidades turísticas e de comércio. Quanto à gruta do município de Solidão, no sertão de Pernambuco ver: TURISMO RELIGIOSO. Disponível em: <<http://culthotel.com.br/wp-content/uploads/2012/08/turismoReligioso.pdf>> Acesso: 6 de mai. de 2013.

Os moradores das redondezas, inclusive de uma comunidade que foi denominada “Vila dos Milagres” ou “Alto dos Milagres” por motivo da proximidade da fonte, colocaram dois canos plásticos de 3 metros que adentram na encosta do morro para fazer o fluxo da água seguir um melhor caminho até os vasilhames. Várias são as histórias que relacionam a fonte com os milagres, reforçado por efeitos sagrados da queda de um pequeno avião que trazia religiosos ocorrida há décadas atrás. Para um dos entrevistados,

Desde que eu nasci é chamada fonte milagrosa. A fonte existe aqui desde 40 anos, e contam que caiu um avião aqui em 1967 com um padre e uma freira, e desde esse dia aqui é chamado de fonte milagrosa. As pessoas vêm para tomar a água e não ter doenças; vêm também para evitar dor de dente, dor de cabeça, e também lavar feridas. Quando começaram a cortar a barreira para fazer a BR apareceu essa água aqui (Apêndice E, Pergunta 9, entrevista 11.9).

Outros associam os milagres da fonte com a felicidade das comunidades circunvizinhas em ter uma fonte gratuita que oferece diariamente e ininterruptamente o precioso líquido ao povo carente que não tem dinheiro para comprar água mineral. Curioso é que o nome Ibura vem da língua Tupi-guarani que significa “água que arrebenta”<sup>86</sup>. Contraditoriamente é nesse trecho da BR 101, onde os milagres da fonte estão nas histórias da comunidade, que aconteceram diversos assaltos e o trecho onde se encontra a fonte é considerado perigoso para pedestres e motoristas. O lugar é deserto e pouco iluminado e já foi desova de cadáver. Nos finais de semana o fluxo de pessoas aumenta consideravelmente e uma longa fila se forma no caminho da fonte com as pessoas esperando horas para carregar seus vasilhames e botijões com a água.

Os relatos sobre a “Água Milagrosa” são na maioria advindos dos moradores mais antigos do bairro. Há informações que coincidem, outras são diferentes em pequenos detalhes, e poucos sobre a eficácia da fonte. Sobre milagres e sobre a história do surgimento da fonte, um dos depoimentos mais interessantes, diz que:

---

<sup>86</sup> Para saber mais sobre o bairro do Ibura, e sobre a Fonte Milagrosa da BR 101, ver: PE A-Z Seu Portal de Pernambuco. Disponível em: <<http://www.pe-az.com.br/editorias/bairros-do-recife/1096-ibura.html>> Acesso: 06 de mai. de 2013. Ver também PERNAMBUCO.COM. **Uma fonte milagrosa na BR 101**. Disponível em: <[http://www.old.diariodepernambuco.com.br/2010/11/28/urbana1\\_0.asp](http://www.old.diariodepernambuco.com.br/2010/11/28/urbana1_0.asp)> Acesso em: 06 de mai. de 2013. FOLHAPE.COM.BR. **Tudo o que acontece**. Adolescente é morto e tem corpo desovado na BR 101 sul. Disponível em: <[http://www.folhape.com.br/cms/opencms/fohlope/pt/edicaoimpressa/arquivos/2012/08/11\\_08\\_2012/012.html](http://www.folhape.com.br/cms/opencms/fohlope/pt/edicaoimpressa/arquivos/2012/08/11_08_2012/012.html)> Acesso: 06 de mai. de 2013.

Pessoas antigas da comunidade do Barro, inclusive uma antiga moradora da mata do Uchôa, diziam que: foi um avião que caiu naquele lugar e que nesse avião tinha um padre e uma freira. O padre quando foram fazer o resgate, o corpo estava pendurado em uma árvore, e foi justamente nesse local onde jorrou a fonte. O pessoal começou a ir à fonte e colocar água nas feridas, tomar água para curar dor de dente, dor de ouvido, praticamente tudo. Já fizeram teste com a água e a água é boa. Muita gente daqui do Barro compra a água daquela fonte. Minha mãe chegou a ir lá pegar água para colocar nas minhas feridas, nas minhas pernas e não sei, mas, fiquei boa com a água e com um remédio chamado mitigal. Mas, veja só, minhas pernas ficaram sem uma mancha até hoje (Apêndice E, Pergunta 10, entrevista 11.10).

Uma das moradoras mais antigas do bairro do Barro, que morava na mata do Uchôa, que antes era densa, atlântica, onde podiam ser encontrados animais como macacos, cobras, saguins, convivendo com a mata que em seu interior havia rios, pequenas cachoeiras onde moradores antigos ainda pescaram e tomaram banho, diz o seguinte da fonte:

O acidente de avião aconteceu entre 23h e 0h, acho que foi talvez em 1967. A maioria dos passageiros do avião morreram queimados, o padre não morreu queimado. Uns meses depois aconteceu um caso de um senhor que era cego e que fez uma promessa para se curar lavando os olhos com a água que naquele tempo nem tinha um cano, a água escorria pelo barro. Ele ficou curado e soltou muitos fogos que aqui do bairro do Barro a gente via no céu. Muitas pessoas já se curaram com a água (Apêndice E, Pergunta 10, entrevista 11.10.1).

Entre as fontes do sul da França e de Pernambuco existe uma diferença percebida na medida em que as expressões aqui analisadas são descritas, inclusive através das imagens capturadas. No sul da França as grutas e os lugares onde jorraram água se transformando em fonte, foram transformadas, em sua maioria, em capelas, pequenas igrejas, espaços ornamentados que em seu interior a grande atração é a fonte. Transformaram-se em templos. Construíram altar em torno da fonte ou construíram capelas com a fonte em seu interior e um pequeno templo surgiu. Ali é o local de veneração, peregrinação e romarias. Muitos desses espaços são cuidados pela igreja local através de fiéis ou voluntários.

Em Pernambuco, esses espaços sagrados surgem nas margens de rodovias, não são todos que são lugares de grandes romarias, e a rusticidade dos lugares onde estão localizadas as fontes, permanecem durante o tempo sem necessariamente serem construídas capelas, pequenos templos, ou mesmo decorações em torno da fonte. A simplicidade do espaço talvez seja o que continua

chamando atenção do povo simples para a busca de alcançar seus desejos de cura (Fig. 6).

**Figura 6** – A simplicidade da fonte milagrosa da BR 101, Ibura (Recife-PE)



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa (2013).

São as buscas por dias de alegria e de libertação diante da finitude. Os espaços sagrados das fontes demonstram que, a crença é universal e que continua presente nas práticas religiosas das duas culturas que foram observadas neste estudo. A crença “é a adesão incondicional as formas e as formulações que se consideram reveladas pelo próprio Deus. Esse prestígio absoluto as torna inquestionáveis. A crença não é em si nenhum fato religioso” (CORBÍ, 2010, p.186), mas, sua exteriorização caracteriza sim um fato religioso que resiste, como andar até a uma fonte na esperança de prevenir ou curar um mal.

### **3.2 Religião das Peregrinações e Procissões**

A marcha solene e religiosa que os diversos períodos históricos do mundo presenciaram é conhecida por procissões. Carregando imagens sagradas, portando velas acesas, cantando ou sendo acompanhadas por uma banda de música, as procissões fazem parte do panorama religioso de diversas culturas. Já o ato de peregrinar em caminhadas exaustivas e longas normalmente realizadas é realizado

rumo aos espaços sagrados, aos lugares considerados santos onde se realizam devoções, promessas e rituais. “Podemos perguntar: por que está sempre presente no mundo das religiões aquele fenômeno estranho e fascinante, aventureiro e perturbador, que é a assim chamada peregrinação? Por que as pessoas se põem a percorrer um caminho, se dirigem a outro lugar?” (TERRIN, 2004, p. 370). Procissões e peregrinações são pequenas ou grandes viagens realizadas com objetivos diversos que, envolve o peregrino com; o cansaço, o esforço físico, a exaustão e cria no peregrino a sensação de considerar-se “limpo”, “espiritualizado”, “transformado”, “livre dos seus pecados” e um buscador de novos momentos.

No item 3.1 foi analisada a fonte de Saint-Méen onde, uma peregrinação anual é realizada e, as pessoas vão em busca de cura através da água de sua fonte. As peregrinações, *pèlerinages* em francês, são encontradas em toda a França em número incontável. A tradição Occitana inclui as peregrinações como expressões vivas de sua cultura religiosa. São inúmeras as peregrinações: Notre Seigneur, Notre Dame, Saint et Bienheureux, Saints Rouergats (com origens na idade-média), Peregrinação pelos olhos, Peregrinação para curar dor de ouvido, doenças respiratórias e dor de dentes, Peregrinação pelas crianças, Peregrinação pelos animais e várias outras<sup>87</sup>.

Registrou-se neste estudo uma procissão do Sertão do Pajeú, na cidade de Serra Talhada, 415 km da capital, uma das maiores procissões do Sertão pernambucano que reuniu milhares de fiéis em devoção a Nossa Senhora da Penha (Figura 7). A matriz de Nossa Senhora da Penha foi construída no ponto mais alto da cidade. O nome Penha está relacionando com o nome penhasco e, tem uma história de missionários que inclui o famoso Frei Damião de Bozzano. A atual matriz da Penha foi entregue aos fiéis de Serra Talhada “no dia 02 de agosto de 1953, embora antes, as atividades religiosas incluindo a procissão de N.S. da Penha, sempre existiram em capelas que antecederam a atual matriz” (LORENA, 1991, p.14).

---

<sup>87</sup> Inúmeras expressões da religiosidade popular no Sul da França foram catalogadas em um livro imprescindível para se ter uma ideia do número e da pluralidade de expressões da religiosidade popular em efetiva continuidade na cultura occitana. Trata-se de: (DELMAS, Jean. **Les Saints en Rouergue: Enquête sur les pèlerinages et les dévotions populaires**. Musée du Rouergue – Musée Joseph Vaylet, 1986).

**Figura 7** – Saída da Procissão de N.S. da Penha na cidade de Serra Talhada, Sertão de Pernambuco



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa (2011)

Sobre a procissão e a chegada da imagem de N.S. da Penha a Serra Talhada recorreremos a um dos entrevistados da pesquisa que esclarece sobre essa expressão religiosa tão cultivada no sertão de Pernambuco. Assim,

Nossa Senhora da Penha, surgiu na França, e Penha é de penhasco, de montanha, de serra. Depois ela apareceu em Portugal em local montanhoso. Os locais que ela apareceu foram em penhascos na França. Tem uma Igreja em Vila Velha, no Espírito Santo, 410 anos atrás aproximadamente, lá tem o convento dela. A segunda paróquia foi no Rio de Janeiro, no Morro da Penha. E outra em São Paulo, também no bairro da Penha. A quarta Igreja é em Pernambuco, Recife, Convento da Penha. Em Serra Talhada ela veio por intermédio de um senhor que morava em uma fazenda e que deu origem à cidade, Agostinho Nunes de Magalhães. Ele fez uma promessa ligada à Penha do Recife, foi atendido e através dos padres Capuchinhos trouxeram Nossa Senhora da Penha para cá, faz 211 anos. Hoje nós temos na procissão de N.S. da Penha a maior expressão religiosa do interior de Pernambuco. Segundo a polícia Militar, mais de 30.000 pessoas comparecem na procissão de N.S. da Penha (Apêndice B, Pergunta 7, entrevista 4.1.7).

Na fig. 7 a fotografia mostra que é impossível focar o total de participantes da procissão. A cidade silencia e a sensação é de que todos os habitantes saem às ruas para louvar a santa. A procissão começa na matriz de Nossa Senhora da

Penha no meio da tarde. Os milhares de fiéis são conduzidos pelo padre da paróquia que segue na frente do andor da santa acompanhados por uma banda da cidade. A procissão realoiza um trajeto sob o sol do Sertão por quase 3 horas de percurso. Durante o trajeto várias demonstrações de devoção e de fé, como pessoas andando de joelhos, crianças com indumentária de anjos, choros, velas acesas, cânticos e orações.

O fenômeno religioso encontra-se nas diversas culturas do mundo. Trazem diferenças, pluralidades e semelhanças como, pontes que se conectam. A cultura não é apenas um coletivo de obras de artes, ou objetos e prédios tombados como patrimônio. No contexto das religiosidades, a cultura “abarca o conjunto dos processos sociais de significados ou, de um modo mais complexo, a cultura abarca o conjunto de processos sociais de produção, circulação e consumo de significação na vida social” (CANCLINI, 2007, p.41). Uma definição operacional que se adequa às análises das expressões da religiosidade popular como um conjunto de processos que estão inseridos em um dado grupo social. Esses processos de significados podem ser semelhantes ou diferentes nas diversas culturas. São os denominadores comuns que neste estudo podem ser percebidos através das descrições das expressões observadas no sul da França e neste Estado. Na peregrinação às fontes ou nas procissões, comportamentos e sentimentos se repetem e nisso está o diálogo, a conexão e a semelhança. E com relação às semelhanças entre peregrinações e procissões realizadas em culturas diferentes, Um dos entrevistados analisa da seguinte forma:

O homem traduz mais ou menos o equivalente dependendo do lugar onde esteja se está próximo, se é intermediário ou personagens, intercessores. Eu acho que isso é algo que é bastante amplo pelo menos na França. Em outros países, por exemplo, as procissões que temos aqui, acredito que podem ser entendidas, pois o sagrado é universal. Existem ritos aqui que podem ser encontrados na Austrália, nos aborígenes, na Rússia, eu creio, é uma referência comum. Existe um ritual básico encontrado em diversas culturas que se trata do contato, da aplicação, através dos elementos líticos: uso de ossos, pedras, etc, para busca da cura ligados à procura da fecundidade. A utilização da água, a peregrinação, o princípio da peregrinação. Aqui, há talvez cinco ou seis elementos básicos que podem ser encontrados em todos os lugares e que depois evoluem diferentes. As peregrinações podem estar a dezenas de quilômetros, mas, possuem os mesmos princípios de posicionamento. As inscrições do homem sobre o universo, sobre o ciclo solar, são as mesmas preocupações em todos os lugares (Apêndice A, Pergunta 3, entrevista 4).

Assim como no Sertão de Pernambuco encontram-se as procissões e peregrinações, no sul da França igual fenômeno religioso também é encontrado. Ambos ligados ao catolicismo trazem, a participação popular como uma característica peculiar das procissões que é a busca por um momento melhor seja na saúde, seja na prosperidade do trabalho, ou seja, na busca por um sentido da vida<sup>88</sup>. Um dos entrevistados na França analisa da seguinte forma o sentido das procissões e peregrinações:

Qual é a mensagem para as pessoas que vêm hoje participar de uma peregrinação, de uma procissão? O que eles querem e o que uma procissão ou uma peregrinação pode ajudá-los? Ajuda a divulgar a fé diante de uma era moderna como a nossa hoje. Ainda hoje tudo nisso tem sentido? Eu penso que tudo faz mais sentido hoje, as calamidades se multiplicam, a seca, as mudanças climáticas; temos que ser lúcidos, vemos tempos difíceis [...] (Apêndice A, Pergunta 7, entrevista 3).

O sentido de uma peregrinação está no próprio ser humano. É o polo um centro de equilíbrio que apruma as buscas do homem religioso e, que transcende o habitual e visível aos olhos. É o próprio homem que deseja esse centro, pois:

O homem religioso é um homem irremediavelmente doente de uma grande idéia que o sustenta. Essa idéia é que existe um centro, existe um pólo, um centro de referência de toda a realidade. O homem religioso é, portanto, aquele que é constantemente levado para dentro de si à procura de um pólo que seja o verdadeiro referente em torno do qual deve dispor-se ordenadamente toda a realidade (TERRIN, 2004, p.372).

Uma questão pertinente na observação das procissões realizadas neste estudo é a participação popular nessas expressões. Comparando-se Pernambuco e o Tarn, enquanto que a procissão de N.S. da Penha em reuniu cerca de 30.000 pessoas no dia 8 de setembro de 2011 (Figura 7) no sul da França, por exemplo, as procissões do Saint Sacrement em La Drèche e em Saint Paul Cap de Joux realizadas no dia 26 de junho de 2011, reuniu um número inexpressível de crentes de 3 a 5 dezenas de fiéis (Figs. 8 e 9).

---

<sup>88</sup> Para saber mais sobre as procissões especificamente no departamento do Tarn no sul da França na região do Midi Pirineus e, diversas outras expressões peculiares da cultura occitana, consultar: LODDO, Daniel. Avec la participation de Bernard Pajot. **Gents del país gresinhòl. Canton de Castelnaud-de-Montmiral (Tarn)**. Cordes: Cordae/La Talvera, 2010. pp. 453-505.

**Figura 8** – Procissão de Saint Sacrement na cidade de Saint Paul Cap. De Joux, no Tarn, sul da França



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa (2011)

A procissão de Saint Sacrement conforme a Fig. 4, trás uma característica peculiar; é que na frente da procissão vai um pequeno grupo de crianças jogando pétalas de flores vermelhas no trajeto. A procissão começa do interior da catedral de Saint Paul Cap. De Joux após a celebração da missa e, circula pela praça central da cidade, culminando com um pequeno momento de orações em um pequeno altar montado no centro da praça. No dia 26 de junho de 2011 às 11h da manhã, não mais que 50 pessoas participaram da missa e da procissão.

Na catedral e santuário de Notre Dame de La Drêche onde, no mesmo dia 26 de junho de 2011 foi realizada a missa, o rosário e a procissão do Saint Sacrement (Fig. 9) o número de fiéis não foi maior. A catedral está localizada em Lescure-D'Albigeois próximo a cidade de Albi, no Tarn e, tem como padre responsável pelo santuário e pelas atividades gerais da catedral, o brasileiro Francisco Alberto Binda Libório que, chegou à França para trabalhos missionários desde 2003. Ele é franciscano e como de praxe na maioria das igrejas e catedrais do sul da França, sempre existe uma fonte considerada sagrada e milagrosa que ali estava antes da chegada dos missionários católicos e da construção do templo.

Em La Drêche existe próximo à igreja, uma fonte com espaço para celebrações e depósitos de objetos que registram as graças alcançadas. O povo das aldeias convivia com os “milagres” das fontes antes de serem oficializados pelo catolicismo e incorporados em seu calendário de eventos. Constata-se na foto da figura 9 que a grandiosidade da catedral não é mais suficiente para convocar os fiéis para os eventos promovidos pela igreja<sup>89</sup> e a diminuição de fiéis é perceptível.

**Figura 9** – Procissão de Saint Sacrement na cidade de Lescure D’Albigeois, Tarn, sul da França. Santuário e catedral de La Drêche



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa (2011)

O número inexpressivo da participação popular na procissão de Saint Sacrement em La Drêcha (Fig. 9) é analisado por um dos entrevistados que inclusive é brasileiro, e justificou da seguinte maneira:

Eu acho muito pouca a participação, eu que sou brasileiro, estou acostumado com uma multidão seguindo as expressões. Os filhos das pessoas que vão à procissão atualmente, não vão à Igreja. Aqui na França os fiéis assumem mais sua participação depois da aposentadoria, porque antes, eles se dedicam ao trabalho. O domingo é para o lazer, não é para ir à Igreja, eles já se dedicam tanto ao trabalho. Então, não são todos, mas depois que os filhos crescem e eles se aposentam, terminam se aproximando da Igreja. Bem, a aproximação da morte, os limites que o

<sup>89</sup> Na nota 4, está registrada a lenda da estátua de La Drêche que, está na catedral de La Drêche (ver Figura 9). Para saber mais sobre as lendas de Notre Dame de La Drêche: (LODDO, 2005, pp. 50-52).

trabalho não conseguiu responder; e a religiosidade termina ocupando esse espaço (Apêndice A, pergunta 7, entrevista 8).

Vários dos entrevistados citaram a globalização como um dos motivos da diminuição de crentes nos templos e nas expressões religiosas populares. No capítulo 1 dessa dissertação no item 1.2 foram apresentadas as relações entre a religiosidade popular diante da globalização onde, em vários parágrafos ficou evidente que a religiosidade popular está diante de novas maneiras de expressar a fé e, de que o mundo virtual oferece um novo ambiente de relacionamento principalmente aos jovens. Um mundo de dispositivos, de aplicativos, de jogos e de compartilhamentos que a igreja e suas atividades não conseguiram acompanhar. A religiosidade online é uma evidência e uma opção, ou seja, “a religiosidade online é tanto sinal como produto da mudança” (SBARDELOTTO, 2012, p.63). Também é uma nova experiência de religação com o sagrado, um novo religare. “No religare, há uma amplificação da consciência que fatalmente lança o ego para além da sua condição de indivíduo isolado e limitado” (MIKLOS, 2012, p.7).

A globalização como processo de mudança em várias áreas de convivência humana, incluindo a economia, a política, as artes e a religiosidade, prescinde de uma nova plataforma para divulgar, promover e estabelece mudanças e, a internet ou o cyberspace é essa nova estrutura midiática de uma explosiva mudança. A religiosidade está entre a rede e o novo religare. No campo das religiões,

Essa mudança epocal em curso, fomentada pelas tecnologias digitais, fortalece e amplia cada vez mais o processo de midiatização das sociedades e também das religiões. Noções como tempo, espaço, comunidade, autoridade, presença, participação etc. Vão sendo deslocadas, reconstruídos e readaptados a uma nova configuração social que, por vezes, é mal-entendida ou até combatida pela Igreja e, em outras, tem sua importância diminuída, como sendo um processo localizado e sem grandes repercussões para as estruturas da Igreja (SBARDELOTTO, 2012, p.69).

A globalização é o motivo da diminuição de crentes nas religiões, ou favorece uma nova divulgação para novos adeptos? Alguns dos entrevistados veem com otimismo esse novo momento: “Acredito que sim, pois a frequência nas igrejas da França diminui e através da globalização, das mídias, da divulgação, favorece no sentido de divulgação” (Apêndice A, Pergunta 4, entrevista 1). Outro entrevistado com um olhar mais religioso, comparando a globalização com o Império Romano e como um instrumento que será utilizado por Deus, na re-evangelização, diz que,

[...] o fenômeno da globalização vai servir aos interesses do Cristo, vai facilitar a evangelização e a re-evangelização do mundo, como o Império Romano facilitou a unidade do Império Romano, facilitando a propagação do cristianismo, assim é a globalização. Deus vai usá-la para seus próprios interesses que são os interesses dos homens. Como isso vai acontecer? Eu acho que o Espírito Santo vai intervir com força (Apêndice A, Pergunta 4, entrevista 3).

Com as procissões e peregrinações virtuais<sup>90</sup>, as procissões se caracterizam pela reunião de pessoas, de crentes e de fiéis. A participação popular independente do contingente é, uma prova da permanente necessidade de expressão do povo e de resistência. “A participação do povo é a troca, sempre se acreditou que pelo sacrifício se alcançaria a graça, é o desejo da graça. Isso é uma característica da religiosidade geral. Por isso essa participação popular nas procissões, peregrinações, fontes sagradas etc., é a busca da graça pelo sacrifício” (Apêndice B, Pergunta 7, entrevista 2.1).

Como um fenômeno de fé, as procissões despertam entendimentos diferenciados com relação à participação do povo. Em Serra Talhada um dos entrevistados abordou a questão da alienação, da fé e da combinação atual que os fiéis realizam participando e vivenciando de várias expressões devocionais, mesmo se denominando como católico. Inclusive questiona sobre o papel regulador da igreja nesse contexto. Sobre a participação popular nas expressões religiosas, diz o entrevistado:

Eu diria que vejo como uma demonstração de fé. É claro que tem os alienados, não podemos negar. Mas na maioria dessas pessoas eu vejo nessas pessoas uma demonstração de fé. Por quê? Porque fé pra mim é você se lançar no escuro, você se lançar! Você vai dar um passo, mas, você realmente não tem certeza que aquele passo que você vai dar é o certo, mas você vai dar esse passo. Isso é a fé. É você acreditar naquilo que você não está vendo, você acreditar naquilo que é impossível, mas, que pode se fazer possível. Nosso povo vai muito nessa linha. As promessas, por exemplo, talvez nem seja o santo que realize, mas sua fé de cristão talvez tenha feito você alcançar seus objetivos. Então eu não vejo como algo alienante, mas uma expressão de fé, pelo menos em nossa região. Sobre o hibridismo, aqui na nossa região é muito forte a questão do espiritualismo até confundir o espiritualismo com o catolicismo, duas coisas completamente diferentes, tipo ressurreição e reencarnação, o povo bota tudo num pacote só, e não é a Igreja que vai dizer que essas expressões são certas ou erradas, temos que respeitar (Apêndice B, Pergunta 7, entrevista 4.1).

---

<sup>90</sup> Para saber mais sobre as comunicações e as experiências religiosas na internet, consultar o relevante e oportuno trabalho de: SBARDELOTTO, Moisés. “E o verbo se fez bit”: a comunicação e a experiência religiosas na Internet. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2012.

Com um olhar mais voltado para a realidade do sul da França, o entrevistado 8, esclarece que “Como a fé é um dado fundamental, eu acho difícil medir fé, e também comparar fé. Isso depende do que entendemos por fé. Claro que teve alguma mudança, tudo muda. Desde a Idade Média, do cristianismo, houve mudanças sim, umas premeditadas, outras não. Faz parte de nossa história” (Apêndice A, Pergunta 8, entrevista 8).

As procissões continuam e insistem, pois, fazem parte de um universo peculiar das expressões da religiosidade popular. O povo caminha em busca de algo. O povo caminha seguindo um líder, esteja ele vivo ou no andor. O povo busca no sacrifício do caminhar um significado para sua existência, que pode ser revelado através de uma graça alcançada, de uma promessa alcançada, de um lugar que se chega e se descansa. Procissões e peregrinação são vínculos criados entre o ser humano e o divino e, mesmo diante das mudanças contemporâneas, essas expressões continuam. Em relação aos meios modernos de comunicação, “Os meios de comunicação eletrônicos interativos, aproveitando-se da necessidade de o homem vincular-se por meio do rito de peregrinação, procura desenhar um ambiente no qual esse vínculo possa acontecer” (MIKLOS, 2012, p.140). O que antes era espacial torna-se virtual sem perder o conteúdo devocional, são as ciberperegrinações.

Tudo isso faz parte da religiosidade do povo. Todas essas expressões estão inseridas nas religiões das culturas mantendo diálogos através de suas semelhanças e diferenças que, quando comparados e colocados em análises é, uma característica do estudo comparativo das religiões. Por isso,

Eu acho que a gente compara para guardar a essência religiosa de cada um, eu acho que a essência religiosa do povo daqui, seja católico, ou religiosos ligados às lendas e às crenças, Occitanas, o sentimento e a abertura ao religioso, ao que a pessoa não compreende e por isso venera, é um só. Existe uma conexão, uma ligação, uma comunhão só entre essas pessoas. Existe sim os pontos que se tocam, que entram em comunhão, como as procissões, as venerações, as peregrinações, como exemplo Lourdes, Conques. Bem, no caso do Brasil essa religiosidade se impõe, na França por causa do secularismo é mais retraído. Porém o essencial é comum aos dois (Apêndice A, Pergunta 3, entrevista 8).

Com todo assédio do mundo pós-moderno, dos processos globalizadores que incluem o mundo virtual, do cyberspace e, dos novos ambientes de demonstração

de devoção, a religiosidade popular resiste. Em resumo, sobre a relação entre a globalização e a religiosidade popular, um dos entrevistados equaciona essa tensão quando diz que:

Eu vejo tudo isso como uma espécie de Trator, que tende a eliminar gradualmente tudo o que não é cultura dominante, com certeza, são efeitos da globalização e a religiosidade popular está nessa tentativa de destruição. Por outro lado surge um fortalecimento dos cultos domésticos, de espaços privados, de eventos de massa, como Lourdes, por exemplo, que é uma peregrinação massificada atualmente por causa do fenômeno de publicidade, organização internacional. Cada vez menos praticantes nas igrejas e mais em casa, cultos domésticos, e existe a necessidade de reforçar os fenômenos de massa como a Jornada Mundial da Juventude. A vida religiosa como era conhecida nos anos cinquenta se desmoronou; por isso as igrejas estão se esvaziando (Apêndice A, Pergunta 5, entrevista 4).

O ser humano é um caminhante e, as peregrinações fazem parte da natureza humana, “Ele se sente um ser a caminho. Sua própria vida é uma caminhada do nascimento para a morte, da juventude para a velhice e, em sua aspiração mais profunda, uma passagem desta vida efêmera para uma vida feliz após a morte” (BECKHAUSER, 2007, p. 22).

