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

Lêda Cristina Correia da Silva

PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES HAGIOLÓGICAS:

A DEVOÇÃO A FREI DAMIÃO DE BOZZANO (1931-2008).

Recife, 2009.

Lêda Cristina Correia da Silva

PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES HAGIOLÓGICAS:

A DEVOÇÃO A FREI DAMIÃO DE BOZZANO (1931-2008).

Dissertação de Mestrado submetida à aprovação do Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre, sob a orientação da Profª Drª **Sylvana Maria Brandão de Aguiar.**

Recife, 2009.

Catalogação na fonte
Bibliotecária Divonete Tenório Ferraz Gominho, CRB4-985

S586p **Silva, Lêda Cristina Correia da**
Práticas e representações hagiológicas : a devoção a Frei Damião de Bozzano (1931-2008) / Lêda Cristina Correia da Silva. – Recife: O autor, 2009.
167 folhas : il. ; 30 cm.

Orientadora : Profa. Dra. Sylvana Maria Brandão de Aguiar.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós –Graduação em História, 2009.
Inclui bibliografia.

1. História. 2. Religião. 3. Devoções diárias. 3. Bozzano, Frei Damião de. I. Aguiar, Sylvana Maria Brandão de. (Orientadora). II. Titulo.

981 CDD (22.ed.) **UFPE (CFCH2011-45)**

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DA ALUNA LÊDA CRISTINA CORREIA DA SILVA.

Às 10:30h do dia 27 (vinte e sete) de agosto de 2009 (dois mil e nove), no Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, reuniu-se a Comissão Examinadora para o julgamento da defesa de Dissertação para obtenção do grau de Mestre apresentada pela aluna, **Lêda Cristina Correia da Silva**, intitulada **"Práticas e Representações Hagiológicas: a devoção a Frei Damião de Bozzano (1931-2008)",** em ato público, após argüição feita de acordo com o Regimento do referido Curso, decidiu conceder à mesma o conceito **"APROVADA"**, em resultado à atribuição dos conceitos dos professores doutores: Sylvana Maria Brandão de Aguiar (Orientadora), Maria do Socorro de Abreu e Lima e Luiz Carlos Luz Marques. A validade deste grau de Mestre está condicionada à entrega da versão final da dissertação no prazo de até 90 (noventa) dias, a contar a partir da presente data, conforme o parágrafo 2º (segundo) do artigo 44 (quarenta e quatro) da Resolução Nº 10/2008, de 17 (dezessete) de julho de 2008 (dois mil e oito). Assinam a presente ata os professores supracitados, a Coordenadora, Profª. Drª Tanya Maria Pires Brandão e a Secretária da Pós-graduação em História, Sandra Regina Albuquerque, para os devidos efeitos legais.

Recife, 27 de agosto de 2009.

Profª. Drª. Sylvana Maria Brandão Aguiar.

Profª. Drª. Maria do Socorro de Abreu e Lima.

Prof. Dr. Luiz Carlos Luz Marques.

Profª. Drª. Tanya Maria Pires Brandão.

Sandra Regina Albuquerque.

Lêda Cristina Correia da Silva

PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES HAGIOLÓGICAS:

A DEVOÇÃO A FREI DAMIÃO DE BOZZANO (1931-2008).

Dissertação de Mestrado submetida à aprovação do Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre, sob a orientação da Profª Drª **Sylvana Maria Brandão de Aguiar.**

Aprovada em: __ de _____ de 2009

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. **Sylvana Maria Brandão de Aguiar** - UFPE
Orientadora

Profa. Dra. **Maria do Socorro Abreu e Lima** - UFPE
Examinadora interna

Prof. Dr. **Newton Darwin de Andrade Cabral** – UNICAP
Examinador externo

Prof. Dr. **Antonio Paulo de Morais Rezende -** UFPE
Examinador interno (Suplente)

Prof. Dr. **Luiz Carlos Luz Marques** – UNICAP
Examinador externo (Suplente)

AGRADECIMENTOS

Agradeço inicialmente a Deus por ser a força que me impele, ajudando-me a trilhar caminhos por mim desejados ao tempo que tais caminhos pareciam apenas sonhos impossíveis de concretizar.

Sou imensamente grata aos meus pais, Severino e Dulce. O amor e a dedicação no cuidar, a preocupação em oferecer estudo num ambiente completamente desfavorável. Foram fortalezas a quem recorrer sabendo ser sempre acolhida. Dona Dulce hoje assume sozinha esta função e agradeço imensamente a Deus por tê-la comigo. Aos meus irmãos, pela compreensão quanto à minha ausência e pelo apoio.

Ao meu querido avô, Sebastião Tertuliano, que embora tendo aprendido apenas a "cartilha", possuía a sabedoria adquirida na escola da vida e com sua sede de saber sempre me ensinou que apenas através dos estudos outros caminhos seriam possíveis. Agradeço-o, especialmente, pelos seus ensinamentos e incentivos.

Os amigos, pedras preciosas que encontramos em nossa vida, demonstraram compreensão e estímulos que em vários momentos foram fundamentais. Agradeço o afeto e o apoio que deles recebi. Embora seja difícil nomear a todos, não posso esquecer aqui: Bruna, Jadilson, Sóstenes, Elaine, Fabiana, Camila, Eutrópio, Almir. Através deles agradeço aos demais que todo este tempo estiveram comigo, direta e indiretamente, incentivando. Entre estes, agradeço a Solange, amiga e companheira também das longas horas de estudo.

Aos frades capuchinhos da Província de Nossa Senhora da Penha do Nordeste do Brasil, agradeço na pessoa de Fr. Franklin e de Fr. Jociel Silva e Fr. Rinaldo Pereira. As pesquisas realizadas nos arquivos e nas bibliotecas de seus conventos, assim como a convivência com os devotos durante as festividades no santuário foram de grande importância na elaboração deste trabalho.

Aos romeiros de Frei Damião, com suas histórias e com as memórias que guardam do frade, sou infinitamente grata por terem me permitido conhecer um pouco de suas histórias e de suas crenças. Agradeço a cada um deles na pessoa de D. Marinalva e de D. Rita, residentes em

Propriá – Sergipe, que também me permitiram “um dedo de prosa” do qual sai com alguns conselhos que sempre lembrarei.

Quero agradecer a Profª Virgínia Almoedo e a Profª Zuleika Dantas pelas observações e sugestões feitas ao meu trabalho ainda durante a qualificação, me ajudando a refletir sobre questões importantes da pesquisa.

Agradeço de forma afetuosa à Profª Sylvana Brandão pela convivência durante o período de acompanhamento e orientação da pesquisa. Com a competência que lhe é própria discutiu, orientou, trouxe observações imensamente pertinentes. Muito obrigada pelos momentos propiciados na orientação e pela confiança no trabalho que desenvolvi durante esta pesquisa. Quero aqui agradecer pelo convívio de alguns anos período no qual tive a oportunidade não apenas de ser orientanda, mas tambem de construir laços afetivos baseados no respeito e na admiração.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História da UFPE e aos professores que, de forma competente, tanto tem contribuído na formação de cada um dos que aqui passam.

Por fim, ao apoio financeiro da CAPES.

RESUMO

O objeto de nosso estudo é a investigação histórica da devoção a Frei Damião de Bozzano, tomando como lugar privilegiado de pesquisa o santuário de Frei Damião, em Recife, Pernambuco. A crença dos fiéis no poder deste frade em operar *milagres* fez com que ele ganhasse fama de *santidade* a partir da década de 1930 no nordeste brasileiro. Procuramos, então, compreender esta devoção em sua historicidade observando as tensões que circundaram sua atividade e esta crença, bem como o processo de disciplinamento empreendido pela instituição religiosa no alvorecer do século XXI. Para tanto, analisamos a prática missionária de Frei Damião na sua relação com o campo religioso católico entre as décadas de 1930 e 1990 tomando, além disso, as construções elaboradas pelos seus devotos e que se manifestam no santuário. Constatamos que as representações elaboradas pelos devotos na construção da *santidade* deste frade capuchinho emergem em meio às crenças produzidas sobre os poderes de *taumaturgo* que lhe são atribuídos. Por outro lado, existem os sentidos elaborados pelos agentes religiosos do santuário na atribuição de *santidade* do frade. Procuramos na confluência de estudos da História, da Sociologia, e da Antropologia, elaborar nossas reflexões sobre as práticas devocionais no santuário e sobre as estratégias produzidas pelos diversos agentes. Contribuíram, sobretudo, os referenciais teóricos produzidos por Pierre Bourdieu, a partir da noção de *campo* e *habitus,* e o conceito de *plausibilidade* de Peter Berger, ambos ancorados nas análises de Durkheim e Weber sobre religiosidades. Nossas fontes primárias estão classificadas como documentos institucionais e a documentação não institucional. No primeiro grupo estão os relatórios missionários da OFMCap, as encíclicas e cartas pastorais, os escritos de Frei Damião e publicações da revista D. Vital, além dos documentos do processo de canonização. Como documentação não institucional tivemos os jornais, revistas, cartas de devotos, ex-votos, depoimentos orais, os rituais e os bilhetes ao *santo.* Verificamos em nossa pesquisa que o santuário é espaço de uma hibridação ritual no qual as práticas dos devotos e dos agentes religiosos convergem para uma consolidação desta devoção. Constatamos ainda que embora os devotos sejam produtores desta crença, eles procuram junto aos agentes religiosos outros bens de salvação, posto que estão envolvidos numa estrutura de plausibilidade que confere sentido à vida e a suas práticas.

PALAVRAS-CHAVE: Devoções. Representações. Campo Religioso. História das Religiões.

ABSTRACT

The object of our study is a historical investigation of devotion to Frei Damião Bozzano, using as a privileged place of the research the sanctuary of Frei Damião, in Recife, Pernambuco. The belief of the believers in the power of the monk to operate with miracles made him famous of holiness from the 1930s in brazilian northeast. Then, we understand this devotion in its history following the tensions surrounding its activity and this belief, and the process of disciplining undertaken by the religious institution in the dawn of the XXI century. Thus, we analyzed the missionary practice of Frei Damião in its relationship with the Catholic religious field between the 1930s and 1990, taking, in addition, the buildings designed by his devotees that are manifested in the sanctuary. We realize that the representations made by devotees in the construction of this Capuchin friar's sainthood emerged in the midst of the beliefs produced about the powers of thaumaturge assigned to him. Moreover, there are the meanings created by the agents of religious shrine in the attribution of friar's sainthood. We look at the confluence of studies in history, sociology, and anthropology, to develop our thoughts on the devotional practices in the sanctuary and on the strategies produced by the various agents. There was a contribution, especially the theoretical frameworks produced by Pierre Bourdieu, from the concept of field and habitus, and the concept of plausibility of Peter Berger, both anchored in the analysis of Durkheim and Weber on religiousness. Our primary sources are classified as institutional documents and documents not institutional. The first group is composed by the reports of missionaries OFMCap, the encyclicals and pastoral letters, the writings of Frei Damião and publications in D. Vital magazine, in addition to the documents the process of canonization. As not institutional documentation we had the newspapers, magazines, letters from devotees, ex-votos, oral testimonies, the rituals and tickets to the saint. We found in our research that the sanctuary is an area of hybridization in which the ritual practices of devotees and religious players converge to a consolidation of this devotion. We also realize that, although the devotees are producers of this belief, they try to staff with other items of religious salvation, since they are involved in a structure of plausibility that gives meaning to life and its practices.

KEY-WORDS: Devotions. Representations. Religious Field. Religions' History.

LISTA DE INSTITUIÇÕES PESQUISADAS

ARQUIVOS E BIBLIOTECAS

Arquivo da Assembléia Legislativa de Pernambuco – Gerência de Arquivos

Arquivo do Convento de São Félix de Cantalice, Recife – PE

Arquivo da PRONEB, OFMCap. Convento de Nossa Senhora da Penha, Recife – PE.

Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano

Biblioteca da Arquidiocese de Olinda e Recife

Biblioteca da PRONEB

Biblioteca do Instituto Franciscano Teológico de Olinda

Biblioteca Central da UFPE

Biblioteca do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFPE

Biblioteca do PPGH Prof. Armando Souto Maior

Biblioteca da Fundação Joaquim Nabuco

Fundação Joaquim Nabuco – Setor de Microfilmes

ILUSTRAÇÕES

FOTO 1: Maracatu Frei Damião 105

FOTO 2: Fila para receber a bênção 110

FOTO 3: Romeira recitando o Terço na Capela de Nossa Senhora das Graças, frente ao túmulo de Frei Damião 113

FOTO 4: Pagamento de promessa 116

FOTO 5: Promessa 116

FOTO 6: Agradecimentos e testemunho no verso da fotografia, datada de 30/05/2003, pela cura de um filho. Fonte: Acervo particular, 2006. Fonte: Arquivo do Museu de Frei Damião/Documentos para Causa de beatificação e canonização de Frei Damião de Bozzano 116

FOTO 7: fotografias de Frei Damião no interior de casa. Acervo: Arquivo da Cúria da Arquidiocese de Olinda e Recife. Fonte: Revista Realidade, nº 23, 1968 126

FOTO 8: Devotos diante do túmulo de Frei Damião. Fonte: acervo particular da autora, 2008 133

FOTO 9: bilhetes ao santo 137

FIGURA 10: Pedidos e orações 138

FOTO 11: Intimidade com o santo 138

FOTO 12: devotos homenageando o *santo.* Fonte: acervo particular da autora, 2008. Santuário de Frei Damião 139

FOTO 13: devotos homenageando o *santo.* Fonte: acervo particular da autora, 2008. Santuário de Frei Damião 139

ABREVIATURAS

ALEPE – Assembléia Legislativa de Pernambuco

APEJE – Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano

CERIS – Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais

CEHILA – Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina e Caribe

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

DP – Diário de Pernambuco

FUNDAJ – Fundação Joaquim Nabuco

ISER - Instituto de Estudos da Religião

ITER – Instituto de Teologia do Recife

JC – Jornal do Commercio

OFMCAP – Ordem dos Frades Menores Capuchinhos

PRONEB – Província do Nordeste do Brasil, atualmente, Província de Nossa Senhora da Penha do Nordeste do Brasil

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 13

CAPÍTULO I – DEVOÇÕES: REFLEXÕES TEÓRICAS 19

CAPÍTULO II – CAPUCHINHOS ITALIANOS EM PERNAMBUCO – FREI DAMIÃO DE BOZZANO: UM MISSIONÁRIO TRIDENTINO 45

II.1 – A Missão de Pernambuco: precedentes missionários à instalação dos capuchinhos de Lucca e campo religioso na década de 1930 45

II.2 – A idealização de uma hegemonia religiosa 51

II.3 – Frei Damião: proibições diocesanas num campo religioso em disputa 58

II.4 – Damião de Bozzano: das imagens políticas 69

II.5 – Construções míticas em torno de Frei Damião 74

CAPÍTULO III – O SANTUÁRIO DE FREI DAMIÃO DE BOZZANO: ACESSO E CONTROLE DOS BENS DE SALVAÇÃO 78

III.1 – História do santuário: sacralidade local e manutenção do santuário 78

III.2 – Em busca do sagrado: Romeiros de Frei Damião 87

III.3 – A Festa de Frei Damião: organização da festa e participação dos paroquianos 100

III.4 - Celebrações do tempo festivo e a gestão dos bens sagrados 105

III.5 - Os ex-votos: crença e simbologia 114

CAPÍTULO IV – DEVOÇÃO A FREI DAMIÃO: PRÁTICAS E ESTRATÉGIAS INSTITUÍDAS E RESSIGNIFICAÇÃO DEVOCIONAL 118

IV.1 - Atribuição de milagres e fama de santidade 118

IV.2 - Narrativas dos devotos: subsídios a um novo culto 127

IV.3 - Romeiros: mitos e ritos 131

IV.4 – Os devotos de Frei Damião 140

IV.5 - Capital simbólico: ressignificando as práticas dos devotos 146

CONSIDERAÇÕES FINAIS 152

REFERÊNCIAS 155

INTRODUÇÃO

O objeto central desta análise é a investigação histórica da devoção a Frei Damião de Bozzano tomando como *locus* privilegiado de pesquisa o Santuário de Frei Damião localizado no convento de São Félix de Cantalice, em Recife, Pernambuco.

Tratamos, pois, da construção e da consolidação desta devoção baseada na crença de que graças e milagres podiam ser alcançados através da intercessão de Frei Damião. Esta crença dos fiéis no poder de Frei Damião em operar *milagres* fez com que este frade capuchinho ganhasse fama de *santidade* a partir da década de 1930 no nordeste brasileiro. Procuramos, então, compreender esta devoção considerando sua elaboração histórica. Para tanto, desenvolvemos parte de nossas pesquisas em meio aos devotos de Frei Damião e aos religiosos no santuário, lugar no qual está sepultado e que se tornou centro de peregrinação.

Nascido em Bozzano, do município de Massarosa na Província de Lucca – Itália em 1898, Pio Gianotti tornou-se Frei Damião de Bozzano ao ser ordenado frade pela Ordem dos Frades Menores Capuchinhos (OFMCap), em 1923. Na sua família um irmão e uma irmã também seguiram a vida religiosa. Laureado em Filosofia, Teologia e Direito Canônico pela Universidade Gregoriana de Roma, Frei Damião assumiu, em Lucca, o cargo de professor e diretor dos estudantes e em Massa ensinou Teologia Moral no Seminário Diocesano. No ano de 1931 chegou ao Brasil como missionário pela Província dos Frades Capuchinhos de Lucca para compor o quadro da Missão de Pernambuco, no Convento de Nossa Senhora da Penha, no Recife. Frei Damião faleceu na cidade do Recife em 1997 aos 98 anos de idade, após 66 anos como missionário no Brasil.

No campo da História, o crescente interesse pela temática das religiosidades pode ser constatado pelas pesquisas e publicações que têm ocorrido tomando como objeto de análise as manifestações de piedade religiosa, bem como as práticas e crenças que movem o indivíduo em sua experiência religiosa[1].

A formulação de novos objetos, a relação com outras ciências, as trocas instituídas, a ampliação das fontes, atuaram na revisão dos paradigmas e levaram o historiador a repensar

[1] Entre as publicações lançadas podemos citar a coleção **História das Religiões no Brasil**, na qual a historiadora Sylvana Brandão reúne uma ampla temática estudada por historiadores que abrange além da relação Igreja – Estado, as crenças e manifestações de religiosidade.

sua prática e sua narrativa[2]. Estas mudanças estão inseridas em um processo iniciado ainda no início do século XX pelos historiadores fundadores do que se passou a chamar de Escola dos Annales[3].

Tais mudanças também afetaram o campo da história religiosa que a partir da década de 1960 passou igualmente por uma renovação no que se refere à problemática e à metodologia. Deixando de registrar apenas uma história da Igreja que tomava por base os documentos institucionais, o historiador da religião procurou escrever uma história religiosa partir de novas abordagens observando aspectos antes negligenciados. Neste sentido, o historiador francês Dominique Julia, atento às problemáticas de pesquisa deste campo historiográfico reflete sobre a "pertinência dos seus critérios de análise (prática religiosa, freqüência dos sacramentos) e sobre a ambigüidade que ele observa na história"[4].

Através desta pesquisa pretendemos então, contribuir com os estudos das religiões e religiosidades que inserem como objetos da História, as práticas e as crenças em torno de determinados indivíduos considerados santos. Estas práticas e crenças são manifestadas em espaços que, de alguma forma, estão associados ao indivíduo a quem se mantem culto ou de quem se procura manter a memória. Estes espaços são, então, caracterizados como sagrados ou concebidos como símbolos e sinais daquilo que o homem considera movido por forças sobrenaturais, que fogem da esfera ordinária. Nesse sentido, nossa pesquisa entrelaça as práticas e crenças que sustentam a devoção a Frei Damião de Bozzano.

Diante do levantamento bibliográfico e da documentação que inventariamos em nossa pesquisa as principais questões que nos colocamos visam compreender: como esta devoção saiu de um eixo marginal para tornar-se capital simbólico[5] para a Igreja Católica? Quais sentidos têm sido atribuídos a esta devoção? Que tipo de relações envolve o culto a Frei Damião de Bozzano?

---

[2] BLOCH, Marc. **Apologia da História –** ou o ofício de historiador. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. Esta obra, inacabada e publicada postumamente, continua atual, trazendo reflexões sobre "método, objetos e documentação histórica" essenciais ao historiador.

[3] A escola dos Annales representa o movimento de historiadores por uma nova forma de escrever a história, que a partir de 1929 toma corpo com a fundação da revista Annales por Marc Bloch e Lucien Febvre. Na esteira deste movimento, a História passa a acomodar em sua narrativa "novos problemas, novas abordagens, novos objetos" que deram fôlego às diversas correntes da historiografia tais como a História das Mentalidades, Nova História, História Cultural dentre outras.

[4] JULIA, Dominique. "Religião: História Religiosa". In: LE GOFF, Jacques (Orgs.). **História:** Novas abordagens. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

[5] BOURDIEU, Pierre. **A produção da crença:** contribuição para uma economia dos bens simbólicos. 3. ed. Porto Alegre: Zouk, 2008; BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

Procuramos ainda perceber como os devotos, personagens históricos nesta devoção, vivenciam suas práticas devocionais. A partir disto, procuramos também compreender como estas vivências ocorrem de forma a reproduzir um *habitus*[6] próprio a caracterizar as práticas dos devotos e como elas contribuem para a conservação do capital simbólico da instituição religiosa. Nesse aspecto, há um entrelaçamento da temática central, a devoção e os rituais característicos como as peregrinações aos santuários, com o que podemos considerar eixos secundários de análise, a saber, a própria instituição religiosa. A crença nos *milagres* e na *santidade* de Frei Damião bem como sua atividade missionária nos interessa principalmente pelo que nos revela dos seus devotos e do campo religioso brasileiro.

No que se refere aos sentidos atribuídos a devoção a Frei Damião, estes passaram por modificações entre a década de 1960 e o início do século XXI. Outras dimensões foram incorporadas por observadores e religiosos, principalmente, após a morte do mesmo. A compreensão desta devoção, segundo o historiador Eduardo Hoornaert, pressupõe ir além das dicotomias tradicionais apresentadas. Nesse sentido, ele propõe que outras vertentes de análise sejam observadas[7].

Em nossas pesquisas nos deparamos com a inexistência de análises sistemáticas na historiografia sobre a devoção a Frei Damião. No campo da História a dissertação de Mario Maragon embora tenha como objeto "o estudo das idéias e das práticas religiosas de Frei Damiao"[8], não analisa a devoção a este frade capuchinho. Daí nossas investigações tomarem um caráter exploratório.

Entre os escritos temos, no campo da Teologia, a pesquisa realizada por estudantes do ITER – Instituto de Teologia do Recife, na década de 1970, que procura compreender o fenômeno religioso em torno do frade e a crença em seu poder de taumaturgo[9]. Ainda no

---

[6] BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

[7] Eduardo Hoornaert, em artigo escrito por ocasião do enterro do frade, suscita questionamentos sobre a visão propagada pela imprensa ou por setores religiosos e acadêmicos referentes à relação entre o povo e frei Damiao. O próprio Hoornaert se coloca como testemunha ocular de fatos que não permitem dizer ser esta uma devoção popular tal qual se queria, embutido neste termo uma conotação pejorativa e caracterizante de uma religiosidade popular como expressão de estratos desfavorecidos, posto que os demais estratos da sociedade também buscassem a frei Damião em suas necessidades.

[8] MARAGON, Mario. **Frei Damião:** diversidades e identidades culturais. Recife, 2005. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco.

[9] SILVA, Ranulfo P. et al. **Frei Damião:** sim ou não? E os impasses da religião popular. Recife, dez. 1971. 85 f. Mimeo. Trabalho apresentado por alunos e coordenado pelo Prof. Abdalaziz de Moura. INSTITUTO DE TEOLOGIA DO RECIFE. O trabalho realizado por estudantes do ITER toma uma maior importância pelos depoimentos dos fiéis ou de críticos que foram registrados durante missões que Frei Damião realizava. Baseados nesta pesquisa foram elaborados um artigo publicado na **Revista Eclesiástica Brasileira**, vol. 36, fasc. 141, março de 1976, sob o título *Frei Damião e os impasses da religião popular;* e algumas reflexões sobre cultura

campo da Teologia, há a dissertação de Gianfranco Lazzari o qual enfatizou a prática missionária de Frei Damião procurando compreender a partir desta prática a relação que os fiéis mantinham com o frade capuchinho[10]. Ambas as pesquisas focam a atuação pastoral e estão voltadas ao campo teológico.

Nossa análise se configura como uma pesquisa no campo da História das Religiões, onde procuramos enfatizar as dimensões sociais, históricas e culturais, envolvidas na produção desta crença em Frei Damião de Bozzano.

Para tanto, em nossa pesquisa bibliográfica utilizamos fontes variadas. Procuramos além de livros sobre a temática, nos servir de teses e dissertações que vêm constituindo a historiografia no estudo das devoções religiosas. Além disso, artigos, revistas e biografias tomam parte neste repertório das fontes bibliográficas. São estas fontes que juntamente às fontes documentais consubstanciam nossa narrativa.

Na documentação inventariada trabalhamos com tipos variados de documentos, os quais classificamos em dois grupos: os documentos institucionais e os de caráter não institucional.

Entre os documentos institucionais destacamos os relatórios missionários da OFMCap, as correspondências entre religiosos, publicações e sermões de Frei Damião, a revista Dom Vital[11], encíclicas e cartas pastorais, e documentos do processo de canonização.

No segundo grupo elencamos as fontes provenientes da imprensa (jornais e revistas), as cartas dos devotos enviadas à OFMCap da PRONEB narrando *milagres* que teriam sido obtidos pela intercessão de Frei Damião, as correspondências motivadas pela morte do mesmo, os bilhetes que os devotos deixam no santuário, fotografias, estatutária, imagens, os ritos, os ex-votos. Além disso, entrevistas com devotos e com religiosos nos forneceram depoimentos orais importantes, tornando-se fontes imprescindíveis em nosso estudo.

Nesse aspecto, é importante salientar a importância da história oral enquanto técnica de pesquisa adotada. Não procuramos colher entre os devotos e os religiosos "histórias de vida", embora em questões específicas aplicadas os devotos nos tenham relatado algumas de suas memórias individuais. Procuramos obter os depoimentos de grupos variados: jovens (a partir de 18 anos), adultos e idosos. Preparamos entrevistas que, aplicadas entre os devotos,

---

popular por parte de Michel de Certeau em simpósio no Recife em 1974 e publicada no seu livro **A invenção do cotidiano:** artes de fazer. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

[10] LAZZARI, Gianfranco. **Um apostolo del Vangelo com la vita e lo scritto:** Padre Damiano da Bozzano, Missionário cappuccino in Brasile. Roma, 2001. Dissertação (Mestrado em Teologia). Pontificium Athaeneum Antonianum, Facultas Theologiae.

[11] Esta revista foi criada em 1937 como um órgão mensal de publicação dos frades capuchinhos da Igreja de Nossa Senhora da Penha e existiu até a década de 1960.

nos ajudaram a compreender como os devotos elaboraram esta devoção e como vivenciam suas práticas devocionais. Estas fontes orais foram fundamentais para a compreensão desta devoção numa perspectiva histórica e cultural.

Nossa pesquisa é também uma pesquisa qualitativa, embora tenhamos utilizado dados quantitativos enquanto uma vertente de argumentação. Elegendo o Santuário de Frei Damião, em Recife, como cenário de nossa pesquisa tivemos nos registros etnográficos uma rica e essencial fonte para elaboração de nossas análises sobre a devoção a Frei Damião. Observar os gestos, ouvir os devotos nos mais variados rituais cumpridos no santuário, observar as práticas dos religiosos foram, além de gratificantes no âmbito da pesquisa, um exercício de aprendizagem na investigação que nos propusemos realizar.

Metodologicamente, procuramos contextualizar nossas reflexões sobre as práticas devocionais em torno de Frei Damião de Bozzano no âmbito da História Cultural num diálogo multidisciplinar dentro do qual as práticas e as representações dos agentes sociais envolvidos nesta devoção sobressaíram. Esta História Cultural deve ser entendida, segundo Chartier "como a análise do trabalho de representação e como estudo dos processos com os quais se constrói um sentido. Ela dirige-se às práticas que, pluralmente, contraditoriamente, dão significado ao mundo"[12].

Articulando reflexões que são lançadas por Chartier com as contribuições da Sociologia e da própria História construímos nossa narrativa. Nosso trabalho está dividido em quatro capítulos.

Procuramos ter como ponto de partida a discussão teórica sobre a religião. Dessa forma, no nosso primeiro capítulo intitulado **Devoções: reflexões teóricas** procuramos sistematizar alguns referenciais da sociologia religiosa e elementos da historiografia religiosa para uma compreensão das práticas devocionais. Estes referenciais tomam parte no diálogo estabelecido com nossas fontes de pesquisa no percurso de nossa narrativa.

Ancorados pelos conceitos de *campo, habitus e capital simbólico,* propostos por Pierre Bourdieu e pelo conceito de *plausibilidade* de Peter Berger[13] procuramos reunir elementos para uma compreensão da religiosidade vivenciada pelos devotos no santuário e como estes devotos possibilitam a reprodução desta devoção e da própria religião em uma situação de pluralismo religioso e de disputas dentro deste campo.