### **3.3 Religião do Fogo e das Festas**

A resistência das expressões da religiosidade popular caracteriza o esforço por parte do povo de manter suas tradições diante das várias alterações das sociedades no mundo. Seja economicamente ou tecnologicamente. A língua, por exemplo, é um elemento de resistência, pois, através dela, é multiplicada a cultura e seus constituintes tais como: a música e seus ritmos, as danças, as brincadeiras e as festas. No sul da França a língua occitana luta para ser oficializada como a língua oficial da Occitânia e, resiste aos novos mecanismos de imposição da língua dos E.U.A., por exemplo, em escolas, cursos, concursos e, no mercado oficial. Como política mundial,

O desenvolvimento democrático de uma sociedade do conhecimento requer políticas públicas internacionais que garantam a participação do número mais amplo possível de línguas e culturas, assim como condições discursivas e contextuais que favoreçam a reprodução e o aprofundamento de distintas tradições de conhecimento (CANCLINI, 2007, p.233).

As festas, as danças, os ritmos, os instrumentos musicais, a hereditariedade das brincadeiras e das celebrações, fazem parte do composto cultural no qual está inserida a religiosidade e suas diversas formas de comemoração e festividades. Um exemplo de uma forma de resistência e de protagonismo da religiosidade popular é a procissão dos santos juninos que acontece todo dia 16 de junho marcando a abertura das festividades de São João no Recife. No ano de 2012 a procissão dos santos juninos completou sete anos com uma estimativa de 3.000 pessoas participando do cortejo que sai do Morro da Conceição e segue até o Sítio da Trindade, localizados na zona norte de Recife-PE no bairro de Casa Amarela.

As festas de São João que caracterizam a devoção ao santo, portanto uma expressão religiosa é ornamentada pelas festas juninas com shows e espetáculos públicos tendo o forró como ritmo e como um gênero que identifica um povo. O fogo das fogueiras de São João está inserido nas festas tradicionais juninas, em um hibridismo que ajusta a devoção ao prazer da diversão. Missa e festa sempre estiveram juntas.

Religiosidade e festa fazem parte do panorama das celebrações das culturas do mundo. Festa pressupõe cumplicidade reunião de pessoas que, comungam do evento e entre si, festejam, pois concordam com a celebração. Na realidade,

Sem um grupo de pessoas que valorize o acontecimento e se comunique através de determinados gestos simbólicos, não há festa. Não se festeja na solidão. A festa congrega pessoas que em comum valorizam da mesma forma, o mesmo acontecimento. A partir de um acontecimento celebrado as pessoas se unem. Através de um gesto familiar ao grupo. Aqui entra, portanto, a comunidade. A pessoa individual celebra algo enquanto membro de um grupo, de uma comunidade. A festa é sempre fonte de solidariedade; cria e intensifica a vivência comunitária (TABORDA, 1990, pp. 47-48).

As formas de expressão da religiosidade não deixam de ser uma comemoração, uma celebração, um encontro entre pessoas que, mutuamente comungam do rito, do ritual, da solenidade, da confraternização, do momento de festejar, pois, “O rito é uma *performance*, consiste num conjunto de códigos que se unem a todos os níveis para formar uma *Gestalt*, uma vivência particular organizada em nível comunitário” (TERRIN, 2004, p. 290).

Como um mundo cultural - as procissões, as peregrinações, as romarias, os batismos, as missas, os casamentos, as cerimônias fúnebres, as festas religiosas do calendário - comprovam que o ser humano é dotado do sentimento de alegria e de

festejar paralelo ao sentimento religioso. É assim na procissão dos santos juninos, onde o povo une a tradição da festa de São João ao sentimento religioso de agradecimento. Conforme o organizador da procissão esclarece,

Essa procissão tem um caráter de solidariedade, é a procissão da gratidão. Todos que trabalham nesse período de São João têm algum retorno com isso. Pode ser o músico, o gaiteiro, o forrozeiro, a mulher da pamonha, da canjica, o fogueteiro, essas pessoas que trabalham no ciclo junino estão agradecendo aos santos a oportunidade deles estarem fazendo essas coisas, então a procissão de Santo Antônio, São Pedro e São João, é o agradecimento a esses santos desse retorno. Então é uma homenagem aos santos por tudo que eles nos proporcionam. Faz 7 anos, 7ª edição. E a participação está crescendo mais afetiva e efetiva da população. Estamos pensando em fazer uma procissão itinerante, por mais bairros (Apêndice C, Pergunta 1, entrevista 6.1.1).

Os Santos das festas de junho relacionam-se com a fertilidade não só da terra, mas, da mulher também. São José cuida da fertilidade do milho, Santo Antônio é o santo que une quem não encontrou alguém para casar, e São João aquele que anunciou o Cristo. Para ter o pedido atendido são realizadas as tradicionais adivinhações ao santo. “É o dia das expansões e alegrias, de ruidosos folgares, de animadíssimas danças, e enfim, das adivinhações, em que figuram, geralmente, as que fazem as moças solteiras para o santo revelar seu futuro, e cujos prodígios são imensos, graças aos poderes do precursor” (CASCUDO, 2001, p. 318). E com relação à festa:

De par com os festejos religiosos nas igrejas e casas particulares, precedidos de um novenário especial, a popular festa de São João, iniciada na véspera do seu dia, tem um cunho de particular característico pelas suas superstições e sortes, seus combates e suas fogueiras, e suas ceias especiais, - em que figuram, particularmente, a indefectível canjica de milho verde e os clássicos bolos de São João, indispensáveis à ortodoxia da festa. (CASCUDO, 2001, p. 318).

Na procissão dos santos juninos o povo dá significado aos santos, cada um deles representando um evento, um símbolo relacionado a um determinado período do ano - seja na agricultura, seja relacionado a um pedido de matrimônio. “O ser humano é um animal simbólico: entende o mundo, opera sobre ele, transforma-o e age sempre através de símbolos. Os símbolos são imagens revestidas de sentido e não cristalizadas, mas plásticas, flexíveis, vivas” (BORAU, 2008, p. 7). Relacionar um santo a algum evento que se espera realizar é um exercício religioso, pois

“Quando o símbolo é exterior e socialmente aceite, transforma-se em ritual ou cerimônia religiosa realizada através de palavras, de movimentos e de atos simbólicos preestabelecidos” (BORAU, 2008, p.13). Essa relação simbólica fica evidente quando incorporada pelo povo na procissão dos santos juninos,

São José entra nesse ciclo junino, porque exatamente no dia 19 de março que é o seu dia, o dia consagrado a ele, é o dia que se planta o milho para você colher no São João. Santo Antônio, que segundo a Igreja católica, ele não é só o Santo casamenteiro. No dia dele se faz a festa e as pessoas vão às ruas e ali se conhecem, namoram e se casam. São João é o santo protetor, é graças a ele, por conta exatamente de toda uma manifestação agrária, que vem da coisa rural, o São João representa isso, a fartura, a comida do milho, as famílias, mesmo no Sertão, nos lugares mais secos, mas se você for hoje, está lá em qualquer lugar do sertão, vai estar a representação do São João e eles esperando a graça que a chuva chegue. E São Pedro, é protetor, o homem que tem a chave do céu, o primeiro papa da Igreja Católica, e também o protetor das viúvas. (Apêndice C, Pergunta 4, entrevista 6.1.4).

E quando questionado sobre esses santos, se são santos especificamente da cultura do Nordeste e sobre a relação dessa procissão com a religiosidade específica de Pernambuco, do povo nordestino, o entrevistado relaciona a religiosidade com algo infinito, que não tem limites de fronteiras, é inato ao ser humano. E sobre os santos assim diz o entrevistado,

Não são santos do povo nordestino, eu diria que hoje a dimensão do sincretismo, da religiosidade ela é muito marcante no Nordeste, mas ela está se espalhando em todas as regiões do Brasil, e mundo a fora, é uma coisa infinita a religiosidade é infinita, ela não tem fronteiras ela está dentro do coração de cada um de nós, ser humano (Apêndice C, Pergunta 4, entrevista 6.1.4).

Uma forte devoção do povo é dedicada a esses santos juninos, uma total entrega que é percebida durante o percurso da procissão. Percebe-se essa devoção no caminho que o andor realiza até chegar ao epicentro da festa, o Sítio da Trindade, onde as imagens são recebidas com fogos, danças, luzes, música da região e da época, um real diálogo entre a devoção e a comemoração. Quanto à devoção do povo diante dos santos da procissão,

Chega a ser até superior ao próprio futebol que o povo ama tanto. Você parte das graças alcançadas, das simpatias, das promessas pedidas e às vezes conseguidas, isso é uma forma de um amor muito grande às entidades divinas, e o povo não vive sem isso, tem que se apegar a alguma coisa. Não só as imagens, mas o que representa na cabeça de cada um. A imagem é a própria pessoa que reflete nos santos e os santos é o que reflete nas pessoas (Apêndice C, Pergunta 3, entrevista 6.1.3).

E o que diz a igreja, como se posicionou o padre da paróquia do bairro no qual é sede da procissão? Pode um evento religioso ser criado fora do campo de controle da igreja católica?

[...] Por serem Santos vinculados à Igreja Católica, nós procuramos o pároco, e o padre ficou surpreso, pois era a primeira vez que alguém o procurava para realizar uma procissão com os santos juninos. A igreja aprovou os padres também, pois além da Igreja ganhar mais fiéis, o sincretismo, a cultura popular ganha, por essa festa fazer parte do povo (Apêndice C, Pergunta 4, entrevista 6.1.4).

É evidente a existência do sincretismo religioso nessa curiosa expressão da religiosidade popular associada aos santos das festas juninas. O hibridismo também, pois não é só o católico praticante que comparece na procissão e na festa, nota-se, seguidores de outras expressões religiosas em plena convivência. É um lado religioso que sugere novas maneiras de cumplicidade com as expressões religiosas independente de seu credo particular. É uma possibilidade de convivência, diálogo e troca entre maneiras diferentes de devoção. Ou seja,

O lado religioso reside justamente no lado do sincretismo religioso, não só o lado católico, o São João mesmo representa Xangô, é o cristão católico com a religião do xangô, da umbanda. Tem essa interação muito grande, não é uma procissão da Igreja católica. Cada pessoa que vem para a procissão referencia a sua maneira os seus santos (Apêndice C, Pergunta 2, entrevista 6.1.2).

**Figura 10** - Procissão dos Santos Juninos. Casa Amarela, Recife (PE)



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa (2012)

Essa expressão da religiosidade popular, que nasceu fora do templo, que utilizou de criatividade própria da comunidade religiosa demonstra que, a devoção popular continua fértil, viva e resistente (Fig. 10), se afasta criativamente da ortodoxia e cativa cada vez mais fiéis de outras correntes religiosas que, não pertencem necessariamente ao catolicismo e, continua acontecendo fora do templo sem nenhum adendo religioso no interior da igreja como, a missa, a bênção etc. Constatam-se as práticas híbridas, pois, “o desenvolvimento moderno não suprime as culturas populares tradicionais” (CANCLIN, 2008, p. 215).

Na frente do cortejo as quadrilhas juninas e os bacamarteiros abrem espaço para as bandeiras dos santos e, para o andor com as imagens. Em seguida em vez de fiéis, sacerdotes e grupos de religiosos entoando cânticos e ladainhas, vai um trio elétrico executando ao vivo canções tradicionais de Luiz Gonzaga, Jackson do Pandeiro, Trio Nordestino, Marinês e Dominginhos (artistas emblemáticos da cultura do forró). O cortejo continua com um trio de forró pé-de-serra, senhoras vestidas de personagens míticos como Maria Bonita, parceira do célebre Lampião, e uma banda marcial executando hinos tradicionais. Nada mais híbrido. É uma verdadeira manifestação de defesa da cultura popular através de uma expressão da religiosidade, associada a uma devoção religiosa aos santos juninos que resiste, reinventa-se e oferece exemplo vivo de uma encenação popular religiosa. Em resumo, qual seria a importância então dessa procissão relacionada à resistência cultural, à festa, à fogueira e à religiosidade popular?

A valorização da cultura popular, basicamente isso, pois se não tomarmos cuidado tudo isso vai acabar. Para mim o valor dessa procissão é ajudar a preservar a cultura popular. É fazer a defesa dessa manifestação, não é fácil, pois é árduo, as pessoas que compactuem com essa ideia é difícil encontrar. A religiosidade popular hoje está um pouco arrefecida, só se ver isso nas casas e no interior, é muito mais visto nos ancestrais do que atualmente. O desânimo que acompanha a história do povo é gritante. E a procissão junta todos, unifica, é ecumênica, tem gente que vai por seu Exú, outros pelos santos católicos (Apêndice C, Pergunta 1, entrevista 6.1.1).

Expressões como a procissão dos santos juninos utilizam de tradições pré-cristãs como, a fogueira, por exemplo, que envolve a adoração ao fogo desde os tempos mais primitivos do ser humano. “A ‘domesticação’ do fogo, isto é, a possibilidade de produzi-lo, conservá-lo e transportá-lo, assinala, poderíamos dizer, a separação definitiva dos paleontropídeos em relação aos seus antecessores

zoológicos” (ELIADE, 2010, p.18). O ritual das fogueiras encontra-se em várias culturas inclusive, no sul da França.

As datas de 23 e 24 de junho como datas marcantes dos festejos de São João, são datas significativas no sul da França e em Pernambuco com suas devidas particularidades. Lá houve uma perda maior das tradições da fogueira, por exemplo, que não é encontrada em todas as cidades, mas, a peregrinação à fonte de Saint Méen, analisada no ítem 3.1 deste capítulo, tem seu ápice no dia 24 de junho, exatamente no dia de São João Batista e, as procissões do Santo Sacramento igualmente são realizadas no período junino na Occitânia.

Dois eventos significativos nesse estudo comparativo é a *Fête de la Saint Jean a Carmaux*, também chamado de *Feu de la Saint Jean a Carmaux* e *Le Feu de Saint Jean a Narbonne*. Carmaux e Narbonne são as cidades nas quais essas festas da fogueira de São João foram observadas, nos dias 21 e 23 de junho de 2011 respectivamente. Era o período junino como é festejado em Pernambuco e, embora não tenham as mesmas tradições, a fogueira e os hábitos da festa como as mudanças, são encontrados em ambas as culturas. Carmaux fica no departamento do Tarn e Narbonne no Languedoc-Roussillon, no departamento de l’Aude.

**Figura 11** – Fogueira de São João em Carmaux – Tarn – Por ocasião da festa de São João



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa (2011)

Em Carmaux a fogueira é construída com um desenho diferente das fogueiras juninas de Pernambuco (Fig. 11), as madeiras maiores ficam encostadas uma nas outras escorando-as com muitos gravetos que, vão se unindo até o fim das madeiras. No topo da fogueira colocam um boneco de pano sem a cabeça, simbolizando algum personagem político ou, outro que não é bem visto pela comunidade. No caso da fig. 11, o boneco representava o ex-presidente da França Nicolas Sarkozy.

Em algumas cidades no sul da França a lenha utilizada na fogueira pode ser diferente. Pode ser de madeira de vinhas (se for nas regiões de vinhos), guarda-se no inverno para queimar no São João. Em outros lugares conservam-se a madeira para as procissões de Corpus Christi e, em alguns lugares, as crianças pedem de casa em casa ramos de árvores para fazer a fogueira.

Em Carmaux a fogueira foi acesa às 23h e, antes foi realizada uma festa com músicas tradicionais na grande praça organizada pelos funcionários da prefeitura. Não existe uma “quadrilha junina” como a do São João do Nordeste do Brasil, mas, ritmos como a Farandola, a Polka, a Boreia, o Scottish, a Mazurka e danças coletivas como brisa-pè, o Tindelon (ritmo Occitano), lembram os ritmos tradicionais da festa junina de Pernambuco, pois, muitos desses ritmos chegaram em Pernambuco através dos franceses e, foram reprocessados pelos artistas populares. Temos assim ritmos como, o xote e a marcha junina que são oriundos das danças Occitanas<sup>91</sup>.

Ao contrário da festa junina realizada em Pernambuco com forte traço religioso, no sul da França a festa junina perdeu o sentido religioso. Comemora-se mais a entrada do verão. A festa lembra e cita o Santo João Batista, mas, não se vê imagens e missas, apenas a fogueira como um símbolo ao redor do qual se reúnem pessoas, famílias e comunidade. O símbolo sempre está presente independente da cultura. A fogueira é um símbolo, pois, “O que chamamos de símbolo é um termo, um nome ou mesmo uma imagem que nos pode ser familiar na vida cotidiana, embora possua conotações especiais além do seu significado evidente e convencional” (JUNG, 2008, p.18).

Na festa de Carmaux os casais dançavam ao redor da fogueira, ao som do

---

<sup>91</sup> Para saber mais sobre as danças occitanas, ver o DVD produzido pela Associação La Talvera e pela banda La Lalvera: Per Plan las dançar. Dances d’Occitanie (Albigeois, Quercy, Rouergue). Volume 1.

grupo musical que se apresentava na praça tocando músicas tradicionais. Neste dia se apresentava o grupo La Talvera da cidade de Cordes sur ciel. A faixa etária ficava entre 35 e 60 anos. Poucos jovens, mas, a presença de muitas crianças sugeria que a festa ainda resiste e os pais se preocupam com a hereditariedade da tradição (Fig. 12). São os resistentes e tradicionais *Les Bals*, os bailes que, atualmente tem inspirado novas bandas do sul da França como: Bombes 2 bal, Massilia Sound System, Nux Vomica, Fabulous Troubadors, La Talvera, entre outras, a realizar uma releitura de suas tradições através da música e das danças<sup>92</sup>.

**Figura 12** – Les Bals. Pessoas dançam enquanto a fogueira queima em homenagem a São João, na praça central de Carmaux – sul da França – Tarn



. Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa (2011)

Nos tradicionais Bailes ou, les Bals no sul da França, onde a música presente é a música antiga occitana, “Parece que há nostalgia de alguma coisa mais original, que procuramos um novo início e que tentamos outros caminhos. Procuramos novamente o não dito e o não dizível, além do sentido mesmo da realidade” (TERRIN, 2004, pp. 209-210).

<sup>92</sup> Sobre os bailes, ou *Les Bals*, A vida cultural e musical e as danças no Tarn, ver: LODDO, Daniel. Avec la participation de Bernard Pajot. **Gents del país gresinhòl. Canton de Castelnaud-de-Montmiral (Tarn)**. Cordae/La Talvera, 2010, pp.521-553.

No Brasil onde a música tradicional não encontra espaço no mercado e rádios oficiais, é diferente na Occitânia onde, cada festa coletiva, cada comemoração é um encontro com valores herdados desde a antiguidade. São danças, canções e ritmos que só conseguiram registros a partir da Idade Média. “É o desejo de sermos nós mesmos simplesmente, sinceramente” (TERRIN, 2004, p. 210). As festas do mês de junho sempre são realizadas em volta da fogueira.

A festa de São João consolidou-se em Pernambuco no mês de junho, com uma relação direta com o plantio do milho e sua colheita. No sertão o ambiente rural, interiorano e com uma paisagem que transita entre a seca e o verde, foi o local adequado para se consolidar a festa junina e seus elementos formadores, embora com o movimento migratório para a capital, a festa já faz parte do calendário de prefeituras e secretarias de turismo em Recife. Da indumentária do xadrez, ao chapéu de couro, da culinária do milho ao som do fole do acordeom e das danças francesas que foram reelaboradas nas quadrilhas juninas, “Dança palaciana do século XIX, protocolar, que abria os bailes da corte [...] Foi popularizada sem que perdesse o prestígio aristocrático e transformada pelo povo, que lhe deu novas figuras e comandos inesperados [...] do palácio imperial até os sertões” (CASCUDO, 2001, p. 548). A fogueira sempre é acesa para iluminar a festa, não somente no sertão, mas nos arraiais enfeitados de bandeirinhas nos bairros mais populares da capital (Fig. 13).

**Figura 13** – Arraial do Sítio da Trindade no Bairro de Casa Amarela (Recife-PE) – Autêntica Festa Junina em espaço urbano



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa (2012)

A presença dos franceses em Pernambuco está relacionada com as danças na época do São João, um hibridismo entre ritmos franceses como a Valsa, a Farandola, a Borea, a Polka e o Scotische, com os ritmos nordestinos do xote, da marcha junina e do xaxado. As quadrilhas matutas no Sertão ainda resistem em pequena quantidade sendo marcadas ainda em francês<sup>93</sup> e fazendo parte do casamento matuto, que é um teatro ao ar livre nos arraiais, cujo drama é satirizar com personagens como o padre, o delegado, o pai da noiva e o prefeito. Muitas são as histórias da presença dos franceses em Pernambuco, “O Recife ainda não era nem aldeia de pescadores e pelas praias de Pernambuco cheias de índios nus, já andavam franceses pirateando, negociando com pau de tinta, peles, papagaios, macacos: e emprenhando caboclas” (FREYRE, 2007, p.131).

De origem pagã, antes de Cristo, as fogueiras no sul da França têm datas iguais ao Nordeste para serem acesas; 23 e 24 de junho são a véspera e o dia de São João e, 29 o dia de São Pedro. De tradição agrícola a fogueira também está vinculada a proteção de fabricação do queijo, de ritos envolvendo o vinho e a qualidade do vinho. A França também tem suas superstições, por exemplo, as cinzas da fogueira são usadas para muitas coisas: Se a região tem ovelhas, as ovelhas caminham sobre as cinzas para se proteger das doenças. Mistura-se um pouco de cinzas na água e dar-se para as galinhas para protegê-las das pestes. Colocam-se as cinzas em um recipiente e deposita-se em algum da casa para proteger a casa de incêndios e doenças. Guarda-se um pedaço de lenha queimada e coloca-se em um cantinho da casa ou no sótão para se proteger dos incêndios, dos trovões e dos raios<sup>94</sup>. A devoção ao fogo e à fogueira é uma expressão que

<sup>93</sup> Anavantur (em avant tout) - anarriê (em derrière) - balancê (balancer) - travessê de cavalheiros (travesser) - travessê de damas - travessê geral - granmuliné - otrefoá (autrefois) - grande roda - damas ao centro - damas à direita e cavalheiros à esquerda e vice-versa - preparar para a cesta - olha a cesta - desmanchar - grande roda à esquerda - passeio na roça - avanço de damas e cavalheiros - preparar para a chuva - é mentira - olha a chuva - choveu - passou - seus lugares. Balancê - moinho - lacinho do amor à direita e à esquerda - seus lugares - balancê - preparar um pequeno galope - balancê - anavantur - preparar o grande túnel - começar - anarriê - seus lugares. Balancê - preparar para o grande galope - começar - desmanchar - balancê - passeio a dois - retournê - seus lugares. Anavantur - anarriê - passeio na roça pelo meio - damas para um lado - anavantur - preparar para o serrote - passeio na roça com roda - passeio do amor à esquerda - retournê - seus lugares. Preparar para o desfile - primeiro as damas - agora os cavalheiros - seus lugares - preparar para o galope - começar - seus lugares. Changê de damas - changê de cavalheiros - anavantur - anarriê - balancê - grande roda - preparar para o granchê - começar - retournê, grande roda à direita e à esquerda - preparar para o túnel - começar - grande roda - balancê na grande roda - preparar para o caracol - começar - retirê - c'est fini. GASPARG, Lúcia. **Quadrilha Junina**. Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>> Acesso em: 07 de mai. de 2013.

<sup>94</sup> Para saber mais sobre o ciclo de São João e São Pedro na França, ver: GENNEP, Arnold Van. **Manuel de Folklore Français Contemporain. Tome Premier 4 – Les cérémonies périodiques**

caracteriza a religiosidade popular no sul da França. Com diversas outras expressões religiosas, “[...] aqui também é a região da França onde tem mais devoção à festa de São João, à fogueira de São João” (Apêndice A, Pergunta 2, entrevista 9). É relevante observar o que, um dos entrevistados responde quando indagado sobre o que caracteriza a religiosidade popular na França. Sua resposta é uma síntese das experiências e reflexões analisadas neste capítulo: o hibridismo entre o cristianismo e o paganismo, as fogueiras de São João e as fontes milagrosas como, expressões anteriores ao cristianismo. Diz ele que,

Acho que existe religiosidade em toda a França, em cada região da França, com coisas diferentes, mas também com características semelhantes. Existe um hibridismo muito antigo com a religião cristã, quando chegou aqui dialogou com a religião pagã que existia aqui. Tem muitas coisas na religiosidade popular francesa que trazem essas marcas e que são mais antigas que o cristianismo. Fogueiras de São João, fontes milagrosas, megalíticos antigos, dólmens, menirs (pedras enormes) existiam antes do cristianismo. O cristianismo quando chegou aqui fez suas marcas, para implantar sua visão do sagrado. Por exemplo, você vai ver nessas pedras, cruces desenhadas, e nas fontes também, têm cruces, nomes de santos nas pedras, coisas feitas pelo cristianismo, para cristianizar. Outra coisa importante da religiosidade popular aqui na França é o *reci* (lendas, muitas coisas que o povo conta e passam de geração em geração), a religiosidade aqui tem muito “*reci*” para dar sentido às coisas (Apêndice A, Pergunta 1, entrevista 9).

Narbonne é uma cidade do sudoeste da França que tem origens na Roma antiga. Na língua occitana chama-se *Narbona*. Fica no Departamento de Aude e na região de Languedoc-Roussillon. No dia 23 de junho de 2011, dois dias depois da festa na cidade de Carmaux, o ritual da fogueira e a festa de São João em Narbonne seguia a mesma estrutura. A diferença era como a fogueira era feita. Em vez de madeiras verticais era, um aglomerado de madeiras, caixas de embalagens e ramos enfeitados com fitas coloridas que, se amontoavam uns sobre os outros (Fig. 14). Exatamente às 23h do dia 23, véspera do dia de *Saint Jean*, ela foi acesa e, todos ficaram ao redor da fogueira entre as danças e a confraternização. No final da festa jovens rapazes começaram a pular a fogueira já em brasas, ritual que não aconteceu na cidade de Carmaux.

**Figura 14** - NARBONNE - LE FEU DE SAINT JEAN na Praça Émile Digeon, diante da Igreja de Sainte-Marie-de-Lamourguier – Dep. Aude, Languedoc-Roussillon



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa (2011).

O mundo simbólico é um mundo inerente ao ser humano e, as religiões utilizam a linguagem simbólica para se expressarem e se comunicarem. Através dos símbolos a vida ganha significado e a possibilidade de ser representada, pois:

Por existirem inúmeras coisas fora do alcance da compreensão humana é que frequentemente utilizamos termos simbólicos como representação de conceitos que não podemos definir ou compreender integralmente. Esta é uma das razões por que todas as religiões empregam uma linguagem simbólica e se exprimem através de imagens (JUNG, 2008, p. 19).

As expressões continuam resistindo e dialogando entre si. O fogo e a festa são elementos comuns nas religiosidades que, através de um mundo globalizado, demonstram que é possível encontrar elementos iguais e diferentes a partir da mesma maneira de devoção. Resistem ao tempo e a tecnologia e, utilizam-se do mesmo espaço que em vez de uniformizar as práticas, reforça suas particularidades e identidades. Das fogueiras de São João às festas juninas e das procissões às caminhadas sagradas, a religiosidade nos une,

O fato de nós termos em comum a natureza humana, o ser humano, naturalmente nos faz ter em comum as expressões elementares do ser humano, da vida humana. Por isso é possível encontrar em toda parte

coisas semelhantes que dialogam umas com as outras. Eu sempre acho que somos mais parecidos do que diferentes nas coisas essenciais da vida. Poderíamos aprofundar essas semelhanças no ser igual. O encantar-se com as coisas, é perceber alguma coisa que os olhos alcançam, mas, que vai mais além do que aquilo que os olhos veem, da percepção material das coisas. Esse encanto é o que leva mais cedo ou mais tarde às expressões que vão da consciência da culpa e do pedido de perdão, à consciência do benefício e a expressão da gratidão e louvor. Isso é o que está presente em todas as expressões e são encontradas em vários lugares. E quanto mais nós vamos às expressões que nascem com o povo, as expressões de raiz, que não tem autor e ninguém assina em baixo, que nasceram com a espontaneidade do povo essas é que são profundas, que tem uma beleza que diante daquelas que se fabrica não conseguem ter (Apêndice B, Pergunta 3, entrevista 1.1.3).

Vimos que, comparativamente, existem elementos semelhantes entre as expressões da religiosidade popular. Fogueiras, festas e santos são utilizadas como símbolos pelo povo para demonstrar e exteriorizar sua devoção. São práticas antigas que, permanecem utilizando um mundo simbólico e protagonizam suas religiosidades.

### **3.4 Religião dos Santos e da Salvação**

A salvação relaciona-se diretamente com a morte. A busca pela saúde é uma atitude que o ser humano adota com o objetivo mesmo implícito de, driblar a dor e a morte. A finitude é um destino inquietante que assombra e persegue a existência humana. Somos procuradores de alternativas para camuflar ou superar as doenças e nos tornarmos infinitos enganando assim a morte. “O homem é feito para a vida” (LIBÂNIO, 1977, p.11).

As pessoas procuram superar as adversidades e as provações da vida que, são fatores determinantes para quem vive na terra. Surgem termos como: o azar, a fatalidade, o carma, e o destino, para explicar os males que surgem na caminhada terrena em busca por salvação. Como conciliar a bondade de Deus com as penúrias da vida, principalmente vivenciadas pelo povo pobre? Por isso,

É fundamental para compreender o horizonte da salvação, a percepção deste paradoxo básico: uma situação que se deve aceitar como azar ou sorte, como destino, como sina, mas doutro lado, tentar de todos os meios com fé, oração, etc. Superar as agruras e dificuldades que ela traz. Não é um conformismo e quietismo imobilista. Só que as energias de mudança ficam confinadas ao horizonte dos desejos, das aspirações, manifestados nas devoções, promessas etc. (LIBÂNIO, 1977, p. 40).

Na diversidade incontável das práticas de busca, de cura e de salvação, está uma celebração ímpar da religiosidade popular que analisaremos neste capítulo; trata-se da Missa da Saúde que, acontece todas as segundas-feiras na matriz de N.S. da Conceição ou igreja da Imaculada Conceição, ou paróquia Nossa Senhora da Conceição no bairro do Barro, zona oeste da cidade de Recife, localizada na Av.Dr.José Rufino, 68. É o entrevistado 3.1 que conta a história da missa da saúde, uma vez que é escassa, ou melhor, inexistente algum registro oficial da celebração da saúde:

Com relação à 'Missa da Saúde' quando eu cheguei aqui há 7 anos, toda celebração tem como caráter a santidade, a saúde em Deus, ela tem como caráter que todos tenham vida, 'eis o mistério da fé'. Ela já existia aqui com o Padre Francisco, eles se reuniram com senhoras, na casa paroquial, com alguns paroquianos, alguns jovens e decidiram celebrar toda segunda-feira a missa dedicada à saúde, N.S. do Perpétuo Socorro, embora aqui seja N.S. da Conceição. Ele percebeu que a comunidade sentia necessidade de uma celebração na semana, afetiva, reunindo as comunidades em um mesmo sentimento, celebrar a vida (Apêndice B, Pergunta 6, entrevista 3.1.6).

É evidente que, a iniciativa da missa da saúde não foi originada pela instituição oficial, a igreja católica, e sim pela própria comunidade do bairro que, sentindo a necessidade de uma celebração menos ortodoxa, criou e realizou junto ao pároco da igreja uma celebração diferente, uma celebração afetiva. As pessoas buscam a salvação e "é bem sabido que se o homem não precisasse da 'salvação' as religiões seriam inúteis, mas elas têm igualmente se tornado bastante supérfluas em um outro caso: quando não são mais capazes de sanar as doenças e os incômodos físicos e psicológicos cotidianos do homem" (TERRIN, 1998, p. 149). Se a missa tradicional não está sendo eficaz, cria-se outro tipo de celebração. O que diferencia a missa da saúde da missa tradicional?

O que diferencia a Missa da Saúde da missa tradicional, é que a missa tradicional tem todos os rituais nas conformidades do que se pede a Igreja, na Missa da Saúde, além da oficial, damos uma tonalidade afetiva. 'Olhe! Peça porque ele é rico em misericórdia; peça porque ele é rico em abundância, peça porque ele é capaz de gerar a vida e dar a vida a todo instante, olha! Peça muito mais, que ele é o todo! Hoje eu sinto que a celebração da Saúde tem algo ímpar, que é a família que celebra. Chegam pai, mãe e filho. Muitas vezes em algumas celebrações, chega a mãe, ou vem o esposo, mas na celebração da saúde, a família se junta. Por isso que na homilia, dizemos que além dos pedidos, além da ênfase, dos sentimentos, esse além tem que ir para a vida. Por isso que muitas vezes

saímos de uma celebração fria para uma celebração mais quente, afetiva (Apêndice B, Pergunta 6, entrevista 3.1.6).

A diferença entre a missa tradicional, ortodoxa, para uma missa com atmosfera afetiva e relacionada à busca da saúde é que, a missa da saúde consegue aproximar as pessoas e a família. Essa é uma das características da celebração ao mesmo tempo em que, comprova o hibridismo atual entre as práticas religiosas. Ou seja: um desejo da comunidade terminou criando uma nova celebração no interior de uma instituição que, exerce um relativo controle sobre as expressões aceitas, ou não aceitas, por ela e, inseridas ou não no interior do templo. É a religiosidade popular afirmando sua autonomia da instituição, pois, o povo deixa de ser um mero espectador, para protagonista da celebração.

**Figura 15** – Missa da saúde na Paróquia de Nossa Senhora da Conceição – Barro, Recife (PE)



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa (2011)

No dia 22 de agosto de 2011 às 19h30minh, a Missa da Saúde transcorreu com momentos de emoções por parte dos fiéis e, também de práticas e rituais que definem novidades na celebração de uma Missa (Fig. 15). Definitivamente a Missa da Saúde no Barro é um hibridismo dentro da própria instituição católica. A base da missa é a celebração tradicional com os ritos iniciais - liturgia da palavra, liturgia eucarística, o ofertório, a transubstanciação, a comunhão, a homilia - em perfeito e

ajustado diálogo com práticas tais como: uma procissão dentro da igreja com a foto de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro (Fig. 15), quando os fiéis fazem o máximo possível para tocar na imagem da santa.

Outro momento marcante é à entrada da imagem de Jesus Cristo com a igreja quase às escuras (Fig. 16) apenas com velas acesas. O ritual se repete e, os fiéis procuram tocar na imagem ao mesmo tempo em que, pedem proteção e cura das doenças repetindo as súplicas do padre;

“Livra-nos Jesus das doenças,  
Livra-nos Jesus da dor de coluna,  
Livra-nos Jesus da dor de cabeça,  
Livra-nos Jesus das doenças do coração,  
Livra-nos Jesus da cegueira,  
Livra-nos Jesus dos remédios,  
Livra-nos Jesus do câncer,  
Livra-nos Jesus da falta de sentido para viver,  
Livra-nos Jesus de uma vida sem Deus”<sup>95</sup>.

A celebração da Missa da Saúde sugere que, os fiéis não desejam apenas ser consolados, que não desejam apenas os momentos de liturgia e de promessas de um mundo melhor no futuro, mas, esperam da Igreja uma eficácia terapêutica diante dos pedidos imediatos de salvação e de cura, “interessa-nos reconhecer como a salvação tem ou não pode ter uma antecipação significativa no momento em que se torna ‘saúde’ e ‘cura’ e não quando, com a fácil promessa de um outro céu em um futuro mais ou menos distante” (TERRIN, 1998, p.150).

Portanto, sobre a eficácia da Missa da Saúde o sacerdote entrevistado foi prudente e deu o seguinte depoimento:

Quanto à eficácia, sem poder divulgar tudo, tenho sim notícias de curas. Pessoas que me confessam sobre os negativos da medicina, pessoas que fizeram cirurgias negativas na vista e aqui foram curadas e não usam mais óculos. E eu sempre digo, tem coisas que te pertence, ‘a tua fé te curou’. Temos o poder de pedir, o poder de ter fé, o poder de corpo, o poder de concentração, o poder de saber a quem pedir. Houve testemunhos de cura de câncer e que a comunidade conhecia, acompanhou a cura e que veio aqui na Igreja e fez o testemunho (Apêndice B, Pergunta 6, entrevista 3.1.6).

<sup>95</sup> Extraído de gravação realizada pelo autor por ocasião da Missa da Saúde. MVI\_2365.MOV, realizada na Igreja Nossa Senhora da Conceição no Barro, no dia 22 de agosto de 2011. 324,1 MB on disk (324.141.564 bytes). Fonte: Arquivo do autor (2011).

**Figura 16** – Missa da saúde na Paróquia de Nossa Senhora da Conceição – Barro, Recife (PE). Momento do pedido de cura para doenças após a procissão no interior da igreja com a imagem de Jesus



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa (2011).

Toda a missa é sonorizada através de canções populares católicas e, de padres cantores como o Pe. Marcelo Rossi. O violão é o instrumento harmônico e, as vozes dos fiéis é o coro geral que acompanha toda a missa. A Missa da Saúde não reproduz os padrões das denominadas missas-shows, pois, o clima, o ambiente e a celebração é todo envolvido em uma atmosfera branda e de concentração de todos os frequentadores, sem a espetacularização das missas realizadas pelos padres-artistas.

Os Fiéis que frequentam a cerimônia deram seu depoimento sobre a motivação que os levaram a frequentá-la, “Busco rezar pela minha saúde, dos meus familiares e amigos. Procuo com a minha fé a cura de várias doenças. Gosto da corrente de energia, onde todos estão unidos num só motivo, que é a busca da cura” (Apêndice E, Pergunta 11, entrevista 15.11.1). Ou, “vou porque me sinto bem e acredito no poder de Deus pra curar as pessoas que tem fé. Porque acredito que o espírito de Deus esta lá vivo, curando as pessoas” (Apêndice D, Pergunta 11, entrevista 15.11.2). A crença na cura e a fé é a motivação em comum entre todos que frequentam a Missa. “Em todas as experiências religiosas da humanidade, o problema, ou melhor, o mistério da dor e da morte adquire uma importância

excepcional, a ponto de quase constituir o momento discriminante entre a fé religiosa e a incredulidade” (TERRIN, 2003, p. 179).

O início do final da celebração é marcado com o ritual da bênção das águas trazidas em garrafas pelos fiéis, uma prática não comum no interior da igreja católica, pois publicamente, diante dos fiéis, essa prática está mais associada ao espiritismo, quando as garrafas são depositadas em um espaço reservado e, no final da reunião espírita, os médiuns, fluidificam as águas, denominadas de águas fluidificadas<sup>96</sup>.

Sobre se acreditam na eficácia da cerimônia, os fiéis são enfáticos e respondem que “Acho que sim porque Deus é um só e a fé também, e porque para Deus nada é impossível” (Apêndice E, Pergunta 14, entrevista 15.14.1), e que “Depende, do poder da fé e da crença de cada um e se tratando da saúde a fé aumenta e todos unidos em nome de Deus, a fé cura qualquer doença” (Apêndice D, Pergunta 14, entrevista 15.14.2). Deus e a fé são os maiores responsáveis pelas curas. Deus como o intercessor e a fé como ação subjetiva, é o que vai favorecer para que a cura se realize, segundo os entrevistados.

O que na Missa da Saúde - que é uma expressão da religiosidade popular inserida no interior da igreja católica e que busca a cura - pode ter de semelhante e de base idêntica, por exemplo, com uma expressão realizada em outro país ou em outro povo e cultura? Existe a possibilidade de um diálogo no sentido de que algo nas expressões da religiosidade podem ser idênticos?

Religiosidade popular ela tem as mesmas nuances, os mesmos padrões, da religiosidade de outros povos. Em vários filmes clássicos, históricos, na história, você vai ver que o comportamento da massa, do povo que sai atrás do milagre é o mesmo. Então, a principal característica da religiosidade popular é a busca do milagre, sobretudo na religiosidade popular, a barganha com Deus, o negócio com Deus, uma troca. ‘Me cure que eu te dou algo em troca’. Isso em todo lugar. A busca da transformação. A religiosidade popular ela se alimenta nessa fé de que algo vai mudar; isso é igual em Fátima, em Lourdes, na Caaba na Arábia Saudita, entendeu? Eu acho que a perda disso, de uma certa maneira, levou a um certo descontrole. O que estou dizendo é que as forças do sagrado elas tem a capacidade de serem conformadoras não conformistas. A religiosidade, ela é possível de dialogar porque ela é única, independente de povo, de cultura e de religião (Apêndice B, Pergunta 3, entrevista 2.1.3).

<sup>96</sup> Sobre os serviços oferecidos pelas instituições espíritas, e o significado e função dos centros espíritas, ver: PIRES, Herculano. **O centro espírita**. 2 edição – São Paulo, LAKE, 1987.

O diálogo é encontrado nos sentimentos comuns como; os anseios, os desejos e as buscas do ser humano pela salvação, pelos milagres e, pelo sentimento comum de devoção encontrado em todos os povos. O sentido é a relação com a vida, a procura pela continuidade da vida, uma vida sem sofrimento e sem dor. São elementos estruturais encontrados nas religiosidades dos povos. “No momento em que o homem se interroga sobre a vida e sobre a morte torna-se ‘religioso’ e sente-se rodeado por um mistério que o transcende” (TERRIN, 2003, p. 181).

Na igreja de Notre Dame de Bernac<sup>97</sup>, pertencente à diocese de Albi, no departamento do Tarn, na região do Midi Pirineus, a cada primeiro domingo do mês, pontualmente às 11h da manhã ocorre uma cerimônia que, consiste em tocar o rosto das crianças recém-nascidas com uma relíquia (Fig. 17) da Santa Apolline ou Apolonie. A cerimônia é chamada de Veneração de Santa Apolline. A relíquia é composta por um pedaço de dente que, supostamente pertenceu à santa Apolline e, um fragmento do osso do queixo da santa que ao tocar no rosto da criança, evita que ela sinta dor de dentes ou, atenua a dor de dentes dos recém-nascidos. Fica no altar da Igreja em um tipo de recipiente fechado, como um cálice, um castiçal. É exatamente esse recipiente que é tocado no rosto das criancinhas.

**Figura 17** – Relíquia de Santa Apolline na Igreja de Notre Dame de Bernac, Diocese de Albi, no Tarn – Vénération de Sainte Apolline avec les jeunes enfants



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa (2011)

<sup>97</sup> Sobre a história da l'église de Notre Dame de Bernac e da Vénération de Sainte Apolline avec les jeunes enfants, e um pouco da história da santa e da relíquia, disponível em <<http://catholique-tarn.cef.fr/spip.php?article1628>> Acesso em: 26 de fev. 2013.

Os padres prepararam leigos para levar adiante a cerimônia, pois, o número de sacerdotes e de vocação diminuem gradualmente em toda a França e, muitos deles assumem várias paróquias não conseguindo dar conta das diversas atividades existentes. Sobre a história da relíquia e de como se realiza a cerimônia - que para essa pesquisa foi observada e coletada no dia 3 de julho de 2011 - e do consentimento da hierarquia da igreja perante a veneração, as responsáveis pela organização e realização da cerimônia dizem o seguinte:

Esta relíquia está em Bernac, não se sabe desde quando, um ou dois séculos. O velho padre, que faleceu em 1986 e ficou 30 anos na igreja, fazia a veneração o dia da missa. Como era idoso, recebia as pessoas na casa e por isso recebeu a relíquia na casa dele. Em 1986 o padre Azémar foi nomeado e decidiu que a relíquia voltaria a Bernac, disse: “vamos fazer a veneração depois da missa a cada primeiro domingo do mês”. Começou assim e durante anos foi o padre Azémar que fez essa celebração. Formou alguns leigos para ajudá-lo e depois pediu para nós cuidarmos desse serviço – porque tem poucos padres, são idosos e tem muitas paróquias para servir. Somos três ou quatro senhoras para cuidar, delegadas pelos padres. Com o abade Azémar, organizamos uma pequena cerimônia, que ajeitamos várias vezes, e gostamos que de vez em quando um padre venha para ver se fazemos direitinho. A hierarquia da Igreja sabe que cuidamos dessa veneração. Acontece cada primeiro domingo do mês, mesmo que seja o primeiro do ano ou qualquer outro feriado (Apêndice D, Pergunta 1, entrevista 12.1).

Diferente da frequência das procissões e de algumas peregrinações, a veneração de Santa Apolline é bastante frequentada. Como a igreja de Bernac é pequena diante de tantas catedrais do sul da França, o número de pessoas é limitado. Cerca de 80 pessoas entre casais e suas crianças levadas no colo frequentam periodicamente a cerimônia. Para se ter uma ideia da abrangência da veneração e, da sua frequência, no primeiro domingo de julho do ano de 2011, pessoas de vários lugares e departamentos estiveram presentes,

Os lugares da onde vieram as pessoas na cerimônia de hoje: Lagrave, Le Fraisse, Rivières, Castres, Saix, La Souyrie (Aveyron), Saint Céré (Lot), Bernac, Montpellier, Albi, Lautrec, 69 (près de Lyon), Villeneuve sur Vère, Lisle sur Tarn, Villefranche d'albi, Gaillac, Réalmont, Crespin, Cahuzac sur Vère, Alban, Ronel, Toulouse, Saint Jean de Rives, Labastide de Lévis, Fayssac, Saint Juéry, Cambon, Marssac, Réquista (Aveyron), Albi, Cagnac les mines, Sénouillac, Saint Julien du Puy, Cugnaux (Apêndice E, Pergunta 1, entrevista 12.1).

Com a perda gradual de fiéis e de seminaristas, a igreja católica estrategicamente reforçou as cerimônias que, contam com a participação popular. Procissões, peregrinações, bênçãos e venerações são maneiras de cativar novos

crentes, novos adeptos e, daí tentar manter ou aumentar o número de católicos. Muitas dessas expressões são herdadas da família e, na veneração de Bernac, o fato de ser um mal que alcança a maioria das crianças, a dor de dente, torna a veneração de Santa Apolline uma expressão de destaque diante das inúmeras demonstrações de fé ainda resistentes no sul da França. Questionadas de como as pessoas sabem da cerimônia, do mal que incomoda tanto as famílias e, quando as pessoas se dirigem à Bernac, as responsáveis respondem:

Sim, quando saem os dentes das crianças. Tem gente que vem incentivada por alguém da família que diz: você se queixa que a criança está chorando de noite, porque você não vai lá? Passar uma hora na igreja não é coisa ruim! Acho que alguns vêm com uma leve convicção. Tem disso, mas acredito que as pessoas tem um retorno, porque vemos muitas famílias aqui, muitos voltam. Tem uns que vêm com os mais idosos e depois voltam com seus filhos. Alguns testemunham: eu vim com minha mãe quando era menina então agora venho com minhas crianças – 30 anos depois. Uma senhora fez uma promessa de vir todo mês durante um ano – era muito praticante, envolvida na paróquia dela, e disse: vou dar graças. Era muito fiel. Insistimos sobre a liberdade do participante, porque certas pessoas têm receio para entrar na igreja, ou para dar o nome na relação da cerimônia, pensando: mas porque tem que dar o nome? Para nós, é só pra saber quanta gente acolhemos (Apêndice D, Pergunta 6, entrevista 13.6).

As motivações para participar da veneração são diversas, tais como: a indicação de amigos ou, a preocupação com a dor do filhinho; “Foram amigos que nos disseram que todas as crianças da família deles tinham vindo – eles não moram aqui, nós estamos instalados em Lisle sur Tarn faz seis meses, a 30 km daqui” (Apêndice D, Pergunta 7, entrevista 14.7), outras dizem que, “Minha primeira motivação é o bem estar da minha filhinha. Na verdade, sou de origem muçulmana, mas não sou praticante nem de um lado, nem do outro. Já tinha vindo faz quinze anos para meu filho Kevin e reconheço que os dentes dele saíram sem muita dificuldade, a gente nem se deu conta” (Apêndice D, Pergunta 11, entrevista 15.11), ainda com relação à preocupação com a dor da criança, “Ela está com muita dor, porque dobra a gengiva e é doloroso. Tentamos remédios da farmácia, não deu certo, então resolvi trazer ela aqui” (Apêndice D, Pergunta 12, entrevista 15.12).

Se essa cerimônia poderia ser compreendida por pessoas de outras religiões, o que caracterizaria o diálogo, as entrevistas dizem que: “Acho que tem uma parte de crença popular, por isso pessoas de qualquer religião podem acreditar, enquanto certos católicos podem entender que a gente venha, mas tenha dúvidas sobre a

eficácia” (Apêndice D, Pergunta 10, entrevista 14.10). Tem o interessante depoimento de que, “Acho que sim, porque sou de origem muçulmana, mas quando a razão é boa, participo qualquer que seja a religião” (Apêndice D, Pergunta 14, entrevista 15.14).

**Figura 18** – Momento da cerimônia da Veneração de Santa Apolline na Igreja de Bernac, Tarn



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa (2011)

A Veneração de Santa Apolline é uma cerimônia diferente, por exemplo, da Missa da Saúde. Não é uma missa, não existe celebração, sacramento, confissão, comunhão, pois uma vez que, trata-se de uma cerimônia organizada e liderada por leigas, porém, autorizadas e reconhecidas pela hierarquia da igreja. A principal intercessora no caso é a santa. Na França como no Brasil os santos são importantíssimos, “os santos transmitem, precisam, aplicam a bênção divina, tanto quanto os sacerdotes” (LIBÂNIO, 1977, p. 50).

No início da cerimônia acontece uma preleção na qual, é realizada uma prece de abertura que pede as bênçãos de Jesus às crianças ali presentes. Em seguida uma exposição que esclarece o que é a Veneração à Santa Apolline, os objetivos da cerimônia e, como vai se realizar a benção. Por fim a relíquia que se encontra no altar da igreja é exibida aos presentes. Uma das leigas entrevistadas esclarece

sobre a faixa etária do público, os motivos de procurarem a benção e sobre o papel da igreja no contexto da cerimônia, inclusive esclarece sobre a credibilidade diante da execução da cerimônia. Diz ela que:

O público é jovem, e eu afirmo que é uma oportunidade de mostrar a nossa fé, e que a Igreja é aberta e acolhedora. Sabemos que quando a criança tem dor de dente, toda a família sofre. Tem pessoas que apreciam o fato de sermos leigas. Fizemos alguma prece para Santa Apolline, mas não fizemos cântico. Nós semeamos uma semente que Deus rega (Apêndice D, Pergunta 6, entrevista 13.6).

Quando começa a cerimônia, se forma uma fila dos pais com as crianças que são levadas no colo. Assim começa a cerimônia que, consiste em tocar a relíquia da santa no rosto, ou no queixo da criança com o objetivo de evitar a dor de dente do recém-nascido (Figuras 18 e 19). Enquanto as senhoras vão atendendo uma criança por uma, são cantados alguns hinos católicos e depois executada canções através de um sistema de som instalado na igreja. Em média ao final de uma hora, todas as crianças são atendidas e, uma prece final é realizada para a saída tranquila de todos da igreja.

**Figura 19** – Momento no qual a relíquia de Santa Apolline toca o rosto do recém-nascido para que ele não sinta dor de dente, igreja de Bernac, Tarn



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa (2011)

O que a Veneração de Santa Apolline tem em comum com a Missa da Saúde? A busca! A busca pelo bem estar de si e dos seus. Essa busca é realizada através dos intercessores, dos santos que recebem ou, lhes são atribuídos poderes de curar as pessoas. Esse sentimento de devoção é semelhante nas duas culturas que entram em diálogos no momento em que elementos comuns podem ser encontrados caracterizando um sentimento natural nos seres humanos. O pedido pela saúde tem o mesmo desejo que o pedido pela ausência de dor nos filhos. A intercessão que está presente na Missa da Saúde através das imagens de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro é a mesma que está atuando através da relíquia de Santa Apolline. A fé está em ambas as expressões, o desejo de curar e a credibilidade nos santos é um elemento comum entre o sul da França e Pernambuco.

Se existe eficácia em ambas as cerimônias? Não é o objeto dessa pesquisa, porém um depoimento de uma mãe que participou da Veneração de Santa Apolline deixa claro que a busca e o sentido dessa busca é a permanência da experiência religiosa. Uma experiência religiosa que muitas vezes é ativada quando se sente dor. Diz ela que sobre a eficácia, "Vamos ver! não sei ainda. Uma amiga nossa veio no mês passado com o nenê, cujo primeiro dente saiu sem muita dor, então. Eu me chamo Sophie, minha filhinha Emilie tem cinco meses e não saiu dente ainda, não teve dores por enquanto" (Apêndice D, Pergunta 9, entrevista 14.9).

A religiosidade popular faz parte da experiência religiosa humana. Ela insiste, resiste ao tempo e, aos novos modelos de padronização global dos sentimentos e hábitos, a religiosidade integra a dimensão humana, pois,

A religiosidade, segundo o que entendo, é uma parte da dimensão da vida humana, do ser humano, tanto quanto a economia, a política, a religiosidade faz parte do fenômeno cultural global, todos nós nascemos e crescemos em um ambiente no qual uma das expressões da vida, é a religiosidade. [...] a religião pode ser tão alienante como a economia. Eu acho que uma das coisas mais belas da cultura, junto a arte, é a religião, a religiosidade. [...] Quando falamos em religião, falamos em uma expressão determinada, ou uma determinada instituição, quando falamos religiosidade, falamos na dimensão do ser religioso. A religião popular é um traço religioso da cultura popular. Logicamente está vinculada a determinada cultura, faz parte desse conjunto da cultura popular. Mas, eu vou encontrar religiosidade onde eu encontrar o ser humano (Apêndice B, Pergunta I, entrevista 1.1.1).

A religiosidade é um caminho que pode direcionar-se às relações humanas, nos encontros e desencontros efetivados por procuras e desejos. A experiência

religiosa tem um sentido para o ser humano que é a plenitude, a vida. “A cultura atual é intrinsecamente egocêntrica e contradiz na própria essência todo impulso de amor, toda a relação de doação em que se esteja disposto a dar sem reservas” (TERRIN, 2004, p. 153).

A religiosidade é um ponto de encontro do ser humano com ele próprio diante do sagrado, mas é também uma ponte com outros que buscam o sagrado de maneiras semelhantes ou diferentes, próximos e distantes, unidos pelo mesmo sentimento de buscas e desejos. A continuidade e resistência das expressões da religiosidade é uma das grandes conquistas da humanidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na medida em que se desenvolvia o projeto de pesquisa, na medida em que se ampliavam e se aprofundavam as viagens, os estudos, o contato direto com pessoas envolvidas com as expressões da religiosidade popular, algo ficou, de logo, constatado: apesar das rupturas e metamorfoses ocorridas, a partir da inserção das novas tecnologias; sobretudo, aquelas empreendidas pela internet e as estradas virtuais, as devoções e as práticas religiosas continuam vivas.

Constatou-se que o ser humano continua a desenvolver seu sentimento religioso, independentemente das alterações ou quebras de paradigmas empreendidas pela Sociedade Pós-industrial ou Pós-moderna, que alteraram a estética, a linguagem, a subjetividade, o cotidiano, a sociedade, o Estado.

Não obstante a força avassaladora da ideologia ultraliberal, sobretudo aquela que tenta padronizar/universalizar padrões de conduta, impor homogeneidade nos diversos campos sociais – cultura, educação, artes em geral -, para submeter o gênero humano às tendências do mercado, à banalização da vida humana, a religiosidade popular pertencente às determinadas culturas se afirma ainda mais, na medida em que continua mantendo suas formas de expressão e se apresentam como *lócus* privilegiado de sociabilidade.

Muito embora se deva reconhecer que as plataformas virtuais consolidaram novas maneiras de comunicação e de comportamento, estimularam novos hábitos em uma dimensão inimaginável; seja possível inclusive constatar que um novo mercado permite agora o ato de comprar e vender virtualmente; que, no universo musical, a *internet* permite criar, registrar, produzir e distribuir canções sem necessariamente prescindir fisicamente da obra e do artista; e, na literatura, o livro de papel pode ser substituído pelo e-book e, ao seu lado, uma nova consciência ecológica desperta novas atitudes diante da natureza; apesar de todas essas transformações, ao contrário das diversas versões catastróficas, as novas tecnologias vêm contribuindo para a manutenção e a continuidade das culturas locais.

No campo religioso o mundo virtual permite visita aos templos, às Igrejas, aos cultos, e os fiéis podem acender velas, fazer promessas e pagá-las, peregrinar

virtualmente e participar de novenas, sem necessariamente estar presente no espaço material.

A maioria das Igrejas tem sua página na internet e o Vaticano estimula e aprova uma nova evangelização pelo ciberespaço. Surgem novas maneiras de significar o sagrado e de se relacionar com a religiosidade. No entanto, as exteriorizações religiosas continuam. Os fiéis vão às fontes sagradas beber e portar água, os caminhantes vão ao encontro dos lugares santos, as pessoas pedem aos santos intercessores pela cura de doenças, e as procissões fazem parte do panorama religioso do mundo.

Esta pesquisa revela que existe uma outra França, e que o discurso da secularização está restrito ao universo político institucional. A religiosidade do povo francês é evidente. Revela também que existe uma outra cultura plena de valores, a cultura Occitana com sua língua própria e sua religiosidade peculiar e ancestral em total exercício de seus desejos e aspirações, mesmo não sendo oficializada pela França de Paris.

Desvelar a existência das expressões da religiosidade popular do sul da França a partir do que foi observado e registrado no departamento do Tarn, na região do Midi Pirineus, é de uma relevância histórica para os estudos das ciências da religião. Essa importância foi fundamental, neste trabalho.