---

[12] CHARTIER, Roger. **A História Cultural:** entre práticas e representações. 2. ed. Lisboa: DIFEL, 2002. p. 27.

[13] BERGER, Peter. **O dossel sagrado:** elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985; BERGER, Peter L. **Rumor de anjos:** a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. 2. ed. Revisada. Petrópolis: Vozes, 1997.

No segundo capítulo, **Capuchinhos Italianos em Pernambuco – Frei Damião de Bozzano: um missionário tridentino**, procuramos realizar uma análise da sua atividade missionária no campo religioso brasileiro, uma atividade que reúne em si as tensões estabelecidas neste campo. Ainda neste capítulo analisamos as relações que os fiéis estabeleceram com o frade durante suas atividades, de modo que viesse nos prover dos embasamentos necessários para compreender a elaboração histórica desta devoção.

Intitulado **O Santuário de Frei Damião de Bozzano: acesso e controle dos bens de salvação**, o terceiro capítulo analisa os rituais da devoção religiosa e a busca pelo sagrado, empreendida pelos devotos. O santuário aparece como espaço de produção e, ao mesmo tempo, espaço de busca dos bens simbólicos pelos devotos, no qual as formas de vivenciar e sentir a experiência do sagrado são significantes para a compreensão do *habitus* dos vários agentes sociais. Examinamos as relações mantidas no santuário entre os diversos agentes sociais e as práticas de devotos e religiosos a atuarem na reprodução de um *habitus* católico e na conservação da legitimidade do agente religioso, apesar da relativa autonomia dos devotos durante as celebrações festivas neste santuário.

No quarto capítulo, **A devoção a Frei Damião de Bozzano: práticas e estratégias instituídas e ressignificação devocional,** analisamos a historicidade da devoção a Frei Damião relacionando-a ao campo religioso católico e as representações de santidade engendradas no interior da Igreja Católica. Assim, procuramos compreender os sentidos que lhe foram atribuídos, a apropriação deste capital simbólico e as estratégias institucionais para disciplinamento desta devoção e das práticas devocionais no santuário.

Em nosso trabalho orientamo-nos por uma confluência de vários estudos sobre a religião, especialmente quanto aos referenciais teóricos. Esta confluência nos permitiu tecer nossas considerações sobre as manifestações de religiosidade devocional mostrando-se como um caminho enriquecedor em nosso estudo.

Nosso propósito com essa pesquisa, como já dito anteriormente é, pois, contribuir com os estudos históricos das práticas e das crenças que envolvem o campo religioso e no qual homens e mulheres se inserem e escrevem suas histórias.

CAPÍTULO I – DEVOÇÕES: REFLEXÕES TEÓRICAS

Procuramos ao longo deste capítulo apresentar algumas reflexões sobre o estudo das manifestações de religiosidade do catolicismo, tendo como eixo de nossa abordagem, as práticas devocionais nos santuários católicos. Para nossa análise elegemos o santuário de Frei Damião de Bozzano, no Recife.

Uma vasta bibliografia foi produzida sobre o catolicismo no Brasil, principalmente na década de 1970, especialmente sobre o catolicismo colonial, como apontam alguns estudos[14]. No entanto, encontramos algumas dificuldades ao constatar, até onde nos foi possível, que muitos destes estudos se situam no eixo institucional, nos quais as manifestações de religiosidade entraram como objeto secundário de análise.

Embora tenhamos na História um movimento de alargamento nos estudos de temática religiosa, os estudos de religião no Brasil estiveram restritos às relações entre instituições, entre Estado e Igreja, ou à ação das ordens religiosas no processo de colonização[15]. As práticas, as crenças, os ritos, estes estiveram fora do processo de conhecimento histórico e eram entendidos como objetos próprios à Antropologia e à Sociologia. Estas práticas de religiosidades, quando estudadas por historiadores, são referentes, sobretudo, ao período colonial.

A presença destes estudos é recente na historiografia e se relaciona quase sempre ao movimento de reforma dos costumes das práticas populares de religiosidade, encetado pela Igreja a partir do século XIX, ou seja, dentro do que se convencionou chamar de romanização

---

[14] JURKEVICS, Vera Irene. **Os Santos da Igreja e os Santos do Povo:** devoções e manifestações de religiosidade popular. Curitiba, 2004. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Paraná. No primeiro capítulo a autora faz um levantamento de alguns dos estudos sobre o catolicismo brasileiro relativos ao período colonial.

[15] Por um longo período as pesquisas empreendidas sobre história das religiões no Brasil estiveram restritas a uma história da Igreja. Muitas delas partindo de grupos da própria Igreja, como a CEHILA (Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina e Caribe), criada em 1973 com o objetivo de "compreender a história da Igreja a partir do pobre". A seção brasileira da instituição, o CEHILA – Brasil, fundado no mesmo ano tornou-se o principal precursor dos estudos históricos voltados à temática religiosa no Brasil trazendo grandes contribuições à historiografia. Outras associações de pesquisadores surgiram, a exemplo da Associação Brasileira de História das Religiões – ABHR, fundada em 1999; e mais recentemente, a Associação Nacional de Profissionais de História – ANPUH criou um grupo dedicado ao estudo das religiosidades. Para além destas associações, as universidades têm visto florescer nos departamentos de História os grupos de estudos voltados às pesquisas em religião e religiosidades, o que tem desdobramento em simpósios, monografias, dissertações e teses com estas novas abordagens que saindo da esfera do institucional adentram nas vivências, nas crenças e nas práticas, experienciadas no interior das instituições, e reveladas, principalmente, pelos anônimos da história.

do catolicismo brasileiro[16]. Nesse sentido, tais estudos apareciam na relação com a esfera institucional embora ressaltando o valor das práticas e sentidos atribuídos pelos protagonistas destas práticas.

Como lugar de experiência pública da religiosidade, o santuário torna-se também lugar de observação privilegiada para pesquisadores. Neste sentido, as práticas e representações gestadas, vividas nestes espaços têm se tornado um campo de investigação fecundo para historiadores nas últimas décadas.

O deslocamento que vemos surgir na historiografia religiosa, de estudos restritos ao interior das instituições para as práticas e as crenças, envolve a concepção de novos objetos e problemáticas do campo da História. Assim, as manifestações de religiosidade, as crenças, os rituais, as festas, têm despertado o interesse de historiadores. Nestes estudos o tema da devoção vem, paulatinamente, se tornando objeto central em teses e dissertações no campo da História[17].

Recorremos então, necessariamente, a outras ciências para elaborar nossa compreensão do fenômeno religioso, consubstanciando nossas análises em obras provenientes dos estudos da Sociologia e da Antropologia. Alguns dos estudos que elencamos em nosso trabalho são resultados de pesquisas que tiveram como objeto os santuários religiosos e as crenças em torno dos *santos* cultuados nestes espaços, como veremos mais adiante.

Esta interdisciplinaridade na elaboração de nossas análises nos permitiu uma compreensão sobre as práticas devocionais e suas permanências e rupturas durante o tempo

---

[16] Destacamos entre os trabalhos que abordam esta temática: AZZI, Riolando. **Catolicismo popular no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1978; AZZI, Riolando. "Elementos para a História do Catolicismo Popular". In: **Revista Eclesiástica Brasileira**, vol. 36, Março 1976, fasc.141, p. 95-130; OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. "Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro". In: **Revista Eclesiástica Brasileira**, vol. 36, Março 1976, fasc. 141, p. 131-141. Sobre o conceito de romanização e os significados do termo em diversos autores é importante ver: RIBEIRO, Emanuela Souza. **Modernidade no Brasil, Igreja Católica, Identidade Nacional - Práticas e Estratégias intelectuais: 1889-1930**. Recife, 2009. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Pernambuco. Capítulo 1.

[17] Diversos trabalhos vêm sendo realizados por historiadores tendo como eixo as manifestações de religiosidade devocional tomando algumas devoções católicas como recorte específico de pesquisa. Podemos citar, por exemplo: LUZZATTO, Sérgio. **Padre Pio**: Miracoli e politica nell'Italia del Novecento. Torino: Giulio Einaudi editore, 2007; SCHNEIDER, Marília. **Memória e História (Antoninho da Rocha Marmo)** – Misticismo, santidade e milagre em São Paulo. São Paulo: T.A.Queiroz/FAPESP, 2001; BRANDÃO, Sylvana. São Francisco das Chagas do Canindé, Ceará, Brasil. In: BRANDAO, Sylvana (Org.). **História das Religiões no Brasil**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2001, v. 3, p. 339 - 370; JURKEVICS, Vera Irene. **Os Santos da Igreja e os Santos do Povo:** devoções e manifestações de religiosidade popular. Curitiba, 2004. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Paraná; DONATO, Sóstenes Portela Vieira. **Convento de Santo Antonio de Ipojuca em Pernambuco:** reflexões históricas acerca da devoção ao Santo Cristo. Recife, 2008. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco.

longo no qual se inscrevem, considerando a dimensão sóciocultural bem como os sentidos que vão sendo elaborados destas devoções em seu processo histórico.

Sistematizamos, pois, algumas das discussões travadas acerca da religião e das religiosidades a fim de trazer orientações ao nosso trabalho. No domínio da Sociologia, as contribuições de Émile Durkheim e Max Weber foram fundamentais, principalmente para compreender também as análises produzidas por Peter Berger e por Pierre Bourdieu, com quem dialogamos durante o processo de construção de nossa narrativa.

Neste domínio, o livro *As Formas Elementares de Vida Religiosa*[18] de Émile Durkheim constituiu um importante referencial. Tanto por suas análises sobre a dimensão religiosa quanto por ser também uma referência pioneira entre os demais teóricos da religião com os quais dialogamos.

Compreendendo a religião como um fato social, Durkheim considera ainda as circunstâncias históricas ao afirmar sobre os sistemas de crenças e sobre os cultos:

> Nem o pensamento, nem a atividade religiosa encontram-se igualmente distribuídos na massa dos fiéis; conforme os homens, os meios, as circunstâncias, tanto as crenças como os ritos são experimentados de formas diferentes[19].

Para Durkheim toda religião é, ao mesmo tempo, cosmogonia e especulação sobre o sagrado. Distinguindo religião e sagrado, compreende a primeira como a forma organizada e institucionalizada do sagrado, o qual aparece como categoria fundante da religião. A religião então é inseparável da idéia de igreja, diferentemente do sagrado[20]. Sua definição de religião implica a idéia de comunidade religiosa

> Uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem[21].

Preocupado com a religião em geral, Durkheim apresenta em sua análise, a sociedade como a matriz da religião. Entendida enquanto fato social, a religião em Durkheim é um elemento fundamental na construção da coletividade, pois, segundo ele, é "uma coisa

---

[18] DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa.** Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

[19] Ibidem, p. XI.

[20] Ibidem, p. 29.

[21] DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa.** Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 32.

eminentemente coletiva"[22]. A religião aparece como o mundo das *representações coletivas* e estas representações exprimem as realidades coletivas. Estas categorias correspondem a uma ordem dialética e dinamogênica, pois, ao tempo que se impõem ao indivíduo também o ajuda a viver[23]. Nesse sentido, explica Durkheim:

> Os homens que, vivendo a vida religiosa, tem a sensação direta do que a constitui sentem, com efeito, que a verdadeira função da religião não é nos fazer pensar […] mas sim nos fazer agir, nos ajudar a viver. O fiel que se põe em contato com seu deus não é apenas um homem que percebe verdades novas que o descrente ignora, é um homem que *pode* mais. Ele sente em si mais força, seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las[24].

Este homem que vive a dimensão religiosa, além de vivê-la, procura na ação e na repetição dos atos tidos como necessários em sua experiência, alcançar os efeitos de que precisa. Ou seja, o indivíduo vivencia um conjunto de atos, ritos regularmente repetidos, os quais constituem o culto. O culto para Durkheim não corresponde apenas "ao sistema de signos pelos quais a fé se traduz exteriormente". Vai além, pois corresponde ao "conjunto dos meios pelos quais ela se cria e se recria periodicamente"[25]. Nem todos os ritos, entretanto, são realizados com vistas a uma eficácia pelo indivíduo. Nesse caso, agem como um reforço de solidariedade do grupo que o realiza ou para uma rememoração.

Recorrendo também à sociologia religiosa de Max Weber[26] verificamos que este traz na análise a esfera da subjetividade, da experiência religiosa do indivíduo. Para ele a religião é entendida como fato social, assim como em Durkheim. Porém, Weber não está interessado em apreender a essência da religião. Tomando o processo de racionalização do Ocidente como objeto de estudo, Weber procura entender como a própria religião afetou e foi afetada por este processo[27].

---

[22] DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa.** Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

[23] SANCHIS, Pierre. A contribuição de Émile Durkheim In: TEIXEIRA, Faustino (Org.) **Sociologia da Religião:** enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 36 – 65.

[24] DURKHEIM, E. *Op. Cit.* p. 459.

[25] DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa.** Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2003.p. 460.

[26] Dois textos de Weber nos foram fundamentais: WEBER, Max. **Sociologia da Religião** (Tipos de relações comunitárias religiosas). In: WEBER, Max. Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva. Brasília: Ed. da UNB, 2000. Vol. 1, cap. V; WEBER, Max. **Ensaios de sociologia.** Organização e introdução GERTH, H. M. e MILLS, C. Wrigth (Orgs.). 5. ed. Rio de Janeiro: LCT, 1982, cap. XI - XIII.

[27] WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Martin Claret, 2007.

No estudo sobre os tipos de relações comunitárias religiosas, Weber procura analisar não a essência da religião, mas como ele mesmo afirma, interessa analisar a questão do "sentido" que os atores sociais atribuem a suas ações[28]. Esta mesma questão do sentido se constituiu como ponto fundamental em Peter Berger, como veremos adiante ao discorrer sobre a estrutura de plausibilidade de que a religião precisa para sua manutenção.

De acordo com Weber a ação mágica ou religiosa "está orientada para este mundo", ela é realizada com vistas a que o indivíduo tenha uma boa existência. Neste aspecto, apresenta-se como uma ação relativamente racional[29]. Enquanto ação mágica ela é administrada por agentes específicos que ele identifica e classifica em três tipos: o mago, o profeta e o sacerdote. Estes agentes que lutam pela monopolização da ação religiosa refletem no campo religioso as condições de divisão do trabalho religioso.

Weber afirma que no processo de desenvolvimento da religião houve uma burocratização do serviço religioso, com a formação de quadros sacerdotais que passam a administrar os "bens de salvação" aos leigos. A constituição do agente especializado no serviço religioso, garante à instituição o monopólio dos bens de salvação e unicamente a ele cabe a gestão destes bens que os leigos procuram na sua busca pelo sagrado. Esta formulação de Weber é desenvolvida por Bourdieu ao analisar a estrutura do campo religioso como veremos mais adiante.

Das análises de Weber é importante ainda para nosso trabalho também a compreensão do conceito de *carisma*. Por *carisma* Weber entende o dom que é vinculado a objeto ou pessoa que, por natureza, o possui e que não pode ser adquirido. Este dom em algumas pessoas, às vezes, necessita ser desenvolvido senão pode permanecer oculto[30].

Essa "autoridade carismática" refere-se a um domínio sobre os homens e a submissão dos governados é baseada na crença de que aquele que possui este carisma é envolto por uma qualidade extraordinária[31]. O carisma que é vinculado ao sacerdote, entretanto, pertence à

---

[28] WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: Fundamentos da Sociologia Compreensiva. Brasília: Ed. da UNB, vol. 1, 2000. Cap. V. p. 279.

[29] Ibidem, p. 279.

[30] WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: Fundamentos da Sociologia Compreensiva. Brasília: Ed. da UNB, 2000. Vol. 1, cap. V. p. 280. Na constituição de devoções religiosas, principalmente aquelas nascidas essencialmente no meio dos agentes desqualificados do serviço religioso, dos leigos, esta condição aparece como própria aos indivíduos que passam a ser venerados. Nesse sentido, o conceito de carisma nos serve essencialmente para compreender a atribuição de poderes a frei Damião durante sua existência.

[31] WEBER, Max. **Ensaios de sociologia.** Organização e introdução GERTH, H. M. e MILLS, C. Wrigth (Orgs.). 5. ed. Rio de Janeiro: LCT, 1982. p. 207.

instituição, segundo Weber. Esta associação do carisma à instituição é explicada por Weber na distinção que faz entre o sacerdote e o profeta:

> Por "profeta" queremos entender aqui o portador de um *carisma* puramente pessoal. (…) o sacerdote reclama autoridade por estar a serviço de uma tradição sagrada, e o profeta, ao contrário, em virtude de sua revelação pessoal ou de seu carisma. […] Em oposição ao profeta, o sacerdote distribui bens de salvação em virtude de seu cargo. É possível, no entanto, que a função sacerdotal esteja vinculada a um carisma pessoal. Mas mesmo neste caso, o sacerdote, como membro de um empreendimento de salvação com caráter de relação associativa, permanece legitimado por seu cargo, enquanto que o profeta, bem como o mago carismático, atua somente em virtude de seu dom pessoal[32].

Através desta racionalização do fenômeno religioso, pela qual se dava a burocratização da religião, Weber afirma ocorrer o *desencantamento* do mundo, que posteriormente levaria ao processo de *secularização* da sociedade[33]. Este desencantamento corresponderia a desmagificação realizada pelas grandes religiões, embora tendo em seu estabelecimento a construção de novas estruturas de sentido baseadas nas crenças religiosas. Esta concepção progressista da história, que via no processo de racionalização movido pela modernidade no Ocidente o motivo do declínio da religião e seu inevitável fim, tornou-se base de toda uma sociologia da religião.

Nesta perspectiva, uma das principais contribuições para o nosso trabalho vem de Peter Berger. Dois conceitos centrais de sua obra são fundamentais para nossa pesquisa: o conceito de *plausibilidade* e o de *secularização*. Estes dois conceitos elaborados e profundamente discutidos no livro *O dossel sagrado*[34] são importantes em nosso trabalho, em especial o conceito de *plausibilidade*, que se constitui em um dos fios condutores pelo qual buscamos compreender as práticas devocionais.

A questão da plausibilidade em Berger está intrinsecamente relacionada ao esquema de legitimação, pois para ele quanto menos firme a estrutura de plausibilidade do mundo maior será a necessidade de legitimação para a manutenção do mundo[35]. Por legitimação Berger entende o "saber socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem

---

[32] WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: Fundamentos da Sociologia Compreensiva. Brasília: Ed. da UNB, vol. 1, 2000. cap. V.

[33] Ibidem.

[34] BERGER, Peter. **O dossel sagrado:** elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985. p. 119.

[35] Ibidem. p. 60.

social"[36]. Ou seja, seu objetivo seria a própria manutenção da realidade e a religião aparece na obra de Berger como instrumento de legitimação desta realidade.

Entretanto, esta legitimação oferecida pela religião, ou por qualquer outra instituição social, necessita estar inserida numa estrutura de plausibilidade. Peter Berger define esta estrutura como sendo a "base social" a dar sentido à existência do indivíduo, o sustentáculo social contra a anomia, isto é, contra a ausência total de sentido. De acordo com este sociólogo,

> Para o indivíduo, existir num determinado mundo religioso significa existir no contexto social particular no seio do qual aquele mundo pode manter a sua plausibilidade. Separar-se deste mundo implica em ameaça de anomia[37].

Para Berger, é só quando o indivíduo permanece nesta estrutura que a concepção de mundo em questão permanecerá plausível a ele. A força da plausibilidade depende diretamente da força da estrutura que a sustenta. Na experiência religiosa esta plausibilidade oferece ao homem a sustentação interior necessária para suportar as dores, o sofrimento, a morte. Esta plausibilidade implica, para além da legitimação dos conteúdos, a sua difusão através de práticas e rituais concebidos pela comunidade de apoio (a Igreja).

A religião oferece ao indivíduo religioso as explicações que lhe garante significar a vida perante o que pode ser doloroso e considerado inexplicável. O sentido atribuído à vida, assim como os sentidos dados à realidade, é dependente do suporte social que recebem. Se não mais se oferece como uma via de compreensão do mundo é porque ocorre uma crise de plausibilidade.

Esta crise de plausibilidade seria resultante dos efeitos da secularização e do pluralismo se estabelecem no seio da sociedade e estas variáveis históricas atuam no processo que Berger chamou de "*secularização da consciência*". Por secularização Berger entende "o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos"[38]. Entretanto, os efeitos do processo de secularização

---

[36] BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985. p. 42.

[37] BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985. p. 63. Quando ocorre a separação do mundo no qual sua realidade foi formada, o homem passa pela ameaça da ausência de sentido, e isto se vivido de uma maneira geral instalaria o caos social. Pelo menos até que outras estruturas de plausibilidade possam fornecer as legitimações ordinárias.

[38] BERGER, Peter. **O dossel sagrado:** elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985. p. 119.

extrapolam o nível socioestrutural (das estruturas objetivas) e se apresentam no nível da consciência.

Há um aspecto subjetivo no processo de secularizaçao que é o que Berger chama de *secularização da consciência,* ou seja, um crescente número de indivíduos tem encarado o mundo sem recorrer a interpretações religiosas. Para estes homens "as crenças religiosas se tornaram vazias de sentido"[39].

Esta crise é para Berger resultante de uma situação pluralista que, acabando com o monopólio religioso, pôs a religião em uma situação de mercado, na qual as disputas ultrapassam o religioso e seguem por uma via também intrarreligiosa[40] .

Para que o indivíduo permaneça dentro de um sistema religioso e a instituição mantenha para ele a legitimidade que lhe garante conservar sua dominação, é preciso que ele esteja envolvido em uma estrutura que lhe dê sentido. Assim, no caso específico do catolicismo Berger afirma:

> A manutenção da fé católica na consciência do indivíduo exige que ele mantenha relações com a estrutura de plausibilidade do catolicismo. Isto é, com uma comunidade de católicos, sobretudo, em seu ambiente social que continuamente dêem suporte a esta fé. […] Nesta comunidade de apoio haverá, então, uma conversa contínua que explícita e implicitamente mantém o mundo católico em andamento[41].

Dessa forma, os rituais, as práticas sacramentais, as teodicéias, buscam assegurar ao indivíduo a manutenção de seu mundo, baseado no mundo produzido pela religião. Nesta comunidade de apoio o indivíduo encontra junto aos demais, leigos e religiosos, a afirmação, a repetição e a confirmação das suas crenças[42].

---

[39] BERGER, Peter L. **Rumor de anjos:** a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. 2. ed. rev. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 23 - 25.

[40] BERGER, P. **O dossel sagrado:** elementos para uma teoria sociológica da religião**.** São Paulo: Paulinas, 1985. p. 149.

[41] BERGER, Peter L. **Rumor de anjos.** *Op. Cit*. p. 68.

[42] Nos santuários católicos as práticas devocionais estão inseridas dentro de uma estrutura de plausibilidade que permite aos devotos não apenas a permanência dentro de um sistema religioso. As práticas devocionais significam a confirmação de uma crença, no santo, que recebe a reiteração dos demais devotos, através do relato de milagres e graças alcançadas. Recebe ainda, no caso da devoção a frei Damião o reforço eclesial no esforço de propagar entre os fiéis não apenas a consolidação da devoção, mas também os sentidos que a instituição deseja instituir: modelo de vida religiosa, de dedicação, entre outros, que possam suplantar ou atenuar o de milagreiro.

Para Berger o católico vive em um mundo no qual o sagrado é mediado por vários canais. Uma mediação que vai dos ritos e sacramentos à mediação dos anjos e santos, que se dá a conhecer através de sinais divinos e milagres concedidos pela intercessão dos santos. Este conjunto de crenças que definem o espaço católico é sistematizado e se faz crer dentro de uma estrutura de plausibilidade que confere sentido às práticas dos fiéis.

No que se refere à teoria da secularização pela qual se defendia a tese de que a modernização levaria ao declínio da religião, tanto na sociedade quanto na consciência dos indivíduos, esta não se concretizou, conforme afirma o próprio Berger. Segundo ele,

> Algumas instituições perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso[43].

Assim, nas discussões mais recentes Berger reconhece a secularização como uma dimensão a marcar a vida contemporânea, mas enfatiza os limites da teoria. Nem a secularização nem o declínio da religião são sentidos de forma semelhante em todos os espaços. Esta revisão da teoria significa para Berger a constatação de que há uma complexidade das relações que se estabelecem entre formas religiosas e a modernidade no processo de secularização que não foram esgotadas ainda pela sociologia religiosa[44].

Esta estrutura de plausibilidade da qual fala Berger leva-nos a refletir sobre os modos de pensar e de fazer dos indivíduos. Tanto Berger ao tratar das estruturas de plausibilidade das representações religiosas quanto às análises de Pierre Bourdieu sobre o *habitus* nos encaminham a pensar nas ações dos sujeitos de nossa pesquisa sobre a devoção a Frei Damião. Neste campo da Sociologia, as análises de Bourdieu constituem então, outra contribuição em nossa pesquisa.

Podemos observar que ambos, Pierre Bourdieu e Peter Berger, compreendem a religião como instrumento de legitimação e de dominação. Entretanto, enquanto Berger aborda a religião a partir do paradigma do mercado, analisando como o processo de secularização interfere na estrutura de plausibilidade de instituições religiosas, Bourdieu ao trabalhar com o conceito de mercado, salienta em suas análises o paradigma da dominação.

---

[43] BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. In: **Religião e Sociedade.** Rio de Janeiro, nº 21, 2000. Disponível em: <**www.iser.org.br/pdf/berger21.1_2000.pdf**>. Acesso em: 29/04/2009.

[44] No próprio livro **Um rumor de anjos** já anteriormente citado, Berger aponta para a permanência das religiões e seu papel na vida do indivíduo. Os capítulos acrescentados à edição revisada desta obra também correm neste sentido.

Pierre Bourdieu analisa o campo religioso como lugar de tensão, interna e externa, como um campo de lutas pelo capital simbólico que lhe assegure a dominação simbólica e sua legitimidade.

As disputas pela legitimação das práticas na esfera do campo religioso nos encaminham às análises de Bourdieu e diante disso os conceitos de *campo* e *habitus* consistem então num outro importante referencial para nossa compreensão sobre as tensões que caracterizam as relações entre instituições e agentes e que, no campo religioso giram em torno dos bens sagrados e do capital simbólico.

A sociedade, para Bourdieu, é formada por vários campos e estes não estão constituídos de maneira homogênea. Neste caso, um campo agrega em si mesmo grupos e interesses variados, o que Bourdieu define como subcampos a existir dentro de um determinado campo. O campo se caracteriza então, como um espaço multidimensional de posições no qual os agentes se encontram dispostos conforme o volume global do capital que possuem e de acordo com o tipo de capital[45].

Assim, ele afirma que "todo campo é lugar de uma luta mais ou menos declarada pela definição dos princípios legítimos de divisão do campo"[46]. Esta luta rege a estrutura do campo religioso, em sua relação interna (no próprio campo) e externa (com relação aos conflitos entre setores do mesmo campo).

De acordo com Bourdieu, "o campo é um espaço social de relações objetivas", ou seja, "está marcado pelas relações vividas por seus agentes"[47]. Cada campo possui uma lógica própria e possui um capital a ser disputado. No campo religioso, o capital religioso é também convertido em capital simbólico. Este capital simbólico acumulado pela instituição religiosa lhe garante sua manutenção. Por capital simbólico Bourdieu entende "o capital reconhecido, irreconhecido, legítimo, a que se dá o nome de *prestígio*, *autoridade.* Corresponde a um poder de consagração, ao poder de consagrar"[48] que assim como o poder simbólico, é elaborado e vivido nas relações entre os agentes sociais do campo.

Em sua definição, o campo religioso é também visto como uma estrutura de relações objetivas marcado pela divisão social do trabalho. As análises de Bourdieu sobre a divisão do trabalho religioso são ancoradas nas análises produzidas por Weber e nos chamam a atenção

---

[45] BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico.** 6. ed. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 149 – 150.

[46] Idem. p. 150.

[47] Ibidem. p. 64.

[48] BOURDIEU, Pierre. **A produção da crença:** contribuição para uma economia dos bens simbólicos. 3. ed. Porto Alegre: Zouk. 2008.

para nossa pesquisa no que se refere à administração dos bens simbólicos de que a instituição (Igreja) dispõe perante os fiéis e que caracterizam o campo religioso.

Ao analisar a constituição do campo religioso Bourdieu afirma que

> Em função de sua posição na estrutura da distribuição do capital de autoridade propriamente religiosa, as diferentes instâncias religiosas, indivíduos ou instituições, podem lançar mão do *capital religioso* na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos leigos, inculcando-lhes um *habitus* religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa no mundo natural e sobrenatural, ou seja, objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social[49].

Neste campo religioso existem agentes específicos que se incumbem e arrogam para si a função religiosa de produzir, reproduzir, gerir e distribuir os bens religiosos àqueles que são destituídos destes bens, os leigos. O campo religioso se caracteriza então, por ser

> Um espaço no qual os agentes (padre, profeta, feiticeiro, leigos, etc.) lutam pela imposição da definição legítima não só do religioso, mas também das diferentes maneiras de desempenhar o papel religioso[50].

Bourdieu, nesse aspecto, vai além do tipo ideal weberiano no que se refere aos agentes religiosos em luta pela dominação ao incluir entre eles também os leigos e profissionais como psicólogos, além de outros, que tomam parte na luta pela manipulação simbólica.