A constatação de que não se está sozinho, nas formas de devoção, também é um ponto relevante neste estudo. Os diálogos entre as culturas é um fenômeno que vai sempre existir, principalmente no mundo contemporâneo amplamente conectado.

Ao mesmo tempo, essas expressões da religiosidade exercem atitudes de resistência para poderem permanecer vivas e os seus ritos serem praticados o mais próximo de suas matrizes. Essa resistência é exercida no sul da França e em Pernambuco, quando as práticas, mesmo inseridas no interior de uma religião, continuam se recriando e mantendo seus pilares básicos, como visto no Cap.3 - procissão dos santos juninos, a veneração de Santa Apolline e a Missa da saúde.

O mundo occitano aqui revelado permitirá que outros pesquisadores possam prosseguir desenvolvendo pesquisas, a partir de outros objetos ou temáticas e fundamentações teóricas; verificar tantos outros campos que ainda podem ser explorados, dado a riqueza cultural e antropológica que este universo envolve.

Novas pesquisas, formas de diálogos e de aproximações podem ser realizadas, a partir desse universo descortinado e envolver outras áreas das chamadas ciências sociais ou culturais, como: a história, a geografia, a teologia, a psicologia, a antropologia e sociologia, incluindo-se, também as ciências da religião.

Ficará inclusive disponível nos dois centros de pesquisa, no sul da França na cidade de Cordes sur Ciel na Associação La Talvera e em Recife, Pernambuco, na Universidade Católica de Pernambuco, uma vasta coleta de dados que não puderam ser inseridos neste estudo, em virtude da limitação de espaço, mas, que criou um arquivo substancial de fotografias e filmes.

Esse rico material poderá ser ainda utilizado em mostras, seminários, conferências, simpósios e colóquios relacionados à temática da religiosidade, em outras culturas e povos.

Outra destinação oportuna é o envio de cópia de boa parte desse material coletado para a Associação Cordae La Talvera (Fig. 20, apêndice G), localizada no sul da França, na cidade de Cordes sur Ciel, onde é realizado um trabalho de coleta, classificação e de arquivo da cultura oral, que objetiva salvaguardar a história da cultura Occitana. Na Associação Cordae, mantém-se um arquivo de fotografias, filmes, cd's, dvd's e k7's, relacionados com a cultura Occitana, além de uma biblioteca com inúmeros títulos que podem ser pesquisados. Foi lá que se desenvolveu boa parte deste estudo, sob a orientação do etnomusicólogo e pesquisador Daniel Loddó.

No que diz respeito às evidências analíticas, o estudo partiu de uma vertente da Antropologia Cultural que encara a cultura enquanto projeto que se faz e refaz-se continuamente. Na medida em que mantém e preserva seus valores encontra-se aberta à dinâmica social advinda do espaço em que se estabelece.

Nesse contexto, as discussões e reflexões empreendidas, partiram de uma análise comparativa sobre o hibridismo e os diálogos interculturais, em que foi possível constatar as semelhanças entre os ritos, símbolos, liturgias e diálogos entre as duas religiosidades.

Daí foi possível verificar também que ambas as culturas, para manter suas tradições e hereditariedades, empreendem uma luta por resistência e reconhecimento. Uma evidência comprovada a partir das análises de conteúdos, quando foram descritas as experiências observadas no Tarn e em Pernambuco, em

que restou comprovada a versatilidade e a criatividade do povo que exerce sua religiosidade, para manter-se nas origens de suas práticas religiosas.

A abordagem comparativa propiciou ainda a apresentação dos aspectos da religiosidade popular do sul da França e de Pernambuco; foi possível estabelecer comparações e promover diálogos, a partir das semelhanças encontradas no sentimento religioso e de suas lutas por reconhecimento e continuidade por parte das duas regiões pesquisadas, sobretudo, diante da globalização.

A análise comparativa sobre o hibridismo e os diálogos interculturais revelou que experiências observadas no Tarn e em Pernambuco comprovam a versatilidade e criatividade do povo que exerce sua religiosidade, para manter-se nas origens, sobretudo, a caracterização da religiosidade em Pernambuco e no sul da França, ao demonstrar que a formação essencial dos elementos formadores dessa religiosidade antes do cristianismo, no caso do sul da França.

Em Pernambuco, o povo mestiço elaborou as informações religiosas advindas da Europa através dos jesuítas, para dar um colorido e particularidades do Brasil, e no caso de Pernambuco, o sotaque religioso em diálogos com a cultura dos engenhos e da economia da cana de açúcar. Neste aspecto, o estudo supera a visão antropológica bipolar centrada na peleja entre o modelo racional ilustrado e o modelo simbólico-dramático, para demonstrar a possibilidade de uma síntese cultural que parte de experiências muitas vezes distintas.

É o que se pode deduzir, inclusive, de outras experiências de religiosidade vividas pelo autor deste estudo, no campo da música. No cd de título **NO GRAU**<sup>98</sup> na faixa 6, denominada “O povo canta”, o etnomusicólogo e pesquisador Daniel Loddo participou tocando uma gaita Occitana, realizando um diálogo entre instrumentos medievais com instrumentos característicos do nordeste.

Em seguida foi lançado na Europa e no Brasil o cd **COLLECTIU**<sup>99</sup>, um trabalho de hibridismo musical entre Pernambuco e o sul da França com a participação de 13 bandas que reescrevem a tradição occitana dos troubadours em diálogo com canções de ritmos nordestinos como: o forró, o baião, o coco, o cavalo

---

<sup>98</sup> PESSOA, Silvério. **NO GRAU**. Recife : Casa de Farinha Produções. 2011. 1 CD (48:03 min), 14 faixas, gravadas e mixadas no estúdio Muzak, masterizadas no Magic Master (RJ). Produzido: Silvério pessoa. Brasil.

<sup>99</sup> PESSOA, Silvério. **COLLECTIU:Encontros Occitans**. Recife; sul da França : Casa de Farinha Produções, Cordae La Talvera e Outro Brasil. 2011. 1 CD Distribuído por L'autre distribution. 1 CD (48,2 min), 488,1 MB. 15 faixas, gravadas entre a França e Pernambuco. Mixadas por Dominique Chalhoub au studio Spetacle, masterizadas no Magic Master, Rio de Janeiro : Ricardo Garcia. Produzido por Silvério Pessoa. França et Brésil.

marinho e a ciranda. Por fim, o lançamento do cd FORROCCITANIA<sup>100</sup> na Europa e, inédito no Brasil, que resulta de um projeto de residência no ano de 2010, realizado entre músicos de Pernambuco e músicos da banda La Talvera do sul da França. Um projeto prático que mostra o diálogo entre duas culturas, a partir da música. Esta pesquisa buscou fazer o mesmo, no campo da religiosidade.

Ter, como pressuposto teórico, a ideia segundo a qual as culturais e as religiosidades locais constituem espaços privilegiados de sociabilidade e *a priori* fundamentais para promoção de conhecimento; estudá-las, compreendê-las, nela integrar-se, significa um pressuposto indispensável para enfrentar as matrizes liberais que inspiram a ideologia consumista/individualista travestida de uma pseudo universalidade, que tenta, a todo custo, padronizar/alienar, através de um falso discurso intercultural. O autor deste estudo se sentirá feliz e satisfeito, caso este projeto possa, de alguma forma, revelar esses elementos ideológicos de controle e de alienação cultural; ainda mais, caso tenha, também de alguma forma, contribuído para o conhecimento, o registro e a compreensão antropológica dessas duas religiosidades.

---

<sup>100</sup> PESSOA, Silvério; TALVERA, La. **FORROCCITANIA: une création originale et l'union musicale de deux cultures de résistance.** Cordes sur Ciel: 2012. 1 CD (73:58 min) 16 faixas, enregistat a l'estudiò del CORDAE/La Talvera (Còrdas, Tarn, Occitània) e a l'Estúdiu LUNI Audio (Recife, Pernambuco, Brasil) per la votz de Silvério Pessoa. Distribué par L'autre distribution. Mesclatge : Nicolas Broullard et Masterizat per Benjamim Weber de Globe Audio (Bordéus, Gironda). França.

## REFERÊNCIAS

AVELLAR, Valter Luís de. **Internet e espiritualidade**: o despertar através das mensagens de e-mail. Rio de Janeiro: Calibán, 2010.

AZZI, Riolando. Elementos para a História do Catolicismo Popular. *In: REB Revista Eclesiástica Brasileira*, Volume XXXVI, Petrópolis: RJ, Vozes, 1976. p. 95-130.

\_\_\_\_\_, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil**. Aspectos históricos. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus van der. **HISTÓRIA DA IGREJA NO BRASIL**: Ensaio de interpretação a partir do povo: Tomo II/3-2 Terceira época – 1930 – 1964. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

BARROS, Marcelo. **O Espírito vem pelas águas**: A água e a espiritualidade ecumênica. Goiás, GO : Rede; São Paulo, SP : Loyola, 2003.

BAUER, Martin W; GASKELL, George (orgs.) **Pesquisa qualitativa com texto**: imagem e som. 8. Ed. Petrópolis, RJ : Vozes, 2010.

BAUMAN , Zygmunt. **Globalização**: as consequências humanas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

\_\_\_\_\_, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Bernedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

\_\_\_\_\_. Zygmunt. **Ensaios sobre o conceito de cultura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2012.

BECKHAUSER, Alberto. **Religiosidade e piedade popular, santuários e romarias**: desafios litúrgicos e pastorais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **A mística cristã em reciprocidade e diálogo**: A mística católica e o desafio inter-religioso. *In* TEIXEIRA, Faustino (org.). No Limiar do mistério: mística e religião. São Paulo: Paulinas, 2004. pp. 35-73.

BIGHETO, Alessandro Cesar; INCONTRI, Dora. A religiosidade Humana, a Educação e a Morte. *In*: INCONTRI, Dora; SANTOS, Franklin Santana (org.) **A Arte de Morrer – Visões Plurais**. Bragança Paulista, SP: Ed. Comenius, 2007, pp. 26-35.

BORAU, José Luis Vásquez. **O Fenômeno Religioso (Símbolos, Mitos e Ritos das Religiões)**. SP: Paulus, 2008.

BOFF, Leonardo. Catolicismo Popular: que é Catolicismo? *In*: **REB Revista Eclesiástica Brasileira**, Volume XXXVI, Petrópolis: RJ, Vozes, 1976. pp. 19-52.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo RS : Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, UNISINOS. 2010.

BORGES, Célia Maia. **As Mensageiras do Senhor**: A situação ambígua das beatas na Península Ibérica – Séculos XVI a XVIII. *In*: ASSIS, Angelo Adriano Faria de; PEREIRA, Mabel Salgado. **Religião e religiosidades**: entre a tradição e a modernidade. São Paulo: Paulinas, 2010. pp. 15-27.

CANCLINI, Néstor García. **Consumidores e cidadãos**: conflitos multiculturais da globalização. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

\_\_\_\_\_, Néstor García. **A globalização imaginada**. São Paulo: Iluminuras, 2003.

\_\_\_\_\_, Néstor García. **Diferentes, desiguais e desconectados**: mapas da interculturalidade. 2. ed. – Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

\_\_\_\_\_, Néstor García. **Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

\_\_\_\_\_, Néstor García. **Leitores, espectadores e internautas**. São Paulo: Iluminuras, 2008.

\_\_\_\_\_, Néstor García. **Latino-americanos à procura de um lugar neste século**. São Paulo: Iluminuras, 2008.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Antologia do Folclore Brasileiro**. 5. ed. São Paulo: Global, 2001.

\_\_\_\_\_, Luis da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 11. ed. Edição ilustrada – São Paulo: Global, 2001.

CARRANZA, Brenda. **Catolicismo midiático**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2011.

CESAR, Waldo. O que é “Popular” no Catolicismo Popular. *In: REB Revista Eclesiástica Brasileira*, Volume XXXVI, Petrópolis: RJ, Vozes, 1976. pp. 5-18.

CIPRIANI, Roberto. **Manual de sociologia da religião**. São Paulo: Paulus, 2007.

CORBÍ, Marià. **Para uma espiritualidade leiga**: sem crenças, sem religiões, sem deuses. São Paulo: Paulus, 2010.

DELMAS, Jean. **Les Saints en Rouergue**: Enquête sur les pèlerinages et les dévotions populaires. Musée du Rouergue – Musée Joseph Vaylet, France, 1986.

DONNARD, Ana. **Celtas**. *In: FUNARI, Pedro Paulo (org.)*. As religiões que o mundo esqueceu: como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos. São Paulo: Contexto, 2009. pp.117-129.

DUPUY, André. **Encyclopédie OCCITANE**. Genève: Editions Slatkine, 1997.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. 4a. ed. – São Paulo : Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FAURY, Jean. **Le “Catholicisme Populaire” au XIXe Siecle en France et dans le Tarn** *in* Revue du Tarn. Troisième série, Numero 113, Printemps 1984. Redaction et administration: Archives departementales de Albi.

\_\_\_\_\_, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. 3ª ed. – São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**. Volume I: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis. Rio de Janeiro : Zahar, 2011.

\_\_\_\_\_, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**. Volume III: de Maomé à Idade daas Reformas. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FELDMAN, Sergio Alberto. Albingenses. *In*: FUNARI, Pedro Paulo (org.). **As religiões que o mundo esqueceu**: como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos. São Paulo: Contexto, 2009. pp.145-159.

FERNANDES, Rubem César. **Os cavaleiros do Bom Jesus**: uma introdução às religiões populares. São Paulo: Brasiliense, 1982.

FLUSSER, Vilém. **Da religiosidade**: a literatura e o senso de realidade. São Paulo: Escrituras Editora, 2002.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. Rio de Janeiro: Record, 2002.

\_\_\_\_\_, Gilberto. **Guia prático, histórico e sentimental da cidade do Recife**. São Paulo: Global, 2007.

\_\_\_\_\_, Gilberto. **Assombrações do Recife velho**: algumas notas históricas e outras tantas folclóricas em torno de sobrenatural no passado recifense. São Paulo : Global, 2008.

GALILEA, Segundo. **Religiosidade popular e pastoral**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1978.

GENNEP, Arnold Van. **Manuel de Folklore Français Contemporain**. Tome Premier 4 – Les cérémonies périodiques cycliques et saisonnières – 2 – Cycle de mai – La Saint-Jean. Paris : Éditions A. et J. Picard et Cie, 1981.

GROSCLAUDE, Michel. **Une leçon sur les troubadours**. Pau, France: Prince Negue Ed., 1999.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Edições Loyola. 2002.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 9. Ed. – Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

HAUCK, João Fernandes *et al.* **HISTÓRIA DA IGREJA NO BRASIL : Ensaio de interpretação a partir do povo : segunda época, Século XIX**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

\_\_\_\_\_, Axel. **Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel**. Editora Singular: Esfera Pública, 2007.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro. 1550-1800**. Ensaio de interpretação a partir dos oprimidos. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

HOORNAERT, Eduardo *et al.* **HISTÓRIA DA IGREJA NO BRASIL**: Ensaio de interpretação a partir do povo : Período colonial. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e religião**: abordagens clássicas. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

IANNI, Octávio. **A sociedade global**. 13ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

\_\_\_\_\_, Octávio. **Teorias da globalização**. 16ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

INCONTRI, Dora; SANTOS, Franklin Santana (org.) **A Arte de Morrer – Visões Plurais**. Bragança Paulista, SP: Ed. Comenius, 2007.

JULLIEN, Françoise. **O diálogo entre as culturas**: do universal ao multiculturalismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

JULIEN, Lucienne. **Os cátaros e o catarismo: Do espírito à perseguição**. São Paulo: IBRASA, 1993.

JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. 2. ed. Especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

JUVIN, Hervé; LIPOVETSKY, Gilles. **A globalização ocidental**: controvérsia sobre a cultura planetária. Barueri, SP: Manole, 2012.

JAMESON, Fredric. **A cultura do dinheiro: ensaios sobre a globalização**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

LAMBERT, Yves. **O nascimento das religiões: da pré-história às religiões universalistas.** São Paulo, Loyola: 2011.

LIBÂNIO, J.B. **O problema da salvação no catolicismo do povo: Perspectiva Teológica.** Petrópolis: Vozes, 1977.

LODDO, Daniel; PELEN, Jean-Noel. **Êtres Fantastiques des Régions de France: Actes du colloque de Gaillac, 5,6,7, décembre 1997.** Paris: Cordae LA TALVERA et L'Harmattan, 2001.

\_\_\_\_\_, Daniel. **Legendas d'Occitània (Legendes d'Occitanie) Albigeois, Montagne Noire, Quercy, Rouergue).** Cordes: Cordae/La Talvera, 2005.

\_\_\_\_\_, Daniel *et al.* **Espaces Thérapeutiques, saints guérisseurs et autres intercesseurs...** Actes du colloque de Gaillac (Tarn) des 9,10 et 11 décembre 2005. Extrait de la Revue du Tarn n. 204. Albi : Rdt, 2006.

\_\_\_\_\_, Daniel. **Avec la participation de Bernard Pajot.** Gents del país gresinhòl. Canton de Castelnau-de-Montmiral (Tarn). Cordes: Cordae/La Talvera, 2010.

LORENA, Luiz. **Perfil histórico religioso da Serra Talhada – Pernambuco.** Serra Talhada (PE), 1991.

MESQUITA, Mariana; BARRETO, Virgínia Sá. **A Comunicação entre o Popular e o Massivo na Romaria do Santuário de São Severino dos Ramos.** Estudo exploratório realizado como exercício da disciplina *Folkcomunicação*, ministrada pelo professor Roberto Benjamim, no segundo semestre de 1997, no CMARCR-UFRPE. 1997. Disponível, em: <[http://www.google.com.br/search?client=safari&rls=en&q=MESQUITA,+Mariana;+BARRETO,+Virg%C3%ADnia+S%C3%A1&ie=UTF-8&oe=UTF8&redir\\_esc=&ei=bMGHUcDXKpGE9gSEh4EI](http://www.google.com.br/search?client=safari&rls=en&q=MESQUITA,+Mariana;+BARRETO,+Virg%C3%ADnia+S%C3%A1&ie=UTF-8&oe=UTF8&redir_esc=&ei=bMGHUcDXKpGE9gSEh4EI)> Acesso em: 5 de mai. de 2013.

MIKLOS, Jorge. **Ciber-religião: a construção de vínculos religiosos na cibercultura.** Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2012.

MULLER, Wunibal. **Deixar-se tocar pelo sagrado.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

NEVILLE, Robert Cummings. (org.) **A condição humana: um tema para religiões comparadas.** São Paulo: Paulus, 2005.

NOBRE, Marcos. **Luta Por Reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica.** *In:* HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais.** São Paulo: Ed. 34, 2003.

ONFRAY, Michel. **Teoria da viagem: Poética da geografia.** Porto Alegre, RS: L&PM, 2009.

ORTIZ, Renato. **Mundialização: saberes e crenças.** São Paulo : Brasiliense, 2006.

PADEN, William E. **Interpretando o sagrado : Modos de conceber a religião.** São Paulo : Paulinas, 2001.

PARKER, Cristián. **Religião popular e modernização capitalista: Outra lógica na América Latina.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

PEIXE, Guerra. **Maracatus do Recife.** São Paulo: Irmãos Vitale S/A Ind. e Com. Coleção Recife Vol. XIV.1980.

PEREIRA, José Carlos. **Interfaces do sagrado: catolicismo popular: o imaginário religioso nas devoções marginais.** Aparecida, SP: Editora Santuário, 2011.

Perqué? Pourquoi? L'OCCITAN. *Institut d'Estudis Occitans.* BOULOC: 2007.

PLATET, Gérard. **Saint-Méen des Rougiers: Des origines a aujourd'hui.** Boulevard de la Resistance: Saint Afrique, 2009.

POUPART, Jean; *et al.* **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

PROJA, Giovanni Batista. **Imagens, relíquias e bênçãos: os gestos da fé e seu significado.** São Paulo : Ed. Ave Maria, 2007.

RICOEUR, Paul. **Percurso do reconhecimento.** São Paulo: Edições Loyola. 2006.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Abordagem sociológica da religiosidade popular.** *In:* SANTOS, Benedito; ROXO, Mascarenhas (orgs). **A religião do povo.** São Paulo: Paulinas, 1978. pp. 16-23.

SANCHIS, Pierre (org.). **CATOLICISMO**: modernidade e tradição. Grupo de Estudos do Catolicismo do ISER (Instituto de estudos da religião). São Paulo : Ed. Loyola, 1992.

SANTANTONI, Antonio. **Renascidos da água**: para uma espiritualidade do batismo. Petrópolis, RJ : Vozes, 1994.

SBARDELOTTO, Moisés. **“E o verbo se fez bit”**: a comunicação e a experiência religiosas na Internet. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2012.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. 3ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2000.

SARAIVA, José António; LOPES, Óscar. **História da Literatura Portuguesa**. Portugal: Porto Editora, 2008.

SILVA, Leonardo Dantas. **Procissão – 500 anos de fé**: A música das procissões. *In*: BRUSCKY, Paulo (Org.). Marchas de Procissão. Recife: CEPE, 1998.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **A produção social da identidade e da diferença** *in*: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ : Vozes, 2000. pp. 73-133.

\_\_\_\_\_, Tomaz Tadeu da. (org.). Identidade e diferença: **a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SMITH, Wilfred Cantwell. LA RELIGION COMPARADA: A donde y por que? *In*: ELIADE, Mircea; KITAGAWA. **Metodologia de la historia de las religiones**. Barcelona: Paidós, 1986.

SIQUEIRA, Sonia A. de. **Religião e religiosidade**: Continente ou conteúdo?. *In*: ASSIS, Angelo Adriano Faria de; PEREIRA, Mabel Salgado. Religião e religiosidades: entre a tradição e a modernidade. São Paulo: Paulinas, 2010. pp. 143-157.

STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e cultura. *In*: VALLA, Victor Vicente (Org.). **Religião e cultura popular**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. pp. 9-40.

SUSS, Günter Paulo. **Catolicismo popular no Brasil - Tipologia e estratégia de uma realidade vivida**. São Paulo: Loyola, 1978.

TABORDA, Francisco. **Sacramentos, Práxis e Festa: para uma teologia latino-americana dos sacramentos**. Tomo V, série IV: A igreja, sacramento de libertação. 2 Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Catolicismo plural : dinâmicas contemporâneas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. pp.17-30.

TERRIN, Aldo Natale. **O Sagrado Off Limits: A experiência religiosa e suas expressões**. Ipiranga, SP: Loyola, 1998.

- \_\_\_\_\_, Aldo Natale. **Introdução ao estudo comparado das religiões**. São Paulo: Paulinas, 2003 – (Coleção eligião e cultura).

\_\_\_\_\_, Aldo Natale. **Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões**. São Paulo: Paulus, 2004.

WERLE, Denilson Luiz; MELO, Rúrison Soares. 2007, p. 13-14). **Introdução: Teoria crítica, teorias da justiça e a “reatualização” de Hegel**. *In*: HONNETH, Axel. Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da *Filosofia do direito* de Hegel. Editora Singular: Esfera Pública, 2007.

WITTER, Geraldina Porto; SILVA, Jésica Rodrigues. **Espiritualidade nas bases psycINFO e sciELO**. *In*: WITTER, Geraldina Porto (organizadora). *Religiosidade: Enfoques Diversos*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2009. pp. 11-37.

# APÊNDICES

## APÊNDICE A

### SÍNTESE DAS ENTREVISTAS REALIZADAS NA FRANÇA

**PERGUNTA 1** – Fale sobre cultura religiosa popular francesa (O que é religiosidade popular?).

#### Entrevistas n

1- “Digamos que há muitas coisas que estão latentes, mas, que desapareceu na religião popular. O que resta são as **Via Crúcis** (do latim *Via Crucis*, "caminho da cruz") Via sacra, a quaresma, sim, o rosário, as procissões, e que muitas vezes estão em lugares de peregrinação. Há muitas peregrinações na França, é o país onde há a maior peregrinação à Virgem Maria, em particular”.

2- “Se não se pode falar de religiosidade popular na França, ela é muito presente no mundo rural, muitas vezes tenho falado sobre isso com funcionários eclesiásticos ou religiosos. Eu acho que este é o ponto de vista da fé e da prática religiosa, é comparável ao que é húmus na raiz do solo, é a forma como as plantas crescem. No departamento Aveyron é como se explica em grande parte a grande vocação religiosa, não apenas favorável, mas uma fé simples, uma fé que era muito, muito católica, podemos discutir sobre este tema e dizer que é a diferença do protestantismo. Os santos intercedem, são intermediários, ou seja, qual é o papel das relíquias? Isso foi perfeitamente aceitável, enquanto os protestantes não! Há eventos que podem explicar a religiosidade popular encontrada por toda a França [...] mesmo a religião que existe em áreas descristianizadas, e não podem se explicar pois que ela não tinha exatamente a mesma consistência ou a natureza de outras religiões. Existem várias religiões populares”.

3- “Eu acho que a religião popular na França ainda é marcada por múltiplas aparições da Virgem Maria, a França é um país que tem sido o mais favorecido pelos sinais do céu e, especialmente, da Santíssima Virgem que se manifestou em muitos lugares, o mais conhecido aqui, especialmente, Lourdes. A Virgem Maria

apareceu a Santa Bernadete, mas antes disso, em 1830, havia La Salette em 1846, Pontmain em 1800 e em Paris em 1870. Em Paris, na Rua du Bac onde a Virgem deu uma medalha, a medalha Milagrosa, que é conhecida em todo o mundo. Eu acho que, é ainda muito forte e marcante, e hoje enquanto somos vítimas da descristianização na França, há um retorno à piedade, às peregrinações às visitas aos Santuários. [...] é verdade que hoje, muito elementos da piedade popular perderam seu dinamismo, seus ímpetos, observe a diminuição de frequência nas procissões, por exemplo. Religiosidade popular, eu acho que é, talvez, um aspecto visível, exterior, de uma devoção interior, às vezes verdadeiro. Às vezes a piedade popular atribui ao exterior um pouco de superstição, isso se perde de vista. Eu não estou dizendo que todos aqueles que participam nestes processos visíveis, destas manifestações, não tem fé real. Eu não usaria julgamento, mas é verdade que há também muitas pessoas que vão acender uma vela uma vez que vão à igreja e que não voltam mais. Há muitos que vêm e vão embora. Assim eles se concentram mais no exterior, é a piedade popular de fora, que atribui ao exterior e esquecem que o coração da sua fé é o espírito da piedade filial. A piedade popular é para estimular o espírito filial. Mas permanece ligado às poucas coisas externas. Deve se lembrar de que é o filho e Deus olha para mim. Podemos acender uma vela, mas não ter tempo para rezar, não ter tempo para o diálogo com Deus. A piedade popular deve levar-nos a abrir nossos corações para a relação de amor com Deus, então eu acho que devemos promover a piedade popular, mas a piedade popular deve ser acompanhada de educação, de transmissão da fé, um alimento espiritual e intelectual para que dê frutos, caso contrário, ele permanece na superstição.

4- “É um pouco difícil de dizer algumas palavras por alto, eu tenho a impressão de que no início, em quase todos os lugares, em todo o território há de fato elementos que são elementos de práticas religiosas populares”. Realmente poucos permanecem até hoje, eram muito mais ricos mesmo no século XIX e hoje estão cada vez mais marginalizados, definham quase em todos os lugares. É uma característica de todas as religiões na França, não só da religiosidade popular. Ainda existe o rito, mas as pessoas perderam o significado dos ritos, o sentido e a representação. Existe uma religiosidade popular em toda a França, mas com formas diferentes. “Mesmo em áreas descristianizadas, por exemplo, todo o centro da França, que é uma região conhecida pelo menos desde o século XVIII até ser muito

descristianizada, ainda é uma área em que há elementos de religiões populares”.

5- “Creio que do ponto de vista da prática da religiosidade popular, tenho percebido que evoluiu no sentido de que eu sinto que cada benefício na vida individual, de fato, todo mundo atribui ao seu esforço e estão menos dependentes da instituição. Levando isso em conta, eu acho que é por isso que as igrejas estão desertas, então esta é a conclusão que podemos fazer é que é a causa.” Ou é outra coisa?