Baseando-se nas análises produzidas por Weber sobre a religião e os agentes envolvidos nos sistemas de crenças religiosas, Bourdieu define o campo religioso como sendo

> Um campo de forças onde se enfrentam o corpo dos agentes altamente especializados (os sacerdotes), os leigos (os grupos sociais cujas demandas por bens de salvação os agentes religiosos procuram atender) e o "profeta" enquanto encarnação típica do agente inovador e revolucionário que expressa, mediante um novo discurso e por uma nova prática, os interesses e reivindicações de determinados grupos sociais[51].

O conceito de *habitus* aparece imbricado ao de campo na formulação teórica de Bourdieu. O *habitus* representa os traços distintivos de um determinado grupo social.

---

[49] BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 57.

[50] BOURDIEU, P. **Coisas ditas.** São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 120.

[51] BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. xxv.

Definido como "sistema de disposição duradouros e transponíveis" o *habitus* reflete os condicionamentos de uma classe particular a atuar no processo de reprodução e de dominação vigentes. Entretanto, não é concebido por Bourdieu como um elemento determinista, pois é um sistema de disposição aberto. Para Bourdieu o habitus é

> Ao mesmo tempo um sistema de esquemas de produção de práticas e um sistema de esquemas de percepção e apreciação das práticas. E, nos dois casos, suas operações exprimem a posição social em que foi construído. Em conseqüência, o habitus produz práticas e representações que estão disponíveis para a classificação, que são objetivamente diferenciadas[52].

O conceito de habitus e de capital estão, pois, imbricados no conceito de campo, de modo que a interpretação da sociedade feita por Bourdieu ocorre considerando este conjunto. Estas noções de Bourdieu, especialmente a de campo e a de habitus, foram incorporadas às análises que Roger Chartier elabora sobre as práticas culturais e as estratégias que são produzidas socialmente. Para Chartier as formas de apropriação destas práticas são histórica e socialmente variáveis e, neste sentido podemos pensar as manifestações de religiosidades. Como Bourdieu, ao trabalhar com a noção de apropriação este historiador atenta para as "diferenças no uso partilhado de bens culturais enraizadas nas disposições do habitus de cada grupo"[53].

Do exposto até o momento procuramos então indicar que nossa análise sobre as devoções e sobre a devoção a Frei Damião de Bozzano parte da confluência destes referenciais teóricos. Este instrumental teórico nos forneceu ajuda para compreender como esta devoção, que fora produzida fora do seio da instituição, ou seja, pelos leigos, vem sendo absorvida pela instituição religiosa. Com estas contribuições buscamos entender como os devotos a tem promovido em que pese a ação da Igreja no processo de institucionalização da mesma durante esta última década.

As religiões, no entanto, não têm constituído objeto de estudos apenas de sociólogos. É válido ressaltar a contribuição que alguns historiadores têm deixado ao estudo das religiões e religiosidades.

No campo da História das Religiões destacamos em nosso trabalho a contribuição de Mircea Eliade[54], fundamental para a compreensão do tempo e espaço sagrado e das

---

[52] BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas.** São Paulo: Brasiliense. 2004. p. 158.

[53] CHARTIER, Roger. **A História Cultural entre práticas e representações.** Lisboa: DIFEL, 2002. p. 137.

[54] ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano:** a essência das religiões. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Este livro se constitui para nosso trabalho a principal referência do autor, embora outras obras suas sejam igualmente importantes.

manifestações de religiosidade que se verificam neste espaço. Sua contribuição vai além dos instrumentos oferecidos ao historiador para a compreensão da vivência religiosa do homem no mundo. Ela é fundamental para a História das Religiões, pois insere neste domínio do conhecimento estudos sobre a dimensão da religiosidade, das vivências, das crenças.

No livro *O Sagrado e o Profano* Eliade salienta que o objetivo é apresentar as "dimensões da experiência religiosa" e as diferenças destas dimensões com a "experiência profana do Mundo". Eliade afirma que o objetivo do historiador das religiões "é compreender e tornar compreensível aos outros o comportamento do homo religiosus e seu universo mental"[55].

Em sua obra visa a compreensão do fenômeno religioso como um dado que é vivido pelo homem e passível de ser compreendido pelo historiador. Metodologicamente, procura através da comparação, compreender a religião como um fato histórico.

Para Eliade, o homem que vive a dimensão do religioso na vida ordinária estabelece e sacraliza lugares e tempos, nos quais o sagrado se manifesta e é rememorado. Sagrado e profano se constituem na concepção de Eliade como duas maneiras de ser no mundo. As irrupções do sagrado no mundo operam uma ruptura com o espaço profano no qual se desenrola os eventos do tempo ordinário. O homem toma estes espaços como lugar de memória do sagrado, no qual busca reviver seus mitos.

Segundo Eliade, estes espaços se distinguem do espaço profano assim como o tempo de festividades, sendo um tempo sacralizado, difere do tempo ordinário. Há, para o *homo religiosus*, de acordo com Eliade, um tempo e espaço sagrados no qual o mito é revivido e este espaço sagrado santifica o mundo.

Nesse sentido, na compreensão de Eliade a experiência religiosa do homem é perpassada por estes dois aspectos. Sagrado e profano, mesmo enquanto categorias distintas correspondem a dois modos de ser o mundo. Estes conceitos, pois, aparecem imbricados na obra de Eliade ao tecer suas análises sobre a experiência religiosa do homem no mundo.

Entre os conceitos formulados por Mircea Eliade trabalhamos essencialmente com o de hierofania. Este conceito perpassa a análise de Eliade sobre o elemento religioso uma vez que o que ele chama de hierofania, ou manifestação do sagrado, se relaciona diretamente com a edificação de lugares de culto pelo homem[56]. Esta irrupção do sagrado em determinado

---

[55] ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano:** a essência das religiões. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 133.

[56] ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano:** a essência das religiões. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 17. Os santuários religiosos podem ser compreendidos nesta concepção oferecida por

lugar e em determinados objetos ou coisas, que embora da natureza, passam a ser sacralizados pelo homem, leva a construção de espaços sagrados, centros religiosos, lugares de peregrinação e de significado especial para o homem religioso.

Estes lugares viriam a operar uma ruptura com o espaço ordinário, profano, e se estabeleceriam como espaços próprios à expressão da religiosidade do que ele define como o *homo religiosus.* De acordo com Eliade, as hierofanias anulam a homogeneidade do espaço e revelam um "ponto fixo". Nessa perspectiva compreendemos a edificação dos lugares de culto do mundo católico, os quais, para os devotos católicos, são baseados nos sinais da presença de Deus entre os homens, e conseguem atrair milhares de pessoas em todo o mundo.

Estes conceitos desenvolvidos por Eliade têm servido como referência a historiadores, sociólogos e antropólogos que se dedicam ao estudo das religiões e das manifestações de religiosidade.

Em outra vertente de investigações temos o historiador da religião, Dominique Júlia, que também dedica algumas reflexões à historiografia religiosa. Segundo Júlia, o que interessa ao historiador das religiões "não é a condição de verdade das afirmações religiosas que estuda, mas a relação que mantêm essas afirmações, esses enunciados com o tipo de sociedade ou de cultura, que os explicam"[57].

De uma história majoritariamante clerical e apologética, a história religiosa passou do campo quase estritamente institucional para o campo acadêmico, segundo Júlia.

Discorrendo sobre os avanços que a história religiosa alcançava a partir da segunda metade do século XX, Júlia aponta novas possibilidades ao historiador, como por exemplo, "o estudo das peregrinações como um terreno particularmente rico"[58] e as relações que são estabelecidas com o campo social. Além disso, a investigação das "redes de devotos" ou de "pessoas espirituais" também se apresentava como uma área fecunda para a história religiosa. Estas novas abordagens sobre a religião se configuravam então como novos objetos à História.

Esta ampliação dos objetos de estudo do historiador ecoou no Brasil. Como afirmamos ao iniciar este capítulo, no Brasil a historiografia religiosa vem passando por um deslocamento de temática. Saindo do eixo estritamente institucional e dos estudos sobre a

---

Eliade, uma vez que a fundação destes lugares de peregrinação tem aparecido na história como fundamentado na manifestação do sagrado, seja por meio de sinais ou de indivíduos que representam para o homem religioso algum tipo de ligação com Deus.

[57] JULIA, Dominique. "Religião: História Religiosa". In: LE GOFF, Jacques (Orgs.) **História:** Novas abordagens. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978. p. 108.

[58] Idem. p. 114.

relação Igreja-Estado, embora não o suprimindo da historiografia, as manifestações de religiosidades passam a ser contempladas como objeto histórico. Este deslocamento acontece na esteira de estudos que passaram a privilegiar, ritos, festas, e mais recentemente, no campo das práticas, especialmente a partir da década de 1990[59].

Os estudiosos que encetaram investigações históricas sobre as manifestações de religiosidade no Brasil o fizeram dedicando-se, sobretudo, às práticas religiosas vivenciadas durante o período colonial. Principalmente porque o estudo da religião no Brasil buscava a compreensão da formação do país. Nos estudos da religião, as práticas apareciam como uma parte no conjunto das obras.

No livro *Casa Grande e Senzala*[60]*,* Gilberto Freyre apresenta o catolicismo como um elemento fundamental da mentalidade do brasileiro. As práticas e os usos que se faziam dos santos ganharam destaque nesta sua obra que teve como objetivo uma análise da formação do Brasil. Considerado por Peter Burke como um dos precursores da História Cultural, Gilberto Freyre insere na sua obra aspectos da religiosidade do povo, observando nesta religiosidade uma intimidade com os santos*,* os quais faziam parte da vida cotidiana. Para cada tipo de necessidade um santo.

De acordo com Freyre "seria impossível conceber-se um cristianismo português ou luso-brasileiro sem essa intimidade entre o devoto e o santo. Com Santo Antonio chega a haver sem-cerimônias obscenas"[61]. A religiosidade era parte do tecido social, apresentando-se nos mais diversos espaços cotidianos, segundo Freyre.

Na historiografia religiosa no Brasil merece destaque a produção encetada pelo grupo do CEHILA a partir da década de 1970. Procurando escrever uma história da Igreja que viesse romper com os esquemas de pensamento até então vigentes, isto é, saindo de uma perspectiva dos "vencedores", propuseram uma história a partir do povo, sendo esta a proposta metodológica do grupo que tiveram em nomes como Eduardo Hooarnert, Riolando Azzi e José Oscar Beozzo os principais representantes. Além das obras particulares de cada um

---

[59] A partir da formulação de novos objetos e da concepção de que outras fontes que não apenas os documentos escritos podem ser utilizados pelo historiador, novas abordagens foram surgindo no interior da disciplina histórica. Este deslocamento acontece em meio à influência das obras publicadas na perspectiva da História das Mentalidades e, mais recentemente, da História Cultural.

[60] FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala:** formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 49. ed. São Paulo: Global editora. 2004.

[61] Idem. p. 303.

destes e dos demais representantes do grupo, os dois volumes de História da Igreja no Brasil[62] são referências para o estudioso das religiões no Brasil.

Nessa produção historiográfica do grupo a história narrada é ainda apresentada naquele momento, como um trabalho teológico:

> A história da Igreja reconstitui a vida da igreja conforme a metodologia histórica. É um trabalho científico. Ao mesmo tempo, porém, a história da Igreja inclui como momento constitutivo da reconstrução do fato histórico a interpretação à luz da fé. É um trabalho teológico[63].

Mesmo enfatizando a relação Igreja-Estado no Brasil a historiografia produzida pelo CEHILA introduz no debate sobre a religião, sobre o cristianismo no Brasil, o elemento povo como eixo de análise e nisso toma suas manifestações de religiosidade como um aspecto a ser abordado. Esta perspectiva é para a época inovadora e se constitui como um ponto de partida para as novas investigações que vieram a seguir.

Com a participação de pesquisadores da academia, especialmente a partir deste último decênio, a historiografia religiosa produzida pelo CEHILA ampliou o debate sobre as práticas e as crenças e saindo do eixo cristão, procurou se guiar por uma História das Religiões e não apenas da Igreja[64].

Na sua abordagem da história religiosa o CEHILA inseriu análises sobre as manifestações de religiosidade, através de alguns estudos realizados por seus membros idealizadores. Dentre seus membros, Frei Hugo Fragoso, ao tratar das expressões de religiosidade popular no século XIX afirma que "era porém nos atos de "devoção" que a alma religiosa do povo mais se manifestava: as santas missões, as festas religiosas, as procissões, as novenas, o mês de Maria, o culto ao Coração de Jesus"[65]. Trazendo à narrativa muitos dos personagens do mundo religioso católico brasileiro até o século XIX, como os ermitães e

---

[62]HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da Igreja no Brasil** – Primeira Época. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1992. Tomo II/1; HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da Igreja no Brasil** – Segunda Época. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1992. Tomo II/2.

[63] Cf: DUSSEL, Enrique. Palavras preliminares. In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da Igreja no Brasil** – Primeira Época. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 5. Tomo II/1.

[64] Quanto a isto recomendamos ver a coletânea **História das Religiões no Brasil** e outras publicações ligadas aos núcleos regionais do CEHILA, que entre as temáticas recentes têm analisado também as devoções e as festas religiosas.

[65] FRAGOSO, Hugo (Frei). A Igreja na formação do Estado liberal. In*:* HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da Igreja no Brasil** – Segunda Época. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 219. Tomo II/2.

missionários, e algumas das práticas devocionais que constituíram este mundo, a historiografia do grupo CEHILA dá destaque ao catolicismo vivido pelo povo[66].

Pertencente a este grupo, Riolando Azzi possui inúmeros trabalhos publicados sobre o catolicismo no Brasil. Dele a discussão sobre romanização e sobre catolicismo popular se tornaram referências para estudiosos do catolicismo brasileiro.

Dentro da temática do catolicismo popular em Riolando Azzi as romarias e devoções católicas constituem um dos eixos temáticos pesquisados. Estas foram analisadas a partir da noção de *ciclos.* Na compreensão de Azzi sobre as romarias e os centros de peregrinação no Brasil, o surgimento destes assim como as peregrinações estiveram condicionadas pelos caminhos da povoação no Brasil. Assim, através dos *ciclos* é que se desenvolveram os santuários, segundo Azzi. Ele identifica então um ciclo litorâneo; um ciclo bandeirante; um ciclo mineiro; um ciclo lusitano; o ciclo sertanejo; e o ciclo romano[67]. Esta compreensão baseada em ciclos também está presente nos estudos de Hoornaert sobre o catolicismo no Brasil[68].

Na definição adotada para o catolicismo popular algumas características sobressaem nesta religiosidade assim definida por Azzi:

> No mundo religioso popular, não existe separação nítida entre os fiéis vivos, os santos e a região dos mortos. **O santo está presente na casa do pobre**, em sua imagem ou oratório. E o santo é visitado e honrado em sua igreja ou santuário. Como amigo, o santo atende os pedidos que lhe são feitos, desde que as promessas sejam cumpridas. E se o santo não for honrado, se sentirá ofendido e não faltarão os castigos. Também os mortos continuam presentes na família. Nunca se pode olvidar a oração pelas almas, muitas das quais continuam vagando errantes por promessas não cumpridas[69] (Grifo nosso).

Do exposto acima, podemos deduzir que o que Azzi chama de religiosidade popular remete diretamente a um grupo social específico no contexto do catolicismo. Em nosso trabalho, porém, buscamos nos deslocar de uma classificação de religiosidade ou devoção

---

[66] HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da Igreja no Brasil** – Primeira Época. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1992. Tomo II/1; HOORNAERT, Eduardo (Org.). História da Igreja no Brasil – Segunda Época. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1992. Tomo II/2.

[67] AZZI, Riolando. **As romarias no Brasil.** In: Revista de Cultura Vozes. Vol. LXXIII, Ano 73, nº 4, 1979.

[68] HORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro (1550 - 1800).** Petrópolis: Vozes, 1974.

[69] AZZI, Riolando. Elementos para a história do Catolicismo popular. In: **Revista Eclesiástica Brasileira.** Vol. 36, fasc. 141, mar. 1976. p. 130.

popular que venha a condicionar as vivências, as experiências e as práticas de religiosidade a um contexto puramente econômico.

As análises sobre o catolicismo no Brasil estiveram permeadas pela dicotomia oficial/popular, tradicional/renovado/romanizado nos estudos produzidos por estudiosos como Riolando Azzi, Pedro Ribeiro de Oliveira, Eduardo Hoornaert, Francisco Rolim[70], entre outros, e que influenciaram as discussões que se seguiram nas décadas seguintes[71]. O conceito de religiosidade popular marca então, a historiografia sobre as religiões e religiosidades no Brasil.

A partir da década de 1980 outros trabalhos no campo da História passaram a abordar a temática das religiosidades, tornando-a objeto central nos estudos. O livro *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*[72], da historiadora Laura de Mello e Souza é uma destas obras. Neste livro, as representações, as práticas e vivências do sagrado durante o período colonial brasileiro entram em cena na narrativa historiográfica.

Esse livro, inserido na corrente da História das Mentalidades, tem por objeto de análise a feitiçaria no Brasil colonial. No mundo colonial, a religiosidade popular era, para a autora, o lugar de cruzamento e de reelaboração a fazer germinar uma religiosidade marcada pelo sincretismo[73].

Para além dos estudos sobre as manifestações de religiosidade no período colonial, temos visto ultimamente, estudos sobre a religiosidade, as devoções católicas e santuários religiosos, oficializados ou não pela instituição religiosa, transformarem-se em objeto de investigação histórica.

Essa ampliação pode ser verificada através dos estudos e obras publicadas recentemente, como por exemplo, a história de Francesco Forgione, o capuchinho mundialmente conhecido como Padre Pio de Pieltricina[74], que foi estudada pelo historiador

---

[70] ROLIM, Francisco. Condicionamentos Sociais do Catolicismo Popular. In: **Revista Eclesiástica Brasileira**, vol. 36, mar. 1976, fasc. 141. p. 142 - 170.

[71] No que se refere aos autores citados, suas respectivas obras encontram-se analisadas ao longo desta Dissertação.

[72] SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

[73] Ibidem.

[74] Nascido em 25/05/1887 na província de Puglia ao sul da Itália, Francesco Forgione faleceu em 23/09/1968. Os estigmas, segundo sua hagiografia, lhe apareceram pela primeira vez em 20/08/1918 quando habitava ao convento capuchinho de San Giovanni Rotondo. Sendo suspeito de provocar as próprias feridas, investigado por químicos, defendido por um confessor, investigado pelo Santo Ofício, enfrentou problemas com o Vaticano, foi suspenso de celebrar missas por um tempo. Foi beatificado pelo papa João Paulo II em 02/05/1999 e canonizado em 2002.

Sérgio Luzzatto[75]. A investigação histórica da devoção a Padre Pio é o eixo do livro no qual o historiador aborda o panorama político da Itália da primeira metade do século XX em meio às incertezas do século que respingavam também nas crenças e sistemas religiosos tal qual o catolicismo, abordando ainda a própria relação entre a Igreja Católica e esta devoção.

Padre Pio aparece como um novo Cristo aos italianos e a fiéis de lugares distantes que tomaram conhecimento do evento e para Luzzatto esta recepção em torno do capuchinho ocorreu em um momento no qual a sensibilidade coletiva teve uma enorme necessidade do sagrado. Assim, aquele período de medo, de sofrimento e luto, somado a outros eventos vividos no território italiano, agiu de modo a influenciar o comportamento e a atmosfera espiritual italiana ao final da guerra[76].

Indicando que a fama de Padre Pio toma vulto a partir de 1945, mas com investigações desde 1923 pela Congregação do Santo Ofício, inclusive providências buscando limitar a ação do capuchinho, Luzzato afirma a ocorrência de confronto entre a Igreja enquanto instituição, suas instâncias (internamente), o frade, seus opositores e os fiéis que buscavam ao frade e acreditavam no seu poder de realizar milagres[77].

Entender esta devoção, de acordo com Luzzatto, requer o desprendimento de uma compreensão que a delimite dentro de uma escala social, ou seja, apenas a partir do termo de religiosidade popular. Nesse caso, o historiador necessita então,

> Escalar as pirâmides sociais, na medida em que a devoção a padre Pio assume, de fato, um caráter interclassista. Escalar a escada da sensibilidade e da cultura, posto que o espetáculo de San Giovanni Rotondo não atinge unicamente os rudes ou os incultos, mas também iluminou almas de cristãos diferenciados pela educação, e invejados pela sabedoria[78] (Tradução nossa).

Para Luzzatto "reconstruir a história do frade com os estigmas significa, portanto, entre outras coisas, reconstruir a história dos seus milagres: curas, aparições, conversões". Este historiador afirma ainda que a falta de estudos de história sobre seu personagem se

[75] LUZZATTO, Sérgio. **Padre Pio:** Miracoli e politica nell'Italia del Novecento. Torino: Giulio Einaudi editore, 2007.
[76] O historiador Sergio Luzzato refere-se à Primeira Guerra Mundial ocorrida entre 1914 e 1918.
[77] LUZZATTO, Sérgio. **Padre Pio:** Miracoli e politica nell'Italia del Novecento. Torino: Giulio Einaudi editore, 2007. p. 13.
[78] Ibidem. p. 17.

configura quase como uma "vergonha de elevar o capuchinho estigmatizado e seus fiéis à dignidade de personagens históricos" [79].

Esta constatação feita por Luzzatto sobre o estudo da devoção ao Padre Pio merece destaque especial, pois é, com efeito, algo recorrente na historiografia religiosa, especialmente no Brasil, como salientamos anteriormente. A compreensão das devoções como objeto de estudo elevado à categoria de histórico em nossa historiografia é algo recente, em que pese as inovações no âmbito da História nos últimos decênios.

A devoção a Santo Antônio de Pádua[80] é outra crença que extrapolando os limites temporais e geográficos mantém a força e a vitalidade, e tem no santuário em Pádua, na Itália o lugar para onde peregrinam milhares de devotos anualmente. Esta devoção foi objeto de análise do sociólogo Paolo Giuriati e publicada em 1983[81].

Tomando o santuário como espaço privilegiado para realização da pesquisa sobre a devoção a Santo Antonio de Pádua, Giuriati procurou compreender os traços distintivos desta devoção. Partindo das análises empreendidas por Berger e Weber sobre religião e modernidade e o processo de secularização, Giuriati aponta para o que ele chama de fenômeno antoniano, entre padovanos e peregrinos que visitam o santuário anualmente durante a festa do santo. Mas diferindo das análises iniciais de Berger, o autor afirma que o religioso não está em extinção[82].

Chama-nos atenção em suas análises o fato de, tendo apresentado os vários sentidos com que se aplica o termo de "religião popular", deslocar-se do conceito de devoção popular

---

[79] LUZZATTO, Sérgio. **Padre Pio:** Miracoli e politica nell'Italia del Novecento. Torino: Giulio Einaudi editore, 2007. p. 09.

[80] Santo Antonio de Pádua, que tinha como nome de batismo Fernando Bulhões, nasceu na cidade de Lisboa no dia 15 de agosto de 1195, filho de Maria e Martinho Bulhões. Sua família tradicional e abastada pôde lhe proporcionar boa formação. Aos dezesseis anos ingressa no mosteiro de São Vicente de Foram, da ordem dos agostinianos, em Lisboa. Três anos depois se muda para Coimbra, para estudar. Nesta mesma cidade em 1219 foi ordenando sacerdote. No mesmo ano entra em contato com franciscanos vindos de Assis. Passa a se interessar pelo modo de vida destes religiosos. E no ano seguinte se transfere para Ordem Franciscana, na qual foi recebido e lhe foi dado o nome de Frei Antônio. Em 1221 conhece São Francisco de Assis, fundador da ordem que ele adotara. Morreu no dia treze de junho de 1231 na cidade de Pádua na Itália. Menos de um ano depois de sua morte, no dia trinta de maio de 1232, foi canonizado pelo papa Gregório IX. Em 1946 o papa Pio XII lhe confere o título de Doutor da Igreja. Seu santuário recebe anualmente milhares de peregrinos e a festa em sua homenagem além do caráter propriamente religioso, tem também o caráter cívico em Pádua.

[81] GIURIATI, Paolo. **Devozione a S. Antonio:** Ricognizione sócio-culturale. Padova: Edizione Messagero Padova, 1983.

[82] Ibidem, p. 10.

por entender que a realidade do devoto antoniano não poderia ser explicada a partir deste termo, se entendido o popular apenas com o sentido de "classe subalterna"[83].

Ao analisar os sentidos e as faces da devoção a Santo Antonio em seu santuário, Giuriati afirma que

> Se de um lado há quem propõe e alimenta o culto ao santo, de outro correspondem os devotos que evidentemente tem interiorizada uma certa imagem de S. Antonio e a veneram porque ele representa algum sentido e tem significado para sua existência. É por esta razão que os devotos se comportam como tal e se tornam peregrinos do santuário do próprio santo[84] (Tradução nossa).

Na análise de Giuriati, o sentido, o significado da devoção ao santo, é considerado como um vetor do fenômeno antoniano em torno da Basílica do santo. Suas análises conjugam as concepções de Berger sobre a religiosidade, adotando o conceito de plausibilidade para compreensão da devoção a santo Antônio.

No Brasil, os estudos sobre as devoções e os santuários religiosos têm se multiplicado principalmente a partir da década de 1990. Muitas dessas publicações são oriundas de pesquisas empreendidas através de trabalhos de pesquisa pastoral realizados pelas dioceses a partir da década de 1970[85].

Uma das obras de destaque pertence ao antropólogo Carlos Steil, que analisou o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia[86]. Além de ser um relato etnográfico é também uma narrativa que busca levantar a historicidade do santuário e da devoção ao Bom Jesus, que remete ao século XVIII.

No livro, Steil coloca em evidência os devotos do Bom Jesus, especialmente os romeiros. Através de uma observação participante destaca os vários sentidos que são atribuídos ao santo, pelos romeiros, pelo clero e pelos moradores da cidade onde está situado o santuário. Além disso, Steil insere em suas análises as mudanças e tensões que ocorreram no santuário com a romanização do catolicismo brasileiro e, mais adiante, com relação ao

---

[83] GIURIATI, Paolo. **Devozione a S. Antonio:** Ricognizione sócio-culturale. Padova: Edizione Messagero Padova, 1983. p. 11.

[84] Idem. p. 249.

[85] Consultorias foram criadas como é o caso do CERIS que atuaram por bastante tempo junto às dioceses elaborando análises sobre a situação do catolicismo no Brasil, sobre a pastoral nos santuários, sobre as práticas dos devotos nestes santuários. Outro instituto, o ISER, também há alguns anos realiza pesquisas sobre religião no Brasil.

[86] STEIL, Carlos A. **O Sertão das romarias:** um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – BA. Petrópolis: Vozes, 2006.

Concílio Vaticano II aponta para as ressignificações pelas quais passou o culto do Bom Jesus, resultando numa pluralidade de discursos sobre a devoção.

Em seus estudos Steil define os votos e promessas como elementos centrais da romaria, e esta como um ritual de apropriação de sentido, símbolos e crenças. O santuário é um espaço de trocas simbólicas no qual ocorre a disputa pelo mercado religioso, é o lugar onde vários discursos se confrontam.

Aproximadamente do mesmo período é a publicação do livro *São Francisco: O Santo Vivo dos devotos*, de Marcelo João Soares de Oliveira[87]. Nele, o autor analisa a devoção a São Francisco, no Canindé – Ceará em santuário que lhe é dedicado, trabalhando com a noção de "santo vivo" que identificou nas crenças e práticas devocionais que os romeiros mantêm no santuário[88].

Os devotos aparecem na obra de Oliveira como promotores da devoção ao santo, sendo a "chama viva" do santuário de São Francisco do Canindé. Para Oliveira, assim como para Steil, a romaria ao santuário aparece como um ritual de penitência e por isso mesmo permeada pela idéia de sofrimento[89]. Para nós, entretanto, este significado não é comum a todos os devotos. O sofrimento é o elemento que se quer eliminar da faina diária. Baseamos-nos nesse caso, nos próprios relatos de devotos em romaria para afirmarmos isto.

Esta devoção a São Francisco das Chagas do Canindé também foi analisada pela historiadora Sylvana Brandão. De acordo com esta historiadora, nesta devoção ocorre uma "(re)elaboração histórica cultural" do santo por parte dos devotos. Ao analisar a devoção explica que o termo *(Re)invenção histórica* utilizado se define "não como um retrocesso mas como um fazer e viver um mito"[90].

Os devotos do santo o inventaram na forma como hoje ele se apresenta aos romeiros do Canindé: um 'santo vivo'. Significa dizer, um santo, que além do transcendente a que faz remeter o devoto, é envolto também pela dimensão cotidiana. O santo vivo nesta perspectiva

---

[87] OLIVEIRA, Marcelo João Soares de. **Francisco:** O Santo Vivo dos devotos. 2. ed. Fortaleza: Edições Livro Técnico/Premius, 2001.

[88] Esta noção de santo vivo em Oliveira pode ser entendida como conceito adotado a partir da idéia de que o santo está realmente vivo em seu santuário. No livro, Soares reflete sobre algums práticas de devotos que insistem em afirmar que o santo está vivo e que os frades do santuário escondem-no. A prática de olhar pelas frestas de portas à procura do santo é um dos exemplos citados por Soares para indicar a crença no santo vivo, isto é, de que o santo está vivo. No livro História das Ideias religiosas no Brasil João Cândido Torres adotou este conceito ao apresentar o culto ao Bom Jesus de Matosinhos.

[89] OLIVEIRA, Marcelo João Soares de. **Francisco:** O Santo Vivo dos devotos. 2. ed. Fortaleza: Edições Livro Técnico/Premius, 2001.

[90] BRANDÃO, Sylvana. São Francisco das Chagas do Canindé: Ceará, Brasil. In: **História das Religiões no Brasil.** Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2004. p. 339 - 370. vol. 3.

significa “um santo que se desloca. Um santo que aparece, envia sinais, para logo em seguida desaparecer e voltar a aparecer”, tal como creditado às suas origens naquela terra. Segundo Brandão, esta noção de ‘santo vivo’ não se circunscreve ao santo do Canindé, ela é recorrente no culto a vários santos disseminados no território americano[91].

Transladado para o nordeste brasileiro, São Francisco adquiriu outras faces e significados, dados pelos devotos que o buscam em peregrinação e que se tornaram os promotores da devoção ao santo. A instituição eclesiástica, no entanto, procura empreender nestes espaços o disciplinamento dos poderes dos leigos e, nesse aspecto, é importante ter presente que disputas e tensões se estabelecem em torno dos santuários e das devoções[92].

Entre estudos mais recentes, aquela dedicada a Nossa Senhora das Graças, no seu santuário em Cimbres – PE, também se tornou tema de pesquisa de caráter antropológico.

Esta devoção, que tem no santuário de Cimbres o destino de romarias de católicos da classe média recifense em especial, foi recentemente publicada sob o título *A Virgem Maria também apareceu em Pernambuco*[93]. Em pesquisa de cunho etnográfico, Querette analisa as romarias e a devoção à Virgem dentro de um contexto de disputa pelo controle dos “bens sagrados” e como os agentes envolvidos na história da devoção, religiosos e leigos, vivenciam as práticas dentro deste contexto.

Em sua análise a autora identifica os santuários religiosos como um capital simbólico que a Igreja detem e que lhe é útil no trabalho pastoral. A história do santuário é apresentada a fim de que sejam compreendidas as relações estabelecidas entre os diversos agentes que atuam na consolidação do santuário e as tensões que tem ocorrido desde sua criação pela gestão dos bens de salvação.

Além destes estudos supracitados temos visto sobressair no campo da História algumas pesquisas voltadas ao estudo das religiosidades, essencialmente no que se refere às devoções religiosas.

No livro *Memória e História*[94], Marília Scheneider analisa a devoção ao menino paulistano Antoninho da Rocha Marmo, nascido em 1918 e falecido em 1930, vítima de

---

[91] BRANDÃO, Sylvana. São Francisco das Chagas do Canindé: Ceará, Brasil. In: **História das Religiões no Brasil.** Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2004. vol. 3. p. 339 – 370.

[92] Idem.

[93] QUERETTE, Letícia. **A Virgem Maria também apareceu em Pernambuco.** Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007.

[94] SCHNEIDER, Marília. **Memória e História (Antonio da Rocha Marmo)** – Misticismo, santidade e milagre em São Paulo. São Paulo: T. A. Queiroz/FAPESP, 2001. O livro é resultado da dissertação de mestrado defendida na USP em 1995.

tuberculose pulmonar que desde aquela época era venerado por fiéis que tomaram como lugar da memória o seu túmulo. A crença neste menino tido como santo a partir da década de 1930 desenvolveu-se em torno da divulgação de *milagres* e eventos miraculosos associados a ele ainda em vida.

Procurando trabalhar as questões relacionadas à memória desta devoção a historiadora busca, na perspectiva da história sócio-cultural, analisar a religiosidade em torno deste menino e as representações de santidade que lhe foram sendo conferidas. Embora inserindo esta devoção no que chama de "mal definida religiosidade popular", a autora aponta para uma devoção que congrega "uma variegada situação social" e que não se enquadra no conceito de popular enquanto atribuído a "segmentos da população de baixa renda ou de pouca instrução"[95].

Os devotos de Antoninho pertencem a grupos religiosos variados: católicos, espíritas e de religiões afro-brasileiras. Seu túmulo é visitado pelos muitos fiéis que lhe atribuem curas e outros *milagres*. As representações de santidade do menino eram construídas, segundo a autora, ainda nos últimos anos de vida deste e foi depois enriquecida com biografias escritas inclusive por padres.

A promoção da devoção a Antoninho tem na família do menino o principal grupo incentivador, entretanto, os devotos também têm atuado escrevendo cartas narrando milagres que serviriam ao processo de beatificação do menino. Através do estudo da memória sobre Antoninho, a autora analisa o que há de permanente e as transformações ocorridas em torno desta devoção.

Da historiografia sobre devoções religiosas assinalamos ainda o estudo sobre a devoção a Maria Bueno, a santinha de Curitiba[96]. Em sua pesquisa a autora toma a "religiosidade popular" como o âmbito no qual circunscreve suas análises, em relação aos ritos institucionais da devoção religiosa. Nesta relação ela utiliza o termo de práticas ou devoções desclericalizadas para indicar as devoções em torno de santidades não reconhecidas pela Igreja Católica.

Nesse sentido, a autora insere a devoção a Maria Bueno neste tipo de devoção desclericalizada e procura compreender como os devotos vivenciam suas práticas junto ao túmulo da "santinha de Curitiba". Segundo Jukervics, esta devoção originou-se da comoção

---

[95] SCHNEIDER, Marília. **Memória e História (Antonio da Rocha Marmo)** – Misticismo, santidade e milagre em São Paulo. São Paulo: T. A. Queiroz/FAPESP, 2001. O livro é resultado da dissertação de mestrado defendida na USP em 1995. p. 2 - 3.

[96] JURKEVICS, Vera I. **Os santos da Igreja e os santos do povo:** devoções e manifestações de religiosidade popular. Curitiba, 2004. Tese (Doutorado em História) Universidade Federal do Paraná.

vivida naquela cidade quando, no final do século XIX, Maria Bueno fora assassinada, vítima de crime passional, passando ao imaginário popular como santa. A autora procurou realizar uma reconstrução da história desta santidade e devoção. Em suas análises faz uma discussão do termo "religiosidade popular" e aponta para as tentativas de ajustamento desta prática à ortodoxia religiosa, contrapondo a religiosidade popular à religião oficial.

Ainda no âmbito das pesquisas realizadas no campo da História sobre as manifestações de religiosidade devocional corresponde o estudo sobre o Convento Franciscano de Santo Antônio e a devoção ao Santo Cristo de Ipojuca, contemplando a história do santuário fundado ainda no século XVII[97].

O autor aborda a fundação do convento franciscano dentro do processo de colonização e de dilatação do cristianismo no Brasil. Assim, a presença dos franciscanos e a proliferação de seus conventos estariam ligadas ao próprio sistema colonial[98].

Em sua narrativa, o historiador Sóstenes Donato analisa como se dá a constituição da devoção ao Santo Cristo e das romarias que passaram a ocorrer ao santuário para visitação à imagem do santo, ali entronizada. Esta devoção está diretamente ligada aos "sinais" do sagrado entre os homens, pois segundo as pesquisas do autor, "o Santo Cristo escolheu Ipojuca para ficar e construir seu santuário"[99].

Os "sinais" a que geralmente estão relacionadas as origens dos santuários religiosos, especialmente daqueles fundados até o século XIX, quando estudados na história de santuários e das devoções mais recentes tomam outro significado.

Assim como na devoção ao menino de São Paulo, Antoninho Marmo, na devoção a Maria Bueno e em outras devoções, a devoção que estudamos neste trabalho nos encaminha a pensá-la a partir de outros significados. Os "sinais" que os devotos consideram como manifestações da ordem do sagrado tomam outros sentidos os quais passam a coexistir com os sentidos já antes elaborados e enraizados na herança cultural do indivíduo.

Nesse aspecto, para além da compreensão de que a religiosidade devocional se constitui como uma prática inserida na longa duração, as devoções religiosas revelam uma

---

[97] DONATO, Sóstenes Portela Vieira. **Convento de Santo Antonio de Ipojuca em Pernambuco:** reflexões históricas acerca da devoção ao Santo Cristo. Recife, 2008. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco.

[98] Idem.

[99] DONATO, Sóstenes Portela Vieira. **Convento de Santo Antonio de Ipojuca em Pernambuco:** reflexões históricas acerca da devoção ao Santo Cristo. Recife, 2008. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco. p. 81.

dinâmica a integrar os aspectos sociais junto ao mundo religioso a que pertencem e devem ser entendidas considerando-se as variáveis históricas que permeiam estas práticas bem como as crenças que as sustentam.

É acompanhando a trajetória histórica da devoção a Frei Damião de Bozzano que podemos compreender as tensões, os conflitos, as acomodações, as práticas e estratégias, que ao longo das seis décadas de sua atividade missionária na qual é tecida a crença em seus poderes pelos devotos, que envolveram esta devoção. É dentro deste conjunto que podemos compreender a própria ação institucional quanto ao processo de institucionalização pelo qual vem passando a devoção nesta última década.

CAPÍTULO II – CAPUCHINHOS ITALIANOS EM PERNAMBUCO – FREI DAMIÃO DE BOZZANO: UM MISSIONÁRIO TRIDENTINO

II.1 – A Missão de Pernambuco: precedentes missionários à instalação dos capuchinhos de Lucca e campo religioso na década de 1930

Estabelecidos no Brasil desde o início do século XVII, os capuchinhos tomam parte na história da Igreja no Brasil como personagens presentes na vida religiosa da população. A memória desta presença dos capuchinhos é mais consistente nas cidades interioranas, onde eles estiveram presentes especialmente através do esquema de Santas Missões, que fora uma prática comum até a poucas décadas. As Santas Missões simbolizaram por muito tempo, uma forma de presença da Igreja entre o povo nos lugares onde a assistência religiosa era ameaçada pela falta dos agentes especializados.

Conhecidas como missões ambulantes ou volantes, estas missões tinham como objetivo, de acordo com Nembro, fazer as populações assistidas viverem a fé e a vida cristã, entenda-se católica, liberando da ignorância e da superstição, procurando consolidar a religião através da distribuição dos sacramentos e das afirmações solenes e coletivas do culto e fomentar a oração e a instrução dos católicos[100].

Segundo Eduardo Hoornaert, a tradição das santas missões foi seguida por missionários das várias ordens religiosas no Brasil, mas foram os capuchinhos italianos quem aperfeiçoaram este método. Hoornaert afirma que "o povo tomou muito gosto em seguir estes missionários" de forma que os seguiam em missões em "lugar distante até três dias de viagem"[101].

De acordo com Eduardo Hoornaert, os capuchinhos exerceram grande influência sobre a religião do povo brasileiro. Isto porque foram os "grandes propagandistas de uma forma de missões ambulantes que teve repercussão entre os séculos XVIII e XIX, e mesmo no século XX"[102]. Ainda segundo Hoornaert, os capuchinhos italianos introduziram no Brasil uma maneira própria de missão que estava baseada na "teologia e na pastoral do concílio de

---

[100] NEMBRO, Metodio da**. Storia dell'attività missionária dei cappuccini nel Brasile (1538-1889).** Roma: Istitutum Historicum Ord. Fr. Min. Cap., 1958. Ver também FRAGOSO, Hugo (Frei). A Igreja na formação do Estado liberal. *In:* HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da Igreja no Brasil** – Segunda Época. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1992. Tomo II/2, p. 209.

[101] HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da Igreja no Brasil** – Primeira Época. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1992. Tomo II/1, p. 134.

[102] HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da Igreja no Brasil** – Primeira Época. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1992. Tomo II/1, p. 134.

Trento"[103]. Este modelo esteve entremeando a prática missionária destes religiosos desde a sua inserção nesta terra até praticamente o final do século XX, através das prédicas de Frei Damião de Bozzano.

Esta presença dos capuchinhos na formação religiosa do Brasil fora salientada também por Costa Porto ao afirmar que "pode-se dizer, sem exagero, que a evangelização do interior nordestino, na segunda metade do século XIX, foi principalmente obra dos Capuchinhos da Penha"[104].

No século XVIII esta evangelização feita pelos capuchinhos partia de dois pólos, Bahia e Pernambuco[105]. Enviados como missionários apostólicos, os capuchinhos estiveram subordinados diretamente à Congregação para a Propagação da Fé. Este dado significaria, para Metodio da Nembro, uma autonomia destes missionários com relação aos demais que eram subordinadas aos bispos. Entretanto, outros estudos sobre a presença dos capuchinhos no Brasil apontam para uma cooperação com o Governo, especialmente durante o Segundo Reinado, destacando-se a atuação do Frei Caetano de Messina, do Hospício de Nossa Senhora da Penha[106].

No início do século XX o Brasil era ainda concebido como território de missão, ou seja, dependia de missionários estrangeiros. A Missão de Pernambuco, compreendendo os atuais Estados de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Alagoas, estava sob a

---

[103] [103] HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da Igreja no Brasil** – Primeira Época. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1992. Tomo II/1, p. 65.

[104] FRAGOSO, Hugo. O Apaziguamento do povo Rebelado mediante as Missões Populares, Nordeste do II Império In: SILVA, Severino Vicente da (Org.) **A Igreja e o Controle Social nos Sertões Nordestinos.** São Paulo: Paulinas, 1988.

[105] De acordo com Hoornaert, a Prefeitura da Bahia foi fundada em 1712 e possuía missionários residentes ou ambulantes. Sobre a presença dos capuchinhos em Pernambuco, Hoornaert afirma que a Prefeitura de Pernambuco teve origem com a chegada dos italianos "num comboio oficial de cem naus no ano de 1710". Fora fundada em 1723 quando a Propaganda Fide a desmembrou da prefeitura baiana e esforçando-se para manter as missões no São Francisco as quais estavam ameaçadas pelo governador e pelo bispo de Pernambuco. HOORNAERT, Eduardo(Org.). **História da Igreja no Brasil** – Primeira Época. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1992. Tomo II/1.

[106] Eduardo Hoornaert explica que durante o período colonial, a presença dos capuchinhos no Brasil aponta uma particularidade: eles eram "missionários apostólicos", significa dizer, dependiam do papa e não do rei, o que permitia tomar uma maior distância do sistema colonial. Durante o segundo reinado, é apontado na historiografia brasileira uma cooperação destes religiosos para com o governo brasileiro, principalmente no que se refere a contenção de revoltas populares, etc. No livro Storia **dell'attività missionaria dei cappuccini nel Brasile (1538 – 1889)** Metodio da Nembro já explicita esta cooperação dos capuchinhos com o Governo brasileiro ao apontar para o aspecto pacificador das missões. Ver também: MIRANDA, Carlos Alberto. A ação missionária e pacificadora do frei Caetano de Messina In: BRANDÃO, Sylvana (Org.) **História das Religiões no Brasil**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2002. Vol. 2.

administração dos capuchinhos da província religiosa de Nápoles. As missões capuchinhas haviam passado no final do século XIX por uma reorganização, objetivando uma melhor disposição de seu quadro e o disciplinamento de toda a atividade missionária dos capuchinhos.

Esta reorganização veio a ocorrer na década de 1890 com a formulação de um novo regulamento missionário, solicitado à Congregação para a Propagação da Fé, e aprovado pela mesma, estabelecendo inovações no quadro missionário e dividindo os territórios de missão entre suas províncias italianas de forma a garantir uma unidade que até então não existia, dado que a atividade missionária se desenvolvia com missionários de províncias distintas[107].

O regulamento visando a organização em torno de províncias passava a estabelecer que cada missão fosse "confiada diretamente a uma província da Ordem a qual, aceitando-a se obriga a provê-la de pessoal e sustentá-la com meios a sua disposição"[108]. Com isso, a responsabilidade de manter a missão passava quase exclusivamente à província religiosa, pois ela deveria prover sua própria atividade missionária a partir deste momento, com os recursos que lhe eram necessários[109].

Até 1930 a Missão de Pernambuco esteve entregue à Província de Nápoles, mas a partir de 1930 um decreto estabeleceu sua passagem à Província de Lucca, de onde viriam os novos missionários para o trabalho religioso. Durante toda a primeira metade do século XX a atividade dos capuchinhos manteve a característica de ser voltada à catequese dos fiéis, com um apostolado em meio ao povo. Este apostolado estava baseado em prédicas, administração dos sacramentos, assistência religiosa nos centros onde estabeleceram residência ou em meio aos sertões.

Nesta fase napolitana, particularmente no último decênio, a Missão de Pernambuco esteve quase que praticamente extinta, segundo palavras do próprio Superior missionário. Além da dificuldade no que se refere à administração das missões frente ao reduzido número de frades para tão grande território, os superiores que passaram pela Missão de Pernambuco lidam com uma nova condição religiosa: a competição com outras igrejas, evangélicas, que começam a se instalar na região.

Havia ainda neste momento a preocupação da Igreja Católica quanto à presença da Maçonaria e do Espiritismo, a primeira apresentada como grande inimiga da Igreja

---

[107] NEMBRO, Metodio da (OFMCap.). **Storia dei cappuccini nel Brasile** – Missione e Custodia del Maranhão (1892 - 1956). Milano: Centro Studi Cappuccini Lombardi, 1957.

[108] Idem. p. 17. Tradução nossa.

[109] SILVA, Lêda Cristina Correia da. **Frei Damião de Bozzano:** subsídios históricos á compreensão devocional. 2007. Recife, 2007. Monografia (Bacharelado em História). Universidade Federal de Pernambuco.

Católica[110]. Ao discorrer sobre a Igreja nos primeiros decênios do século XX Riolando Azzi afirma que "a liberdade de cultos proclamada pela República permite a progressiva expansão e maior presença das diversas denominações protestantes no país". Ainda segundo Azzi, "a Igreja Católica por sua vez defende ardorosamente a ortodoxia católica."[111].

Esta situação aparece explícita no relatório anual de 1908 enviado pelo Superior dos Capuchinhos da Missão de Pernambuco ao Ministro Provincial, no qual indica os inimigos que causavam apreensão aos interesses religiosos da Igreja: além da Maçonaria, ele cita o Protestantismo e o Espiritismo. Neste relatório há uma reflexão sobre a composição do campo religioso e a Igreja Católica. Segundo o Superior,

> […] os verdadeiros inimigos, que causam sérias apreensões aos interesses religiosos são a Maçonaria, o protestantismo, o espiritismo […] não obstante a extrema prudência do Episcopado brasileiro, em garantir o equilíbrio da paz, preparam-se nos antros tenebrosos das leis (sic), explosões terríveis contra a igreja católica, encorajando-se de, tendo feito desaparecer o trono reduzam em cacos também o altar, nesta terra […][112] (Tradução nossa).

As apreensões são vividas no momento em que o "Estado não servia mais como uma instância coercitiva no sentido de proporcionar à instituição religiosa dominante uma dominação simbólica sobre o corpo dos sujeitos consumidores"[113]. Ou seja, a situação de monopólio religioso que caracterizava o campo religioso brasileiro ia sendo substituída, paulatinamente, pela situação de mercado religioso, no qual a Igreja passava a lutar para manter sua influência sobre a sociedade e sobre o Estado, embora o Catolicismo mantivesse a hegemonia na época.

Neste sentido, vale dizer que a Igreja Católica no Brasil se deparava com outra realidade, na qual precisava disputar a clientela com outras instituições religiosas precisando

---

[110] A Maçonaria e o Espiritismo, concorrentes do Catolicismo e com forte expressão nos últimos decênios do século XIX são apresentadas pelos missionários do início do século XX como perigo para a Igreja Católica, "inimigos nefastos" a quem se devia combater. São informações recorrentes nos relatórios anuais enviados ao Ministro Provincial, aos quais pudemos ter acesso no Arquivo da PRONEB – Província de Nossa Senhora da Penha do Nordeste do Brasil.

[111] AZZI, Riolando. Elementos para a história do Catolicismo popular. In: **Revista Eclesiástica Brasileira.** vol. 36, fasc. 141, mar. 1976. p. 95 - 130.

[112] Doc. II - 101, Relazione annuale 1908, Cx. A1, Assunto: Missão/Propaganda Fide, Arquivo PRONEB.

[113] Tomamos de Berger esta análise por entender ser esta pertinente para compreender o momento sobre o qual discorremos, bem como para uma leitura do documento apresentado. Berger chama de mercado religioso a situação na qual os monopólios religiosos impostos legalmente pelo Estado poderiam desfrutar da submissão de suas populações com garantia da autoridade legal. Ver: BERGER, Peter. **O dossel sagrado.** Elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.

se adaptar a este novo tempo. As reações da Igreja ao descortinar do século XX se apresentam como um fechamento a aspectos da modernidade como bem o demonstra os documentos emitidos. As encíclicas e as cartas aos religiosos[114] que orientam a prática clerical durante a primeira metade do século XX primam pelo cuidado que se deve ter contra a propaganda protestante, especialmente por parte das ordens missionárias.

No mesmo relatório que citamos acima se expressa o caráter antiprotestante que constituía a ação da Igreja Católica e as missões dos capuchinhos. Assim, no combate ao protestantismo ressaltava-se a "perniciosa ação dos missionários protestantes" vindos da América do Norte:

> Em toda parte se apresentam os emissários das seitas norte-americanas, que com o nome de missionários distribuem bíblias falsas, mutiladas, livros e opúsculos injuriosos a nossa S. Católica Religião, [...] Com atividade própria dos filhos das trevas, abrem escolas, colégios, seminários protestantes, proclamando que a salvação do Brasil se encontra no protestantismo, o qual tendo constituído a riqueza e o progresso da América do Norte, poderá, em tempo não distante, erguer também o Brasil, a um progresso incomparável, bastando simplesmente aderir ao plano anticristão […][115] (Tradução nossa).

Os relatórios, no geral, apresentam a situação da Missão de Pernambuco, na qual a dificuldade causada pela escassez de missionários interfere diretamente na dinâmica da evangelização e na assistência aos fiéis. Os últimos relatórios da fase napolitana o demonstram bem, pois as referências às missões pelo interior ou são mínimas ou deixam de existir, pela falta extrema de missionários que pudessem realizar estas atividades. Apesar das dificuldades, as ações dos frades são traduzidas em números, os quais se referem à administração dos bens sagrados e ao esforço na evangelização e na atração dos fiéis para os ritos da Igreja[116].

A grande preocupação dos frades capuchinhos seria com relação à manutenção da fé católica entre a população num momento de disputas no campo religioso pela sua hegemonia, no caso do catolicismo, ou pela inserção neste campo, no caso protestante.

---

[114] As encíclicas papais exemplificam este movimento de confronto e fechamento da Igreja com relação à modernidade, por exemplo, a Carta Encíclica *Mortalium Ânimos,* de Pio XI, 06/01/1928, que trata, dentre outras coisas, sobre o princípio do indiferentismo e modernismo e sobre a obediência ao Pontífice Romano.

[115] Doc. II - 101, 1908, Cx. A1, Assunto: Missão/Propaganda Fide, Arquivo da PRONEB.

[116] A quantificação de missões realizadas e dos sacramentos distribuídos, o número de sermões, de retiros, etc. se constituem como informação principal dos relatórios aos quais tivemos acesso no arquivo da PRONEB.

O número de missionários napolitanos declinava a cada relatório anual. No ano de 1929, apenas quatro frades capuchinhos formavam a Missão de Pernambuco: três no convento da Penha, em Recife, e um no Colégio de Bom Conselho, sendo Superior Missionário o Padre Angélico. Neste mesmo ano morria o Padre Caetano de Messina (sobrinho), missionário veterano e que já havia sido Superior na Missão, o que fora considerado uma grande perda entre os capuchinhos[117].

No ano de 1930 ocorre a mudança na administração missionária na Missão de Pernambuco que foi então transferida para a Província de Lucca. Esperava-se que "com a vinda de novos religiosos será o quanto antes restituída ao seu tradicional esplendor"[118].

A Igreja dependia da atividade destes missionários para permanecer entre as gentes dos povoados mais afastados, de difícil acesso aos serviços religiosos, locais onde a presença dos religiosos permitia a inserção da população nos ritos sacramentais, ajudando inclusive na formação de dioceses. Neste contexto de necessidade, os próprios párocos bem como os bispos solicitavam a presença dos capuchinhos para auxiliarem nas atividades religiosas de suas dioceses ou paróquias. Este comportamento permaneceu com relação a Frei Damião de Bozzano nos anos que se seguiram à sua chegada integrando o grupo de capuchinhos lucchesi vindos para assumir o convento de Nossa Senhora da Penha e as missões ali confiadas.

Vale salientar que as mudanças ocorridas na OFMCap com relação a suas missões no Brasil não se constituem como um evento isolado. Elas participam do conjunto de ações empreendidas pela Santa Sé a partir de finais do século XIX que se encontrava envolta em conflitos com os Estados na Europa[119].

---

[117] Doc. II – 108, Cx A1, Relatório Anual, 1929, Arquivo da PRONEB.

[118] Doc. II – 109, Cx A1, Relatório Anual, 1930, Arquivo da PRONEB. Este momento a que se referiam correspondia ao período em que a missão esteve nas mãos do Frei Caetano de Messina (senior), ainda no período imperial.

[119] RIBEIRO, Emanuela Souza. **Modernidade no Brasil, Igreja Católica, Identidade Nacional** – Práticas e estratégias intelectuais: 1889 - 1930. Recife, 2009. Tese (Doutorado em História) Universidade Federal de Pernambuco. p. 158 - 161.

II.2 – A idealização de uma hegemonia religiosa

Durante pouco mais de seis décadas o nome de Frei Damião de Bozzano foi a principal referência de missionário capuchinho no nordeste brasileiro. Percorreu quase toda a região nordestina e tornou-se conhecido nacionalmente por pregações doutrinárias, especialmente após a década de 1960. Inicialmente, Frei Damião cumpria o cronograma das missões como companheiro de outros frades ou sozinho. A partir de 1947 teve por companheiro de missões o frade Fernando Rossi, de Massa, que chegava da Itália para compor o quadro de missionários lucchesi no convento de Nossa Senhora da Penha, no Recife.

Chegando ao Brasil em 1931 com outros dois frades da província de Lucca, Frei Inácio de Carrara e Frei Bento de Terrinca, Frei Damião de Bozzano daria início às atividades missionárias que a partir de 1930 foram fixadas por decreto sob a responsabilidade da Província de Lucca[120]. Em 1931 chegavam os novos missionários, tendo por superior Frei Félix de Olivola:

> N. B. Por decreto do Rvmo. Definitório Geral da Ordem, no dia 02 de Maio de 1931 a Missão de Pernambuco passou da Província de Napolis à Província de Lucca. Portanto, foi nomeado Superior desta Missão o M. R. Fr. Félix de Olivola e tomou posse pelas mãos de Fr. Gregório de S. Marino, Superior na Bahia, delegado ad hoc, no dia 18 de Junho de 1931, e conseguinte os poucos outros retiraram-se[121].

O ano de 1930 seria um marco nas conquistas católicas frente ao Estado brasileiro. A Igreja representa para o Estado, naquele momento, um importante instrumento para "ajudá-lo a superar os momentos de instabilidade e a precariedade das instituições civis"[122].

A chegada de Frei Damião corresponde a um período de expansão do protestantismo no território nordestino, com a instalação de grupos em várias cidades do interior. Não apenas de protestantes, pois conforme Riolando Azzi indica, "ao mesmo tempo em que se afirma o

---

[120] A Missão de Pernambuco foi transferida aos capuchinhos da Província de Lucca em 18/12/1930.

[121] Mapa dos Missionários Capuchinhos desta Prefeitura – Documentos, p. 22, f. 90. Arquivo da PRONEB, OFMCap.

[122] CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. Marianos Recatequizando Pernambuco. In: **História das Religiões no Brasil.** Recife: Ed. Universitária da UFPE, vol. 3, 2004. p. 239 - 263.

poder do catolicismo na sociedade, também outras formas religiosas estão em plena expansão: cresce a força do espiritismo, das religiões afro-brasileiras e do protestantismo"[123].

Nos relatórios que foram enviados ao Ministro Provincial ainda quando a Missão de Pernambuco dependia dos capuchinhos napolitanos, Frei Angélico declara qual vinha sendo a principal função dos capuchinhos naquele momento:

> A obra em defesa do ministério apostólico é dirigida principalmente a catequizar e afastar a massa do povo ignorante do agir das seitas dominantes, inimigas do nome Cristão; […] É por isso, que participando, embora de forma limitada do espírito expansivo de Jesus Cristo, passamos boa parte do ano desenvolvendo a nossa atividade entre o povo disperso na massacrada área rural, andando em busca do inimigo lá, onde a perda é mais certa[124] (Tradução nossa).

A idéia de uma evangelização que levasse em conta não apenas catequizar e livrar o povo da "ignorância religiosa", objetivando a uma inserção desta religiosidade do povo dentro de um catolicismo universal, e assim doutriná-lo e eliminar aspectos do catolicismo vivido, bem como de impedir a ação protestante na região, é algo explícito nos documentos.

A linha de pensamento apresentada por Frei Angelico na primeira década do século XX sobre a inserção do protestantismo nas cidades do interior parece ter sido bastante comum entre alguns religiosos, mesmo após meados do século.