6- “[...] não sou especialista, portanto vou responder um pouco como que espontaneamente, através de ideias que passam pela cabeça. Vou dizer, por exemplo, que o primeiro elemento é um capítulo sobre a vida religiosa em torno da Virgem Maria, que é muito importante. Na França, em geral, principalmente por causa dos muitos lugares de aparições marianas e, em seguida um espaço especial e particular que é Lourdes. Aqui no Norte Albi vou atender os brasileiros irmãos de Notre-Dame-de-la-Drèche, então se você olhar há muitas capelas e igrejas que são dedicados à Virgem Santíssima e todos tem um culto em torno de doenças, com vários pedidos, e com uma relação mais especial com os pacientes, especialmente aqui em Lourdes. Por isso, é um elemento que é um capítulo muito importante da espiritualidade popular religiosa. Não há uma hierarquia nesses eventos. Outro capítulo está ligada a certas festas que são muito populares, eu acho especialmente o Natal. O Natal é uma festa onde as pessoas que não são praticantes o resto do ano de repente vão às igrejas. Talvez seja por causa das crianças, em particular, por causa do nascimento do menino Jesus e dos seus próprios filhos, então há muita coisa para explorar. Então, em torno da Semana Santa e especialmente na Semana Santa, a festa mais popular é a de ramos, os ramos que são abençoados e são guardados pelas pessoas como talismãs, que trazem sorte, afastam os maus espíritos, enfim, colocam os ramos nas casas, pendurados, no automóvel, nos celeiros, nos vários lugares onde as pessoas vivem. Aqui, então, a Páscoa é uma celebração que encontra mais cristãos praticantes, ou seja, a quinta-feira, sexta-feira, sábado na vigília, por isso há mais pessoas mais próximas da igreja e uma prática que digo que aproxima as pessoas da igreja. [...] há uma grande festa popular em torno dos mortos, então as pessoas se encontram por causa de seus mortos, para ir à missa, para homenagear a memória daqueles que os precederam, as pessoas se encontram nos cemitérios no dia 2 de novembro. “Digo a mim mesmo

sobre a religiosidade que não é apenas sincretismo, que tudo não passa de um moinho, uma sopa confusa, penso ao contrário, que são camadas sobrepostas, ou seja, existem camadas de religiosidade antiga que foi perdendo a raiz e que voltam e são adicionadas”.

7- “Como historiador eu sei é que o fundo desta história da religiosidade popular, remonta às tradições e tem lugar no momento da cristianização. É isto que os historiadores dizem que há coisas que escaparam do destino da cristianização, e alguns ritos ou algumas formas arcaicas de práticas, parece-me as religiões primitivas, ou seja, de expressões que foram relacionados com os lugares sagrados, por exemplo, tipos de locais sagrados é fontes, as montanhas, as rochas etc. Tudo isso significava que, desde o início da cristianização da Gália, havia uma política dos missionários encontrados em toda a Europa naquele momento. O objetivo era cristianizar as tradições, como instalar o culto da Virgem, onde havia o culto de Vênus. Vamos encontrar vários exemplos na França e também está em toda parte no antigo território da Gália, estou falando aqui da velha França, e é de lá que encontramos "antigamente" a resistência à cristianização e aos comportamentos. Apesar de dois mil anos de cristianismo através de gestos, crenças anexas, de bênçãos à água, ao fogo, às velas, eu sei que a França, ela é feita de muitas regiões com tradições diferentes. Se você realmente quer falar sobre a velha França, não há mais nada, talvez algo em torno do Loire e da Bacia de Paris, que não é nada comparado ao original. Era uma ocupação Galo-romana e foi substituída pelos francos invasores. Não havia uma raiz como nos países celtas, por exemplo, onde existe uma forte raiz que caracteriza a Bretanha. [...] o que temos hoje como religiosidade popular são práticas anteriores a cristianização. Também pode ser uma parte do homem, do ser humano ao sagrado, quer dizer que por trás de tudo isso há um projeto sagrado não necessariamente cristão, é um projeto antigo, que é o do homem pré-histórico, o que é chamado xamanismo, antes da divindade, é sentir a presença de algo que transcende e que originalmente chama-se de "theos", Deus sentido como todos os outros, como em tudo, em todas as línguas. Eu acho que isso é o que caracteriza este comportamento, é geralmente uma atitude geral do homem diante do que os especialistas chamam “o sagrado”, “diante do sagrado”, com uma força, um poder que emerge e ao qual muitas vezes sente-se desprovido, frágil”.

8- “Uma grande ruptura sofrida pela religiosidade popular na França foi a lei de 1905 que separou violentamente a Igreja do Estado. Muitos frades foram expulsos de suas paróquias, dos seus trabalhos e daí surgiu a vocação missionária, na qual vários padres foram se refugiar em países onde eles podiam se expressar, tais como; Portugal, Espanha, e muito foram para o Brasil, principalmente para o Mato Grosso. Aqui na França ainda tem pessoas que fazem parte da Igreja pré-Vaticano II, são pessoas que se manifestam pelas procissões, vias sacras, pelos terços, mas Igrejas que se resumem em pessoas aposentadas com mais de 60 anos. São pessoas que receberam dos pais essa heranças. As expressões mudam de acordo com a região, se for à Castres é uma, se você for à Carmaux já muda. É uma religiosidade em relação às lendas, às crenças, e que existe na alma do Francês, que resiste, pois o Francês é bastante religioso. Eles combatem à instituição, rejeitam a instituição, mas não deixam de ser religiosos, a essência do religioso é percebido no povo francês. Por isso que as expressões da religiosidade francesa muitas vezes ficam invisíveis. Porém o ‘religioso’ faz parte da vida deles. O que chamamos de religiosidade popular, é quando ela se manifesta publicamente, e na França, por esse aspecto leigo, as pessoas sentem dificuldade de assumir, de se expressar, por exemplo, para fazer o sinal da cruz, olham de lado etc. [...] alguns grupos artísticos resgatam essa religiosidade através da música, outras expressões, mas, são grupos isolados que resgatam esse lado religioso, mas não quer dizer que vivam essa religiosidade. O que está acontecendo também é que por esse regime laico, as pessoas resolvem viver sua religiosidade na sua intimidade, sem se expressar publicamente, pois a instituição dá visibilidade”.

9- “Acho que existe religiosidade em toda a França, em cada região da França, com coisas diferentes, mas também com características semelhantes. Existe um hibridismo muito antigo com a religião cristã, quando chegou aqui dialogou com a religião pagã que existia aqui. Tem muitas coisas na religiosidade popular francesa que trazem essas marcas e que são mais antigas que o cristianismo. Fogueiras de São João, fontes milagrosas, megalíticos antigos, dólmenes, menirs (pedras enormes) existiam antes do cristianismo. O cristianismo quando chegou aqui fez suas marcas, para implantar sua visão do sagrado. Por exemplo, você vai ver nessas pedras, cruces desenhadas, e nas fontes também, têm cruces, nomes de santos nas pedras, coisas feitas pelo cristianismo, para cristianizar. Outra coisa

importante da religiosidade popular aqui na França é o *reci* (lendas, muitas coisas que o povo conta e passam de geração em geração), a religiosidade aqui tem muito “*reci*” para dar sentido às coisas. Aqui tem as relíquias em todas as Igrejas, relíquias que dão nome às Igrejas, como, por exemplo, em Bernac, a relíquia que dá o nome à Igreja é a de Santa Apolonia. Poucas relíquias são autênticas, na Idade Média foi o maior comércio, muita gente roubava as relíquias para vender à outras Igrejas. Algumas relíquias são autenticadas pelo Vaticano, outras não. É feito a Nossa Senhora, tem muitas, e também as aparições de Nossa Senhora. No século XIX foi que aconteceu a maior parte das aparições, pois a Igreja precisava de coisas extraordinárias para atrair as pessoas às Igrejas. Cada região tem a sua particularidade a respeito da religiosidade popular”.

**PERGUNTA 2** - Como você caracteriza a cultura religiosa popular occitana? Explique.

### **Entrevistas n**

1- “Eu penso que descendo mais ao sul teremos mais demonstrações. Quanto mais se está no Norte, mais reservados, certo? você vai para o lado de Perpignan e vê procissões, o sul é mais demonstrativo, a Espanha, Portugal também. mais lá em cima, no norte, é menos demonstrativo, você tem menos eventos visíveis. Mas eles não são necessariamente menos cristãos, ao contrário, eu acredito, sim, porque na Espanha ou perto de Perpignan é religiosa e folclórica. Havia muito aqui”.

2- “O sul é mais individual, vejo que existe eventos de multidões, de peregrinações, de famílias e de pequenas paróquias. [...] Por exemplo, os grandes perdões na Bretanha são grandes encontros que demonstram um caráter de identidade. Na Bretanha a peregrinação do perdão de Saint-Anne Dorée que é um grande encontro, não tem o equivalente na cultura Occitan, pois na Bretanha existe um sentimento de nação que não se encontra na Occitania. É quase uma identidade, uma montagem de caráter, ou de correspondente a uma cultura, um encontro. Eu não tenho certeza de que nos centros de peregrinação do sul houve uma espécie de reconhecimento do sentimento de nação, eu não estou dizendo Occitan, mas mesmo nação. Lourdes, por exemplo, embora sob os pés da Virgem, eu não tenho certeza que os

Occitans reconhecem Lourdes como um lugar de culto Occitan. Mas, existe os cantos, as canções dos pastores das montanhas, as preces, as pequenas peregrinações, que são mais no Tarn [...] a religiosidade popular é uma relação entre o espontâneo e o escrito. É uma relação de vai e vem com a instituição oficial, pode ser feito fora da instituição, mas é bom quando o clero está lá para abençoar”.

3- “Não conheço bem, não sou dessa região, não nasci aqui”.

4- “Eu não estou convencido de que a religiosidade Occitana é diferente do resto da França, quero dizer, o ritual muitas vezes é comum”. Então eu não creio que isso é fundamentalmente diferente, no Languedoc ou na Bretanha ou no País Basco. [...] as motivações seriam as mesmas, mas as representações não seriam as mesmas.

5- “Na época da prática do Occitan, quando se falava Occitan, era muito comum os sacerdotes que foram trazidos para pregar em Occitan, dirigir-se ao fiel em Occitan, rezar em Occitan, para depois existir uma prática Occitan específica. Existiam práticas ancestrais que eram chamadas de folclore; ir à fonte para curar doença dos olhos, alcançar um monte para curar epilepsia, ‘o mal da terra’, etc., era constante o combate da religião oficial dessas práticas. Na missa de ramos, por exemplo, depois se colocam os ramos no celeiro para proteger o gado, e também para proteger das tempestades, se trovejar muito, algumas famílias queimam o ramos para proteger.

5.1 – “Eu acho que não existe uma missa rezada em occitan, talvez no Tarn et Garonne...”

6- “Isso é uma enciclopédia sobre o assunto, [...] os cantos de natal, o toque dos sinos antes do natal (Nadalet, Nadal Nadalet campana), tem muito de espontaneidade das massas, dos grupos que irão preparar as músicas para incluir uma canção em Occitan etc. São muito populares no sul da França. É uma temática diferente dos cantos de natal franceses, o contexto teológico é muito diferente. Verdadeiramente a religiosidade se choca com a religião oficial, com a instituição, com a igreja católica, com as práticas regulares referentes a Deus e a vida cotidiana. A prece, a prece espontânea, o povo, muitas coisas se chocam com a religião oficial, principalmente na França que é um país laico, que separou a igreja do Estado. Não

sei como é na Alemanha, na Itália, Inglaterra, Espanha, esse contexto é abrangente. [...] os ramos, por exemplo, é presente no departamento do Tarn e em Aveyron, é uma forte prática sobre os ramos, mas não sei se é em toda França. Temos que considerar que estamos em uma região rural e não em grandes cidades como Toulouse por exemplo onde as religiões são maiores, diferentes da religiosidade popular. Devemos levar em conta essa especificidade rural, esse aspecto, um bom exemplo é Lacaune, onde há uma fonte chamada Saint Méen. É uma fonte venerada há muito tempo e que depois passou a ser cristã. A questão é que existe 1500 anos antes do cristianismo. Perdemos de vista o que estava na base, na raiz. Isso tudo tem haver com a cultura da água, onde há água há vida e em Saint Méen é atribuído poderes de cura de doenças da pele. Sim, claro, as pessoas tomam água, isso é um gesto muito espontâneo, muito natural. Mas exatamente qual a maneira de veneração antes do cristianismo? O que exatamente é que eles estavam fazendo aqui? Isso se perdeu hoje aqui em Saint Méen. O Santo era desconhecido e a fonte não! Colocaram um personagem ao lado da fonte. Eu continuo a dizer, há muitos cultos, pode haver, pelo menos, 20 santuários à Virgem perto do departamento do Tarn. Então, aqui no norte do departamento, finalmente, no norte de Albi, na aldeia de Bernac é adorado no primeiro domingo de cada mês, um dente que pertencia a Santa Apolônia ou Sainte Apolline e que recebe especialmente crianças recém-nascidas cuja dentição começa a crescer e doer, por isso se aplica a relíquia para que as crianças não sintam dor de dentes. Todos os meses há quase 50, 70 crianças na fila. É uma prática muito popular e vemos gente chegando de todas as regiões, não somente do Tarn ou das aldeias ao redor, vem de Aveyron, Haut Garrone etc. [...] vem crianças de casas de parentes, que vivem em Carcassonne ou em Béziers, Toulouse ou mais longe ainda. Os avós dizem 'você precisa abraçar Sainte Appoline'.

7- "Eu acho que é principalmente devido ao fato ligado a lugares, que permaneceram símbolos de uma região ou de uma diocese ou de uma prática e que está ligada a fórmulas que está na Occitania, as tradições, os tipos de expressões que fazem parte da poesia popular, que existem no espírito da língua, do lado encantado ligadas as fórmulas que foram copiadas originalmente talvez até mesmo fórmulas Latinas, mas muito associadas ao Occitan devido à sua proximidade com sons latinos. Quando você diz "reegina" na América e você diz "Regino" em occitan,

não há muita diferença, portanto, a passagem, o confronto fônico era mais fácil para o occitan que outras línguas românicas, e por isso levou a uma passagem muito mais rápida de fórmulas na língua do país, portanto, em Occitano, que é muito antiga. Então, nos primeiros textos temos na Idade Média alta, o primeiro foi encontrado nas ladainhas no período Carolíngio em Occitan e, portanto, com fórmulas encantadas e só depois disso será mantido até o século XIX, em pessoas que sabem e que recitam orações ou fórmulas para todas as coisas; para a cura, para acender o fogo ou coisas assim Existem várias fórmulas que são aprendidas aqui e que estão relacionados com o uma linguagem particular, a língua Occitan. Lugares, essencialmente, os principais centros de peregrinação, quando pensamos em lugares como Rocamadour eu não sei quem disse isso, que são lugares onde se encontra o invisível ou seja, que há lugares onde nós encontramos a magia das montanhas que conhecemos na Bíblia, por exemplo, são lugares onde imediatamente se sente uma elevação, à contemplação e, também os grandes centros de peregrinação onde ocorrem acontecimentos mais ou menos questionáveis, onde são encontradas as lendas , os milagres. Os milagres que são apoiados pela natureza, sempre se manifestam e são atraídos por esses lugares como Rocamadour, Conques. São os lugares mais altos, nas colinas, onde existem as pedras, depois vem as fontes como Saint Méen, a língua Occitan e as preces para pedir cura, preces para os mortos, para os anjos, para uma boa morte. “Existe um lado encantado”.

8- “Eu sou incapaz de te dar elementos da religiosidade popular Occitan, pois eu não sou daqui. Mas, ela existe, está ligada à nossa cultura popular lusitana, ibérica, estão ligadas à cultura latina. Existe, está presente, mas, não poderia caracterizar.”

9- “Aqui na occitania tem uma religiosidade um pouco diferente das outras regiões da França. Por exemplo, em Aveyron no Tarn, e Tarn-et-Garonne é onde tem o número maior de Menir e Dolmen. Essas pedras têm lendas muito bonitas, e existe uma peregrinação importante às pedras, no mês de maio. As pessoas iam visitar os santos e ao mesmo tempo as pedras, cada um com uma maneira diferente de adoração. A geografia é diferente, tem outra característica. A história também é importante, a terra occitan é uma terra que gostava muito da religião católica, ao mesmo tempo é a terra que aconteceu várias heresias, a heresia cátara, o

movimento protestante, a religião Valdesa, e outras heresias, além de outras religiões. A cada vez que havia um movimento de colocar uma nova reforma, havia uma contrarreforma da religião oficial. Aqui tem muitos santuários dedicados à virgem, por exemplo, N.S.de La Drecha, que foi edificada para lutar contra o catarismo. Aqui em Albi no Departamento do Tarn tem uma muralha de proteção para lutar contra o catarismo, o protestantismo, os Valdeses. Aqui também sempre teve várias epidemias de peste, 1732, 1733, a grande peste, a cada 20 anos uma epidemia de peste, por isso que o povo gostava tanto de um santo que era o protetor da peste, São Roque. Aqui também muitas confrarias e irmandades. A história da região explica isso. Outra coisa é a economia que explica as coisas da religiosidade popular. Aqui é um país de vinho, quem tem a vinha vendia o vinho, ganhava dinheiro. Ou seja, quem tinha a vinha pedia proteção à vinha, e o protetor da vinha é São José, São Vicente, São Xavier que protege contra o trovão, contra o gelo, que se cair sobre a vinha prejudica as uvas. Em Gaiac tem uma peregrinação importante para São Xavier para proteger a vinha. Em Aveyron como as montanhas do Departamento do Tarn é uma região de montanhas, onde tem criação de ovelhas para fazer o queijo de rockfort, porcos, vacas, galinhas, por isso tem muitos lugares nas regiões de montanhas para curar os bichos. A fonte de Saint Méen onde as pessoas vão para pedir proteção às galinhas. É um país também de minérios, de minas, em cada cidade que tem minas tem o dia de Santa Bárbara, protetora dos mineiros. O povo acredita que se não for à missa de Santa Bárbara, pode acontecer acidentes. O protestantismo também aboliu muita coisa da religião popular, na reforma e contrarreforma. A presença também do socialismo, uma ideologia anti-Deus, fez com que o povo guardasse suas tradições. Mas uma particularidade maior é a língua, a língua dá uma outra visão do mundo, é com a língua que você reza. Temos muitas preces em occitan, cantos, cantigas, canções de natal, para a Virgem, para a Paixão do Cristo, tudo em língua em occitan. A tradição dos cantos de natal é muito importante, mais aqui no Sul da França que em outros lugares. Por isso que na occitania, a língua é muito importante para a religiosidade popular. A tradição dos sinos na época de natal também é algo que só existe no Sul da França. Os sinos tocam do dia 13 de dezembro até o dia 6 de janeiro, é o natal, nadalet em occitan. Aqui também é a região da França onde tem mais devoção à festa de São João, à fogueira de São João. Além disso toda uma mitologia fantástica occitan; o Drack, as lendas, as facieiras, uma riqueza importante na região occitan, e muito mais antiga

que o cristianismo.”

**PERGUNTA 3** – A partir de quais aspectos dessa cultura religiosa é possível dialogar com outras culturas religiosas? Por quê?

### **Entrevistas n**

1- “Eu penso que todos os países do sul têm algo em comum, suas expressões. No Brasil, por exemplo, têm as procissões com seus estatutos, com os santos sacramentos, como aqui. O que eles fazem é a mesma coisa, a fonte é a mesma, o idioma é que é diferente, mas a Bênção do Santíssimo Sacramento é o mesmo em todo o mundo, certo?”

2- “Eu acho que os impulsos são universais, eu não tenho certeza sobre uma religião popular, não sei sobre uma religião popular dos países protestantes, mas acho que os impulsos do Norte da Europa não deve ter o mesmo tipo de prática em tudo, eu não tenho certeza se eles entendem, se eles compreendem e apreciam a religiosidade dos países latinos, depois da independência. Certamente existe uma base popular, uma base muito antiga na América Latina, há um compromisso com a terra. No caso de Aveyron é um país de criação, de reprodução (gado) então se volta aos santos, protetores. Eu não sei se nos países protestantes são sensíveis aos cultos aos santos, à religião popular, se utilizam as mesmas preces católicas, se entendem isso, se utilizam os mesmos rituais da fogueira de São João. Eles não têm o equivalente ao padre, o padre é um personagem sagrado, que santifica e que toca. A função do padre é essencial em alguns casos, e isso eu acho que os protestantes não usam. [...] Eu acho que os debates teológicos não interessaram a religião popular, ao povo, ao mesmo tempo todos aderem à doutrina oficial, vemos o interesse, mas a doutrina oficial não tem capacidade para discutir coisas simples. No IV século houve um grande debate sobre a divindade do Cristo, se ele era Deus, se era filho de Deus, se era somente uma criatura, um homem, enfim, o debate sobre o Arianismo”.

3- “Todas as culturas cristãs, a partir das culturas cristãs, sim. A ilha da Reunião, por exemplo, é lugar, uma "encruzilhada" de culturas, há uma grande devoção popular

que interessa as pessoas da Índia, e outros cristãos, enfim. Nós sentimos que é uma linguagem que juntou todas as religiões, além disso, parece-me, eu não sou um especialista, mas parece-me que a religião hindu tem a sua piedade popular, tem as suas procissões, o Islam também teve suas peregrinações, eu acho que a religiosidade popular é um denominador em todas as religiões.

4- “É um pouco o que foi dito eu acho que de qualquer maneira existe a religião popular, ela é feita de medos e de crenças populares e estão em toda parte e usa seus meios para alcançar seus fins. O homem traduz mais ou menos o equivalente dependendo do lugar onde esteja, se está próximo, se é intermediário ou personagens, intercessores. Eu acho que isso é algo que é bastante amplo pelo menos na França. Em outros países por exemplo, as procissões que temos aqui, acredito que podem ser entendidas, pois o sagrado é universal. Existem ritos aqui que podem ser encontrados na Austrália, nos aborígenes, na Rússia, eu creio, é uma referência comum. Existe um ritual básico encontrado em diversas culturas que se trata do contato, da aplicação, através dos elementos líticos: uso de ossos, pedras, etc, para busca da cura ligados à procura da fecundidade. A utilização da água, a peregrinação, o princípio da peregrinação. Aqui, há talvez cinco ou seis elementos básicos que podem ser encontrados em todos os lugares e que depois evoluem diferentes. As peregrinações podem estar a dezenas de quilômetros mas possuem os mesmos princípios de posicionamento. As inscrições do homem sobre o universo, sobre o ciclo solar, são as mesmas preocupações em todos os lugares.”

5- “Porque não? Eu não conheço muito as religiões africanas, os totens, mas a crença e a fé são as mesmas em todos os povos. Por exemplo, os ex-votos, uma fonte onde se deposita cartas, objetos em busca de cura. Existe também cristianização de práticas pagãs”.

6- “Sim. Então, eu tenho uma experiência de ter vivido muitos anos no Peru e lá eu estive em peregrinações religiosas populares frequentes às geleiras. Na área onde eu subi, cerca de 5500m lá na geleira de Coliuriti, dezenas de milhares de pessoas visitavam a cada ano e, as pessoas vão porque a água da geleira derrete com o sol, em torno do 21 de junho, dia da Festa do Sol, ou seja, como dizer, um solstício leve. Justamente, a religiosidade articula elementos da própria cultura, é preciso estar

atento às culturas. [...] a religiosidade popular pode enganar os homens, que pode cair na magia, na feitiçaria, na superstição.”

7- “Diálogo com outros povos com outros países a partir da própria cultura? Sim, se bem que teria que pensar em outra prática diferente, não a sua particular, ou seja, vivenciar uma outra prática como a Occitan. Mas eu não sei se existe uma prática específica Occitan. Acredito que existe uma religiosidade comum que é encontrada em todos os lugares e é claro que as fórmulas que dão certo, se repetem em todos os lugares, ou seja, as invocações, as procissões. Eu acho que não existe uma fórmula própria. Eu não sei qual elemento da religiosidade Occitana que poderia dialogar com outras culturas, talvez a própria cultura, a religião.”

8- “Eu acho que a gente compara para guardar a essência religiosa de cada um, eu acho que a essência religiosa do povo daqui, seja católico, ou religiosos ligados às lendas e às crenças, Occitanas, o sentimento e a abertura ao religioso, ao que a pessoa não compreende e por isso venera, é um só. Existe uma conexão, uma ligação, uma comunhão só entre essas pessoas. Existe sim os pontos que se tocam, que entram em comunhão, como as procissões, as venerações, as peregrinações, como exemplo Lourdes, Conques. Bem, no caso do Brasil essa religiosidade se impõe, na França por causa do secularismo é mais retraído. Porém o essencial é comum aos dois.”

9- “O sagrado é algo universal, todo povo tem necessidade de se expressar religiosamente, nas aldeias, nas comunidades, entre os homens, para uma pessoa é muito importante o sagrado para dar sentido a vida, a morte. E cada religião tem uma estrutura que é comum. As lendas, os contos, por exemplo, você vai encontrar em todos os povos de maneira diferente, para explicar as coisas. Todo povo pode entender a cultura e a religiosidade de outra cultura. A questão da religiosidade popular, como toda cultura, é muito importante para que o povo possa se situar em sua região, com outros lugares. Por isso a religiosidade popular é importante para situar o povo onde ele está, e também para dialogar com outras culturas. É importante os lugares de peregrinações, devoções, promessas, pois promove encontro entre as pessoas, promove um diálogos, pessoas que vem de outras regiões, isso é um diálogo.”

**PERGUNTA 4** – Em tempos de globalização a cultura importa? Se sim, por quê? Se não, por quê?

### **Entrevista n**

1- “Acredito que sim, pois a frequência nas igrejas da França diminui e, através da globalização, das mídias, da divulgação, favorece no sentido de divulgação. Prefiro dizer a mundialização, sim, é o que faz a diferença diante da mundialização, da globalização.”

2- “Globalização? Mundialização? Eu acho sim que devemos defender nossa cultura, pois é nossa riqueza, nos alimenta, estamos dentro dela, é confortável. Somos como peixe, se estamos em água doce ou do mar, estamos no mesmo elemento, nós precisamos de água. Não sei se a globalização favorece à evangelização, como dizem alguns padres. [...] A religiosidade popular não é heterogênea, é muito local, como a vegetação muito enraizada é como querer que ele se adapte ao solo, que é nascido do solo, que está aqui presente e que são características, particularidades. [...] nós nos adaptamos à água doce ou salgada.

3- “Sim. Eu acho que o cristão que acredita que Cristo é o Salvador de todos os homens, e que, portanto, todos os homens têm necessidade dele e de sua salvação, o fenômeno da globalização vai servir aos interesses do Cristo, vai facilitar a evangelização e a re-evangelização do mundo, como o Império Romano facilitou a unidade do Império Romano facilitando a propagação do cristianismo, assim é a globalização. Deus vai usá-la para seus próprios interesses que são os interesses dos homens. Como isso vai acontecer? Eu acho que o Espírito Santo vai intervir com força. A partir do momento que o coração dos homens for visitado pelo espírito santo, todas as instituições vão ser marcadas pelo Cristo”.

4- “Sim, as culturas minoritárias são muito importantes, são resistentes, tem um importante papel a desempenhar, assim como a religião popular de cada cultura. E nesse momento elas podem ser consideradas como elementos de referência, cultura de referência”.

5- “A globalização tende a diminuir as particularidades locais, populares, culturais, e

se interessar pela cultura local é uma forma de compreensão e resistência diante do que nossos antepassados fizeram. Para mim entender os sacrifícios que meus antepassados fizeram pela igreja por exemplo. Isso é de alguma forma, uma forma de resistência, então é verdade que estamos diante de um rolo compressor, ele vai deslizar no campo político, inevitavelmente, como por exemplo a língua Occitana”.

6- “Sim, é verdade, nos tempos de hoje. São diversas as maneiras de abordagem em relação à globalização e as tradições religiosas, os hinduístas, os budistas”.

7- “Sim, é importante. É uma resistência, devemos resistir a tudo o que nos impõem. Quando eu era jovem diziam que tínhamos que resistir a cultura parisiense, hoje eu vejo isso claramente. Eu não tenho muito tempo para assistir TV, duas ou três centenas de canais. Você vê os mesmos americanos estúpidos, você sabe que há um momento em que você tem que manter sua alma, salvar a sua alma, manter nossa chama, nossa tradição Occitana, nossa língua, a nossa cultura e nossa literatura e a religião popular também”.

8- “Sim, porque ela te ajuda a guardar suas raízes, as particularidades. Quanto mais a globalização insiste na homogeneidade, mais as pessoas respondem de uma maneira, mesma até violenta, em relação às suas próprias raízes. O processo de globalização gera uma resposta bastante enraizada de determinados grupos. É importante guardar a sua cultura, mas é importante respeitar a cultura do outro. Eu não posso anular a cultura do outro e impor a minha. A cultura tem um papel fundamental”.

9- “Para mim a cultura de cada povo é muito importante. Não só a religiosidade. Por isso que criamos a Associação La Talvera, para guardar, preservar nossa cultura, para lutar contra a globalização, para promover diálogos, encontros, para promover a paz”.

**PERGUNTA 5 – Como você vê a relação entre religiosidade popular e globalização?**

**Entrevista n**

1- “A religiosidade é uma forma de resistência, eu creio que sim, diante da globalização, da televisão, dos *Shopping centers*. Os cristãos querem permanecer.”  
“Sim nos somos Cristões e nos queremos permanecer Cristões“ (oui on est Chrétien et on veut le rester).