Convergindo com esta perspectiva, o frade capuchinho Gianfranco Lazzari, afirma que na atividade missionária de Frei Damião "o povo a quem se devia anunciar a palavra de Deus e administrar os sacramentos era muitas vezes gente abandonada" para quem a escassez de sacerdotes ou sua presença não edificante, constituía "um terreno apto a tantas diferentes seitas e ao prosperar do espiritismo e outros sincretismos religiosos"[125].

Entre as preocupações que o frade mostrava naquele momento, assim como seus predecessores, estava a de impedir a saída de fiéis da Igreja Católica e buscava trazer de volta ao catolicismo os fiéis que tivessem aderido a outras formas religiosas[126]. Sem admitir a

---

[123] AZZI, Riolando. Elementos para a história do Catolicismo popular. In: **Revista Eclesiástica Brasileira.** vol. 36, fasc. 141, mar. 1976. p. 126.

[124] Doc. II - 102, Cx. A1. Relatório anual 1907 - 1908 da Missão de Pernambuco no Brasil.

[125] LAZZARI, Gianfranco. **I fioretti de P. Damiano**. Ed. Frati Cappuccini, S. Giovanni Rotondo, 2003 apud MARAGON, Mário. **Frei Damião:** diversidades e identidades culturais. Recife, 2005. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Pernambuco.

[126] Esta tendência missionária seguida por Frei Damião pode ser certificada pelos relatórios de suas missões entre os anos de 1931 a 1949 nos quais aparecem quantificados os sacramentos distribuídos em cada cidade/povoado

salvação fora da Igreja Católica tratava das verdades da fé em seus sermões pregados pelas muitas cidades por onde passou. Nos relatórios das missões de Frei Damião aos quais tivemos acesso havia algumas observações quanto à conversão de protestantes[127].

De acordo com Frei Fernando Rossi, a recomendação recebida pelos missionários até antes do Concílio Vaticano II consistia no combate ao protestantismo

> Antes do concílio, ahn... Depois do concílio, não. Da parte do pregador, era obrigação do pregador combater não o protestante, mas o protestantismo, a seita. Então, ele dizia: eu não estou combatendo o protestante, a pessoa. Estou combatendo a doutrina de Lutero. A doutrina de Lutero é contra a doutrina da Igreja e então ele falava sobre isso[128].

Este aspecto antiprotestante e de defesa do catolicismo em suas pregações repercutiu fortemente entre católicos que acompanhavam suas missões sendo tecido um imaginário entre os fiéis que ainda persiste, de tal forma que alguns dos devotos a quem entrevistamos tem vivo na memória as recomendações que ele fazia neste sentido.

> Eu lembro muito bem, muito bem, nas missões de Juazeirinho que eu tava muito perto do palanque e ele sempre dizia que **quem fosse católico da mãe de Deus não pegasse num papel dum crente.** Acredite por Deus. Eu era muito nova, mas eu coloquei isso na minha cabeça, que ele falava mesmo. **Quem fosse filho da Virgem Maria, devoto da Mãe de Deus, não pegasse num papel dum crente.** Foi. Em Juazeirinho[129](Grifo nosso).

Além de relatar aspectos das pregações e do que era assimilado pelos fiéis durante as missões de Frei Damião, D. Terezinha relaciona sua devoção ainda a uma crença familiar, adquirida com a mãe e ajuda a obsevar como as prédicas do frade influenciaram na manutenção do catolicismo:

> Minha mãe. Minha mãe dava a vida por Frei Damião. Você acredita que depois que minha mãe morreu quase a maior parte é evangélico. Mas eu não

---

visitado e as conversões de protestantes. Incorporamos em anexo alguns relatórios de missões para consubstanciar nossa análise.

[127] **Mapa das Missões pregadas por Frei Damião de Bozzano da Custódia Provincial de Pernambuco no Brasil** – 1931 – 1949. Neste mapa, para além das pregações e sacramentos administrados, se ressalta a conversão de 73 protestantes ao catolicismo.

[128] Entrevista com Frei Fernando Rossi (OFMCap), realizada pela autora em 03 de Junho de 2009. Quebrangulo, Alagoas.

[129] Entrevista com D. Terezinha Alves da Silva, 68 anos, residente em Campina Grande – Paraíba, realizada pela autora no santuário de Frei Damião em Recife, em 25/ 05/2008. Os grifos correspondem a aspectos da memória relatada pela devota que refletem os ensinamentos e pregações que parecem tê-la marcado.

> sou não. Nunca. Nunca, nunca. **Tenho fé em Deus que eu nunca caio numa dessa. Caio não. Porque eu tenho a devoção de minha mãe**[130] (Grifo nosso).

Não podemos dizer que este aspecto era peculiar a Frei Damião. Segundo Lazzari, no nordeste prosperava tanto as superstições quanto a propaganda das "seitas" protestantes, que neste território encontravam campo fértil para seu crescimento. Assim, se fazia urgente o envio de missionários preparados para "começar uma obra de evangelização vasta e intensa, capaz de combater o campo adversário"[131]. Podemos inferir a partir deste autor e do depoimento de Frei Fernando Rossi que esta prática era disseminada entre os capuchinhos e outras ordens religiosas durante a primeira metade do século XX. A Igreja procurava manter sua legitimidade e as estruturas de plausibilidade entre os fiéis.

A ênfase na pregação missionária, particularmente a partir de fins do século XIX foi analisada por Azzi, que chamou de "movimento reformador" o período de entrada de novas congregações religiosas no Brasil e a chegada de religiosos das ordens já estabelecidas[132]. Neste processo, os missionários capuchinhos também tiveram grande importância na doutrinação e na difusão de novas devoções, a exemplo da devoção ao Sagrado Coração de Jesus, bem como na difusão da devoção a Nossa Senhora e a recitação do Terço. Todos estes aspectos presentes na atividade de Frei Damião no Brasil são incorporados do projeto de restauração encetado pela Igreja Católica ao final do século XIX.

Para tentar impedir o avanço do protestantismo entre os fiéis católicos, Frei Damião manteve o modelo de pregação ao povo, um modelo já conhecido, com a realização das missões, através das quais o povo participava dos ritos sacramentais e reafirmava o referencial católico, e incorporou o aspecto combativo nas suas prédicas. No programa missionário era dada atenção especial aos sermões e à distribuição dos sacramentos, além de reuniões com as fraternidades franciscanas e criação de novas associações de leigos[133].

---

[130] D. Terezinha Alves da Silva, 68 anos, residente em Campina Grande – Paraíba. Entrevista concedida à autora, no santuário de Frei Damião. Recife, 25 mai. 2008.

[131] LAZZARI, Gianfranco (OFMCap). **Padre Damiano:** un apostolo del Vangelo. Il "Padre Pio" del Brasile. San Giovanni Rotondo: Edizioni Frati Cappuccini, 2002. p. 43. Tradução nossa.

[132] AZZI, Riolando. As Romarias no Brasil. In: **Revista de Cultura Vozes.** Ano 73, nº 4, Vol. LXXIII. 1979. p. 39 - 54.

[133] Baseamos-nos em relatórios e informações publicadas a respeito das missões de Frei Damião na **Revista D. Vital**, órgão dos frades capuchinhos do convento de Nossa Senhora da Penha que esteve em circulação entre os anos de 1937 e 1963. A fundação de fraternidades franciscanas e reuniões com leigos envolvidos com atividades das paróquias também faziam parte do programa de missões de frei Damião.

Escritos de Frei Damião publicado como livro que tem por título *Em Defesa da Fé*[134] é a expressão de suas idéias acerca da vida, ela toda revestida de um aspecto religioso, tendo por base a Igreja Católica enquanto instituição de salvação por excelência.

Este livro que traz reunidos os artigos do frade já publicados na revista Dom Vital[135] expõe toda a doutrina da Igreja e serve como uma forma de catequese para o povo, apresentando as regras de fé do catolicismo e as justificativas que todo o católico "deve" saber quanto aos dogmas para refutar o protestantismo e reafirmar a sua fé ante a ameaça de outros grupos religiosos. Esse esquema de pensamento de Frei Damião, exposto em seu livro e propagado em suas missões, significava, em nosso entendimento, a tentativa de manter e reproduzir o capital simbólico detido pela instituição religiosa, através da conservação ou restauração do mercado simbólico, frente à ameaça produzida pela presença de outros credos religiosos.

Este *capital simbólico* corresponde a "crença posta à disposição de um agente pela adesão de outros agentes, que lhe reconhecem esta ou aquela propriedade valorizante"[136]. Neste caso, o próprio Frei Damião detinha um capital simbólico, o nome consagrado entre parcelas da população, que o permitia em sua atividade missionária atuar em favor da produção ou da consolidação de um *habitus* religioso.

O habitus, como já discutimos anteriormente, "é um sistema de disposições, modos de perceber, de sentir, de fazer, de pensar"[137], que condiciona nossos atos e reflexões em determinadas situações vivenciadas. Ou seja, é um sistema de disposições que vincula o indivíduo a um determinado grupo em uma estrutura social, definindo também um estilo de vida, portanto, uma distinção.

Em nosso entendimento, a prática missionária de Frei Damião contribuiu para a consolidação de um habitus católico entre parte da população que recebia suas pregações. A intenção de engendrar um *habitus* orientado pela ortodoxia em detrimento das práticas e dos usos familiarizados entre o povo era um objeto de preocupação por parte do frade. Em suas prédicas e missões podemos observar uma construção mental que tem por base o Concílio de

---

[134] BOZZANO, Damião de (OFMCap). **Em Defesa da Fé**. Recife: edições União Gráfica S.A., 1954.

[135] DOM VITAL. Revista mensal dos PP. Capuchinhos da Penha e da Causa de D. Vital. Recife: Escola Gráfica Editora, 1937 – 1963. Os artigos que a partir de 1954 compõem o livro foram publicados em algumas edições da revista. (Publicação Mensal).

[136] BONNEWITZ, Patrice. **Primeiras lições sobre a Sociologia de P. Bourdieu**. 2. ed. Tradução de Lucy Magalhães. Petrópolis: Vozes, 2005.

[137] THIRY-CHEQUES, Hermano Roberto. Pierre Bourdieu: a teoria na prática. In: **Revista de Administração Pública** (online) Rio de Janeiro, 2006, vol. 40, nº 1, pp. 27 – 53. ISSN 0034-7612. Disponível em www.scielo.br

Trento[138] e as renovadas prédicas tridentinas da Igreja Católica, emitidas quando do Concílio Vaticano I[139].

Apesar de ter sua ação desenvolvida predominantemente no interior dos Estados nordestinos, Frei Damião não esteve restrito a este espaço, como geralmente salientado nos jornais, que buscavam apresentar a rusticidade daqueles que acompanhavam suas missões. Mesmo atualmente, quando se fala em devoção a Frei Damião, põe-se em evidência maior a devoção praticada por romeiros que vem de cidades distantes.

No entanto, o frade pregou também aos fiéis da cidade do Recife e de outras capitais nos poucos intervalos de missões que realizava. Em 1979 Frei Damião esteve pregando na Encruzilhada e no Vasco da Gama, reunindo muitos fiéis, a convite dos párocos locais. De acordo com o Diário de Pernambuco, na missão de Frei Damião no Vasco da Gama,

> Diante do confessionário, mulheres, homens e crianças esperavam a vez de contar os pecados, ouvir uns conselhos e beijar as mãos e a cabeça do religioso, em filas que se alongavam por toda a extensão da Igreja de São Sebastião[140].

Após essa missão, novamente retornou ao Recife com pregações em 1989 e 1993 realizadas no Morro de Nossa Senhora da Conceição, no bairro de Casa Amarela, a convite do pároco e do bispo por ocasião da festa. Segundo a imprensa, uma forma de reavivar a festa, após os problemas com o pároco da comunidade, Pe. Reginaldo Veloso:

> Frei Damião de Bozzano, conhecido missionário do Nordeste, inicia hoje uma visita de três dias ao Morro da Conceição. O religioso capuchinho, que em Dezembro completa 95 anos, vai confessar e abençoar os devotos. Esta é a segunda vez que o frade comparece ao morro. Em 1990, ele participou como atração da festa de Nossa Senhora da Conceição, na época ameaçada de esvaziamento por conta da revolta de paroquianos com a destituição do Pe. Reginaldo Veloso[141].

---

[138] Iniciado em 1545 o Concílio de Trento teve sua primeira fase encerrada em 1549 quando de sua interrupção motivada pela peste que assolou a cidade-sede do encontro. Retomado em 1562 teve seus trabalhos concluídos em 1563. Neste concílio ocorrido no contexto da Reforma Protestante e de sua expansão pela Europa as decisões conciliares indicam não apenas uma preocupação em defender a tradição eclesiástica romana, mas direcionou também para a reforma da própria Igreja.

[139] O Concílio Vaticano I ocorreu em 1870 durante o pontificado de Pio IX e estabeleceu a posição da Igreja Católica perante os aspectos modernizantes e da secularização, com um fechamento em torno da ortodoxia, através de Cartas e Encíclicas direcionadas aos religiosos e aos fiéis.

[140] **Frei Damião conta piada e elogia Hélder Camara.** Diário de Pernambuco. Recife, 16 mai. 1979.

[141] **Frei Damião visita Morro da Conceição.** Jornal do Commercio. Recife, 03 jul. 1993.

Podemos vislumbrar com isto que apesar de uma resistência com relação a Frei Damião ele era chamado para fazer suas missões sempre que o intuito era trazer os fiéis à igreja, reunindo multidões. Apesar de ser considerado um religioso retrógrado por parte de setores da Igreja, de intelectuais, de fiéis católicos, sua presença seria praticamente garantia de fiéis nas celebrações religiosas, eventos que repercutiam na imprensa.

Após meados do século XX mudanças ocorreram no campo religioso no Brasil. Mudanças que têm sido discutidas principalmente pelas Ciências Sociais na área da Sociologia da Religião[142]. De país católico, sobre o qual se cultivava a idéia de que "ser brasileiro é igual a ser católico"[143] e com uma população declarada católica equivalente a 91,8% em 1970, vimos ocorrer uma pluralização de formas e experiências religiosas, cristãs, em um número muito maior, e outras religiões, alcançando adeptos ou um número maior destes. Também o número de pessoas a se definirem sem religião aparece como um dado a ser considerado[144].

Frei Damião permaneceu, no entanto, falando as mesmas coisas, manteve as mesmas idéias, as quais podem ser entendidas como elemento indicador de sua idealização de uma hegemonia religiosa que há muito deveria ter sido reconsiderada, mas que manteve por toda a sua vida de missionário. Este aspecto de sua pregação, embora sempre reconhecida pelos que dele discordavam como coerente com sua vida, fora questionado bastante por padres e agentes envolvidos na construção de um novo tipo de pastoral católica a partir do Concílio Vaticano II, os quais achavam que "a Missão de Frei Damião envolvia o povo num contexto alienador"[145].

Estes religiosos questionavam-se sobre a validade de convidar Frei Damião para fazer missões em suas paróquias e dioceses ao mesmo tempo em que conviviam com a pressão do

---

[142] Algumas obras de Sociologia da Religião e vários estudos dedicados a este objeto têm apresentado aspectos dessas mudanças. Ver: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (Orgs.). **Sociologia da Religião e Mudança Social:** católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. São Paulo: Paulus, 2004; TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006.

[143] ROSADO-NUNES, Maria José. "O catolicismo sob o escrutínio da modernidade". In: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (Orgs.). **Sociologia da Religião e Mudança Social:** católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. São Paulo: Paulus, 2004. p. 22 - 36.

[144] BRITO, Ênio José da Costa. "Agonia de um modelo". In: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (Orgs.). **Sociologia da Religião e Mudança Social:** católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. São Paulo: Paulus, 2004. p. 37 - 46.

[145] CARVALHEIRA, Marcelo D. Contribuição às Igrejas irmãs de Olinda e Recife, Crateús, Campina Grande, Vitória, Propriá, Goiás, São Félix do Araguaia e demais Igrejas que se interrogam sobre os caminhos da evangelização e se comprometem com os destinos dos humildes e a libertação dos oprimidos. **Santas Missões em Solânea e Pirpirituba**. 1977. Documento Avulso.

povo para que o capuchinho comparecesse às cidades. Tal situação fora desencadeada com a proibição sofrida por Frei Damião de realizar missões na diocese do Crato e, consequentemente, em outras dioceses nas décadas de 1960 e 1970.

II.3 – Frei Damião: proibições diocesanas num campo religioso em disputa

No ano de 1968 o bispo do Crato, D. Vicente Matos, escrevia uma carta ao Superior do Convento de Nossa Senhora da Penha, contendo o seguinte: "Escrevi a Frei Damião, para que procurasse evitar a acentuação de um fanatismo em nossa diocese, pedindo que ele não aceitasse mais convite para pregações e missões populares dentro do território de nossa diocese"[146]. Estava, com isso, lançado o início de uma polêmica que duraria décadas e que foi tratada, nos meios de comunicação principalmente, como uma demonstração de oposição das práticas pastorais, entendendo-se como opostas as práticas pastorais da Igreja Católica naquele momento e as práticas missionárias de Frei Damião. As ações então disseminadas estavam diretamente relacionadas aos novos paradigmas religiosos que a Igreja ou setores da Igreja procuravam administrar no período posterior ao Concílio Vaticano II.

O debate levantado por esta proibição, ou recomendação, saiu do interior da Igreja e foi lançado na sociedade através dos jornais e revistas. No ano de 1975 o fato toma uma maior dimensão quando fora novamente reafirmada esta recomendação, e adotada por outros bispos do Nordeste: os bispos de Campina Grande, na Paraíba; de Palmeiras dos Índios, em Alagoas; de Floresta e Afogados da Ingazeira, em Pernambuco.

A proibição tornou-se então novamente tema de jornais e revistas não apenas regionais, mas agora também na imprensa nacional. De acordo com Abdalaziz de Moura[147], entre os meses de Setembro e Novembro deste ano os jornais do Nordeste noticiaram o fato, e nas câmaras municipais ou assembleias legislativas, políticos discursaram em defesa de Frei Damião.

Na carta de proibição expedida pelo bispo do Crato em 1968 a Frei Damião estão expostos os objetivos da proibição: evitar a realização das missões do capuchinho na sua Diocese ou, como difundido amplamente pelos meios de comunicação, "proibir as missões do

[146] Carta enviada ao Superior de Frei Damião, pelo bispo do Crato, D. Vicente Matos, informando a decisão tomada a fim de evitar as missões do frade capuchinho em sua diocese. Esta decisão fora depois adotada também por outros bispos do Nordeste.

[147] MOURA, Abdalaziz. Frei Damião e os impasses da Religião popular. In: **Revista Eclesiástica Brasileira.** Vol. 36, fasc. 141, mar. de 1976. p. 202 - 225.

frade"[148]. Esta carta aponta claramente os motivos para tal decisão diocesana: necessidade de um impulso renovador na pastoral popular.

Para o bispo do Crato, D. Vicente Matos, esta renovação não seria alcançada com a presença de Frei Damião, pelo contrário, seria dificultada. O frade, no entender deste e de outros bispos, não tomara conhecimento do *aggiornamento*[149] buscado pela Igreja Católica no Concílio Vaticano II. Suas práticas mantiveram-se tridentinas, mantendo o combate a outras religiões, principalmente ao protestantismo, e distinguia-se das práticas renovadas, em cujo serviço pastoral se vislumbrava também uma ação mais conscientizadora. O bispo buscava inserir um novo modelo de pastoral e o que ainda vigorava na prática de Frei Damião, era entendido como sendo "tradicional, moralista e dogmática"[150].

Com relação a estas tentativas de mudança no catolicismo brasileiro, na compreensão do historiador Newton Cabral[151] "não fazia muito tempo que o modelo eclesiológico era o tridentino com seu entendimento da Igreja como uma sociedade perfeita, separada do mundo". A mudança de comportamento, proveniente do Concílio Vaticano II, pela qual o padre não seria mais "apenas o administrador dos sacramentos ou o profissional dos ritos sem vida" exigia um novo modelo de padre. Ainda segundo Cabral, "a colocação do mundo como instância mediadora de sua praxis foi a grande tônica de renovação vivida pela Igreja que emergiu do Vaticano II"[152].

Neste sentido, esta perspectiva pastoral engendrada pelo Vaticano II é diferente daquela praticada pelo frade capuchinho Frei Damião de Bozzano desde sua chegada ao Brasil em 1931. Com a realização do Concílio, essa distinção fez-se sentir fortemente gerando este atrito interno no campo católico. Mas, este atrito não se resumia à pessoa de Frei Damião.

---

[148] Os jornais e revistas que abordaram o tema àquela época utilizaram a palavra "proibição" para definir a decisão tomada pelos bispos no Nordeste, embora a carta publicada omitisse este termo em seu conteúdo.

[149] Este termo, tornado a palavra das assembléias conciliares segundo Eduardo Hoornaert, significava a busca por uma atualização, adaptação e sintonia aos tempos em que se estava vivendo.

[150] CARVALHEIRA, Marcelo D. **Santas Missões em Solânea e Pirpirituba**. 1977. Documento Avulso.

[151] CABRAL, Newton Darwin de Andrade. "Contextualização para o Estudo de Instituições Eclesiais Católicas atuantes no Brasil após 1960: Um esboço a partir da Arquidiocese de Olinda e Recife". In: BRANDÃO, Sylvana (Org.) **História das Religiões no Brasil.** Recife: Ed. Universitária da UFPE, v. 3, 2004. p. 59 - 105.

[152] CABRAL, Newton Darwin de Andrade. "Contextualização para o Estudo de Instituições Eclesiais Católicas atuantes no Brasil após 1960: Um esboço a partir da Arquidiocese de Olinda e Recife". In: BRANDÃO, Sylvana (Org.) **História das Religiões no Brasil.** Recife: Ed. Universitária da UFPE, v. 3, 2004. p. 59 - 105.

Fez-se sentir também entre a hierarquia da Igreja no Brasil, pois, muitos bispos "não relacionavam o 'religioso' com a dimensão social e terrena do homem"[153].

Observamos então, que não era uma dificuldade peculiar a Frei Damião, mas comum aos religiosos formados no modelo anterior, tridentino, pelo qual

> Os catecismos pré-conciliares definiam a igreja como a 'sociedade daqueles que professam a mesma fé, recebem os mesmos sacramentos e obedecem às mesmas legítimas autoridades, principalmente o Papa e os Bispos. Sem contradizer nada dessa formulação, o Vaticano II prefere apresentar a Igreja como Povo de Deus em marcha[154].

A carta enviada a Frei Damião apresenta-se como um exemplo da não homogeneidade deste campo católico[155]. Ela traduz as necessidades e anseios de renovação que os bispos visualizavam no campo católico. Entretanto, esta renovação representa também as disputas que os agentes travavam dentro do próprio campo, o que sendo analisado a partir da teoria do campo de Bourdieu, compreendemos como uma disputa na qual está em jogo um habitus e o capital simbólico incorporado pelos respectivos agentes envolvidos. Desse modo, registravam na carta a Frei Damião:

> 1º de Setembro de 1968
> Revmo. Pe. Frei Damião, O.F.M.
> Desejamos que V. Rvma. compreenda o sentido desta carta e nos ajude na pastoral que procuramos seguir em nossa diocese. Depois de consultar o nosso presbitério diocesano, sentimos ainda mais a necessidade de um **impulso renovador** na pastoral popular. Como V. Rvma. muito compreende, **o nosso povo é muito levado ao fanatismo** que é um desvio religioso. Este, em vez de favorecer a mensagem evangélica, impede a expansão do conhecimento e amor autenticamente cristãos. Sabemos que não é culpa de V. Rvma. e somos testemunhas de sua boa vontade. Mas, infelizmente, há uma deturpação por parte dos fiéis que ouvem a V. Rvma. Queremos que esta atitude do povo não fosse acentuada por meio de sua pessoa. Por isso expressamos o nosso desejo de que V. Rvma. **não aceite o**

---

[153] CABRAL, Newton Darwin de Andrade. "Contextualização para o Estudo de Instituições Eclesiais Católicas atuantes no Brasil após 1960: Um esboço a partir da Arquidiocese de Olinda e Recife". In: BRANDÃO, Sylvana (Org.) **História das Religiões no Brasil.** Recife: Ed. Universitária da UFPE, v. 3, 2004. p. 59 - 105.

[154] PIRES, José Maria. **Amor e dedicação à Paraíba**. Carta Pastoral – Mensagem de despedida. UNIPÊ Editora, 1995. Apud, CABRAL, 2004, p. 85.

[155] A proibição emitida nesta carta se tornou manchete em revistas como Veja, n. 372 (22-10-1975) 49-50 e a Manchete, n. 1.228 (1-11-1975) 112 - 114. O Jornal do Commercio e o Diário de Pernambuco noticiaram o fato entre os meses de Outubro e Novembro de 1975. Além destes, outros jornais locais, regionais e nacionais divulgaram o episódio. A carta fora ainda publicada na edição de 06/11/1968, p. 05, do Jornal do Commercio, primeiro momento da "proibição".

> **convite para as missões ou para outro tipo de movimento que congregue muita gente, em nossa diocese.**
>
> Certo de sermos atendidos, nos firmamos em Cristo Nosso Senhor![156] (Grifo nosso).

Este conflito parece que já vinha se configurando desde a década de 1950. Dizemos isso porque cartas trocadas entre Frei Damião e um fiel da cidade do Juazeiro neste período nos dão indicativos de que a presença do frade na região era motivo de preocupações. De acordo com Lazzari[157], Frei Damião já percebia este conflito e nas cartas trocadas com o Sr. Genario falava sobre o assunto. Quanto à carta enviada pelo bispo do Crato que significados teria naquele momento? Procurando minimizar a ação empreendida pela diocese o bispo indica o motivo, que seria o "fanatismo" que provém do povo em relação a Frei Damião.

A concepção do povo como ignorante e propenso ao "fanatismo religioso" era a concepção adotada por religiosos há décadas e estava presente na Carta Pastoral do Cardeal Sebastião Leme[158].

Estes conflitos, na nossa compreensão, revelariam uma disputa interna no campo católico, que coloca à mostra sua composição heterogênea. Nesta luta pela dominação do campo religioso está em questão o monopólio da gestão dos bens de salvação, o qual deveria migrar, segundo alguns religiosos e leigos, de um modelo a outro dentro do catolicismo brasileiro. Além disso, é a instituição de uma nova forma de ser católico que deve ser considerada quando tratamos esta questão em torno de Frei Damião.

Um novo modelo, engendrado a partir de novas necessidades, estava procurando se legitimar em detrimento de outra metodologia de pregação e de atuação pastoral, e com o qual se queria romper. Mais especificamente, ruptura com o modelo de prática do missionário capuchinho, nas dioceses em questão, cuja prática era caracterizada por uma "redução cognitiva"[159] no sentido atribuído por Peter Berger. Em suas pregações não havia espaço para

---

[156] MOURA, Abdalaziz. Frei Damião e os impasses da Religião popular. In: **Revista Eclesiástica Brasileira.** Vol. 36, fasc. 141, mar. 1976. p. 204.

[157] LAZZARI, Gianfranco (Ofmcap). **Padre Damiano da Bozzano.** Apostolo della riconciliazione e maestro di vita spirituale. Il "Padre Pio" del Brasile. San Giovanni Rotondo: Edizioni Frati Cappuccini. 2003. Os fragmentos de cartas citados por Lazzaro no que se refere a estes conflitos remetem aos anos de 1953, 1955 e 1957, repetindo-se anos depois quando das proibições em 1968.

[158] **Carta Pastoral de Ss. Emcia. O Sr. Cardeal Dom Leme.** Petrópolis: Vozes, 1938. Para o Cardeal Leme, o povo no Brasil era católico, mas em termos de ortodoxia era ignorante, supersticioso, incongruente, fanático, embora sem culpa. p. 57 - 64.

[159] Peter Berger utiliza esse conceito para definir a atitude de afirmação da ortodoxia pela instituição ao fiel diante das mudanças a permearem a sociedade. O fechamento em torno de si (da instituição) face ao risco de ser tomado pela condição moderna é a principal característica desta relação com as mudanças.

uma negociação com a modernidade no que se refere ao pluralismo religioso e a comportamentos modernos[160] ou com formas renovadas de ação pastoral, tal qual almejavam os bispos.

Cabe salientar, no entanto, que nossa percepção é de que no campo religioso, e dentro de um mesmo campo religioso, as tensões e conflitos são constituintes e atuam na sua composição e na maneira de relacionar-se interna e externamente, de forma que o campo é regido pelas relações estabelecidas internamente e pela coexistência de práticas distintas entre os setores que o formam.

A qualificação do comportamento do povo que seguia as missões como "fanatismo" era apontado em jornais como O Globo, que em Setembro de 1973, noticiando a homenagem prestada a Frei Damião pelos fiéis, utilizava o termo usado pelos bispos para afirmar ser este um aspecto característico nas missões do capuchinho:

> Até 1980, Frei Damião, que tem 75 anos, possui convites para comparecer em 400 cidades e lugarejos do Nordeste, desde a Bahia até o Piauí, menos em Floresta dos Navios, Afogados da Ingazeira, Palmeira dos Índios e Campina Grande, onde está proibido de ir, pelos bispos que o acusam de "fanatizar" o povo. […] Os setores da Igreja que pregam uma pastoral enquadrada nos princípios do Concílio Vaticano II olham Frei Damião com respeito e cautela. Em algumas cidades do interior, os ânimos entre a Igreja Conservadora – que Frei Damião representa – e a nova pastoral, chegaram a se acirrar[161].