2- “Como os movimentos de juventude JMJ (Jornada Mundial da Juventude) é uma maneira de sentir que os jovens, que a sua fé é universal mesmo com as barreiras de nações, línguas, não é primordial. E a religião popular, suas preocupações, eu vejo sua resistência como uma resistência local, eu não tenho certeza de que a religião popular defende os grandes valores, bem, eu não sei, talvez seja a religião dos interesses imediatos, do sofrimento, talvez”.

3- “A globalização serve também aos interesses do príncipe deste mundo, o Diabo e sim, espalha o seu orgulho pelo egoísmo, isso dói porque vivemos em tempos de descristianização, nos afastamos de Deus, por causa de certas influências, influências maçônicas, também por causa do materialismo, por causa do progresso. Mas não são barreiras intransponíveis, ou seja, em algum momento Deus pode recuperar a sua vantagem, destruindo o reino de Satanás, reinado adversário, e novamente é o Senhor que tem a chave do abismo. Eu creio que Deus se serve do mal e também tira proveito de tudo isso para dizer que nada iria escapar até mesmo as coisas muito más que são muito ruins, no final Deus vai ganhar. O demônio que pensava atingir os seus fins que é de destruir, dividir os homens e as culturas, vai ser confundido, enganado. Mas isso quem pode fazer é o Espírito Santo, não nós. O que podemos fazer é se converter, ser obediente ao Espírito Santo, mas a escalada planetária, a escalada do mundo é Deus quem comanda”.

4- “Eu vejo tudo isso como uma espécie de Trator, que tende a eliminar gradualmente tudo o que não é cultura dominante, com certeza, são efeitos da globalização e a religiosidade popular está nessa tentativa de destruição. Por outro lado surge um fortalecimento dos cultos domésticos, de espaços privados, de eventos de massa, como Lourdes, por exemplo, que é uma peregrinação massificada atualmente por causa do fenômeno de publicidade, organização internacional. Cada vez menos praticantes nas igrejas e mais em casa, cultos domésticos, e existe a necessidade de reforçar os fenômenos de massa como a

Jornada Mundial da Juventude. A vida religiosa como era conhecida nos anos cinquenta, se desmoronou e por isso as igrejas estão se esvaziando”.

5- “Um grande tema é a língua Occitana, eu pratico sempre, cotidianamente, e não encontro com quem compartilhar. Pessoas com 70 anos, quando eu falo Occitan, respondem em francês. A prática do Occitan é vista como retrógrada, se praticamos não é vista como moderna, é algo inútil. Desse ponto de vista eu compartilho a ideia exposta por Jean Jaurès, há muito tempo sobre isso, quando ele fez uma viagem para a América Latina, onde ele explicou nos seus escritos que a prática do Occitan seria benéfico para a compreensão e prática de todas outras culturas e línguas latinas: Italiano, Espanhol, Português. [...] por isso é uma perda cultural considerável tudo sendo feito para impedir a prática da língua Occitana”.

6- “Com a globalização, finalmente, é bom se certificar de que tudo vai sofrer, porque o próprio ato de se expressar, de falar de Deus, como expressão de uma teologia, uma visão do mundo, sobre Deus, sobre o além, também acontece por meio da linguagem, através da cultura. Se as culturas desaparecem, as visões religiosas se empobrecem”.

7- “Eu não sei, acredito que quando se ver novas formas de religião, como o Voodoo, não sei. São as novas religiosidades, o povo é capaz de assumir uma atitude, o Budismo, a telepatia ao redor de luzes, é o mercado religioso, é como orar de pernas cruzadas em um tapete. É um circuito, uma circulação de comportamentos e de atitudes religiosas que podem influenciar, é mais o "budismo" do que os outros, porque ele tem um aspecto exótico, uma "Nova Era", pacifista, tudo o que agrada aos ambientalistas, são âncoras de tudo isso. [...] o movimento carismático, algo aqui em Cordes como o movimento das bem-aventuranças. Provavelmente porque existe uma maneira de introduzir a religião espetacular e, ao mesmo tempo através de fenômenos , de curas espetaculares, de pessoas que falam em outras línguas, bem, é uma sedução. A partir do momento que você tira as pessoas a liberdade das pessoas, do julgamento do racionalismo, uma religião verdadeira, eu creio, precisa intervir com a razão, sem embalar com fórmulas. Mesmo que exista uma certa vitalidade, um certo calor, vivacidade, é preciso manter a razão de vez em quando”.

8- “Eu creio que a religiosidade, ela vai além, são fenômenos que estão ligados ao pensamento, ao ser mais profundo da pessoa, que vão além da pessoa, quando as pessoas se expressam religiosamente ela está em outro universo, que não é o universo da internet, da televisão. Ele é muito mais vasto e muito mais poderoso do que o universo eletrônico. É claro que o universo tecnológico é vasto, amplo, dominante, ele entra em todo lugar, mas ele permanece mudo diante de questões existenciais, quando esse universo ,ele mostra seu limite a religiosidade do homem, mostra ao homem o que vai além dele. A religiosidade ocupa esse lugar deixado pelos limites do tecnológico”.

9- “O problema da globalização é que ela faz morrer cada cultura, e em cada cultura sua religiosidade. Veja só, quando as pessoas vêm visitar Lourdes, ou daqui vão para a Itália? É um tipo de globalização não é? Tem vários lados. A globalização também pode ajudar as coisas particulares, diminuir as distâncias. Estamos numa fase do capitalismo do prazer, e a globalização se adapta a isso, dá às pessoas o sonho de consumir. Para mim a globalização ajuda mais a religiosidade popular, que a religião institucionalizada, como, por exemplo, Lourdes etc. As pessoas podem viajar, encontrar e dialogar com outras culturas, trocar com outras culturas”.

**PERGUNTA 6** – Olhando para essas expressões de religiosidade popular Occitana hoje, que desafios você acha que estariam postos? Explique.

### **Entrevista n**

1- “Não conheço muito o Occitan, não cantam mais os cantos occitans.

2- “O grande desafio das culturas locais é não adotar os dogmas oficiais, sendo assim, o hibridismo não é um problema. Mas, por outro lado, existe o pretexto; desde o início do cristianismo, se você olhar para o que está no livro dos Atos dos Apóstolos e as Epístolas de São Paulo, está escrito: ‘comer de tudo, sem nenhuma proibição como no judaísmo tradicional’, [...] mostra que o cristianismo recusou o hibridismo”.

3- “Eu creio que a religiosidade popular precisa ser re-evangelizada, ela precisa de

acompanhamento, ela precisa ser estimulada, pelo coração da revelação cristã, eu não posso falar de outras religiões, eu sou um cristão. Precisamos estimular Santos pastores a fazer uma verdadeira linguagem espiritual a nutrir, encantar os corações dos cristãos. Não precisamos de superstições, nós não precisamos de magia, de coisas mágicas, nós precisamos de uma relação filial com o Pai. Hoje nós vemos uma situação, especialmente no campo, onde você realmente sente a crise da igreja! E o que dizemos é: para onde está indo a igreja? logo penso: em dez anos como estará as igrejas? felizmente eu não sou pessimista. Eu não sou pessimista, porque eu confio no Espírito Santo”.

4- “No meu ponto de vista, a religiosidade popular trás uma verticalidade, enquanto que a mundialização e a globalização é uma uniformização horizontal. E a religiosidade popular se compreendida, pode trazer uma espécie de superposição, de acumulação de coisas, de elementos que historicamente são muito impalpáveis, eu acredito que o desafio é continuar ancorando o homem ou se deixar levar pela onda horizontal”.

5- “A continuidade de visitar os ex-votos, as relíquias, o tempo que se gasta, é uma forma de resistência, de desafio. Estamos em uma crise econômica e social, o povo está completamente perdido. E isso se relaciona com movimentos religiosos. A crise é da igreja católica, não necessariamente da espiritualidade. O povo vai para outros movimentos, em outros departamentos”.

6- “Eu digo que é um desafio ao serviço da humanidade, toda hora, todo dia. Por que eu creio que a religiosidade popular, sendo permitida, não importa o lado. Eu falo do ponto de vista da igreja, a religiosidade popular leva ao ser humano, uma resistência à modernidade, eu penso em particular na busca da cura das doenças de pele, eczemas, [...] até os médicos mandam procurar secretamente pelos curandeiros, os médicos oficiais. Eu acho que a religiosidade popular resiste e tem uma credibilidade sim”.

7- “Atualmente eu acho que o desafio diante da modernidade é voltar à pureza da religião, da religião evangélica, é recuperar a mensagem original através da catequese, catequisar as pessoas envolvendo-a na mensagem cristã, e isso deve

ser feito através de todos os meios que estão à nossa disposição, com todas as idades da vida, mas o problema é que tudo está atrasado, e nem todos estão se beneficiando com a transição para a modernidade, por demais esclerosada em velhas fórmulas, em vez de uma palavra nova, o que nós temos que fazer é uma nova palavra. [...] em relação ao hibridismo, que devemos guardar a mensagem original do cristianismo, que penso que como diz o Concílio engloba a totalidade de todas as mensagens, e que podem ser dadas em outros lugares, e é a maneira que o homem pode ser salvo. Se tentamos fazer uma mistura, faremos o contrário, não compreenderemos nossa originalidade.”

8- “Quando falamos em religiosidade não condenamos os avanços tecnológicos que salvaguardam a vida, os benefícios. Temos que editar tudo aquilo que impede a pessoa humana, a ser ela, onde ela está. Tem muitos pontos de resistência, a religiosidade, a cultura biológica sem agrotóxicos, a medicina alternativa como a homeopatia, e que muitas vezes viram produtos do próprio processo de globalização. Em relação a essa modernização do rural, não podemos ser ingênuos que quando se fala em rural na França é um rural bem estabelecido. O homem do campo aqui é um homem moderno e globalizado também, com antena parabólica, celular, computador, etc. Interessante aqui; tudo é limpo, tudo é bem cuidado, bem cortado, bem cultivado, mas não vemos ninguém trabalhando no campo. A mão de obra francesa foi substituída por máquinas, então, como tem pouca natalidade, acontece isso. Os franceses chegaram a um nível intelectual, de estudos, bem estar, que tudo relacionado à mão de obra, que não aceitam facilmente o trabalho braçal, do campo. Os jovens franceses querem emprego público, estabilidade no emprego, trabalho de gestão, administração. Aqui, a máquina é menos cara do que o homem, por causa dos impostos sociais, a máquina não fala, não reivindica. São observações localizadas, não generalizadas, mas são reais”.

9- “Um dos desafios importantes é justamente aproveitar de tudo o que temos agora para comunicar através das novas mídias, para guardar nossa cultura. Eu acho que a internet é um novo tipo de oralidade que pode ser uma arma para você conservar, divulgar, por exemplo, os CDs. Usar o mais possível todas as possibilidades para salvaguardar e divulgar nossa cultura no mundo inteiro, isso é um desafio”.

**PERGUNTA 7** – Como você interpreta a participação do povo nessas manifestações religiosas?

### **Entrevista n**

1- “Bem, na França tem, mas, caiu muito significativamente, tem vários intelectuais que disseram que tudo era muito superficial. Mas, recomeça, pois vemos os sinais visíveis, que ajudam as pessoas. Na minha opinião nunca irá desaparecer, assim vai se transformar em superstição, magia branca ou negra, o olhar vai para os feiticeiros, e tudo vai se misturar. É por isso que o melhor é manter a religiosidade católica, cristã, finalmente, não devemos desprezar as pessoas, que são simples e não são sempre intelectuais. É uma expressão de fé, a fé pode ser verdadeira e não híper-intelectual”.

2- “São práticas que podem ser agregadas, não são todas as coisas religiosas que estão no coração dos homens, o que eles pensam verdadeiramente? Isso é muito pessoal. Mas pode ser visto em todos os lugares, é universal, é quando as pessoas estão necessitadas, quando sofrem, quando não há solução humana, material, científica. Neste momento voltamos para Deus ou para os santos e as pessoas criam muita convicção para serem salvas. O Cristo disse: ‘e a sua fé salvará você’, é como se ele dissesse; foi tua fé que te salvou”.

3- “Qual é a mensagem para as pessoas que vêm hoje, participar de uma peregrinação, de uma procissão? O que eles querem e o que uma procissão ou uma peregrinação pode ajudá-los? Ajuda a divulgar a fé diante de uma era moderna como a nossa hoje. Ainda hoje tudo nisso tem sentido? Eu penso que tudo faz mais sentido hoje, as calamidades se multiplicam, a seca, as mudanças climáticas, temos que ser lúcidos, vemos tempos difíceis [...]”

4- “De maneira individual e coletiva. Usado para a satisfação imediata, de uma necessidade ,uma graça imediata. Na satisfação de uma necessidade imediata, na necessidade de um problema de saúde ou um problema moral ou um problema emocional, e que, independentemente de fé ou nenhuma fé, muitas vezes nem acreditam e são mal vistos pela instituição oficial.”.

5- “Na missa, por exemplo, participam 25 pessoas, os jovens não comparecem muito. Talvez em uma festa, em uma comunhão solene, peregrinação, procissão e batismo. Eles buscam um ideal de vida, ou quando acontece uma grande desgraça, se não cremos em algo, em alguma religião, crer em outra vida. Nós vivemos por quê?”

6- “Então, temos de ver o que conduz à vida, ajudando a viver, o que nos faz superar em particular, a abertura para os outros, eu pego um elemento como os pobres, as pessoas marginalizadas que estão fora do sistema intelectual dominante, os manifestantes que, através de diferentes práticas, são interessantes também por causa da globalização, que dita regras, que diz no que fazer o que não fazer, que mostra o que fazer de maneira normativa [...] bem, eu acho que pode ser uma força para o protesto, sim, claro”.

7- “Populares? Bem, o povo, justamente é o povo que faz essas expressões. Não é bom silenciar esses eventos, devem-se permitir essas manifestações de se expressar, de eventos que tragam as pessoas em peregrinações, realizando devoções etc., através da manutenção de certos hinos e cânticos, a igreja se coloca em uma postura de escutar, ouvir, as aspirações do povo, creio ser importante”.

8- “Eu acho muito pouca a participação, eu que sou brasileiro, estou acostumado com uma multidão seguindo as expressões. Os filhos das pessoas que vão à procissão atualmente, não vão à Igreja. Aqui na França os fiéis assumem mais sua participação depois da aposentadoria, porque antes, eles se dedicam ao trabalho. O domingo é para o lazer, não é para ir à Igreja, eles já se dedicam tanto ao trabalho. Então, não são todos, mas depois que os filhos crescem e eles se aposentam, terminam se aproximando da Igreja. Bem, a aproximação da morte, os limites que o trabalho não conseguiu responder, e a religiosidade terminam ocupando esse espaço”.

9- “Já tem uma coisa importante que é as Igrejas estão vazias, ninguém vai à missa aos domingos, poucos jovens, isso aqui na França, e tem muita gente que ainda vão a lugares de devoção popular. O povo gosta mais do popular que o dogma oficial.

Aqui tem muitas pessoas que visitam os curadores, o povo precisa disso. Uma questão de necessidade. Mas tem também a questão do sagrado, da poesia, do imaginário, o povo gosta disso. A felicidade do povo passa por todos esses lugares de devoção. Para mim a Igreja é um lugar morto, não tem ninguém, mas na devoção de Bernac com um estacionamento de carrinhos de bebês, isso é muito bonito. A fonte de Saint Méen também, onde o povo vai buscar água, não só para curar as doenças de pele, mas também para misturar no Pastiche. Aqui tem a verdadeira poesia do mundo”.

**PERGUNTA 8** – A fé do povo mudou ou, mudou uma imagem que se tinha de Deus?

### **Entrevista n**

1-“É sempre necessário purificar! Às vezes parece que Deus é um mestre que nos esmaga, ao qual devemos obedecer, isso é a visão do Islã, devemos dizer não! Deus nos ama, Deus é amor, ele não existe para nos espionar, existe para nos ajudar e nos chama a avançar para a santidade, por isso é sempre necessário purificar a visão de Deus. Mesmo os praticantes, às vezes tem ideias bizarras, no Brasil ou em qualquer lugar na França. Jesus disse para ensinar sempre, ir e ensinar, ele não disse para ir e fazer preces, ele disse para ensinar sempre, alimentar as pessoas, e podemos alimentar as pessoas de devoções populares, e cantar em francês, em occitan, em latin, em brasileiro”.

2- “E o desespero não é um ato de fé? Pode-se analisar isto? A fé é o último recurso. Porque não? É não ser feliz em uma aposta, a fé não é uma aposta, a fé é uma adesão”.

3- “Eu acho que a fé está perdida, não completamente perdida, mas ela se perde por causa da influência do secularismo, que é tipicamente francês, e tem feito muito mal à fé, porque o secularismo está em toda parte e se atreve a andar com a cruz, por isso que estou impressionado. No começo eu pensei que era o materialismo, sua fluência, a facilidade que afasta, que afasta as exigências da fé, das exigências de Deus, da palavra de Deus, a vida fácil, o bem-estar, etc.”.

4- “A única coisa que evoluiu nos últimos anos, é a forma como as pessoas se relacionam hoje com Deus, onde é mais autónoma, mais pessoal, mais madura, mais pensativa, talvez, com menos aquisição do que numa sociedade onde até os anos 30 ou 40, estava-se num universo onde todos se banhavam na cultura dominante. Hoje há mais liberdade das pessoas no seu relacionamento com Deus. Hoje as pessoas assumem plenamente essa relação, e não porque foram inculcados como outros elementos da sua educação. Mas eu penso que a fé mesmo não foi alterada, porque a fé é um dom, e um dom é imutável”.

5- “Eu me revolto, mas ainda assim quero acreditar em algo, mesmo quando me sinto ruim, é que Deus é difícil? é duro? Intransigente? A Imagem, a imagem de Deus. É tão abstrato que enfim... mas, se considerarmos que Deus não existe, deixa de ser intransigente, deixa de ser terrível”.

6- “Eu diria que a fé não mudou, ou seja, por exemplo, o conteúdo da fé em Deus, o Criador, o Pai, Jesus Cristo, o Espírito Santo, isso não muda. Acreditamos que a fé sempre está lá, mesmo depois do comportamento da igreja em relação a eventos culturais, como por exemplo, as relíquias. Ou seja, há momentos, épocas com vantagem da religiosidade popular, outras épocas menos. Por exemplo, a peregrinação a Compostela. Então, hoje as pessoas caminham para Saint Jacques de Compostelle, o que elas estão procurando? esta é a grande questão! o que querem todas essas pessoas? Existem hoje aspectos sociológicos, os aposentados têm mais tempo, eles percebem benefícios quando caminham, as pessoas gostam de caminhar, agora você tem que caminhar para ter uma boa saúde. Bem, e depois? É um caminho secular, imenso, esse de caminhar que estimula uma procura. Eu não sei dizer o que eles procuram, o que eles acham. Eles procuram por eles mesmos. [...] Eu acredito que a imagem de Deus evoluiu também, em diversos aspectos, passou de um Deus que julga, um Deus terrível, para um Deus que perdoa, mais fraterno, próximo, mais humano”.

7- Normalmente isso não muda! O problema é que temos mais ou menos fé, mais ou menos compromisso, mas eu penso mudou a imagem de Deus, isto é, que as pessoas não temem mais o Deus que foi ensinado, o Deus que protege os homens em dificuldades, eu acho que, através da catequese, pois o Concílio apresentou um

deus muito mais misericordioso, muito mais aberto para as aspirações dos homens, eu acho que ele mudou, eu acho que houve uma redescoberta dos escritos de fato, eu acho que isso é o que mudou na fé, uma redescoberta dos escritos e, especialmente, a transição para a pessoa do Cristo, porque estávamos finalmente em uma fé ou religião que estava ligado a uma imagem do pai de outro lugar e também imposta pelas instituições que colocam o poder e hierarquia acima de uma fraternidade que é oferecida pela pessoa do Cristo que se faz próximo dos homens e em que cada um que reconhece o rosto do Cristo em cada irmão. Eu creio que isso é novo, é verdade, depois tudo é melhor apresentado na redescoberta do evangelho”.

8- “Talvez o que mude sejam as expressões. Como a fé é um dado fundamental, eu acho difícil medir fé, e também comparar fé. Isso depende do que entendemos por fé. Claro que teve alguma mudança, tudo muda. Desde a Idade Média, do cristianismo, houve mudanças sim, umas premeditadas, outras não. Faz parte de nossa história. Já Deus, depende do lugar de onde você fala. Se for um Deus cristão, por exemplo, Deus é um só para todos. A concepção do homem, a interpretação do homem é que muda. O homem manifesta Deus de acordo com a situação que ele vive, mas, Deus não muda, é imutável, onisciente, onipotente”.

9- “Acho que a fé é sempre a mesma, mas é seguro que a imagem que o povo tem de Deus, mudou muito. Desde o início do cristianismo mudou muito, mesmo antes também. O Deus do novo testamento já é diferente do antigo. Antes castigava, ameaçava, e na época do Cristo já era diferente essa visão. Cada época tem um Deus diferente, por exemplo, na Idade Média, os artistas da época simbolizavam um Deus, os padres, os sacerdotes, mostravam um mundo mau, um Deus vingativo. Antigamente o Deus era dos pecados. A imagem de Deus, talvez na cabeça do povo mudou muito.”

## APÊNDICE B

### SÍNTESE DAS ENTREVISTAS REALIZADAS EM PERNAMBUCO

**PERGUNTA 1** – Fale sobre cultura religiosa popular nordestina (O que é religiosidade popular?)

#### Entrevista n

1.1.1 – “A religiosidade, segundo o que entendo, é uma parte da dimensão da vida humana, do ser humano, tanto quanto a economia, a política, a religiosidade faz parte do fenômeno cultural global, todos nós nascemos e crescemos em um ambiente no qual uma das expressões da vida, é a religiosidade. [...] a religião pode ser tão alienante como a economia. Eu acho que uma das coisas mais belas da cultura, junto a arte, é a religião, a religiosidade. [...] Quando falamos em religião, falamos em uma expressão determinada, ou uma determinada instituição, quando falamos religiosidade, falamos na dimensão do ser religioso. A religião popular, é um traço religioso da cultura popular. Logicamente está vinculada a determinada cultura, faz parte desse conjunto da cultura popular. Mas, eu vou encontrar religiosidade onde eu encontrar o ser humano”.

2.1.1– “É uma forma própria de ver Deus, de lhe dar com Deus, de lhe dar com o sagrado, numa relação que se aproxima muito do profano, numa relação próxima do diálogo que os antigos Hebreus mantinham com Deus, ou seja, de falar diretamente a ele, de invoca-lo, o de conclamá-lo, proclamá-lo, apostrafá-lo, brigar com ele, falar do cotidiano, das dores, das alegrias, o homem comum do povo, de minha região, fala com Deus, como os judeus falavam com o muro, se punham diante do muro e falavam de coisas comuns, absolutamente comuns. O nordeste herdou essa tradição ibérica, portuguesa e espanhola, impregnada da presença judaica, que mesmo sendo um povo cindido com o catolicismo, mas a presença judaica no Sertão é muito forte, os costumes são muito presentes, as superstições são muito presentes, nós somos herdeiros dessa tradição e dessa genética. E essa religiosidade popular do nordeste do Brasil, não apenas de Pernambuco, mas do

Ceará, da Paraíba, ela tem uma relação diferente com o sagrado, da relação mais ortodoxa, praticada dentro da Igreja, dos conventos franciscanos, dos mosteiros beneditinos, das Igrejas seculares, então, há uma relação com o sagrado que muda. Por exemplo, em Juazeiro do Norte, o culto ao Padre Cícero é muito mais forte que a Jesus. [...] Então, é o profano que dá acesso ao sagrado, e isso pra mim é o que define essa religiosidade, é essa aproximação do sagrado através do profano, é esse caminho, esse canal, essa viabilidade de um se transformar no outro. Sobre a religiosidade no humano, eu estive pensando em coisas do tipo; aquilo que se sente quando não há nada o que fazer. O homem do povo vive muitas situações de não poder fazer, ele está limitado por várias portas, portas fechadas, diante da doença, diante da dor, diante do sofrimento, diante da morte, diante do impossível de se transpor, então sente-se piedade, sente-se compaixão. Eu acho que sem dúvida houve uma grande secularização, a humanidade secularizou-se, e nós começamos a acreditar na morte de Deus. Tornou-se bem mais cômodo não acreditar em Deus, imaginá-lo não existindo, porque isso dava uma liberdade, isso abolia as culpas, abolia os medos, e você podia tudo. Isso tem haver com as mudanças da modernidade, da pós-modernidade. Sobretudo com os avanços da ciência, mas eu acho que a questão não está resolvida, cada dia eu fico mais convencido disso. “Eu acho que sempre existe essa possibilidade de crise no homem, e na crise, quando ele não encontra a resposta, eles tendem em buscar a resposta no que a ciência não é capaz de explicar, no que o logos grego, não explica”.

3.1.1 – “Eu acredito que a religiosidade popular está no quesito chamado colonização, os vários grupos chegados ao Brasil, no mapa nacional, esses grupos agregaram o cristianismo por uma questão de sobrevivência afetiva, de fé, de costumes, em comunidades, algo chamado ‘nós vamos viver como se estivéssemos em nossas origens’. A religiosidade depois foi adentrando no interior através dos indígenas, depois foi se ladeando na área rural muito mais que na área urbana. Na área urbana a questão era a tradição oral de pai pra filho. Eu acho que religiosidade está no contexto familiar, na intimidade da família. As rezadeiras, o cego que além da deficiência ele pode enxergar outras coisas pelo sentimento, no candomblé, que sobrevive na religiosidade popular. Se dermos um conceito de religiosidade popular que a Igreja oficial orienta, vamos perder de vista a história de quem estava navegando paralelamente a essa religiosidade oficial. A religiosidade é uma

expressão muito íntima, que faz com que se cresça na família, floresça na família, que germine na família a fé no sobrenatural. [...] A religiosidade está dentro e está fora da religião institucional. Devemos cuidar desse grande aparato de pessoas, vamos perder as experiências do dia a dia para edificar a Igreja oficial. Quem edifica a Igreja oficial é a religiosidade popular. O papa é nobre, mas sem súditos ele não é reconhecido. Por isso que a Igreja oficial ela tem que se cruzar constantemente com a religiosidade popular pra geral a vida, 'fé na vida, fé em Deus'".

4.1.1 – “Infelizmente nós sertanejos fomos criados de que a cultura popular ou a religiosidade popular é algo alienante, que leva as pessoas a agirem pelo emocional. Eu diria ao contrário, que a religiosidade popular faz parte, está entranhado na vida do povo simples, e não o que se vai adquirindo gradativamente na vida. É o que faz parte da vida desse povo e que está marcado pelo sofrimento, pela dor, pela vida principalmente aqui no Sertão. As pessoas já nascem assim com essa sensibilidade, essa devoção, de ver nos santos e santas, exemplos de vida, se pautar pela vida deles. Até santos que não são canonizados pela Igreja oficial, mas as pessoas criam até seus próprios santos. Não é uma fé alienada, eu não diria isso, mas é o que faz parte do dia a dia das pessoas. E nesse sentido a cultura popular aqui é muito forte, porque ligada a essa dimensão religiosa, existe outras dimensões. Aqui mesmo a festa devocional está ligada à festa de rua, o que está fora do templo, profana como nós chamamos. Aqui a poesia popular, a dança, o forró, o xaxado aqui em Serra Talhada. Não estão ligados diretamente à religião, mas é isso que eu chamo de religiosidade popular. Não tenho dúvidas que a devoção popular faz parte do povo, aflora naturalmente, pela família, pelo ambiente, e nenhum Bispo, Sacerdote, não proibiria nem impediria as manifestações, pois é muito forte no povo”.

**PERGUNTA 2** - Como você caracteriza a cultura religiosa popular nordestina? Explique.

### **Entrevistas n**

1.1.2 – “Eu acredito que não tem como duvidar que exista uma religiosidade popular nordestina, caracteristicamente nordestina. O que eu sinto é que existem coisas muitos semelhantes no nordeste no campo da religiosidade. Existem expressões tão

semelhantes que encontramos aqui ou na península ibérica, ou no Sul da França. Como existe um jeito de ser nordestino, que tem certas características na música, no artesanato, com certeza terá também na expressão religiosa”.

2.1.2 – “Não sei se ainda hoje poderia se caracterizar. Hoje é bem diferente. É possível sentir todo o desprezo por uma religião de gerações, todo um desprezo por esse aprendizado, por esse saber, por esse sentir, por esse explicar o mundo através “de”. Não existe mais Sertão, não existe mais, aquele lugar não existe mais, tudo hoje é periferia de cidades. Na verdade os meninos do Sertão, também estão correndo movidos pelo mesmo hedonismo, estão correndo atrás de motos, de aparelhos celulares, estão atrás do prazer, estão também usando drogas como os jovens da periferia de Paris, de Amsterdam, os problemas são exatamente os mesmos. Existe um destroçamento desse mundo, exatamente por causa da morte do sagrado. Eu digo que percebo alguns pontos religiosos burocráticos, mas, um certo misticismo, uma certa fé que movia montanhas, aqueles diálogos como minha avó mantinha com Deus, isso não mais”.