O problema é posto com relação a duas formas de ser Igreja. Uma voltada à pastoral tradicional, que o jornalista apresenta como conservadora e da qual faz parte Frei Damião; outra focada na nova pastoral e nas recomendações do Concílio Vaticano II. No entanto, mesmo com as proibições a agenda do capuchinho continuava cheia e ele recebendo convites para pregar.

De acordo com Abalaziz de Moura, esta proibição seria um exemplo do conflito entre o clero e o povo, que não se apresenta como um caso particular, mas que "se situa como um exemplo maior de pequenos outros"[162]. Nossa leitura, no entanto, é de que os antagonismos que ocorrem provém de grupos que representam subcampos distintos na composição do

---

[160] Quanto aos hábitos, assim como com relação a outros credos, frei Damião não agia diferente de outros religiosos. A Carta Circular de D. Miguel Valverde publicada na revista D. Vital em Janeiro de 1941, tinha por escopo mandar "observar-se em toda a Arquidiocese, uma Instrução do S. Padre Pio X, ainda em vigor, sobre as modas" e prescrevia aos padres como agir contra "*a indecência das modas atuais*."

[161] **Seis mil prestam homenagem a Frei Damião**. O Globo. Rio de janeiro, 03 set. 1973. p. 04.

[162] MOURA, Abdalaziz. Frei Damião e os impasses da Religião popular. In: **Revista Eclesiástica Brasileira**. Vol. 36, fasc. 141, mar. 1976. p. 203.

campo católico deste período. A religiosidade vivida pelo povo, que encontrava em Frei Damião um sinal de identificação, como afirma Abalaziz de Moura, se constituiria para nós, num outro subcampo deste catolicismo.

O bispo, ao fazer a recomendação, ou proibição, discorda de suas práticas pastorais, consideradas por muitos como ultrapassada, mas não deslegitima a Frei Damião como sacerdote da Igreja. A ação dos bispos de orientação renovada visava o engajamento em um serviço pastoral "mais conscientizador, embora não desprezando a massa"[163]. Está em jogo a instituição de outro *habitus*, baseado em outra orientação, ou seja, uma outra forma de ser católico estava sendo gestada, e era estimulada por estes bispos.

Esta construção de um novo habitus católico se daria enlaçando a dimensão sacramental própria da Igreja Católica com o engajamento social por parte dos seus agentes especializados e dos leigos. Respondia às contigências históricas postas à Igreja no entender destes bispos.

Quando em 1977 D. Marcelo Carvalheira e os párocos de sua diocese em reunião zonal decidiram, em meio à polêmica das proibições, por levar Frei Damião para pregar no Brejo Paraibano[164], tinham o intuito de apenas a partir da experiência comum da missão decidir se permitiriam ou não ao capuchinho manter suas atividades na região. Convidaram Frei Damião com algumas condições, sendo a principal delas "aproveitar o tempo das Santas Missões para imprimir um conteúdo novo a um movimento inédito das massas, único no nordeste"[165].

O momento serviria como uma oportunidade de análise da importância ou não de manter as missões de Frei Damião de Bozzano na região e contou com o engajamento dos religiosos, tendo ao final o relatório do período da missão ressaltando os pontos positivos e negativos do evento.

Para estes padres, a grande preocupação seria "satisfazer a contínua aspiração do povo e evitar ao mesmo tempo o fanatismo e a alienação, que representariam um retardo na caminhada"[166]. Ao final, questionando-se da validade das missões do capuchinho na diocese, segundo o próprio bispo, "a grande maioria optou pelo não". Entretanto, salienta que

---

[163] CARVALHEIRA, Marcelo D. **Santas Missões em Solânea e Pirpirituba**. 1977. Documento Avulso.

[164] A região do Brejo Paraibano compreende a cidade de Guarabira, que fica a 100 km da capital João Pessoa e as cidades circunvizinhas.

[165] CARVALHEIRA, Marcelo D. **Santas Missões em Solânea e Pirpirituba**. 1977. Documento Avulso.

[166] Idem.

> Não se gostaria, de maneira nenhuma, que fosse um "Não" dito de todo a Frei Damião em nossa Região. Nada impediria que vez por outra ele fosse convidado para fazer Missões em algumas localidades, e o povo tivesse a alegria de revê-lo. É indiscutível sua fidelidade ao ideal missionário, tal como ele o conhece, sua dedicação de 45 anos contínuos a serviço da "salvação" de nosso povo, embora não demos à palavra a mesma interpretação[167].

Esta decisão tomada pelos religiosos da diocese de Guarabira – PB estava ancorada nas observações e impressões que tiveram durante o período da missão de Frei Damião. Entre os pontos positivos foram destacados:

> **O esforço pastoral em evitar ao mesmo tempo o fanatismo e a alienação;** as missas diárias com pregação atualizada (por parte dos párocos que ajudavam a Frei Damião); as reuniões por grupos realizadas pelos Agentes de Pastoral; os sinais de conversão verificados; observar o prestígio de Frei Damião entre o povo; **defrontar-se com Frei Fernando e questionar sua disputa pelo monopólio da venda dos retratos de Frei Damião**[168] (Grifo nosso).

Por outro lado, a equipe salientou pontos negativos na missão de Frei Damião que também nos chamam a atenção:

> Pregação inteiramente desatualizada; a ansiedade do povo e o desejo de tocar no "Santo" causava desordem; expectativa de milagres e frustração; **o ópio, o narcótico que as Missões representam**. Toda a luta fica suspensa porque o "milagre pode acontecer"; o mito criado em torno da pessoa de Frei Damião; **a espoliação do povo** durante as Missões; **o fato de Frei Damião deixar-se manipular por Frei Fernando** e entrar vez por outra, no jogo dos poderosos[169] (Grifo nosso).

Nos documentos emitidos por religiosos e nas suas declarações em jornais sobre as proibições a Frei Damião, pudemos observar que a ênfase dada pelos mesmos recaía sempre em dois aspectos: apontavam para a "alienação" e para o "fanatismo" que marcava as missões do capuchinho[170].

Para Frei Damião, porém, a atitude dos bispos com relação a suas missões podia ser explicada pela diferença entre o que o Concílio Vaticano II trouxe de novidade e suas pregações:

---

[167] CARVALHEIRA, Marcelo D. **Santas Missões em Solânea e Pirpirituba**. 1977. p. 09. Documento Avulso.

[168] Idem.

[169] Ibidem. p. 08-09.

[170] Nos documentos que aqui já citamos e nas várias notícias veiculadas nos jornais pesquisados, Jornal do Commercio e Diário de Pernambuco, estes termos são usados de modo recorrente.

> Muitas vezes, os bispos proíbem as pregações em algumas dioceses do Nordeste por causa do povo, que desvirtua as coisas na sua bondade. E muitos ministros não acham isso bom. O povo não entende a pastoral do Concílio Vaticano II. Preferimos falar sobre o Inferno, sobre o pecado, sobre o purgatório, sobre a infalibilidade da Igreja. Os bispos querem que se formem outros líderes, que possam ensinar aos outros, aos vizinhos, aos amigos, uma forma mais simples, que esteja ao alcance de todos […] Então, é isso que os bispos proíbem. É contra o plano pastoral deles. Não fazemos parte das reuniões anuais deles, das dioceses, com outros padres, para discutir os problemas de cada uma delas, para ver quais são as necessidades pastorais e espirituais. Então, eles têm medo que o povo se afaste. Em Janeiro, os padres se reúnem com os bispos e resolvem o que vão dizer durante o ano pastoral. Eu já sei o que vou dizer: é o que venho dizendo há 41 anos[171].

A repercussão da decisão dos bispos na reafirmação da "proibição" em 1975 se fez sentir nos jornais. O Diário de Pernambuco, na sua edição de 07.10.1975 trouxe a notícia de que a proibição a Frei Damião de pregar, pelo bispo titular D. Vicente Matos, se estendia a trinta e seis paróquias da Diocese do Crato. Da mesma forma vinha ocorrendo em outras dioceses.

> A decisão de d. Vicente foi tomada, segundo se apurou, após constatar que Frei Damião estava afastando os fiéis das Igrejas, prometendo-lhes o reino dos céus. A medida surpreendeu os meios católicos de Fortaleza, embora não tenha sido esta a primeira vez que o frade é proibido de pregar pelos sertões do Nordeste: os bispos de Campina Grande, na Paraíba; e de Maceió, em Alagoas, já haviam tomado medida semelhante[172].

Outro jornal a noticiar o fato, o Diário da Noite, trouxe, de forma mais contundente, na sua edição de 07.10.1975 um comentário sob a manchete *Frei Damião Na Lei do Silêncio*:

> Frei Damião, um dos últimos remanescentes de antigos padres barbudos, de batinas surradas, rosários enormes dependurados nos cordões de São Francisco e **aureola de santidade criada pela ingenuidade do sertanejo nordestino,** está com seu círculo de atividades evangélicas cada vez mais restrito a pequenas áreas. Agora mesmo vem notícia do Ceará, da proibição tácita de autoridades eclesiásticas superiores relativas às pregações do Frei Damião. Na Paraíba, para as bandas de Campina Grande, o capuchinho não pode casar nem batizar, nem fazer seus sermões porque os bispos diocesanos o cassaram. **A alegação é de que Frei Damião não tomou, nos últimos anos, conhecimento das modificações básicas ocorridas em sua Igreja através das encíclicas e do Vaticano II**. Ele ainda segue as normas

[171] SOUTO MAIOR, Mário. **Frei Damião:** um Santo? Recife: FJN, Ed. Massangana, 1998.

[172] **Ato de D. Vicente cassa frei Damião.** Diário de Pernambuco. Recife, 07 out. 1975.

> tradicionais da Santa Madre Igreja e afasta, desse modo, (no pensar de seus superiores) os fiéis dos vetustos templos sertanejos[173] (Grifo nosso).

A divulgação das decisões diocesanas em algumas regiões do Nordeste nos mostra a dimensão que tomou o caso na década de 1970 quando o evento se repetiu. Entretanto, este debate não esteve restrito ao interior da hierarquia católica, ou aos jornais locais, ganhou também espaço nos versos da literatura de cordel e com violeiros, como evidenciado através da mídia nacional, por exemplo, no Jornal de Brasília, que procurou apontar similitudes com relação ao que acontecera a Padre Cícero:

> Uma onda de protestos contra a medida tomada em relação a Frei Damião está varrendo o Vale do Cariri. A população de Juazeiro começou a distribuir o seguinte panfleto: *Solidariedade. Ontem foste tu Cícero. Hoje, você, Damião. Juazeiro está contigo.* Enquanto isso, poetas populares e violeiros reúnem centenas de pessoas em feiras, sítios e até porta de bares cantando versos de solidariedade a Frei Damião. O poeta de literatura de cordel, Abraão Batista, já está esgotando a 2ª edição do folheto condenando a medida imposta a Damião[174].

Esta proibição aparece como tema nos folhetos de cordel do período, circulando entre o povo. Vários folhetos surgiram abordando este tema, seja em favor de Frei Damião, seja em favor da decisão dos bispos. Além disso, alguns cordelistas falavam numa linguagem popular a respeito da linha teológica da Igreja Católica nos anos setenta. Sobre a proibição a Frei Damião o poeta Aleixo Leite escreveu:

> As coisas do fim do mundo
> Já começaram acontecendo
> Está dentro da Escritura
> O que agora estamos vendo
> Antes de contar o fato
> Eu vou logo me benzendo
>
> Dizem que agora outro bispo
> Por sua atribuição
> Baixou um novo decreto
> E já deu publicação
> Para calar a palavra
> Do grande Frei Damião[175].

---

[173] Diário da Noite. Recife, 07 out. 1975.

[174] Jornal de Brasília. Brasília, 01 nov. 1975 apud SOUTO MAIOR, Mário. **Frei Damião:** um Santo? Recife. Fundação Joaquim Nabuco: Editora Massangana, 1998.

[175] LEITE FILHO, Aleixo. **Só Deus Cala Frei Damião**. Caruaru, Pernambuco apud COSTA, Gutemberg. A presença de Frei Damião na Literatura de Cordel (Antologia). Brasília: Thesaurus, 1998.

Através de depoimentos e de cartas à redação de jornais outras vozes se juntaram nesta discussão acerca da proibição a Frei Damião. Em uma das cartas à redação do Diário de Pernambuco, o Sr. Isidoro Pereira defende o capuchinho afirmando que o "clero está demonstrando um lastimável atraso, exatamente no Nordeste, quando alguns bispos "proíbem" Frei Damião de fazer o seu apostolado." Ainda segundo o Sr. Isidoro, "o Catolicismo é polimorfo e polivalente. Pode tomar diversas formas conforme os tempos e os lugares"[176].

Em Garanhuns, na visão de alguns católicos a proibição a Frei Damião "deve ter partido de algum movimento de padres despeitados que não conseguem prender uma multidão com as palavras de Cristo. Frei Damião é um santo"[177].

Além desta polêmica veiculada nos jornais sobre permitir ou não as missões de Frei Damião as câmaras municipais e assembléias legislativas se tornaram espaço de defesa do frade, sempre recebido também por políticos em suas missões. Convém lembrar que neste período, e em momentos posteriores, Frei Damião teve sua imagem largamente utilizada por políticos.

Na Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco, em 1975, o deputado Almeida Filho realizou um discurso em defesa de Frei Damião, no qual defendeu a ideia de dever "salvar a imagem de Frei Damião no Nordeste", uma imagem que para ele seria sinônimo da fé de "um povo sofrido". O discurso logo foi transformado em versos de cordel e divulgado entre a população como forma de capitalizar a imagem do deputado. No discurso há o questionamento da unidade da Igreja e faz um apelo às autoridades eclesiásticas:

> […] Como entender que uma Diocese, uma Paróquia, um Bispo, um Vigário convidem Frei Damião para orientar suas almas e outros Epíscopes e Padres o proíbam de pregar? Quem está certo? Onde, a unidade da Igreja? Frei Damião é uma reclamação das almas piedosas. As lutas internas em torno desse líder carismático desencontram a comunidade cristã e põe em dúvida a própria unidade da Igreja.
> […] Não é possível silenciar diante de acontecimento como este, Frei Damião não diz a ninguém que é santo, não apregoa que faz milagres. Não! Ele convida os fiéis à Igreja, ensina os mandamentos da Lei, explica o poder dos sacramentos. Chega-nos agora a pergunta do homem simples e humilde,

[176] **Frei Damião**. Diário de Pernambuco. Recife, 05 nov. 1975. Cartas à Redação, I caderno, p. 04.

[177] **Frei Damião é santo para os fiéis.** Diário de Pernambuco. Recife, 11 out. 1975. Nordeste e Municípios, II Caderno, p. 05.

> devoto e cristão. Os Bispos estão contra Frei Damião? A Igreja de Padre Davino é diferente da Igreja de Cristo?[178].

Não podemos deixar de notar neste discurso proferido pelo deputado, bem como nos títulos recebidos pelo frade na Assembléia Legislativa e nas diversas câmaras municipais o interesse político. Frei Damião era visto pelos políticos como fator de "contenção de revoltas" e era instrumentalizado como tal, inclusive como cabo eleitoral. Porém, é interessante perceber no discurso do deputado os questionamentos lançados sobre a unidade da Igreja e as lutas internas a confundir os fiéis e a colocar em evidência o conflito entre setores da Igreja Católica no Brasil.

É importante lembrar que na década de 1970, o percentual de brasileiros que se diziam católicos era de 91,8%[179]. Provavelmente, nas cidades por onde Frei Damião pregava, a maioria da população era constituída por católicos. Significa dizer que, mesmo não sendo unanimidade entre a população ou mesmo entre católicos, Frei Damião tinha seguidores que iam participar das missões e que transformavam as cidades onde pregava em centro de romaria.

Em 1979, quando esteve em Garanhuns, região que não visitava há 30 anos, para receber o título de cidadão, Frei Damião realizou missão que teria reunido cerca de 100 mil pessoas que se deslocaram para a cidade a fim de receber a bênção do religioso[180].

Para a maioria, ele era considerado santo, muitos se esforçando para tocar nele ou nas suas vestes. De acordo com uma fiel, Frei Damião levava "uma palavra de confiança e de esperança, ao povo descrente e humilhado"[181]. Para D. Creusa de M. Arruda, "Frei Damião é o símbolo das multidões famintas e desesperadas, por isso talvez seja um mito". No entanto, completa que para ela "ele está ultrapassado e tenho certeza que na própria Igreja Católica, em alguns setores, seja visto pelo mesmo ângulo. De qualquer modo o povo ainda tem Frei Damião para acreditar, pior seria sem ele"[182].

D. Creusa introduz em sua fala uma análise sociológica do fenômeno em torno de Frei Damião. Assim, embora na visão de muitos dos que a ele se referiam fosse um religioso "ultrapassado", era a ele que multidões recorriam na busca por soluções para seus problemas,

---

[178] **Diário do Poder Legislativo.** 2ª Seção do Diário Oficial. Recife, quarta-feira, 15 de out. 1975. Pronunciamento feito pelo Deputado Almeida Filho na reunião de 13.10.1975.

[179] Ver: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (Orgs.). **Sociologia da Religião e Mudança Social:** católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. São Paulo: Paulus, 2004.

[180] **Frei Damião reza na praça para que o inverno retorne.** Jornal do Commercio. Recife, 03 nov. 1979.

[181] **Frei Damião reza na praça para que o inverno retorne.** Jornal do Commercio. Recife, 03 nov. 1979.

[182] **Frei Damião reza na praça para que o inverno retorne.** Jornal do Commercio. Recife, 03 nov. 1979.

na procura por aconselhamento, na procura de uma bênção dada por um padre *santo* e para alimentar suas esperanças, apesar das mudanças pastorais implementadas e das diferenças entre as práticas dos agentes especializados do sagrado. Retomamos aqui um trecho significativo do documento elaborado por D. Marcelo Carvalheira e demais religiosos da Paraíba sobre a presença de Frei Damião e de suas missões:

> […] A força que dele se desprende, o prestígio que lhe deram seus 45 anos de fidelidade ao povo, ao seu ideal missionário. Sente-se que ele é alguém em quem se pode confiar[…]
> Realmente o povo se permite um grito de socorro através das numerosas cartas que escreve ao Missionário, através da ansiedade com a qual disputa uma oportunidade de se aproximar do para ele taumaturgo Frei Damião. Só a fé, a esperança viva, sustenta todos aqueles doentes reunidos diante do Missionário em tamanho desconforto e atropelo. Só a fé em outros valores, os faz sair reconfortados pelo simples fato de haver confiado ao Santo Padrinho seu sofrer e seu penar[183].

A declaração acima sugere que mesmo diante das discordâncias dos religiosos diante do modelo de missão adotado e mantido por Frei Damião havia uma preocupação com a manutenção de suas missões, embora tentando incorporar a esta atividade missionária um caráter distinto, conforme salientado no documento citado.

II.4 – Damião de Bozzano: das imagens políticas

Durante as várias décadas de atividade no nordeste brasileiro, especialmente após 1960, Frei Damião teve sua imagem associada a políticos na região, nunca aos de esquerda. Segundo Gutenberg Costa, fotos de políticos com Frei Damião foi um tipo de campanha bastante usada para "atacar políticos de esquerda ou evangélicos"[184].

O cenário político brasileiro a partir de 1964 esteve envolto pela ditadura miltar e por lutas pela garantia dos direitos políticos. Os avanços que vinham sendo conseguidos por movimentos de operários e camponeses passam por um recrudescimento, ao mesmo tempo em que a Igreja Católica através de alguns de seus setores se torna a via de denúncia da repressão estabelecida. Historicamente, Frei Damião teve em sua atividade o combate ao comunismo, entendido como inimigo da Igreja. Os vários títulos de "cidadão", recebidos no

---

[183] CARVALHEIRA, Marcelo D. **Santas Missões em Solânea e Pirpirituba**. 1977. Documento Avulso.

[184] COSTA, Gutenberg. **A presença de Frei Damião na literatura de cordel.** Antologia**.** Brasília: Thesaurus, 1998.

nordeste brasileiro, conferidos por políticos conservadores são emblemáticos na compreensão dos usos políticos da imagem do frade capuchinho Damião de Bozzano.

Os títulos de cidadão conferidos a Frei Damião, assim como a Frei Fernando, representam homenagens de políticos pelos "serviços prestados" em meio à população. Estes títulos tornaram-se bastante comuns a partir das proibições dos bispos a Frei Damião. Podemos afirmar que o maior número de títulos recebidos por Frei Damiao e por Frei Fernando corresponde às décadas de 1970 e 1980 e eram propostos especialmente por políticos ligados a práticas conservadoras e partidos da direita, para quem a atividade de Frei Damião significava uma legitimação da ordem e uma manutenção de sua posição no campo político uma vez que a presença do frade serviria como alento, sem caráter revolucionário, àqueles que o acompanhava.

Em Pernambuco, pelo Governo do Estado, recebera em 1971 a Medalha Pernambucana do Mérito, pelas mãos do então governador Nilo Coelho, que declarou na ocasião: "Frei Damião é fator de contenção de revolta dos que sofrem"[185].

No ano de 1979 Frei Damião esteve em Garanhuns para receber o título de cidadão daquela cidade, título concedido unanimemente pelos vereadores. Na cidade de Caruaru, também no ano de 1979, Frei Damião recebeu o título de cidadão e uma homenagem do médico e compositor Janduhy Finizola com a música, depois gravada por Luiz Gonzaga, "Frei Damião". Em João Alfredo, ele e Frei Fernando, seu companheiro de missões, receberam o título de cidadãos.

O frade recebia convites para visitar as cidades por parte não apenas de párocos, mas também de câmaras de vereadores, como por exemplo, para sua visita à cidade de Itapetim, no interior do Estado de Pernambuco em 1980, de onde estivera ausente por 20 anos[186].

Elemento aglutinador de fiéis nas cidades por onde passava, Frei Damião tinha uma agenda cheia, com convites de bispos e até de prefeitos. Em 1973 o jornal O Globo informava:

> Frei Damião, missionário da Ordem dos Capuchinhos, conhecido em toda a região como um novo Padre Cícero, completou, ontem, sua agenda de missões até 1980 – segundo informou Frei Jorge. Este, juntamente com Frei Fernando Massa, coordena, em Recife, **os pedidos de bispos e prefeitos**

[185] ALMEIDA, Ricardo et all (orgs.) **O Poder de Frei Damião.** Cadernos do Nordeste, Ano I, nº 2, out. 1977. Recife: Alternativa Ltda., 1977.

[186] **Itapetim recebe frei Damião com muita festa.** Diário de Pernambuco. Recife, 03 jul. 1980.

> para que Frei Damião compareça às cidades do interior a fim de pregar seus famosos sermões[187] (Grifo nosso).

Os convites por parte dos prefeitos e de câmaras de vereadores para que o frade visitasse a cidade, concedendo-lhe títulos, significava não apenas o uso da religião para cumprimento da ordem estabelecida. Significava ainda o uso da religião para legitimar é naturalizar esta mesma ordem. Para os políticos destas cidades a possibilidade de estar com Frei Damião, ter fotografias ao seu lado, receber sua bênção, significava apoio político perante a população. Os políticos que procuravam Frei Damião sabiam do potencial de voto do capuchinho para ajudar a elegê-los em suas cidades. Neste aspecto, as divergências apresentadas por religiosos quanto às práticas observadas durante as missões de Frei Damião para as relações existentes entre o campo religioso e o campo político na manutenção de estruturas do social[188].

Esta relação entre religião e política, de uma legitimação da ordem estabelecida a partir do sistema simbólico religioso, fora salientada por Bourdieu, o qual aponta para uma contribuição da Igreja na manutenção da ordem política através da própria manutenção da ordem simbólica:

> A estrutura das relações entre o campo religioso e o campo do poder comanda, em cada conjuntura, a configuração da estrutura das relações constitutivas do campo religioso que cumpre uma função externa de legitimação da ordem estabelecida na medida em que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política, ao passo que a subversão simbólica da ordem simbólica só consegue afetar a ordem política quando se faz acompanhar por uma subversão política desta ordem[189].

Entretanto, esta relação segundo Bourdieu, não "elimina as tensões e os conflitos entre poder político e poder religioso"[190]. No caso específico de Frei Damião de Bozzano, não houve conflito com a ordem política instituída. Ele manteve relações amistosas com governadores, prefeitos, constituindo um apoio a políticos ao aparecer em fotografias ou ao lado dos mesmos em eventos junto a população.

---

[187] **Seis mil fiéis prestam homenagem a Frei Damião.** O Globo. Rio de janeiro. 03 set. 1973, p. 04.

[188] CARVALHEIRA, Marcelo D. **Santas Missões em Solânea e Pirpirituba**. 1977. Documento Avulso.

[189] BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 69 - 70.

[190] BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 72.

Tal prática mesmo em dias atuais parece persistir, ainda que anos após a morte do frade capuchinho. Dentre os casos citados em jornais um em especial nos chama atenção pela forma como o próprio frade trata a questão a que geralmente se mantinha em silêncio. Trata-se de caso ocorrido em 1977 envolvendo o Sr. Enéias, candidato a prefeito pela Arena na cidade de Palmeira dos Índios – AL, que imprimiu e distribuiu entre a população milhares de retratos de Frei Damião tendo no verso sua fotografia e de seu vice e exibia filmes do frade pregando na cidade.

Segundo notícia publicada no jornal[191], o objetivo era "induzir o eleitorado a votar no candidato, como se esta fosse a vontade de Frei Damião", o que provocou "um pronunciamento do religioso, desautorizando qualquer político a usar seu nome durante as campanhas".

Ainda segundo o jornal, Frei Damião entregou ao diretor da Sampaio Rádio e Televisão Ltda. um depoimento que foi gravado por ele mesmo e divulgado na cidade e em Arapiraca, no qual afirmava:

> Aproximando-se as eleições, em muitos lugares do Nordeste, querem alguns políticos explorar o meu nome e a popularidade de que gozo para induzir os simples a votar em fulano ou sicrano. (…) Soube que em Palmeira dos Índios, um candidato fez um postal com o meu retrato para utilizar como sua propaganda, e saibam todos que eu não dei minha autorização para isso[192].

Entretanto, sua presença nas cidades, suas relações com políticos, sua prática missionária, convergia para uma legitimação da ordem política e social. Tanto podia ser utilizada pelos políticos que inúmeros títulos de cidadão e condecorações lhe foram conferidos.

Os títulos que lhe foram conferidos também fazem parte deste processo de demonstração de apoio ao frade, e gerava dividendos políticos. Assim, Câmaras de cidades como Souza – Paraíba; Taquaritinga do Norte – Pernambuco e várias outras, concederam o título de cidadão ao frade chegando ao número de 26 já em 1973. Tornou-se cidadão paraibano em Outubro de 1975, título conferido pela Assembléia Legislativa da Paraíba[193]. Em 1977 Frei Damião recebeu o título de Cidadão Pernambucano, uma proposição do

---

[191] **Frei Damião desautoriza propaganda**. Diário de Pernambuco. Recife, 29 set. 1976.

[192] **Frei Damião desautoriza propaganda**. Diário de Pernambuco. Recife, 29 set. 1976.

[193] **Paraíba tem novo cidadão: Damião, o pregador do povo**. Diário de Pernambuco. Recife, 05 nov. 1975. Nacional, I Caderno, p. 10.

deputado Severino Almeida, o mesmo deputado que anos antes discursara na Assembléia Legislativa a favor de Frei Damião, quando do episódio das proibições às missões do frade[194].

Por que tanto reconhecimento político a um frade capuchinho que vivia em meio ao povo pregando suas missões? Para o teólogo Clodovis Boff, toda esta condecoração recebida pelo capuchinho seria resultado de sua visão ingênua e manipulada, que servia a fins políticos:

> Frei Damião de Bozzano tem uma visão ingênua da realidade social do povo. Por isso não toma posições políticas autênticas, como faz o bispo de Olinda e Recife, dom Hélder Câmara, e se torna em alguém manipulado por objetos políticos e partidários, sempre condecorado publicamente por prefeitos, vereadores e deputados que se aproveitam do seu prestígio com as massas[195].

Observamos que Boff parte do pressuposto de que Frei Damião era manipulado por políticos que, condecorando o frade ou aparecendo ao seu lado, estariam acumulando o capital político necessário à eleição em suas cidades. Aparecer junto ao frade simbolizava o apoio deste aos candidatos e, certamente, influenciava diretamente no resultado das urnas.

Além de "cabo eleitoral", Frei Damião fora chamado algumas vezes a colaborar com o Estado em ações voltadas para o povo. No Estado de Alagoas em 1980 Frei Damião foi convidado a fazer a propaganda da vacina antipólio diante da necessidade de convencer a população, principalmente interiorana, da importância de vacinar seus filhos. Esta população, segundo o jornal, era a parte mais resistente às campanhas, e sobre a qual Frei Damião exercia um poder que permitiria o sucesso da campanha de vacinação. No jornal, a seguinte notícia.