3.1.2 – “A religiosidade popular, ela é ditada pela opção que se faz. Em Pernambuco, em específico aqui em Recife, a metrópole o que ela nos oferece? Oferece experiências específicas da religiosidade popular, um conjunto de costumes religiosos. Não existe de um Estado para outro nada tão semelhante como a religiosidade popular, agora, as expressões são diferentes. Nós somos povo com direito a escolha religiosa”.

4.1.2 – “Eu diria que essa religiosidade é universal, não somente aqui. Por exemplo, eu vi expressões na Itália que existem aqui, só que realizadas de maneiras diferentes. Claro que aqui tem a miséria, a pobreza, mas o sentimento é o mesmo. O contexto é outro, mas o ato de caminhar, ir a procissões, acordar de madrugada e ir ao santuário, andar descalço vestido de Santa Rita, é o mesmo. Cada lugar tem suas expressões, mas o sentimento é o mesmo. Quanto à religiosidade popular, eu que sou crítico, sou ousado, eu amo a minha Igreja, mas algumas coisas eu não concordo. Eu ousaria em dizer que a expressão que nós vivemos aqui de fé, a expressão do sertanejo, essa cultura popular é a original, a oficial, e a Igreja católica é a periférica, uma inversão”.

**PERGUNTA 3** – A partir de quais aspectos dessa cultura religiosa é possível dialogar com outras culturas religiosas? Por quê?

### **Entrevistas n**

1.1.3 – “O fato de nós termos em comum a natureza humana, o ser humano, naturalmente nos faz ter em comum as expressões elementares do ser humano, da vida humana. Por isso é possível encontrar em toda parte coisas semelhantes que dialogam umas com as outras. Eu sempre acho que somos mais parecidos do que diferentes nas coisas essenciais da vida. Poderíamos aprofundar essas semelhanças no ser igual. O encantar-se com as coisas, é perceber alguma coisa que os olhos alcançam, mas, que vai mais além do que aquilo que os olhos veem, da percepção material das coisas. Esse encanto é o que leva mais cedo ou mais tarde às expressões que vão da consciência da culpa e do pedido de perdão, à consciência do benefício e a expressão da gratidão e louvor. Isso é o que está presente em todas as expressões e são encontradas em vários lugares. E quanto mais nós vamos às expressões que nascem com o povo, as expressões de raiz, que não tem autor e ninguém assina em baixo, que nasceram com a espontaneidade do povo essas é que são profundas, que tem uma beleza que diante daquelas que se fabrica não conseguem ter”.

2.1.3 – “Religiosidade popular ela tem as mesmas nuances, os mesmos padrões, da religiosidade de outros povos. Em vários filmes clássicos, históricos, na história, você vai ver que o comportamento da massa, do povo que sai atrás do milagre é o mesmo. Então, a principal característica da religiosidade popular é a busca do milagre, sobretudo na religiosidade popular, a barganha com Deus, o negócio com Deus, uma troca. ‘Me cure que eu te dou algo em troca’. Isso em todo lugar. A busca da transformação. A religiosidade popular ela se alimenta nessa fé de que algo vai mudar, isso é igual em Fátima, em Lourdes, na Caaba na Arábia Saudita, entendeu? Eu acho que a perda disso, de uma certa maneira, levou a um certo descontrole. O que estou dizendo é que as forças do sagrado elas tem a capacidade de serem conformadoras, não conformistas. A religiosidade, ela é possível de dialogar porque ela é única, independente de povo, de cultura e de religião”.

3.1.3 – “Uma das formas encontradas já em algumas décadas é o ecumenismo. Temos que chegar às afinidades, aos diálogos. Não é ter o que é oficial e os outros aleatórios, é gritar pelos mesmos direitos e deveres. Fontes de diálogos existem, mas existem ainda por motivos oficiais. Enquanto não houver um cristianismo voltado para as pessoas, em nome de Jesus e com menos cláusulas, o ecumenismo vai encontrar dificuldades. Se não houver as diferenças não vamos chegar à nobreza do diálogo”.

4.1.3 – “Alguns críticos e estudiosos até definem a religiosidade popular como uma seita, ou uma outra religião, mais uma seita, que é independente, que tem os seus princípios. Eu não classifico assim. Eu acho que a Igreja oficial, a católica, ela ganharia muito mais se realmente ela valorizasse mais a piedade, a devoção dessas pessoas. Claro, Não incentivando ao devocionalismo, ou uma religião intimista, que se deixe levar pelo emotismo, mas percebendo os valores que estão contidos nessa experiência religiosa. Eu não vejo como uma religião ou algo que esteja fora da Igreja, mas é uma expressão viva da própria Igreja. Então, existe dentro dessas expressões elementos universais, por exemplo o candomblé, o espiritismo, vivemos num momento de ecletismo. Eu diria que dentro dessas mesmas expressões religiosas que vivemos aqui no Sertão, você pode contemplar as expressões africanas, universais, diálogos, existe nesse sentido uma certa ecleticidade, que eu vejo interessante. Na realidade a expressão de fé primeira é a expressão popular, principalmente aqui na nossa região”.

**PERGUNTA 4** – Em tempos de globalização a cultura importa? Se sim, por quê? Se não, por quê?

### **Entrevista n**

1.1.4 – “Importa tanto quanto a identidade dos povos. Não haveria coisa mais monótona e pobre do que pensar num mundo culturalmente homogêneo. Os antigos já diziam, que a variedade dar prazer. O encontro dos diferentes, das diferentes é a riqueza maior da humanidade. A homogeneidade é camisa de força, não faz sentido. O mercado global é inteligente, assim como no capitalismo, do ponto de vista do lucro. O medo é que toda essa riqueza cultural vire mercadoria. Essa expressão espontânea do gênio popular é importante. A riqueza dos maracatus, do nosso

folclore, nas festas do ano, a assinatura sem o carimbo de ninguém, como expressão do povo, me dá medo de pensar que a força do mercado seja tanta que o pessoal possa se empobrecer no campo de fazer só pra vender. Quando as festas do povo vão perdendo a sua espontaneidade e sua gratuidade, me dá medo de pensar. Eu acho que isso podem ser também motivos para que o povo lute pelo reconhecimento, resista”.

2.1.4 – “A cultura é sempre importante em qualquer tempo. Cultura alimentar, cultura de vestir, cultura de dançar. E o pior, o risco de perder a memória dessas tradições. Religiosidade popular faz parte da cultura de cada povo, e de uma memória. Nós temos o legado da cultura Cristã, o legado arquitetônico, o legado musical, o legado pictórico. Diante da padronização da globalização a religiosidade resiste, pois tem uma motivação comum encontrada em vários povos, mesmo com formas de expressão diferentes”.

3.1.4 – “Aí é que aumenta a importância, porque se eu não tiver uma identidade própria, como vou sobreviver? No mundo da globalização, quanto mais se identificar com o que eu sou, com minha origem, meus traços, essa mistura de raças, a questão do ser, do ter, do existir, quanto mais a gente se identificar, mais a nossa língua, nossa cultura, a raça vai continuar de pé. Onde não se valoriza a língua, jamais se valoriza a cultura. Se cada um soubesse a sua importância na sociedade, a língua estaria mais edificada”.

4.1.4 – “Com certeza que é importante. Eu vejo aqui na paróquia, em meio ao relativismo, onde realmente se colocou em cheque o conceito de verdade, de verdade absoluta, se relativizou a verdade, a questão do consumismo, do individualismo, então, aqui em meio a tudo isso mesmo, encontramos expressões comunitárias que vai de encontro a tudo isso que se vive. Mesmo com a TV, tudo isso, influencia às pessoas, mas existe algo mais forte que não se entrega nesse sentido. A questão comunitária, de ajudar ao próximo, é fundamental. Em meio ao consumismo mesmo encontramos essas expressões das primeiras comunidades cristãs”.

**PERGUNTA 5** – Como você vê a relação entre religiosidade popular e globalização?

## Entrevista n

1.1.5 – “Eu acho que a dimensão religiosa, na medida em que os demais esforços vitais, vão chegando ao nível de consciência do que existe de alienação, opressão, vão descobrindo motivos e razões para dar um basta, para afirmar sua cidadania, reivindicar direitos. Dentro do conjunto dessas expressões, a religiosidade terá com certeza um papel importante, como força de libertação. Tanto quanto as experiências que vão sendo feitas em outras dimensões, na economia, política. As pessoas devem contemplar e respeitar a religiosidade como parte integrante desses esforços para o reconhecimento. Não pode ser desprezada, pois as dimensões trabalhando juntas, seria mais forte”.

2.1.5 – “Não vejo nenhuma. Porque pra mim religiosidade popular, ela não é esse fenômeno de massa explorado. Ela está à margem da exploração. A religiosidade popular é aquela que se mantém como força e movimento próprio, que vez por outra pode gerar seus próprios fenômenos místicos, como Antônio Conselheiro, como um Beato Zé Lourenço, um Padre Cícero, essas figuras, como tem dezenas no Juazeiro do Norte. Um tirador de terço, alguém que congrega uma comunidade, uma dona de uma lapinha, o dono de um reizado, Então, esses celebrantes, e celebradores, eles fazem parte de uma base de crença no sagrado, e de movimento para o sagrado, e que está descontaminado da doutrina. Seja a doutrina do consumo, a doutrina leninista, trotskista, é um movimento que consegue sobreviver, tem seus próprios mecanismos de movimento e de crença”.

3.1.5 – “O desafio duplo não é? Porque são grupos de minoria querendo se identificar com o mundo em que ninguém pode mais fugir. Mas, mesmo assim, quando se fala hoje de ecologia, sobrevivência de uma mata, de animais, então, nós somos um grupo de religiosos que sente dificuldades nessa integração global, olha para as origens, eu acho que tem possibilidades de sobrevivência. Na globalização as fronteiras caem, e quando caem as fronteiras nós vamos aprender a conviver além dos nossos desafios, com os desafios que chegam a cada hora e instante. Os meios de comunicação hoje são tão efervescentes que quando nós percebemos eles estão em nossa casa. Ele é tão gigante que antes da TV chegar a sua casa, a informação já chegou. Eu acho que a globalização em alguns aspectos pode nos

ajudar a entender a própria cultura particular, porque a gente tem que se cuidar, tem que se preservar, mas ao mesmo tempo temos que conhecer o que os outros pensam para a gente poder sobreviver naquele mundo”.

4.1.5 – “Eu sou da teoria que nós temos que acompanhar os sinais dos tempos. Na Itália, por exemplo, você não vai ver os jovens, é uma Igreja de velhos. Mas porque isso? São jovens que diante da globalização estão alheios às religiões? Eu diria que hoje a busca do sagrado está mais forte do que nunca. Por exemplo, o crescimento de pessoas que não se identificam com o catolicismo e vão para as igrejas evangélicas, são pessoas que vão em busca de encontrar respostas de situações que estão passando no seu dia a dia, não estão alheias ao sagrado. Mas, com relação aos jovens, o que nós enquanto Igreja estamos fazendo para atingir esses jovens que estão aí? Por que não pensar numa pastoral pela internet? Não podemos querer conquistar o povo da mesma maneira que se conquistava há vinte anos, com uma difusora chamando as pessoas para ir pra missa. Hoje devemos utilizar todos os meios, a internet, as comunicações, mas não estamos adaptados a lidar com o tempo presente. Eu acho que as pessoas estão buscando o sagrado, mas não sabem como, por isso que estão atônitas”.

**PERGUNTA 6** – Olhando para essas expressões de religiosidade popular nordestina hoje, que desafios você acha que estariam postos? Explique.

### **Entrevista n**

1.1.6 – “Eu gostaria de imaginar um caminho onde as várias experiências religiosas, pouco a pouco pudessem convergir para motivações comuns, objetivos comuns, toda a humanidade ganharia com isso. Todas essas expressões religiosas ganhariam com isso. Como nesse mundo globalizado tudo vira mercadoria, e eles acabaram de perceber que religião também pode ser um filão maravilhoso, muitas dessas expressões recentes, vão nessa linha de religião de mercado. Abre-se uma Igreja do mesmo modo que se abre um supermercado. Há um outro caminho que é o caminho ecumênico, pensando em religião como motivação para a vida, para um mundo melhor, poderiam convergir em torno de valores comuns, objetivos comuns, e expressões comuns também”.

2.1.6 – “Vejo muitos desafios, principalmente o desafio da sobrevivência. Eu acho que a religiosidade é cada vez mais restrita, ela cada vez perde mais suas formas de expressão. E diante da secularização, existe hoje um caos, da violência, das drogas, do álcool, e da quebra de hierarquia dos valores, pois praticamente as novas gerações estão completamente destituídas de respeito às hierarquias, e nesse contexto a religiosidade perde sua força, os interesses passam a ser outros. Outra coisa é o hibridismo, eu não vejo risco no hibridismo, quando uma cultura incorpora elementos de outra cultura, sem perder suas matrizes. Tudo se mistura e eu não vejo mal nisso”.

3.1.6 – “Um dos maiores desafios é que a pessoa faça uma passagem entre crer, sentir e levar pra vida. Muitas vezes as pessoas querem a cura, mas não querem o compromisso com Deus. Pra que essa interação exista tem que haver um cotidiano e uma experiência pessoal. Por isso que muitos conseguem fazer essa transição da religiosidade popular, em seus pedidos, em romarias, em fontes, conseguem além desse lado místico, levar pra vida, pro seu lado profissional, familiar, cultural. Outros permanecem, talvez pela educação familiar. Diante da internet, por exemplo, eu acho que a religiosidade corre o risco de desaparecer e também corre o risco de crescer, mas não um crescimento descontrolado, mas em etapas vivenciais. Por isso que todos os meios de comunicação que favorece à vida, às culturas, às minorias, engrandece os grupos. Eu acredito que os meios de comunicação podem ativar muito mais o encontro dos grupos afins, e nesse contexto estão os grupos religiosos. Com relação ao hibridismo, em relação à Igreja, uma coisa seria algumas pessoas assumirem a frente de grupos, outra coisa é o diálogo, pois vivemos numa casa chamada mundo. Eu acredito que quanto mais houverem as diferenças, mais teremos aprendizagem e maturidade, sem o diferente não podemos crescer. [...] Com relação à ‘Missa da Saúde’ quando eu cheguei aqui há 7 anos, toda celebração tem como caráter a santidade, a saúde em Deus, ela tem como caráter que todos tenham vida, ‘eis o mistério da fé’. Ela já existia aqui com o Padre Francisco, eles se reuniram com senhoras, na casa paroquial, com alguns paroquianos, alguns jovens e decidiram celebrar toda segunda-feira a missa dedicada à saúde, N.S. do Perpétuo Socorro, embora aqui seja N.S. da Conceição. Ele percebeu que a comunidade sentia necessidade de uma celebração na semana,

afetiva, reunindo as comunidades em um mesmo sentimento, celebrar a vida. O que diferencia a Missa da Saúde da missa tradicional, é que a missa tradicional tem todos os rituais nas conformidades do que se pede a Igreja, na Missa da Saúde, além da oficial, damos uma tonalidade afetiva. 'Olhe! Peça porque ele é rico em misericórdia, peça porque ele é rico em abundância, peça porque ele é capaz de gerar a vida e dar a vida a todo instante, olha! Peça muito mais, que ele é o todo! Hoje eu sinto que a celebração da Saúde tem algo ímpar, que é a família que celebra. Chegam pai, mãe e filho. Muitas vezes em algumas celebrações, chega a mãe, ou vem o esposo, mas na celebração da saúde, a família se junta. Por isso que na homilia, dizemos que além dos pedidos, além da ênfase, dos sentimentos, esse além tem que ir para a vida. Por isso que muitas vezes saímos de uma celebração fria para uma celebração mais quente, afetiva. [...] Quanto à eficácia, sem poder divulgar tudo, tenho sim notícias de curas. Pessoas que me confessam sobre os negativos da medicina, pessoas que fizeram cirurgias negativas na vista e aqui foram curadas e não usam mais óculos. E eu sempre digo, tem coisas que te pertence, 'a tua fé te curou'. Temos o poder de pedir, o poder de ter fé, o poder de corpo, o poder de concentração, o poder de saber a quem pedir. "Houve testemunhos de cura de câncer e que a comunidade conhecia, acompanhou a cura e que veio aqui na Igreja e fez o testemunho".

4.1.6 – “Eu diria que o desafio maior é a questão política. O nosso povo ao longo do tempo foi aprendendo, introjetou na mente, que aqueles que deveriam administrar o município seriam aqueles que por condições financeiras beneficiariam os mais pobres. Não estão interessados naqueles que vão investir em educação, cultura etc. Mas interessados naqueles que vão dar o que eles precisam; cimento, areia, é um tempo ainda do coronelismo aqui no Sertão. Na sucessão municipal, por exemplo, aqui no Sertão, as famílias são as mesmas. Então pra mim isso é um desafio muito grande, quebrar com essa hegemonia. Se o padre realmente tem uma consciência diferente, se vai querer evangelizar seus paroquianos, divulgar uma outra ideia, ele vai estar queimado. Porque infelizmente agente depende também dessas pessoas. Isso é um desafio muito grande, porque ao mesmo tempo se você tem que ser profeta de denunciar essas injustiças por outro lado você sofre o risco até de (faz gesto de um revolver na mão dando um tiro). É complicado! Os políticos usam muito isso, participar da Igreja, ir à missa, porque tem que ir, pois é lá que eles vão

encontrar seus eleitores, eles ganham muito com isso. Eles vão não porque tem fé, devoção, vão pra fazer o jogo. Diante da tecnologia todas as religiões deveriam aproveitar melhor os recursos modernos. Ainda temos um poder muito grande de influência, então mesmo diante da internet, quem no domingo consegue reunir tanta gente em um lugar que não seja o padre na missa? Se agente fizer um trabalho de conscientização, agente vai conseguir nas missas, nas rádios também, se a Igreja investisse em um site da paróquia. O padre tem que batizar, fazer casamentos, celebrar a missa, evangelizar as pessoas e manter um site, como é que vai conseguir? Não temos pessoas para fazer isso. Esses são os desafios”.

**PERGUNTA N 7** – Como você interpreta a participação do povo nessas manifestações religiosas?

### **Entrevista n**

1.1.7 – “Eu prefiro dizer que respeito tudo isso como um terreno, onde, pela minha formação acadêmica, teológica, eu sou levado a querer fazer uma avaliação crítica de tudo isso e a ter uma opinião sobre tudo isso. Mas, prefiro dizer que entendo, respeito e me emociono com muitas coisas do povo. A religiosidade popular é uma evidência. As pessoas tem suas razões para fazer o que faz, ela é que sabe o que se passou com ela e o que isso significa pra ela se expressar dessa maneira ou de outra, como por exemplo as promessas no morro da Conceição, com pessoas sangrando os pés, joelhos, por causa das promessas. Quem sou eu pra dizer que ela não faça mais isso? O que é desonesto, o que é nojento, é os padres, com a formação que tem, é aproveitar dessas expressões, ingênuas, mas legítimas do povo, é fazer disso meio de vida. Ou seja, é introduzir numa paróquias determinadas práticas, é criar uma fonte para as pessoas irem beber água, é criar bênção de rosa, de óleo, pra vender milagres, como fazem padres e pastores. Não os eximo de responsabilidades, e igualmente são comerciantes da religião. E não é disse que se trata quando se fala em religiosidade popular. Isso é manipulação, utilização indevida da religiosidade popular para fins comerciais”.

2.1.7 – “A participação do povo é a troca, sempre se acreditou que pelo sacrifício se alcançaria a graça, é o desejo da graça. Isso é uma característica da religiosidade

geral. Por isso essa participação popular nas procissões, peregrinações, fontes sagradas etc., é a busca da graça pelo sacrifício”.

3.1.7 – “Eu acredito sempre na abrangência no sentimento. Quando fazemos aqui na sexta-feira da paixão o encontro de Jesus morto com a mãe, Maria, então neste momento o sentimento que caracteriza cada um é a emoção. Povo de emociona. Isso é importante. Na procissão de N.S. da Conceição vemos as várias diferenças religiosas existentes no Bairro, e muitas delas naquele dia participam da procissão. Se a tem como N.S. da Conceição ou como Iemanjá, pouco importa. O que importa é que naquele dia vai se comemorar a vida com Deus e com o outro e com os mesmos anseios, de muita fé, de muita paz, de muita alegria. Então o que eu vejo é que a procissão, na benção da saúde, o Morro da Conceição, as experiências mais místicas, de datas específicas, elas são esperadas constantemente por causa dos anseios humanos. Eu espero em Deus, mas eu tenho uma santa ou um santo como modelo de humanidade”.

4.1.7 - “Eu diria que vejo como uma demonstração de fé”. É claro que tem os alienados, não podemos negar. Mas na maioria dessas pessoas eu vejo nessas pessoas uma demonstração de fé. Por quê? Porque fé pra mim é você se lançar no escuro, você se lançar! Você vai dar um passo mas você realmente não tem certeza que aquele passo que você vai dar é o certo, mas você vai dar esse passo. Isso é a fé. É você acreditar naquilo que você não está vendo, você acreditar naquilo que é impossível mas que pode se fazer possível. Nosso povo vai muito nessa linha. As promessas por exemplo, talvez nem seja o santo que realize, mas sua fé de cristão talvez tenha feito você alcançar seus objetivos. Então eu não vejo como algo alienante, mas uma expressão de fé, pelo menos em nossa região. Sobre o hibridismo, aqui na nossa região é muito forte a questão do espiritualismo até confundir o espiritualismo com o catolicismo, duas coisas completamente diferentes, tipo ressurreição e reencarnação, o povo bota tudo num pacote só, e não é a Igreja que vai dizer que essas expressões são certas ou erradas, temos que respeitar. [...] Nossa Senhora da Penha, surgiu na França, e Penha é de penhasco, de montanha, de serra. Depois ela apareceu em Portugal em local montanhoso. Os locais que ela apareceu foram em penhascos na França. Tem uma Igreja em Vila Velha, no Espírito Santo, 410 anos atrás aproximadamente, lá tem o convento dela. A segunda

paróquia foi no Rio de Janeiro, no Morro da Penha. E outra em São Paulo, também no bairro da Penha. A quarta Igreja é em Pernambuco, Recife, Convento da Penha. Em Serra Talhada ela veio por intermédio de um senhor que morava em uma fazenda e que deu origem à cidade, Agostinho Nunes de Magalhães ele fez uma promessa ligada à Penha do Recife, foi atendido e através dos padres Capuchinhos trouxeram N.S. da Penha para cá, faz 211 anos. Hoje nós temos na procissão de N.S. da Penha a maior expressão religiosa do interior de Pernambuco. Segundo a polícia Militar, mais de 30.000 pessoas comparecem na procissão de N.S. da Penha”.

**PERGUNTA 8** – A fé do povo mudou ou, mudou uma imagem que se tinha de Deus?

### **Entrevista n**

1.1.8 – “Eu acho que tudo na vida humana está em evolução, as culturas para serem coisas vivas da vida das pessoas elas mudam com as pessoas, as expressões da religiosidade igualmente. Há coisas de raiz que crescem tomando novos jeitos, embora agente possa encontrar aquela identidade original, tem novas expressões, novas maneiras de se expressar. A fé? Aqui a gente já vai entrar num campo diferente, porque talvez, religiosidade, religião e fé não são sinônimos. Há coisas que as pessoas chamam com a mesma palavra mas que de repente, mereciam uma melhor análise e uma melhor distinção. Talvez a fé ela esteja no campo dos valores, dos valores que dão sentido às nossas atitudes, as nossas maneiras de viver e organizar a nossa vida. Por exemplo, acreditar no valor supremo da solidariedade, isso pra mim é fé. Embora essa solidariedade possa ter expressões bem diferentes, de acordo com as culturas, com o jeito de ser de cada povo. E essa mesma fé, esse crer no valor supremo da solidariedade, do amor, de acordo com os contextos culturais, vai gerar um tipo de economia X, um tipo de organização social e política X, um tipo de arte X, o que pra mim é fé, é esse crer no amor, que não é uma coisa simplesmente racional, que é mais profundo, mas que realmente leva à atitudes de entrega da pessoa, determina a sua maneira de ser, sua atitude com os seus os seus próximos, com os diferentes, com a natureza, com as pessoas, isso aí eu chamo de fé. As expressões da fé, elas evoluem com a consciência que as pessoas

vão tendo das possibilidades, das dificuldades, das opressões, das limitações indevidas, dos abusos de poder etc., na medida em que as pessoas vão tendo uma consciência dessas coisas, a sua crença no amor também vai tomando uma amplitude, um jeito de se expressar diferente. O melhor é a atitude dialogal, não de uma atitude de suspeição, mas de compreender, entender, as diferenças”.

2.1.8- “Se a fé muda, muda também a questão de Deus.”

3.1.8 – “Eu acredito que a fé do povo não mudou. Hoje nós temos mais acessos a muita coisa, ao que o outro pensa, ao conhecimento, ao que o outro faz. Eu acho que a fé tem que estar junto do conhecimento, da responsabilidade pessoal. Hoje o que nós queremos como Igreja é conhecer, permanecer e sentir. Onde não há o conhecimento de causa, nós não nos conduzimos, somos conduzidos. Por isso que hoje nosso papel dentro da religião é ter a religião como meio e não como fim, início, meio e fim é Jesus. Então a religião é para nos edificar e não para nos parar, não é para nos alienar, tudo que nos aliena não serve para nos libertar, e se não nos liberta não serve para nossa vida. Por isso que um dos grandes meios da religião é que quanto mais clareza e consciência, mais discernimento e sabedoria, por isso que a religião além das motivações que nos dá, ela tem que nos levar a uma condição única, a sabedoria, pra você poder escolher o quente ou o frio, a noite e o dia, a vida e a morte, a religião, ela não tem que te aprisionar, porque ela é ligação, ela não é ela mesma, ela liga à algo. Religare, é a capacidade de ligar, e não deixar você oculto lá atrás, oculto, desaparecido”.

4.1.8 – “A fé do povo permanece inabalável, mudou a imagem que se tinha de Deus. Eu aprendi com minha catequista que Deus era como se fosse uma câmera, que filmava tudo o que você estava fazendo de certo ou de errado, e ia chegar um dia que ele iria mostrar tudo pra você; ‘olhe aí tudo o que você fez!’ ‘E você vai pagar por tudo o que você fez’. Atualmente temos outra consciência. Aqui no sertão ainda é muito forte a questão do castigo. Mas, a fé é a mesma. E Deus, essa questão de castigo, etc., mudou, de um Deus vingativo para um Deus misericordioso. Então, a pessoa já é pobre, sacrificada e ouve que é porque Deus quis? Isso tá mudando. Eu acho que os padres jovens estão ajudando muito nesse sentido, do concílio de

Trento pra cá, nessas mudanças. Têm senhoras ainda querem que a gente reze a missa em latim, e aos poucos tudo vai mudando”.

## APÊNDICE C

### SÍNTESE DA ENTREVISTA SOBRE A PROCISSÃO DOS SANTOS JUNINOS

**Pergunta 1** – Qual o caráter dessa procissão? A importância?

**Entrevista n**

6.1.1 – “Essa procissão tem um caráter de solidariedade, é a procissão da gratidão. Todos que trabalham nesse período de São João têm algum retorno com isso. Pode ser o músico, o gaiteiro, o forrozeiro, a mulher da pamonha, da canjica, o fogueteiro, essas pessoas que trabalham no ciclo junino estão agradecendo aos santos a oportunidade deles estarem fazendo essas coisas, então a procissão de Santo Antônio, São Pedro e São João, é o agradecimento a esses santos desse retorno. Então é uma homenagem aos santos por tudo que eles nos proporcionam. Faz 7 anos, 7ª edição. E a participação está crescendo mais afetiva e efetiva da população. Estamos pensando em fazer uma procissão itinerante, por mais bairros”.

6.1.1 – “A valorização da cultura popular, basicamente isso, pois se não tomarmos cuidado tudo isso vai acabar. Para mim o valor dessa procissão é ajudar a preservar a cultura popular. É fazer a defesa dessa manifestação, não é fácil, pois é árduo, as pessoas que compactuem com essa ideia é difícil encontrar. A religiosidade popular hoje está um pouco arrefecida, só se ver isso nas casas e no interior, é muito mais visto nos ancestrais do que atualmente. O desânimo que acompanha a história do povo é gritante. E a procissão junta todos, unifica, é ecumênica, tem gente que vai por seu Exú, outros pelos santos católicos”.

**Pergunta 2** – E o lado religioso da procissão?

**Entrevista n**

6.1.2- “O lado religioso reside justamente no lado do sincretismo religioso, não só o lado católico, o São João mesmo representa Xangô, é o cristão católico com a religião do xangô, da umbanda. Tem essa interação muito grande, não é uma procissão da Igreja católica. Cada pessoa que vem para a procissão referencia a sua maneira os seus santos”.

**Pergunta 3 –** E essa devoção que o povo tem nesse período com esses Santos?

#### **Entrevista n**

6.1.3 – “Chega a ser até superior ao próprio futebol que o povo ama tanto. Você parte das graças alcançadas, das simpatias, das promessas pedidas e às vezes conseguidas, isso é uma forma de um amor muito grande às entidades divinas, e o povo não vive sem isso, tem que se apegar a alguma coisa. Não só as imagens, mas o que representa na cabeça de cada um. A imagem é a própria pessoa que reflete nos santos e os santos é o que reflete nas pessoas”.

**Pergunta 4 –** O que cada um dos santos representa nessa tradição? Nessa festa?

#### **Entrevista n**

6.1.4 – “São José entra nesse ciclo junino, porque exatamente no dia 19 de março que é o seu dia, o dia consagrado a ele, é o dia que se planta o milho para você colher no São João. Santo Antônio, que segundo a Igreja católica, ele não é só o Santo casamenteiro. No dia dele se faz a festa e as pessoas vão às ruas e ali se conhecem, namoram e se casam. São João é o santo protetor, é graças a ele, por conta exatamente de toda uma manifestação agrária, que vem da coisa rural, o São João representa isso, a fartura, a comida do milho, as famílias, mesmo no Sertão, nos lugares mais secos, mas se você for hoje está lá em qualquer lugar do sertão, vai estar a representação do São João e eles esperando a graça que a chuva chegue. E São Pedro, é protetor, o homem que tem a chave do céu, o primeiro papa da Igreja Católica, e também o protetor das viúvas. [...] Não são santos do povo nordestino, eu diria que hoje a dimensão do sincretismo, da religiosidade ela é muito marcante no Nordeste, mas ela está se espalhando em todas as regiões do Brasil, e

mundo a fora, é uma coisa infinita a religiosidade é infinita, ela não tem fronteiras ela está dentro do coração de cada um de nós, ser humano.” [...] Por ser Santos vinculado à Igreja Católica, nós procuramos o pároco, e o padre ficou surpreso, pois era a primeira vez que alguém o procurava para realizar uma procissão com os santos juninos. “A igreja aprovou os padres também, pois além da Igreja ganhar mais fiéis, o sincretismo, a cultura popular ganha por essa festa fazer parte do povo”.

## APÊNDICE D

### SÍNTESE DAS ENTREVISTAS VENERAÇÃO BERNAC E MISSA DA SAÚDE

#### **PERGUNTA 1** - Elas fazem a organização da cerimônia? Quanto tempo faz?

12.1- Esta relíquia está em Bernac, não se sabe desde quando, um ou dois séculos. O velho padre, que faleceu em 1986 e ficou 30 anos na igreja, fazia a veneração o dia da missa. Como era idoso, recebia as pessoas na casa e por isso recebeu a relíquia na casa dele. Em 1986 o padre Azémar foi nomeado e decidiu que a relíquia voltaria a Bernac, disse: “vamos fazer a veneração depois da missa a cada primeiro domingo do mês”. Começou assim e durante anos foi o padre Azémar que fez essa celebração. Formou alguns leigos para ajudá-lo e depois pediu para nós cuidarmos desse serviço – porque tem poucos padres, são idosos e tem muitas paróquias para servir. Somos três ou quatro senhoras para cuidar, delegadas pelos padres. Com o abade Azémar, organizamos uma pequena cerimônia, que ajeitamos várias vezes, e gostamos que de vez em quando um padre venha para ver se fazemos direitinho. A hierarquia da Igreja sabe que cuidamos dessa veneração. Acontece cada primeiro domingo do mês, mesmo que seja o primeiro do ano ou qualquer outro feriado. Os lugares da onde vieram as pessoas na cerimônia de hoje: Lagrave, Le Fraisse, Rivières, Castres, Saix, La Souyrie (Aveyron), Saint Céré (Lot), Bernac, Montpellier, Albi, Lautrec, 69 (près de Lyon), Villeneuve sur Vère, Lisle sur Tarn, Villefranche d'albi, Gaillac, Réalmont, Crespín, Cahuzac sur Vère, Alban, Ronel, Toulouse, Saint Jean de Rives, Labastide de Lévis, Fayssac, Saint Juéry, Cambon, Marssac, Réquista (Aveyron), Albi, Cagnac les mines, Sénouillac, Saint Julien du Puy, Cugnaux.

*Elas não sabem desde quando tem essa relíquia e devoção para Sainte Appolline, mas Daniel diz que na visita pastoral de 1700 já estava mencionada. Sabemos que em Bernac tinha uma dependência da abadia de Bonnecombe (Nota do autor).*

#### **PERGUNTA 2** - Tem gente de outra religião, fora da católica?

13.2- Como não perguntamos, não tem jeito de saber, mas de qualquer forma, não são todos crentes. Quando chegam, pedimos para que escrevam o nome, sobrenome e o lugar da onde vêm, e que deixem o carrinho de criança lá fora – eles acham engraçado, dizem que é o estacionamento de carrinhos.

**PERGUNTA 3 – Pode-se fazer à distância, ou não?**

13.3 - Tem gente pedindo isso para nós, mas quando é o caso mando o folheto com a prece e digo: “vocês rezam com a criança”. Sugiro que venham no primeiro domingo do mês, mas, as vezes, alguns não podem, então às vezes recebo pessoas que passam por aqui. Isso porque é um sinal, não é superstição nem magia, não vamos fazer milagre nenhum.

**PERGUNTA 4 – As doações são satisfatórias? Rendem muito?**

13.4 - Depende do dia: a missa de santa Apolline é celebrada aqui no dia 9 de fevereiro de cada ano, então pedimos ao padre que fique para a veneração – mesmo se está aos nossos cuidados. A igreja está dedicada à Virgem, é Nossa Senhora de Bernac, e tem também a missa de setembro. Na igreja, tem uma capela com a estátua de santa Apolline. Falando em esmola, em 2010 atendemos 577 crianças, deu uma renda de 2.108,00 euros, ou seja, uma média de 3,65 euros por criança. O mês passado, por 70 crianças, deu 240 euros, é variável. Hoje teve 48 crianças.

**PERGUNTA 5 - Lhe parece que está aumentando?**

13.5 - Não, está estável, mas teve dias de pique - não dá para prever. Teve um máximo depois de 2003, por causa de uma reportagem na televisão, então dois ou três domingos o público alcançou 120.

**PERGUNTA 6 - Só na cerimônia para os dentes?**

13.6 - Sim, quando saem os dentes das crianças. Tem gente que vem incentivada por alguém da família que diz: você se queixa que a criança está chorando de noite,

porque você não vai lá? Passar uma hora na igreja não é coisa ruim! Acho que alguns vêm com uma leve convicção. Tem disso, mas acredito que as pessoas tem um retorno, porque vemos muitas famílias aqui, muitos voltam. Tem uns que vêm com os mais idosos e depois voltam com seus filhos. Alguns testemunham: eu vim com minha mãe quando era menina então agora venho com minhas crianças – 30 anos depois. Uma senhora fez uma promessa de vir todo mês durante um ano – era muito praticante, envolvida na paróquia dela, e disse: vou dar graças. Era muito fiel. Insistimos sobre a liberdade do participante, porque certas pessoas têm receio para entrar na igreja, ou para dar o nome na relação da cerimônia, pensando: mas porque tem que dar o nome? Para nós, é só pra saber quanta gente acolhemos. Teve até uma pessoa que queria vir e trazer o cachorro, mas dissemos que isso não era possível. Também não aceitamos as pessoas que querem vender alguma coisa, aqui não é Lourdes. O público é jovem, e eu afirmo que é uma oportunidade de mostrar a nossa fé, e que a Igreja é aberta e acolhedora. Sabemos que quando a criança tem dor de dente, toda a família sofre. Tem pessoas que apreciam o fato de sermos leigas. Fizemos alguma prece para Santa Apolline, mas não fizemos cântico. Nós semeamos uma semente que Deus rega.

**PERGUNTA 7 - O que motivou você vir aqui?**

14.7 - Foram amigos que nos disseram que todas as crianças da família dele tinham vindo – eles não moram aqui, nós estamos instalados em Lisle sur Tarn faz seis meses, a 30 km daqui.

**PERGUNTA 8 - Ela acredita que essa cerimônia liga os fieis a Deus?**

14.8 - Creio em Deus e Emilie foi batizada. Depois, tem uma parte de curiosidade na motivação, e é interessante uma missa lotada de crianças.

**PERGUNTA 9 - Ela crê na eficácia da cerimônia?**

14.9 - Vamos ver! Não sei ainda. Uma amiga nossa veio o mês passado com o nenê, cujo primeiro dente saiu sem muita dor, então. Eu me chamo Sophie, minha

filhinha Emilie tem cinco meses e não saiu dente ainda, não teve dores por enquanto. Então é preventivo.

**PERGUNTA 10** - Pessoas de outra religião podem entender essa cerimônia?

14.10 - Acho que tem uma parte de crença popular, por isso pessoas de qualquer religião podem acreditar, enquanto certos católicos podem entender que a gente venha, mas, tenha dúvidas sobre a eficácia.

**PERGUNTA 11** - O que motivou ela pra vir pra cá?

15.11 - Minha primeira motivação é o bem estar da minha filhinha. Na verdade, sou de origem muçulmana, mas, não sou praticante nem de um lado, nem do outro. Já tinha vindo faz quinze anos para meu filho Kevin e reconheço que os dentes dele saíram sem muita dificuldade, a gente nem se deu conta.

15.11.1 - Busco rezar pela minha saúde, dos meus familiares e amigos. Procuro com minha fé a cura de várias doenças. Gosto da corrente de energia, onde todos estão unidos num só motivo, a busca da cura.

15.11.2 - Vou porque me sinto bem e acredito no poder de Deus pra curar as pessoas que tem fé. Porque acredito que o espírito de Deus esta lá vivo, curando as pessoas.

**PERGUNTA 12** - Você vem em prevenção para sua filha ou porque doem muito os dentes?

15.12 – Ela está com muita dor, porque dobra a gengiva e é doloroso. Tentamos remédios da farmácia, não deu certo, então resolvi trazer ela aqui.

**PERGUNTA 13** - Como você ficou sabendo da cerimônia?

15.13 - Uma vizinha de Cahuzac falou para mim.

**PERGUNTA 14** – Você acredita que pessoas de outra religião pode entender essa cerimônia?

15.14 - Acho que sim, porque sou de origem muçulmana, mas quando a razão é boa, participo, qualquer que seja a religião.

15.14.1 - Acho que sim porque Deus é um só e a fé também, e porque para Deus nada é impossível.

15.14.2 - Depende do poder da fé e da crença de cada um e se tratando da saúde a fé aumenta e todos unidos em nome de Deus, a fé cura qualquer doença.

## APÊNDICE E

### SÍNTESE DAS ENTREVISTAS FIÉIS SAINT MÉEN E FONTES MILAGROSAS

**PERGUNTA 1** - Pessoas que tem outra religião poderiam entender essa peregrinação?

11.1- Acho que sim, agora cada religião tem seus lugares de peregrinação, inclusive os protestantes e outros.

**PERGUNTA 2** - Mas tem protestantes que vem nesse lugar?

11.2- Não, não. Enfim, não se sabe.

**PERGUNTA 3** - Mas alguém de outra religião poderia entender essa peregrinação?

11.3- Claro, a religião dos protestantes está perto da nossa. Todos nós temos o mesmo Deus, as práticas é que são diferentes. Alguma variação tem, mas eles estão perto de nós, acho que sim, podem entender.

**PERGUNTA 4** - O que tem de mais importante que pode unir todas as religiões e que tem nessa festa? Nessa peregrinação? Pode ser a fé não é? A crença né? Será que é isso ?

11.4- Sim, a peregrinação é isso mesmo. De um lado, tem muita gente que vem em Saint Méen só para ver, sem ter fé. É porque a água é muito boa, então eles vêm buscar água até para beber o “pastis”. [...] A água é muita boa! Tem pessoas que vem aqui só pra pegar água. Nós vamos frequentemente à fonte. Temos costume de passear na tarde do domingo, passamos aí (mostrando a fonte). Sempre tem gente pegando 50 ou 100 litros d'água, enchendo o porta-malas do carro.

**PERGUNTA 5** - Ainda tem gente que traz o gado?”Y en a pas qui amène les bêtes alors encore”?

11.5- Acho que não. Para fazer o gado beber, então? São tradições que se perderam, é verdade que outrora era costume. [...] eu acho que do lado de Belmont e de Plaisance ainda é o caso.

**PERGUNTA 6** - Têm notícias se a água já fez milagres? Tem conhecimento de uma pessoa que à água curou?

11.6- Tem gente dizendo que sarou uma criança com eczema, uma doença da pele que tinha de nascimento. Ora, nada prova que foi a água que curou ele. De fato, tem doentes que saram espontaneamente. Outros saram em relação com a água que contem enxofre, benéfico para doenças da pele.

**PERGUNTA 7** - Há quanto tempo vocês vêm na peregrinação de Saint Méen?

11.7- Eu, desde... (mostrando o tamanho dela quando era pequena), nos trouxeram quando. (mostrando de novo). São tradições que se transmitem.

**PERGUNTA 8** - Mas vocês nunca vieram com gado?

11.8- Não, jamais. Mas não é aqui que trazem o gado. Eles só levam pro rio Rance [...] Eles pegam água daqui para depois aplicar nos animais quando doentes.

**PERGUNTA 9** – Por que fonte milagrosa?

11.9 – Desde que eu nasci é chamada fonte milagrosa. A fonte existe aqui desde 40 anos, e contam que caiu um avião aqui em 1967 com um padre e uma freira, e desde esse dia aqui é chamado de fonte milagrosa. As pessoas vêm para tomar a água e não ter doenças vem também para evitar dor de dente, dor de cabeça, e também lavar feridas. Quando começaram a cortar a barreira para fazer a BR apareceu essa água aqui.

**PERGUNTA 10** – Qual a história da fonte? E realmente já houve milagre?

11.10 – Pessoas antigas da comunidade do Barro, inclusive uma antiga moradora da mata do Uchôa, diziam que: foi um avião que caiu naquele lugar e que nesse avião

tinha um padre e uma freira. O padre quando foram fazer o resgate, o corpo estava pendurado em uma árvore, e foi justamente nesse local onde jorrou a fonte. O pessoal começou a ir à fonte e colocar água nas feridas, tomar água para curar dor de dente, dor de ouvido, praticamente tudo. Já fizeram teste com a água e a água é boa. Muita gente daqui do Barro compra a água daquela fonte. Minha mãe chegou a ir lá pegar água para colocar nas minhas feridas, nas minhas pernas e não sei, mas, fiquei boa com a água e com um remédio chamado mitigal. Mas, veja só, minhas pernas ficaram sem uma mancha até hoje.

11.10.1 - O acidente de avião aconteceu entre 23h e 0h, acho que foi talvez em 1967. A maioria dos passageiros do avião morreram queimados, o padre não morreu queimado. Uns meses depois aconteceu um caso de um senhor que era cego e que fez uma promessa para se curar lavando os olhos com a água que naquele tempo nem tinha um cano, a água escorria pelo barro. Ele ficou curado e soltou muitos fogos que aqui do bairro do Barro a gente via no céu. Muitas pessoas já se curaram com a água.

## APÊNDICE F

### PERFIL DOS ENTREVISTADOS

#### **Pe. LAURENT PISTRE – 1**

Padre da paróquia de Saint Paul, na vila de Saint-Paul-Cap-de-Joux, onde acontece anualmente a procissão do Santo Sacramento. Ele acumula também atividades em mais 6 (seis) paróquias entre as cidades de Castres e Lavaur, todas as cidades no Departamento do Tarn, na Região do Midi-Pirineus, Midi-Pyrénées em francês. Entrevista realizada após a procissão do Santo Sacramento, no dia 26 de junho de 2011. O Pe. Laurent Pistre também é excelente intérprete de músicas sacras.

#### **JEAN DELMAS - 2**

Ex-Diretor de Arquivos do Departamento de Aveyron, Região do Midi-Pirineus, Midi-Pyrénées em francês. É ex-Conservador voluntário do Museu de Rouergue. Atualmente é Presidente da Associação Sauveterre de Rouergue, que é uma Associação do Patrimônio Público. Nasceu em 1943. Entrevista realizada em Rodez, por ocasião do Festival Estivada, um grande Festival de cultura occitan, em 27 de julho de 2011. Jean Delmas é autor do livro *Les Saints en Rouergue: Enquêtes sur les pèlerinages et les dévotions populaires*, citado na presente pesquisa, e vários artigos sobre santos e locais de devoção no Sul da França.

#### **Pe. EMMANUEL MARIE ALEXANDRE - 3**

Padre desde 1996 da cidade de Cordes Sur Ciel, cidade que foi base para o desenvolvimento desta pesquisa, no Departamento do Tarn. Também é sacerdote da Comunidade das bem-aventuranças, e de um setor paroquial rural que compreende 37 paróquias entre as cidades de Cordes Sur Ciel e Vaours. Nasceu em Paris e realizou trabalho missionário durante 13 anos na África, República Democrática do Congo e depois Congo Brazzaville. Na cidade de Cordes Sur Ciel, o Pe.Emmanuel desenvolve também atividades como exorcista em casos de possessão, na Béatitude em Cordes, e administra a Capela do Saint Crucifix, onde

está a relíquia da cruz na qual Jesus foi crucificado e que recebe durante o ano a visita em peregrinação de vários fiéis. Entrevista realizada no dia 20 de julho de 2011 na casa paroquial da cidade de Cordes.

#### **BERTRAND DE VIVIÈS - 4**

Membro da Sociedade Francesa de Mitologia, do Grupo de Pesquisa sobre Mitologia, e da Revista sobre Mitologia. Etnólogo, atualmente Conservador do Patrimônio da cidade de Gaillac, no Departamento do Tarn, Arquivista, autor do livro: *Saints et Géants au Pays de Dourgne*. Realizou estudos e pesquisas sobre: A fé na história da arte, A fé na antropologia religiosa, em Paris, e elementos das religiões populares no Tarn. Fez especialização em Religião Popular no Centre d'Anthropologie Religieuse Eropéenne e na École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, em Paris. Nasceu no ano de 1956 em Montpellier e reside no sul do Departamento na cidade de Viviers-Les-Montagnes. Entrevista realizada em 7 de junho de 2011, na cidade de Cordes Sur Ciel, na Associação Cordae La Talvera.

#### **GILBERTE PUEL E YVAN PUECH - 5**

Ele nasceu na cidade de Saint-Jean de Marcel, 65 anos. Aposentado. Trabalhou no setor privado como carpinteiro durante 25 anos, e colaborou com a gestão clerical na cidade de Albi. Foi militante político do Partido Comunista Francês. Atualmente preside uma Associação Civil que promove o desarmamento nuclear, e a abolição de armas nucleares. Ela, viúva, é quem cuida da Igreja de Saint-Jean de Marcel, onde estão as relíquias de São João Batista, Santa Tereza e São Roque. Muitas pessoas vão à missa que é realizada uma vez por semana, e também visitas às relíquias para pedir bênçãos e curas. Saint-Jean de Marcel fica na Região do Midi-Pirineus, no Departamento do Tarn. Entrevista realizada em 24 de junho de 2011.

#### **Pe. JEAN MARC VIGROUX – 6**

Nasceu em 20 de outubro de 1963. Entrevista realizada em 22 de junho de 2011 no Centre Paroissial Saint Madeleine (Chapelle Sous le Porche), na cidade de Albi. Padre da diocese de Albi, e também coordena as paróquias do Norte de Albi:

Paróquia de Marsal, Saint-Juéry, Les Avalats, Cunac, Arthès, Lescure, La Madelaine, Le Breuil, Castelnaud de Lévis, Bernac, Sainte Croix, Villeneuve Sur Vère, Castanet e Mailloc. Realizou trabalho missionário no Peru durante 8 anos, nos Andes, em uma área rural, muito pobre, há 4000 metros de altitude, região dos índios Quetchua.

**Pe. JORDI PASSERAT - 7**

Nasceu em 1949 no Tarn et Garonne, Gascogne, em La Lomagne, na Região de Vallée de la Garonne. Padre ordenado em 1976 e atualmente professor da Universidade Católica de Toulouse. Especialista em História Medieval no campo occitan, e em toda tradição occitan.

**Pe. FRANCISCO ALBERTO BINDA LIBÓRIO - 8**

Brasileiro, 42 anos. Coordena o Santuário de La Drêche desde 2003, um Santuário Marial, que também é paróquia. É em La Drêche que se encontra a Fonte Milagrosa de La Drêche, um local de peregrinação. O Pe. Francisco veio em trabalho missionário para o Sul da França. Nasceu em Manaus, cursou Filosofia em São Paulo, na Universidade dos Franciscanos, fez Teologia no Salesiano e finalizou Teologia com os dominicanos em Perdizes, São Paulo.

**DANIEL LODDO – 9**

Entrevista realizada na Associação Cordae La Talvera, na cidade de Cordes Sur Ciel, no dia 6 de agosto de 2011. Nasceu em 1954, em um pequena aldeia entre Gaillac e Cordes, chamada Montels. Formado em Direito com especialização em Direito rural. Formou-se também em Etnologia na École des Hautes Etudes en Science Sociales e Etnomusicologia em Paris, e depois uma formação em Língua e Civilização Occitan na Universidade de Toulouse. Daniel Loddo também é líder da Banda La Talvera, com vários CDs lançados, multi-instrumentista, compositor, Presidente da Associação Cordae, e autor de diversos livros e artigos sobre a cultura Occitan, incluindo as lendas e a religiosidade do Sul da França. Muitos dos seus livros e artigos foram utilizados nessa pesquisa.

**Pe. JOSÉ REGINALDO VELOZO DE ARAÚJO – 1.1**

Nasceu em Piquete, município de São José da Laje, hoje cidade de Bateguara. Viveu na cidade de Quebrangulo, (AL) e depois em Recife. Naceu no dia 3 de agosto de 1937. Começou seus estudos como seminarista dos padres do Sagrado coração de Jesus, na Várzea, depois no seminário de Camaragibe, Cristo Rei, e finalizou sua formação em Teologia e História da Igreja em Roma. Fez também curso de liturgia com os Beneditinos em Roma. Mestrado em Teologia e Mestrado em História da Igreja. Entrevista realizada no dia 3 de outubro de 2011, em sua residência, no bairro de Casa Amarela. Continua seu trabalho nas pequenas comunidades. Também é compositor e músico.

**RONALDO CORREIA DE BRITO – 2.1**

Médico, escritor, nasceu em 1951 no Sertão do Ceará em Inhamuns, numa cidade chamada Saboeiro, numa fazenda chamada Lajedos. Morou no Crato que pertence ao Cariri cearense. De formação católica de família, foi um frequentador assíduo das festas, comemorações e celebrações católicas. É autor de vários livros de contos e romances, premiados no Brasil, e criador e diretor do espetáculo e Auto de Natal O BAILE DO MENINO DEUS, que tem 29 anos de encenação no Recife. Entrevista realizada em sua residência, no bairro de Casa Forte, em 15 de setembro de 2011.

**Pe. JOSÉ HÉLCIO SALVIANO DE ARAÚJO – 3.1**

43 anos, nasceu na cidade de Buíque, Sertão de Pernambuco. Na ocasião da entrevista, contava com 17 anos de sacerdócio e 7 anos como Padre da Matriz de N.S. da Conceição, na zona oeste de Recife, no bairro do Barro. Fez contabilidade, Filosofia com especialização na área de Filosofia e Teologia. Chegou a iniciar Direito e Psicologia, mas interrompeu os estudos por motivo de atividades missionárias. Coordena, celebra e dá continuidade a Missa da Saúde, que é realizada todas as segundas-feiras na Matriz do Barro. Entrevista realizada na casa paroquial da Matriz do Barro, no dia 22 de agosto de 2011.

#### **Pe. GILVAN BEZERRA DE LIMA – 4.1**

Nasceu no Sertão de Pernambuco, numa cidade chamada Santa Terezinha, vizinha da cidade de São José do Egito, famosa por ser um berço dos cantadores e poetas populares. Realizou seus estudos em João Pessoa (PB) como seminarista. Ordenado em 1997 em São José do Belmonte (PE). Fez Teologia moral e Bioética em Roma, na Universidade dos Redentoristas. Na ocasião da entrevista, era Padre da Paróquia de N.S. da Penha em Serra Talhada, Sertão de Pernambuco, onde acontece a Procissão de N.S. da Penha, reunindo mais de 35 mil pessoas.

#### **MARCELO VARELA – 6.1**

Coordenador da Procissão das Bandeiras e Santos Juninos, que se realiza todo ano fazendo o percurso do Morro da Conceição para o Sítio da Trindade, ambos no bairro de Casa Amarela.

#### **JOSEPH PAGÈS E MARIE PAGÈS - 11**

São casados desde 1955, agricultores aposentados residentes na vila de Linas, no Sul da França, próximo a Saint-Sever-du-Moustier. Ela tem 80 anos e ele 85 anos. São fiéis que frequentam a peregrinação à fonte de Saint Méen, que recebe milhares de pessoas durante o ano em busca da cura de doenças de pele. Entrevista realizada no local da peregrinação no dia 24 de junho de 2011.

#### **Sr. ANTÔNIO E DONA ANA – 11.9**

Moradores do Bairro do Ibura e da Vila dos Milagres, ambas comunidades que ficam laterais a BR-101 sul, sentido o distrito de Suape-PE. Eles são os mais antigos da comunidade que frequentam a fonte milagrosa e também recolhem em botijões a água para consumo próprio e para vender na comunidade.

**PAULETTE CLUZEL, ANNE-MARIE SABLAYROLLES, ALINE TARDIEU, SOPHIE, E NANOU, GRACINHA, NICE E DONA GLÓRIA – 12, 13, 14 e 15 15.11.1, 15.11.2, 15.11.3, 15.12, 15.13 e 15.14 respectivamente.**

Paulette Cluzel, Anne-Marie e Aline, são organizadoras da cerimônia na cidade de Bernac, no Tarn, da Veneração à Santa Apolônia. São Leigas e autorizadas pela Igreja à realizar a cerimônia que reúne crianças para serem tocadas pela relíquia de Santa Apolônia, evitando assim, dores de dente. Sophie e Nanou, são mães que levaram seus filhos para serem abençoadas pela relíquia da Santa. As entrevistas foram realizadas no dia 3 de julho de 2011, por ocasião do dia da benção de Santa Apolônia, na Igreja de Notre Dame de Bernac, Sul da França. Gracinha, Nice e Dona Glória, são fiéis da Missa da Saúde no Barro e as entrevistas foram realizadas na ocasião das filmagens e fotografias da cerimônia em 2012.

**APÊNDICE G**  
**FOTOS DO AUTOR SILVÉRIO LEAL PESSOA**

**Figura 20** – Associação Cordae La Talvera – Cordes sur Ciel – Dep. do Tarn



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa (2012)

**Figura 21** - Mulheres pagam promessa na Procissão de Nossa Senhora da Penha – Serra Talhada - PE



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa (2011)

**Figura 22** - Igreja de Saint Jean Baptista - Saint Jean de Marcel - Região Midi Pirineus - Depart. do Tarn



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa (2011)

**Figura 23** – Mapa da Occitania



Fonte: Arquivo da Associação CORDAE La Talvera

**Figura 24** – Silvério Pessoa entrevista o Pe. Laurent Pistre da paróquia de Saint Paul, na vila de Saint-Paul-Cap-de-Joux – Tarn



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa (2011)

**Figura 25** – Peregrinos na Fonte Sagrada de Sainte Méen – Tarn



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa (2011)

**Figura 26** – Missa da Saúde – Paróquia do Barro – Recife (PE)



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa

**Figura 27** – Cidade de Cordes sur Ciel – Tarn – Base desta Pesquisa no Midi Pirineus



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa (2011)

**Figura 28** – Matriz de Nossa Senhora da Penha – Serra Talhada – PE



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa

**Figura 29** – Fonte Sagrada de La Dréche - Lescure D'Albigeois, Tarn



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa (2011)

**Figura 30** – Silvério Pessoa com Bertrand de Viviès, da Sociedade Francesa de Mitologia



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa (2011)

**Figura 31** – Capa do CD FORROCCITANIA – Projeto de diálogos entre culturas através da música



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa (2011)

**Figura 32** – Silvério Pessoa com o Pe. Reginaldo Velozo – Casa Amarela, Recife (PE)



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa (2011)

**Figura 33** – Daniel Loddó e sua gaita Occitana CABRA ou Gaita da Montanha Negra



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa (2013)

**Figura 34** – Silvério Pessoa com o Pe. Michael Tassier na Missa de Saint Méen – Tarn



Fonte: Arquivo do Autor Silvério Leal Pessoa (2011)