> A secretaria de saúde de Alagoas vai utilizar o carisma de Frei Damião de Bozzano, na campanha de vacinação antipólio que será realizada no interior do Estado no mês que vem. O frade é quem vai conclamar a população a levar seus filhos aos postos de vacinação, eliminando a reação natural às campanhas de vacinação, especialmente no interior[196].

O poder que o frade exercia sobre parcela da população se mostra especialmente nesta matéria sobre a vacinação no Estado de Alagoas. Além disso, em um texto de Hoornaert, esta influência de Frei Damião é verificada através do depoimento de um pescador, seu seguidor nas missões:

---

[194] [194] ALMEIDA, Ricardo et all (orgs.) **O Poder de Frei Damião.** Cadernos do Nordeste, Ano I, nº 2, out. 1977. Recife: Alternativa Ltda., 1977. O título foi concedido em 27 de Setembro de 1977, com 10 votos contra e 1 abstenção, em proposição do deputado Severino Almeida, da ARENA.

[195] **Visão de frei Damião é ingênua e manipulada**. Diário de Pernambuco. 17 ago. 1979.

[196] **Frei Damião ajudará campanha antipólio**. Diário da Noite. Recife, 12 mai. 1980.

> Tudo quanto diz Frei Damião durante o sermão dele, pode caminhar atrás que vai dar certo. Tudo dele sai em cima da linha. Ele não diz palavra perdida[197].

Analisada em seu aspecto político, esta crença no poder de Frei Damião, a crença nas suas palavras, e o valor de verdade que lhe é atribuído pelos crentes, alcança um significado maior para aqueles que queriam associar-se à pessoa de Frei Damião. Seria o apoio que buscavam para garantir um lugar na política do município, do Estado e até mesmo do País.

II.5 - Construções míticas em torno de Frei Damião

Durante sua atividade pelo nordeste brasileiro Frei Damião esteve, desde o início, rodeado pelos fiéis nas suas missões. Os relatos de curas ou de quaisquer outros milagres atribuídos ao frade são encontrados já na primeira década de missão no Brasil. Em jornais, esta atribuição de graças alcançadas por intercessão de Frei Damião na década de 1950 parece ter sido o primeiro fato a ser noticiado[198].

Porém, muitos outros atribuídos a ele foram sendo difundidos, de boca em boca, entre seus ouvintes. Segundo Frei Fernando, a crença na santidade de Frei Damião vem desde 1933 em uma missão que foi realizar em Itabaiana, na Paraíba, a convite do Mons. Coelho. Dessa época é a crença de que Frei Damião dormia no chão e quase não comia. Relatando esta missão de Frei Damião o Monsenhor dizia a Frei Fernando, em 1950: "Ele não dormia em cama, dormia no chão. A conclusão daí: só pode ser um santo. Aquele homem só pode ser um santo"[199].

Uma maioria dos relatos está relacionada ao poder sobre os fenômenos naturais, como por exemplo, ter assegurado um bom Inverno, ou chuva no sertão. Sobre esta crença podemos citar o seguinte depoimento:

---

[197] ALMEIDA, Ricardo et all (orgs.) **O Poder de Frei Damião.** Cadernos do Nordeste, Ano I, nº 2, out. 1977. Recife: Alternativa Ltda., 1977.

[198] PREVISÃO DE FREI DAMIÃO. Diário de Pernambuco. Recife, 04 dez. 1953. p. 5. Uma família enviou carta ao jornal para falar da graça alcançada através de Frei Damião. Segundo relatavam, encontraram o filho que esteve desaparecido.

[199] ROSSI, Frei Fernando (OFMCap). Entrevista concedida a autora, na Vila são Francisco, Quebrangulo. Alagoas, 03 jun. 2009.

> Numa das suas pregações, durante o verão, estava fazendo muita quentura (calor), ele pergunta ao público: vocês meus irmãos querem terminar as santas missões com chuva? E todos respondem por uma boca só – queremos, Frei Damião.
> Francisco Martins de Souza, 68 anos, agricultor, Serra do Araripe – Pernambuco[200].

Os milagres e os castigos, como forma de punição, aparecem no imaginário do povo como signos do poder do frade. São emblemáticos os relatos de punições, por exemplo, a quem zombava de suas palavras, ou a maridos adúlteros. São relatos que se encontram nas narrativas dos poetas e nas narrativas de devotos que afirmam terem presenciado ou que ouviram dizer.

Cura de doentes, de aleijados, levitação, até a bilocação, e conhecimento antecipado daquilo que se queria falar, corresponde a alguns dos poderes que lhe era atribuído. Este aspecto miraculoso atribuído ao frade fora comum também na Itália da primeira metade do século XX, com relação ao frade capuchinho, o Padre Pio de Pieltricina[201]. Neste sentido, as semelhanças das crenças em torno destes dois capuchinhos, assim como das crenças formuladas sobre os santos, apesar de suas especificidades locais e temporais, traduzem sentimentos e experiências comuns ao homem que considera o religioso como componente de sua existência.

No Diário de Pernambuco em 1979 se noticiava que em João Alfredo, interior de Pernambuco, "várias pessoas inativas, com paralisia, cegueira, aleijos, doenças contagiosas, etc." esperavam a missa para os doentes celebrada por Frei Damião. A notícia continuava, com a afirmação de que "é nestas missas onde geralmente acontece uns milagres, fazendo com que muitos chamem Frei Damião de Santo"[202].

---

[200] SILVA, Ranulfo P. et al. **Frei Damião:** sim ou não? E os impasses da religião popular. Recife, dez. 1971. 85 f. Mimeo. Trabalho apresentado por alunos e coordenado pelo Prof. Abdalaziz de Moura. INSTITUTO DE TEOLOGIA DO RECIFE.

[201] LUZZATTO, Sérgio. **Padre Pio:** Miracoli e politica nell'Italia del Novecento. Torino: Giulio Einaudi editore, 2007. Transcrevemos os relatos deixados e trascritos por Luzzatto sobre os poderes de padre Pio aos quais se assemelham as construções de devotos sobre os poderes de Frei Damião: *"Aqueles que se confessavam com Padre Pio acontecia frequentemente de descobrirem que ele já conhecia antecipadamente os seus pecados."* Na doença da filha de um mecânico, que já sem esperança dos médicos recebeu a visita do frade: *"o frade lhe apareceu, lhe afagou, desapareceu, e no dia sequinte a jovem estava totalmente restabelecida."* p. 38 (Tradução nossa). Estas narrativas permeiam as hagiografias de vários santos do catolicismo e fazem parte de um repertório comum de crenças.

[202] **Católicos do agreste aguardam visita de frei Damião Bozzano**. Diário de Pernambuco. Recife, 24 mai. 1979.

Mas além destes milagres, narrativas fantásticas rodeiam o imaginário em torno do capuchinho, com situações de castigos, algumas podemos dizer, entrelaçadas a literatura de cordel, a exemplo da narrativa abaixo:

> Um homem era doente e sempre que ouvia falar em Frei Damião dizia nomes horríveis que no dia que se encontrasse com ele dava umas piadas bem boas. Quando Frei Damião chegou mandou chamá-lo e ele disse que quem tivesse negócio com ele fosse lá. Bem o rapaz não deu o recado, o homem chegou de quatro pé, e berrando, como bode, e os olhos estufados da cor de fogo.
> Cícera Cruz, 35 anos, Pau de Ferros, RN[203].

Nas pesquisas que realizamos com devotos no santuário de Frei Damião, algumas de suas narrativas se assemelham ao tipo do relato supracitado. Observemos o relato abaixo que nos foi contado por uma devota:

> Em Santa Luzia eu tinha 9 anos, isso aconteceu eu vivia na casa de um padrinho meu, aconteceu nessa rua, a gente morava atrás de um rapaz… eu não sei. Ele não era nem crente, ele parece que era ateu, que nem em Deus ele acreditava, entendeu? Aí Frei Damião tava pra chegar dentro de santa Luzia, ele era até fotografo, aí ele fez uma burrada foi e disse que "o bode velho ia chegar pra dentro do chiqueiro" de Santa Luzia, que é uma cidade. Frei Damião a chegada dele foi a mais ou menos 4h da tarde. Mas acredita que este homem chamou todo mundo da cidade atenção de quatro pé e não falava não. Era gente atrepado pelas cumeeiras da casa, pelas janelas, tudo. E ele, ói que era cada olho desse tamanho, pra soltar uma palavra ele não soltava. Os olhos chega estufava assim. Era uma coisa horrível, horrível. Ele pelejava pra soltar uma palavra mas só fazia "baba babababababa". Aí batia a casa todinha, batia a casa todinha. E passou o dia todinho. Aí Frei Damião quando chegou foram chamar ele. Aí dizem, que eu era muito pequena, eu não fui assistir quando Frei Damião chegou, mas Frei Damião só botou a mão na cabeça dele ele voltou ao normal. Mas eu fui olhar das cumeeiras da casa, mas eu tive medo viu? Coisa horrível[204].

Há uma mistura nas narrativas que se apresentam como uma imbricação entre relatos produzidos por cordelistas e as crenças elaboradas pelos devotos, construções que foram feitas sobre Frei Damião e que estão presentes entre muitos de seus devotos. Vários são os exemplos de castigos que Frei Damião realizava, segundo a literatura de cordel. Em ambos os

---

[203] SILVA, Ranulfo P. et al. **Frei Damião:** sim ou não? E os impasses da religião popular. Recife, dez. 1971. 85 f. Mimeo. Trabalho apresentado por alunos e coordenado pelo Prof. Abdalaziz de Moura. INSTITUTO DE TEOLOGIA DO RECIFE.

[204] Terezinha Alves, 68 anos, Campina Grande. Entrevista realizada no santuário de Frei Damião em Maio/2008.

relatos, a literatura e a narrativa de alguns dos devotos, vão se alimentando uma da outra, confluindo para um imaginário próprio a esta devoção.

Sobre estes castigos narrados pelos devotos e transmitidos na literatura de cordel Gutenberg Costa afirma que nas conversas ouvidas o diálogo sempre começava assim: "– Foi no Estado da Paraíba, Ceará, Bahia e… Foi. Juro pelas cinco chagas de Nosso Senhor Jesus Cristo, que uma moça virou cachorro, um rapaz saiu rinchando…"[205].

Estes castigos foram incorporados pelos poetas em suas narrativas e entre alguns de seus devotos constituem relatos que foram elevados a categoria de verdade. No santuário, como veremos nos próximos capítulos, as representações da santidade de Frei Damião formuladas pela Igreja segue outras direções, coexistindo com a pluralidade de significados que são emitidos pelos devotos do frade.

[205] COSTA, Gutenberg. **A presença de Frei Damião na literatura de cordel.** Antologia. Brasília: Thesaurus, 1998.

CAPÍTULO III – O SANTUÁRIO DE FREI DAMIÃO DE BOZZANO: ACESSO E CONTROLE DOS BENS DE SALVAÇÃO

III.1 – História do santuário: sacralidade local e manutenção do santuário

O culto a Frei Damião de Bozzano tem no santuário localizado no convento de São Félix de Cantalice o seu grande centro de peregrinação, tendo se tornado para os seus devotos, um espaço ao qual obrigatoriamente se faz necessário conhecer. Mesmo os devotos que participam das romarias realizadas ao *santo* em outras cidades, como por exemplo, Guarabira na Paraíba[206], São Joaquim do Monte em Pernambuco[207], Capela em Sergipe[208], possuem o desejo, compreendido quase como uma obrigação, de visitar o santuário do frade em Recife[209].

Esta visita ao santuário é geralmente marcada pela emoção posto que o local, estando revestido de um caráter sagrado, é marcado pelo simbolismo atribuído à figura do *taumaturgo*[210] ali sepulto. Está, pois, repleto de um significado que extrapola a esfera do ordinário, do cotidiano a que está habituado o devoto; um significado que é atribuído pelo devoto a partir de suas experiências e de suas memórias, que é conferido a partir de sua crença.

Este caráter de sacralidade atribuído a um lugar, a determinados objetos, ou a alguns seres, tem sido elaborado pelo homem no decorrer dos tempos, àquilo que consideram como uma manifestação do sagrado ou um sinal deste entre eles.

---

[206] Na cidade de Guarabira – PB foi construído pela Prefeitura da cidade, e inaugurado em 2003, o Memorial de Frei Damião com apoio da Diocese local e dos devotos de Frei Damião. Em 2007 foi elevado a categoria de Santuário. Ali ocorre a romaria de Frei Damião que anualmente reúne milhares de devotos, além de ter se tornado também local de peregrinações.

[207] Em São Joaquim do Monte acontece a Romaria de Frei Damião no mesmo período da festa do padroeiro da cidade. O lugar para o qual se segue em romaria é um morro com cruzeiro onde está a marca da sandália de Frei Damião, disputada por devotos. A romaria tem por principal promotor o padre da cidade, e se tornou um evento turístico importante.

[208] A cidade de Capela – SE tem realizado a romaria de Frei Damião desde 2004 sendo precedida por novena a Frei Damião. Os organizadores da romaria, entre os quais um vereador, ressalta a vontade de não deixar cair no esquecimento a obra do missionário em Capela.

[209] No capítulo 3 da monografia defendida junto ao curso de graduação em História da UFPE, sob a orientação da Profª Sylvana Brandão, fizemos uma etnografia do santuário. SILVA, Lêda Cristina Correia. **Frei Damião de Bozzano:** Subsídios históricos à compreensão devocional. Recife, 2007. Monografia (Bacharelado em História), Universidade Federal de Pernambuco.

[210] O termo que aqui utilizamos é compreendido a partir da noção elaborada por Marc Bloch. Ver: BLOCH, Marc. **Os Reis Taumaturgos:** o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra. São Paulo: Companhia das Letras, 1953.

Compreendemos o conceito de sagrado a partir da definição elaborada por Émile Durkheim, para quem o sagrado corresponde à qualidade que se acredita residir em certos seres, objetos ou coisas da experiência. Dentro desta noção, Durkheim lembra ainda que "um rito pode ter esse caráter; há palavras, frases, fórmulas que só podem ser enunciadas por personagens consagrados; há gestos e movimentos que não podem ser executados por todo mundo"[211].

Segundo Durkheim, "as coisas sagradas são aquelas que as proibições protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas a que se aplicam essas proibições e que devem permanecer à distância da primeira". Para o contato com o sagrado o homem tem nos ritos "a regra de conduta que prescrevem como comportar-se diante das coisas sagradas"[212].

Convergindo com as análises de Durkheim, há a afirmação de Eliade de que determinados objetos e pessoas podem ser revestidos desse aspecto sagrado, isto é, o profano pode ser transmudado pelo homem e receber novo significado. Para o homem que vive a experiência religiosa, o sagrado dota sua vida de significado[213].

Procuramos nortear nossa compreensão sobre a experiência religiosa do devoto no santuário e da sua relação com o sagrado a partir desta perspectiva de análise, na qual a condição de sagrado é atribuída a algum ser ou objeto pelo homem que se define como religioso.

De acordo com Mircea Eliade pode-se afirmar que a História das Religiões "é constituída por um número considerável de hierofanias", ou seja, as religiões, desde as mais primitivas até as mais elaboradas estão permeadas pela idéia de que algo diferente do nosso mundo natural se manifesta ao homem. Uma árvore deixa de ser apenas uma árvore quando se revela como um sinal do sagrado, sua "realidade imediata é transmudada em uma realidade sobrenatural", pois para o *homo religiosus* na perspectiva de Eliade "toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica"[214].

Esta crença na manifestação do sagrado em meio à esfera do ordinário ao tempo que o extrapola perpassa o ambiente do santuário como uma continuidade de algo já anteriormente atribuído ao frade capuchinho Damião de Bozzano. Para os romeiros e demais devotos deste frade o santuário está eivado pelo sentido de sacralidade, emitido pela sua presença. Sua fama

---

[211] DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

[212] Idem. p. 24.

[213] ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano:** a essência das religiões. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

[214] Idem. p. 17 -18.

de santidade levava o povo ao encontro dele nas missões. Nas últimas décadas tem levado seus devotos até o convento de São Félix, onde está o Santuário de Frei Damião, bem como aos outros lugares já citados.

A definição deste lugar como santuário religioso somente vem a caracterizá-lo após a morte de Frei Damião, numa clara acepção à sacralidade que se deseja instituir para além daquela já emitida por ser o local um convento. Além disso, este significado foi construído pelos devotos que para lá se dirigem. Ao definí-lo como santuário procuramos adotar o conceito elaborado pela própria Igreja Católica, que denomina como santuário a "igreja ou outro lugar sagrado, para onde os fiéis em grande número, por algum motivo especial de piedade, fazem peregrinação com a aprovação do Ordinário local"[215]. Estas peregrinações acontecem com regularidade e têm como ponto culminante o encontro com o santo.

Porém, nas entrevistas com religiosos percebemos que este não é um termo utilizado por eles posto que vá de encontro à ortodoxia, pois segundo os religiosos, "ainda não podemos chamar de "Santuário" porque não houve a declaração oficial da santidade, mas sim "Memorial"[216].

Entretanto, percebemos a partir das nossas pesquisas de campo, que a fundação de santuários e as peregrinações não necessariamente atendem esta definição e disciplinamento, pois tem sido comum no catolicismo a sacralização de determinados lugares por leigos, atendendo a algum tipo de hierofania[217]. O termo tal qual formulado pela Igreja Católica parece vir também atender a necessidade desta de aproximação com seus fiéis, uma vez que estes, instituindo um local como sagrado, precisam ser trazidos à ortodoxia e aos ritos e para isso a Igreja se faz presente através de seu corpo de especialistas, na gestão dos bens de salvação[218].

---

[215] CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Promulgado por João Paulo II. Tradução oficial CNBB. Edições Loyola, 1983.

[216] SILVA, Jociel Fr. (OFMCap). Entrevista concedida à autora. Recife, mar. 2009.

[217] Como discutiremos mais adiante, a fundação do santuário não fora uma decisão da Igreja enquanto instituição, embora tenha sido uma idealização do seu companheiro de missões, o frei Fernando Rossi. Sua fundação estará intimamente ligada aos seguidores de Frei Damião e à presença destes no convento, na última década do século XX. As pesquisas que desenvolvemos no santuário, aliada à historiografia consultada, vêm corroborar este nosso entendimento.

[218] Nesse sentido, ocorre uma tentativa de disciplinamento das práticas dos devotos. Procuramos entender esta ação da Igreja a partir da noção de disciplinamento em FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir.** Petrópolis: Vozes, 1987. Por este conceito de disciplinamento de Foucault procuramos entender como as devoções leigas têm sido percebidas e trabalhadas pela instituição religiosa, sendo valioso para elaboração de análises sobre a ação desta nos santuários. Em nossa pesquisa, este conceito tem nos servido principalmente para compreender como a devoção a Frei Damião de Bozzano vem sendo apropriada pela instituição religiosa, mais especificamente pelos

De acordo com o raio de abrangência e de atracão de peregrinos o santuário será classificado como internacional, nacional, regional ou local, aparecendo assim de forma hierárquica no cenário religioso a receber as peregrinações. O Vaticano, por exemplo, é sede de santuário internacional não apenas por ser a sede do catolicismo, mas por representar também o martírio dos apóstolos Pedro e Paulo, e dos cristãos dos primeiros séculos. Seguindo esta classificação podemos identificar o santuário de Frei Damião como um santuário regional embora receba visitantes e devotos das demais regiões do país. Nesta devoção religiosa ao frade sua ampliação por outras regiões brasileiras pode ser verificada a partir das correspondências enviadas ao santuário, bem como através de peregrinações ao seu túmulo.

Local de devoção especial, o santuário católico oferece, de acordo com o sentimento de pertença e a crença do devoto, um acesso privilegiado ao sagrado tornando-se foco de peregrinação com alguma regularidade. A atribuição de sacralidade ocorre por algum episódio relacionado à história da religião; por aspectos geográficos; ou pela ação dos santos naquele dado espaço. Vale salientar, entretanto, que não apenas no Cristianismo ou em outras religiões podemos encontrar paisagens com lugares significativos. Entendemos, assim como Steil, que "mesmo aquelas sociedades que se afirmam não religiosas estabelecem algum mapa de lugares densamente significativos" e com isto se tornam pontos de afluência de multidões[219].

O santuário aqui estudado foi instituído como tal por relacionar-se à vida de Frei Damião tendo-lhe servido de moradia, assim como Assis ou Pádua estão relacionados à vida de São Francisco e Santo Antônio, respectivamente. Nestes casos, a própria presença do santo ali sepulto e suas relíquias nas igrejas que lhe são dedicadas estimulam as peregrinações ao santuário, sendo estas relíquias controladas pela instituição religiosa.

O túmulo do *santo* pode ser compreendido então, como um lugar da memória, em torno do qual os devotos compartilham rituais e práticas sociais. Esta definição de santuário como lugar da memória foi salientada pelo historiador Jacques Le Goff ao abordar o conceito de memória cristã:

> Se a memória cristã se manifesta essencialmente na comemoração de Jesus, […] num nível mais "popular" cristalizou-se sobretudo nos santos e nos mortos.

---

capuchinhos, e como tem se dado o controle e o disciplinamento e a normatização da mesma e da experiência do devoto no santuário.

[219] STEIL, Carlos. **O Sertão das Romarias:** um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. p. 12.

> Os mártires eram testemunhos. Depois de sua morte, cristalizava-se em torno da sua recordação, a memória dos cristãos. […] Os seus túmulos constituíram o centro de igrejas e o seu lugar recebeu, para além dos nomes de *confessio* ou de *martyrium*, o significativo de *memória*. […] Saída do culto antigo dos mortos e da tradição judaica dos túmulos dos patriarcas, esta prática conheceu particularmente relevo em África, onde a palavra se tornou sinônimo de *relíquia*. Por vezes até, a *memória* não comportava nem túmulo nem relíquias […] A comemoração dos santos tinha em geral lugar no dia conhecido ou suposto do seu martírio ou da sua morte. A associação entre morte e memória adquire, com efeito, rapidamente, uma enorme difusão no cristianismo, que a desenvolveu na base do culto pagão dos antepassados e dos mortos[220].

Diferindo do modelo de sacralização do local referendado na relíquia do santo, houve a instituição de lugares sagrados a partir do aparecimento de imagens milagrosas, que a partir do século XII deram origem a alguns santuários. Segundo Christian[221] a fundação destes lugares se constitui como um movimento de afirmação de culto aos santos que tem como gênese as imagens, libertando as devoções do controle clerical. Ainda segundo Christian, foi nos séculos XVI e XVII que estes lugares de culto foram apropriados pela ortodoxia e incorporados ao catolicismo universal.

O povo toma parte nesse movimento tornando-se assim, sujeito no processo histórico de criação e surgimento de novas devoções. No santuário de Bom Jesus da Lapa – BA analisado por Carlos Steil esta ação do povo parece prevalecer também no discurso de alguns religiosos ao afirmar que "o povo declara por conta própria que tal lugar é santo e abençoado" e isto faz com que seja necessária a entrada da Igreja para orientar as práticas a partir de uma pedagogia evangelizadora. Mais precisamente podemos falar de uma intenção de disciplinamento das práticas de religiosidade nos lugares concebidos como sagrados.

Segundo Steil, isso ocorreu inicialmente buscando eliminar aspectos de uma religiosidade matizada por 'superstições', seguindo as orientações do Concílio de Trento, orientações acentuadas pelo Concílio Vaticano I, que retira dos leigos a administração dos santuários religiosos[222]. Mais tarde, com o Concílio Vaticano II e a criação de um Pontifício

---

[220] Le Goff, Jacques. **História e Memória.** 5. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003. p. 441 - 442.

[221] CHRISTIAN, 1981 apud STEIL, Carlos, 1996, p. 162.

[222] Carlos Steil cita as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia como um primeiro documento a demonstrar a tentativa de reestruturação do culto católico conforme as orientações do Concílio de Trento, buscando colocar a religião local sob o controle da instituição. No período conhecido como das reformas romanizadoras a Igreja Católica passa a subtrair dos leigos a administração dos santuários, estando a ideologia dos bispos reformadores à serviço de uma "purificação "do catolicismo popular tradicional e de seus "abusos e superstições".

Conselho para a pastoral dos migrantes e itinerantes e neste uma Pastoral para os Santuários e as Peregrinações a Igreja salienta a importância destes lugares para a evangelização.

No santuário de Frei Damião os discursos dos religiosos têm sido assumidos também por devotos do *santo* que solicitam através de cartas algum tipo de lembranças e oração ou novenas "devidamente autorizadas pelas autoridades religiosas da diocese" para que se possa promover a devoção em outros lugares[223]. Sobre este aspecto institucional da gestão dos bens sagrados voltaremos adiante, mas é importante perceber neste trecho citado uma visão implícita que delega à Igreja e a seus representantes a legitimidade da administração dos bens de salvação caracterizando-a como guardiã da religião e das práticas puras dos fiéis[224].

O relato de milagres obtidos com a dita intercessão de Frei Damião é algo comum entre as cartas de devotos que têm sido recebidas no convento de São Félix, bem como nos relatos dos devotos. Alguns destes devotos além de enviar as cartas visitam o santuário como um pagamento de promessa ou homenagem ao *santo* ali sepulto.

Sobre a frequência e origens das peregrinações é válido registrar que a existência de romarias a este santuário remete a um tempo anterior a morte de Frei Damião de Bozzano[225]. Os romeiros procuravam no convento a evocação das missões realizadas em suas regiões de origem. À falta destas, organizavam-se em romarias para visitar o capuchinho no convento onde residia e ali ouvir suas pregações e fazer a confissão com Fei Damião, a quem chamam, ainda hoje, de padrinho. Muitos destes romeiros tiveram sua primeira confissão e a Eucaristia celebradas por Frei Damião. O senhor Manoel Messias, narrando sobre o sacramento da Comunhão afirmava: "Pra falar a verdade só fiz com Frei Damião. Tem uns vinte anos"[226]. Sobre o caráter sacramental das missões de Frei Damião já discorremos anteriormente, e este caráter é mantido no próprio santuário.

---

[223] Carta de Guilherme J. de A. Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, datada de 22/11/2003. Correspondências, Arquivo do Convento de São Félix de Cantalice.

[224] Nossa compreensão acerca das práticas institucionais e da receptividade das mesmas pelos católicos no que se refere à administração destes bens sagrados está consubstanciada nas análises de Max Weber e Pierre Bourdieu sobre a "gestão dos bens sagrados" por um "corpo de agentes especializados". Ver: BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Ed. Perspectiva, 2007; WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** Tradução Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2007; WEBER, Max. **Ensaios de Sociologia.** Organização e introdução GERTH, H. M. e MILLS, C. Wrigth (Orgs.). 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982. Cap. XI, XII e XIII.

[225] Nas biografias sobre Frei Damião as romarias são citadas como acontecimento no santuário desde o início da década de 1990. Esta informação converge também com os relatos obtidos entre romeiros no próprio santuário.

[226] Entrevista realizada pela autora com o Sr. Manoel Messias, devoto de Frei Damião, natural e residente da cidade de Capela – Sergipe, em 26/04/2008 no Santuário de Frei Damião.

Para os romeiros a busca por algo que consideravam sagrado se materializa atualmente no espaço do santuário. É este o 'ponto fixo'[227] ao qual se dirigem para o encontro do sagrado que ali se manifesta. O frade, na crença dos devotos, se apresenta como uma hierofania, ou seja, como uma irrupção do sagrado e através dele Deus se manifestava no cotidiano. Essa presença revelada servia e ainda serve para aliviar seus sofrimentos. Dessa forma, o convento, embora já sendo um lugar sagrado a operar uma ruptura com o espaço no qual se insere, tornou-se lugar da manifestação do sagrado através da presença de Frei Damião. Esta condição foi elaborada como uma ação espontânea pelos próprios devotos.

Para os devotos o frade representava um sinal de Deus entre os homens, passando após a morte a condição de um intercessor perante Deus, um santo: "era um padre santo", "um padre como ele acho que não existe mais"[228]. Através da fala do devoto podemos perceber que desde a época das missões que Frei Damião fora investido do status de sacralidade por seus fiéis.

Assim, para além de ser um lugar de vida religiosa, o convento passou por um novo significado ao longo dos últimos anos, uma ressignificação dada pelos devotos. Com a presença dos romeiros de Frei Damião o convento tornou-se um lugar de peregrinação. O 'ponto fixo' é a capela dedicada a Nossa Senhora das Graças, construída para servir de túmulo ao frade e que a partir de 1997 se transforma em Santuário de Frei Damião de Bozzano e lugar de peregrinação constante.

As origens do santuário também estão bastante relacionadas ao empreendimento de Frei Fernando e às romarias que os fiéis faziam para ir ao encontro de Frei Damião. Estas romarias tinham características de missão, como estavam acostumados os seus seguidores e nelas se encontravam ainda com a própria religião, através das palavras do frade e dos sacramentos por ele administrados como, por exemplo, a confissão e a comunhão.

Muitos dos peregrinos que atualmente frequentam o santuário chegaram a visitá-lo quando residia no convento. Assim, temos dois componentes a influir no surgimento do santuário: Frei Fernando Rossi, com a idealização da capela para servir de túmulo a Frei Damião de Bozzano; e os devotos de Frei Damião, em especial os devotos-romeiros.

O convento foi construído em 1969 quando era superior na Vice-Província o Frei Urbano, levando o nome de Convento de São Félix, santo capuchinho. Abrigava o noviciado

---

[227] Mircea Eliade utiliza esta noção para indicar o que o homo religiosus considera como o 'Centro do Mundo', lugar de irrupção do sagrado a produzir uma rotura que o torna qualitativamente diferente.

[228] Esta crença na santidade de frei Damião é comum entre a maioria dos romeiros que entrevistamos no santuário de Frei Damião.

brasileiro enquanto o convento na Igreja de Nossa Senhora da Penha destinava-se aos frades italianos ainda maioria na atividade missionária[229]. Com as vocações e formação de capuchinhos brasileiros para a OFMCap. na própria Vice-Província, ainda subordinada à Província de Lucca, o convento na Igreja de Nossa Senhora da Penha passa a abrigar os brasileiros, em maior número, os quais depois da década de 1990 também se instalam no convento de São Félix de Cantalice, onde ainda residiam alguns frades remanescentes do quadro de capuchinhos lucchesi.

A capela de Nossa Senhora das Graças, onde está sepultado Frei Damião, no convento de São Félix, teve sua construção iniciada em 1991. Sua construção contou com o apoio de fiéis e de políticos. Subsidiada por políticos, devotos e paroquianos, e auxílios arrecadados nas missões do frade, foi inaugurada em 1992.

Da mesma forma ocorreu com o local que atualmente abriga o Museu de Frei Damião. Originalmente, o espaço foi construído para lhe servir de quarto, quando teve a saúde agravada na década de 1990. Acreditamos que o próprio Frei Fernando percebia a possibilidade de transformação do local em santuário, sendo ele mesmo um dos idealizadores do lugar e um importante impulsionador da devoção ao capuchinho.

Santuário de Frei Damião, a capela de Nossa Senhora das Graças se tornou então roteiro de romarias no Nordeste passando a integrar uma rede de santuários pernambucanos e nordestinos para os quais se dirigem os peregrinos em busca do sagrado. E em busca do sagrado e de socorro para as dores físicas e espirituais é que se deslocam os devotos em romaria. Mas não somente romeiros, pois os santuários são também espaço privilegiado de relação com o sagrado para aqueles que lhe estão próximos, por exemplo, os paroquianos. A mesma busca que leva os romeiros a se dirigirem ao santuário, por proteção, por socorro, etc. se revela também nas buscas dos paroquianos e nos rogos dirigidos ao *santo*: a cura do corpo e cuidados espirituais está no cerne deste fenômeno religioso.

Estes devotos, romeiros e paroquianos, têm um importante papel na consolidação do local, atuando diretamente na manutenção do santuário através das doações, das esmolas ao santo e da participação no mercado dos bens simbólicos no santuário. Neste mercado os devotos são o principal alvo e sua participação numa economia das trocas simbólicas ocorre seja com o *santo*, seja com o santuário. No santuário existe um movimentado mercado

[229] Até a primeira metade do século XX a presença dos capuchinhos em Pernambuco foi quase inteiramente garantida pelas províncias italianas que assumiram a Missão de Pernambuco. O quadro nacional foi sendo formado aos poucos a partir da construção das casas de formação na região, como em Bom Conselho – PE, em Recife e em outras cidades.

religioso nos dias de festa, embora fora do santuário se instalem para o período negociantes do sagrado e de vários outros tipos de produto. Os pagamentos de promessa, as ações de graça dos devotos, e tantos outros atos tomam parte neste mercado do sagrado, embora não se configurem para a Igreja e para os devotos como tal.

Concordamos com Steil quando ele afirma que "o culto de peregrinação nos santuários católicos estabelece um sistema de trocas simbólicas entre os romeiros e o Santo, de onde o dinheiro não está excluído"[230] . Há um intenso comércio do sagrado, seja no aspecto material, seja no espiritual. As trocas simbólicas acontecem nestes dois níveis: em doações em dinheiro, missa pelos mortos, ação de graças; e pela venda de objetos religiosos como chaveiros com foto do *santo*, medalha milagrosa, imagens, escapulários, rosários, e diversos tipos de souvenirs religiosos, além de livros e pequenas biografias sobre o *santo* ou outros itens religiosos.

Os objetos, lembranças do *santo* e do santuário, que o devoto compra e leva para casa podem assumir o significado de prolongamento da presença do santo no ambiente familiar. Com estas práticas os romeiros continuam se inserindo, através deste mercado simbólico, na história do santuário e na consolidação da fama de santidade do frade, primeiros que foram na produção de uma crença nos poderes taumaturgos do capuchinho e na difusão desta crença. Continuam assim, entrelaçando suas histórias na própria história do *santo* e na história do santuário.

[230] STEIL, Carlos. **O Sertão das Romarias:** um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. p. 79.

III.2 – Em busca do sagrado: Romeiros de Frei Damião

"Os santos servem essencialmente para a realização de milagres"[231]. A existência de determinados lugares e ambientes de culto em sua homenagem move peregrinos a caminharem ao seu encontro. Os santuários religiosos se encontram principalmente neste percurso de busca do fiel: a busca do sagrado. O fiel espera a resposta do sagrado, resposta que para ele aparece sob as vestes de milagres e a depender da fé de cada um, como sempre salientado pelos devotos entrevistados e com quem conversou.

Estes milagres nem sempre estão na ordem do extraordinário. Das pesquisas que fizemos no acervo de cartas ao *santo* e das entrevistas com devotos compreendemos que a noção de milagre não se limita a esta percepção de evento extraordinário. O milagre, para o devoto, "pode ser tão somente a solução de um impasse qualquer, seja afetivo, seja financeiro, de dor física. O milagre como solução prática, cotidiana"[232].

Mas os milagres são concebidos também como soluções em situações conflitivas, como esperança última em casos tidos como impossíveis. Entre os devotos de Frei Damião os milagres desse tipo se referem especialmente a curas miraculosas, as quais são difundidas entre os devotos.

Os milagres alcançados por devotos impulsionam as peregrinações a lugares religiosos. D. Josielma, assim como vários devotos que entrevistamos no santuário, quando perguntada por que veio ao santuário respondeu: "Pagar promessa. Consegui um milagre"[233]. A eficácia simbólica do santo na resolução dos problemas postos pelos seus devotos é imprescindível para a própria existência do santuário e da devoção. A própria devoção insere-se numa estrutura de plausibilidade da qual os devotos fazem parte.

Imbuídos da idéia de sagrado com a qual revestiram o frade capuchinho, e cuja noção reveste o local para o qual se dirigem em romaria, os romeiros de Frei Damião chegam de várias partes do Nordeste. O santuário recebe visitas durante todo o ano, havendo dois momentos de maior trânsito religioso: na data que remete ao nascimento de Frei Damião (05 de Novembro) e no período em que se celebra sua morte (31 de Maio). A maior concentração ocorre no mês de Maio principalmente durante as celebrações em que se comemora a morte do capuchinho. É neste período que ocorre a Festa de Frei Damião, evento já consolidado

---

[231] SALMANN apud LUZZATTO, 2007, p. 09.

[232] BRANDÃO, Sylvana. São Francisco das Chagas do Canindé – Ceará, Brasil. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). **História das Religiões no Brasil**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, v. 3, 2004.

[233] Entrevista realizada pela autora no santuário, em 01/05/2008, com a devota Josielma Ferreira da Silva, 26 anos, residente em Palmares – PE.

entre os devotos apesar de acontecer há apenas uma década. Para a Igreja Católica é na data da morte que se celebram as homenagens aos santos, pois esta representa o nascimento para a vida eterna.

As romarias antecederam o ritual religioso institucional de celebração da morte de Frei Damião. As festividades de celebração a Frei Damião de Bozzano passaram a acontecer anualmente com apoio da PRONEB, principalmente a partir do processo de Introdução da Causa de Beatificação e Canonização, na Congregação das Causas dos Santos, em 2003. A Festa é o momento no qual o santuário fica repleto de romeiros.

Acompanhamos um grupo de romeiros saídos de Guarabira, na Paraíba, para o santuário de Frei Damião, em Recife. Saímos de Guarabira no dia 30 de Maio às 22h. D. Mariquinha, fretante da romaria, organiza romarias para vários santuários durante o ano e recebe anualmente os cartazes de divulgação da Festa de Frei Damião, enviados pelos religiosos do santuário. Na viagem, alguns romeiros traziam à mão o rosário. Foram colocados dvd's religiosos para que os romeiros assistissem durante a viagem. Chegamos ao santuário às 02h do dia 31 de Maio e muitos romeiros dormiam ao redor do túmulo de Frei Damião.

Ali no santuário, alguns se acomodaram nas cadeiras e ficaram conversando enquanto outros permaneceram no ônibus dormindo para ir ao santuário ao amanhecer. Poucos foram para uma capela improvisada para a Adoração ao Santíssimo, na qual um frade capuchinho dirigia a adoração e era acompanhado por alguns devotos que lá estavam. Durante a Festa de Frei Damião a noite do dia 30 de Maio é dedicada à vigília que começa às 22h e termina às 04h do dia 31. Terminada a vigília, foi começado o Ofício de Nossa Senhora às 04h30min sob a lona em frente a igreja de São Félix, as cadeiras sob a lona foram ocupadas e neste momento os romeiros que dormiam começavam a acordar. O Ofício de Nossa Senhora antecede a primeira missa do dia 31 de Maio na festa no santuário[234].

Esse tempo festivo para a Igreja é tempo de evangelizar e passa a significar a reunião dos devotos na confirmação dos dogmas católicos e da afirmação da fé, a representar a unidade da Igreja, conforme a profissão de fé celebrada no ritual da missa, ritual no qual encontramos os pilares da fé católica.

[234] Esta nossa participação na romaria aconteceu já em 2009, quando nos dispomos a ir ao santuário para observar a festividade e o fluxo de romeiros. Esta experiência ajudou a refletir sobre alguns aspectos da peregrinação, das práticas dos devotos e do aspecto profano, especialmente durante a noite, durante as festividades em celebração a frei Damião.

Traçar um perfil dos romeiros de Frei Damião não é tarefa mais fácil que analisar a historicidade desta devoção. Principalmente se temos presente que restringir ambos a conceitos classificadores significaria simplificar esta prática cultural ou incorrer em reducionismos. Um número elevado dos romeiros é constituído por agricultores, pequenos comerciantes, donas-de-casa, motoristas. Além destes, encontramos também professores, alguns políticos, servidores públicos e muitos aposentados[235]. Foram estes quem conheceram Frei Damião acompanhando suas pregações, indo para as missões com seus pais.

Os jovens também são parte importante na devoção, pois a presença deles garante a manutenção da devoção. Outros profissionais constituem um número menor de romeiros no santuário, e fazem parte principalmente do grupo de paroquianos envolvidos na festa. Esta observação foi possível com a realização das pesquisas de campo na qual entrevistamos, dentre outros personagens do santuário, romeiros e chefes-de-romarias.

A maioria dos romeiros tem visitado o santuário mais de uma vez e geralmente o fazem com mais alguém da família. Homens e mulheres tomam parte nas romarias como sujeitos nesta devoção, e aqui não podemos falar de que esta é uma devoção de imensa maioria feminina, ou de uma maioria masculina no santuário, pois ambos parecem disputar espaço para suas prédicas, seus atos sacrificiais perante o *santo* e na relação com o sagrado. A presença de crianças e adolescentes no santuário nos leva a considerar a família como importante instrumento de propagação e manutenção da devoção, embora também possam existir outras conotações como, por exemplo, passeio. Quanto a este aspecto não o podemos excluir, pois o aspecto turístico se reflete nas romarias[236].

Para alguns romeiros, o significado atribuído à romaria está vinculado à vontade de passear, conhecer outro local. No caso do santuário de Frei Damião, a proximidade com o mar se revela como elemento considerado para o passeio, uma vez que conhecer a praia e banhar-

---

[235] Esta tipificação que procuramos elaborar a partir de nossas pesquisas de campo no santuário foi uma idéia amadurecida após a leitura de dois autores que analisaram santuários em contextos e épocas distintas. Tomamos como modelo, mas introduzindo ainda nosso próprio modo de fazer, pesquisa realizada por Carlos Steil, sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa, obra já citada; e a Paolo Guriati, este com uma pesquisa sobre a devoção a Santo António de Pádua, que necessariamente, abrigava análises sobre o próprio santuário, realizada no início da década de 1980. Nossas pesquisas foram realizadas em momentos distintos no santuário. Nossas primeiras incursões se deram no ano de 2003 durante a Festa de Frei Damião. Novamente retornamos em outro momento festivo, em Novembro do mesmo ano. Nas festas de 2006 e 2008 retornamos ao santuário, neste último ano estivemos ali entre o último domingo de Abril e o primeiro domingo de Junho, onde entrevistamos devotos, conversamos com religiosos e pudemos observar as práticas dos vários agentes sociais naquele espaço.

[236] MARINHO, Alba Lúcia da Silva. **O Sagrado nas Teias das Redes Geográficas do Turismo em Pernambuco:** Um estudo sobre o santuário de São Severino, Paudalho – Pernambuco. Recife, 2008. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal de Pernambuco.

se em alguns casos acaba sendo um diferencial. Os frades, no entanto, observam que: "Quem veio rezar não vai tomar banho na praia, não é? Cuidado com o mar". Um dos atrativos nas proximidades do santuário é a praia de Boa Viagem e alguns romeiros, além de visitarem o santuário, também vão à praia, embora sob o olhar recriminador de outros companheiros de peregrinação e de romeiros no santuário.

No entanto, para muitos dos romeiros, quem vem ao santuário e vai a outro local não é romeiro nem devoto, pois a intenção da viagem é de peregrinação e vir contrito é necessário na visita ao *santo*. Entretanto, a romaria como passeio também é afirmada na fala de devotos com quem conversamos no santuário, embora não esteja este significado contido nas respostas dadas em entrevistas. Apenas alguns romeiros afirmam que vem conhecer o santuário e passear, de forma que a visita ao santuário está associada também ao passeio, mas que não significa o passeio unicamente. As romarias e as festas ao *santo* agregam em si os aspectos sagrado e profano e os devotos ou visitantes tomam parte nestes aspectos, uns mais, outros menos.

De acordo com D. Marinalva, devota e romeira de Frei Damião, vinda de Sergipe para a festa no santuário, a romaria é também um passeio, chegando a ser quase uma terapia, o que diz em outras palavras: "Quando você vem em romaria, vem em passeio com outras pessoas. No santuário vê muitas pessoas diferentes e isso faz bem pra cabeça e pra seu corpo. Eu tô aqui vendo outras pessoas, isso faz bem pra mente"[237]. Mas o santuário para esta devota é principalmente um "lugar sagrado, de oração", ou seja, encontro com outra realidade.

Segundo Eliade o espaço não é percebido de forma homogênea pelo homem religioso. Uma igreja ou templo, um santuário, opera uma ruptura com o espaço profano o qual é entendido como um espaço qualitativamente diferente, nele o homem religioso consegue transcender o espaço profano. Da mesma forma que o espaço, o tempo não é homogêneo, apresenta descontinuidades, e a festa religiosa significa a reatualização do mito ao qual se celebra. Tal ato, no Cristianismo, evoca a encarnação e a ressurreição, sendo a missa seu principal ritual no catolicismo.

Mas há ainda uma reatualização do *santo*, com uma repetição do que fora vivenciado em sua presença, uma imitação dos gestos. A festa ocorre, assim como as romarias, para não deixar que o *santo* seja esquecido. Esta preocupação dos devotos e dos religiosos conduz ainda a encontrar convergências com as análises produzidas por Eliade ao afirmar que "são as

[237] D. Marinalva dos Santos, devota residente na cidade de Propiá, em Sergipe. Entrevista concedida à autora, no santuário de Frei Damião. Recife, em 31/05/2008.

reatualizações periódicas dos gestos divinos, numa palavra, as festas religiosas, que voltam a ensinar aos homens a sacralidade dos modelos"[238].

Para a festa o romeiro sai de um espaço/tempo comum para celebrar em um espaço/tempo festivo, sagrado. E nesse espaço/tempo outro se percebe o que Turner[239] chama de *communitas,* o momento de união emocional mesmo que não produza o mesmo significado em todos os participantes do evento. Turner apresenta este sentimento como algo experienciado na romaria, e que Steil identifica como um "sentimento capaz de romper com as fronteiras de classe, de idade e de sexo estabelecidas pelas estruturas sociais"[240].

Esta análise levou-nos a observar este sentimento no próprio santuário, no que tivemos contribuições importantes de romeiros e voluntários da festa através das conversas e entrevistas. Uma devota que não quis se identificar, afirmava que nas celebrações o espírito de comunhão parece sobressair entre os devotos, e exemplifica com o sentimento dela mesma em relação aos demais: "[…] quando vi já estava abraçada com pessoas que eu nem conhecia […]"[241].

Muitos dos devotos com quem conversamos frequentavam o santuário quando ainda era somente o convento no qual residia Frei Damião ou conheceram o frade em vida em alguma das Missões por ele realizadas. Boa parte dos entrevistados afirma ter assistido as Missões também em cidades vizinhas às suas cidades de origem, havendo entre eles uma memória destes eventos religiosos. Esta memória das missões é narrada pelos devotos, principalmente pelos romeiros, em suas conversas no santuário, sendo comum encontrar romeiros relembrando as missões e os eventos que aconteciam ou que disseram ter ocorrido, numa troca de experiências que se configura como elemento ritual e contribui para propagar o poder do *santo*.

Tal evocação é uma forma não deixar cair no esquecimento. Este ato de rememorar pelos devotos, principalmente pelos seus romeiros, ajuda a criar uma atmosfera de celebração da santidade do frade no santuário. Esta ação que observamos conflui com as análises de Durkheim, para quem o rito "serve para manter a vitalidade das crenças, para impedir que elas

---

[238] ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 78.

[239] TURNER, Victor apud STEIL, Carlos, 1996.

[240] STEIL, Carlos. **O Sertão das Romarias:** um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. p. 66.

[241] Relato de devota de Frei Damião e voluntária na Festa de Frei Damião, no dia 09/06/2008.

se apaguem da memória"[242]; e de Berger, de que o ritual religioso é um "instrumento decisivo" no processo de "rememoramento"[243].

Segundo o Sr. José Carlos, devoto, romeiro, também político e articulador da Novena e Romaria de Frei Damião em Capela, cidade de Sergipe, este rememorar é necessário e importante "porque quem morre é esquecido e ele (Frei Damião) fazia muitas Santas Missões em Capela, muitas. Aí esqueceram que Frei Damião existiu […]"[244].

Percebemos que entre muitos dos devotos esta idéia de não deixar cair no esquecimento está bastante presente. Mas não apenas pelos devotos é defendida a memória de Frei Damião de Bozzano. Os religiosos do convento salientam a importância dos romeiros na festividade e convidam para a festa do ano seguinte. Na capela-santuário o convite é reforçado para cada romaria que chega: "venham visitar Frei Damião 1 ou 2 vezes no ano. Frei Damião ia visitá-los, então façam este esforço para retribuir"[245].

Já falamos aqui da importância das romarias na manutenção do santuário. Elas são importantes por assegurar a continuidade da própria devoção, pois os romeiros são sujeitos históricos desta devoção e da constituição do santuário. Esta idéia é compartilhada pelos voluntários de Frei Damião, que vêem no romeiro o principal responsável pela existência e continuidade do santuário. Para os paroquianos, o romeiro é "aquele que faz lembrar que Frei Damião existiu e que não o deixa cair no esquecimento". Relembrar Frei Damião é não esquecer também seus próprios devotos. Estes, quando recordam o frade, quando narram seus milagres, quando narram a história do *santo* estão relatando também sua própria história.

Atualmente as romarias são realizadas em ônibus. Entretanto, as primeiras romarias ao convento aconteceram ainda em pau-de-arara[246] conforme registro do biógrafo Gildson Oliveira[247]. Como acontece no Santuário de Bom Jesus da Lapa, estudado por Carlos Steil[248],

---

[242] DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 409.

[243] BERGER, Peter. **O dossel sagrado:** elementos para uma teoria sociológica da religião. Trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985. p. 53.

[244] Entrevista com o devoto e vereador José Carlos, conhecido como Bebe-água, da cidade de Capela – Sergipe, no santuário de Frei Damião, em 26/04/2008. Este vereador organizou a romaria ao santuário, subsidiando todos os custos da viagem segundo ele próprio.

[245] Este chamado é feito não apenas pelos frades durante a festa, mas também pelos voluntários do santuário. Neste caso específico que referimos o Irmão Cícero, voluntário já há sete anos, convida os romeiros para visitar o santuário. Uma forma de consolidar a devoção, de propagar e de manter a presença de romeiros no santuário.

[246] O termo pau-de-arara, como bem o explica Steil ao analisar o Santuário de Bom Jesus da Lapa - BA, é usado para indicar o caminhão coberto e com bancos para assento, largamente utilizado no interior do Nordeste para transporte de pessoas até fins do século XX e ainda usado em várias cidades do interior.

[247] OLIVEIRA, Gildson. **Frei Damião**. O Santo das Missões. São Paulo: FTD, 1997.

no Santuário de Frei Damião os romeiros identificam também a romaria com a própria viagem do grupo e não como o evento do qual participam. Podemos observar nos relatos de alguns romeiros a idéia de que sua participação na romaria é tida como um "chamado": "Vim porque gosto e ele me chamou, né? Se ele não tivesse me chamado eu não tinha vindo n'era?"[249].

Quando não identificada como um "chamado", classificam a visita ao *santo* como um milagre que teria sido alcançado pela fé no frade, por terem conseguido vencer as dificuldades e poder participar da mesma, chegando à sua presença ali no lugar sagrado. Assim, podem ser percebidas como uma graça concedida pelo *santo*[250]. Cada momento da romaria tem um sentido que ultrapassa a esfera do ordinário para o devoto, e o momento que a antecede, bem como a viagem se transforma em instante de preparação espiritual para o encontro com o sagrado.

Este percurso permite afirmar que as peregrinações ao santuário não se limitam aquelas empreendidas por populações de cidades mais distantes, do sertão por exemplo. Há uma grande presença de romeiros de cidades mais próximas como Olinda, Vitória de Santo Antão, Camaragibe, São Lourenço da Mata, Jaboatão dos Guararapes, da mesma forma que várias paróquias da cidade do Recife se fazem presentes no santuário nos dias de festa[251]. Em alguns casos são romarias organizadas por paroquianos com seus respectivos padres, como por exemplo, a visita de paroquianos do Morro da Conceição em Recife. Há, nestes casos, um impulso dado também pela hierarquia da Igreja Católica a esta celebração e à devoção a Frei Damião.

Neste aspecto podemos afirmar que nesta devoção a Frei Damião não podemos reduzir nossa análise ao viés socioeconômico, pois entendemos que para nosso objeto de estudo formular uma tese de que o fenômeno das romarias e do culto em torno do frade seria praticado por gentes do sertão, seria incorrer em erro ou em deturpação nesta narrativa. Esta

---

[248] STEIL, Carlos. **O Sertão das Romarias:** um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. p. 94.

[249] Entrevista com romeira vinda da cidade de Agrestina – Pernambuco, em 04/05/2008, no santuário de Frei Damião.

[250] Segundo uma romeira vinda da cidade de Águas Belas, devota de Frei Damião, a viagem para ela aconteceu como milagre uma vez que a vaga no ônibus só foi conseguida de última hora, após a desistência de duas pessoas, justamente a quantidade necessária para que ela e a mãe viajassem em romaria ao santuário de Frei Damião. Esta entrevista foi realizada pela autora em 27/04/2008.

[251] A presença de romeiros vindos das cidades da região metropolitana do Recife tem sido constante no santuário. Esta afirmação aqui apresentada se baseia na observação que fizemos no próprio santuário durante os dias da Festa de Frei Damião, evento no qual entrevistamos devotos residentes na região metropolitana do Recife.

prática entrelaça em sua teia um amplo leque de significados, provenientes das várias partes que o compõe e das várias relações gestadas no espaço do santuário. Não apenas as relações ali gestadas, mas as urdiduras tecidas no tempo a entrecruzar leigos e instituição, onde os primeiros por algumas décadas foram acusados de fanatismo e atualmente, a aquiescência e o estímulo institucional à devoção.

No tempo festivo, equivalente a última semana de Maio, os romeiros chegam desde a quinta-feira, primeiro dia da festa. Muitos dormem no santuário. Acomodam-se nos espaços possíveis que formam o conjunto religioso do santuário: no galpão dos romeiros, o local é usado também como refeitório pelos romeiros; na igreja; e na capela, ao redor do túmulo de Frei Damião. Além disso, sob as árvores os romeiros armam suas redes, improvisam lugar para dormir nas calçadas ao redor da capela e da igreja. Outros passam a noite acordados, conversando, pois o santuário é também lugar de sociabilidades; ou em oração, posto que a programação religiosa do santuário abranja a noite/madrugada.

Mas isso parece não incomodar aos devotos, alguns com crianças ou bebês, inclusive. Vindos do Ceará, principalmente da cidade de Juazeiro do Norte, do Rio Grande do Norte, de Alagoas e de Sergipe, e de distantes cidades pernambucanas, chegam à noite ou início da madrugada e se instalam no ambiente. O sacrifício feito desde a viagem até o santuário faz parte do ritual da peregrinação. Toma um sentido penitencial. A peregrinação é em si mesmo um ato penitencial, na qual o devoto recobra forças, alivia seus sofrimentos, expurga seus pecados, e voltam para casa espiritualmente aliviados[252].

Através dos relatos dos romeiros podemos entender que a visita ao santuário faz com que o retorno para casa esteja marcado pela alegria do encontro com o divino na experiência vivenciada. É igualmente um encontro com a Igreja, através do qual reaviva sua fé e seu sentimento de pertença, contribuindo para conservar e dar suporte às estruturas de plausibilidade, ou seja, para produzir legitimações atribuindo sentidos e para a manutenção do mundo.

A romaria não começa na viagem ao santuário. Ela começa bem antes, já na organização da mesma pelos chefes-de-romaria ao articular junto à comunidade a visita ao *santo*. Este é um entendimento também dos frades no Convento de São Félix de Cantalice. Considerando a romaria como uma confraternização, Frei Fernando afirma em sua homilia:

---

[252] Este caráter penitencial da peregrinação é discutido por alguns estudiosos da temática, os quais nos deram valiosas contribuições para a nossa análise, podendo aqui ser citados STEIL, C. A. **O sertão das romarias:** um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa _ Bahia. Petrópolis: Vozes, 1996; OLIVEIRA, Marcelo J. S. de. **Francisco:** o Santo vivo dos devotos. 2. ed. Fortaleza: Edições Livro Técnico/ Premius, 2001; GURIATI, Paolo. **Devozione a S. Antonio:** Ricognozione socio-culturale. Padova: EMP, Centro di Studi Antoniani, 1983.

> E acredito que essa confraternização já começou há muito tempo, essa confraternização não é só aqui agora, nessa celebração, nesse momento em que todos nós vamos lá visitar o túmulo de Frei Damião. Mas essa confraternização já começou há muito tempo. Desde o momento em que alguém convidou os amigos pra poder fazer uma excursão, uma caravana pra vir aqui[253].

O percurso realizado de suas cidades de origem até o santuário é entendido pela maioria dos devotos como sendo de preparação espiritual. Ajuda a criar uma situação favorável para o encontro com o sagrado, pois na viagem as narrativas de milagres realizados pelo *santo* em suas vidas ou dos relatos orais decorrentes de experiência vivenciada por outras pessoas se tornam lugar-comum nas conversas sobre o frade. Além das narrativas, os romeiros compartilham na viagem a experiência católica das Missões realizadas pelo frade, sendo comum a recitação do Terço e o cântico de hinos missionários com os quais identificam as missões de Frei Damião e se identificam enquanto seus romeiros[254].

Esta experiência é compartilhada no próprio santuário quando a reunião dos devotos produz uma evocação e estabelece um retorno às pregações do frade por meio da memória de seus devotos. Sobre isto voltaremos adiante quando estivermos tratando das celebrações no santuário. A troca de experiência se constitui como parte ritual nas romarias e atua na consolidação e reafirmação da devoção, como propagação de uma crença em que o devoto é também seu promotor, quiçá principal promotor. No caso da devoção a Frei Damião, compreendemos que este devoto-romeiro é também seu produtor, atuando diretamente na produção deste bem simbólico assimilado pela Igreja ou por parte desta Igreja.

O devoto de Frei Damião foi fundamental na produção da devoção ao *santo* saindo do papel de consumidor de um bem simbólico, que lhe seria próprio se consideramos as análises de Bourdieu sobre a atividade religiosa, passando ao papel também de produtor. Percebemos nele a condição de produtor de um bem simbólico, que apropriado pela instituição, passa a ser reelaborado pelos seus agentes especializados e oferecido aos leigos, mas estes atuaram diretamente na produção da crença[255].

---

[253] Homilia de Frei Fernando, guardião do convento de São Félix de Cantalice, na missa realizada no dia 01/06/2008 no santuário de Frei Damião de Bozzano, ao falar sobre a romaria realizada pelos devotos para celebrar no santuário a XI Festa de Frei Damião. Esta homilia foi gravada pela autora ao participar como pesquisadora nos eventos festivos do santuário.

[254] Alguns romeiros informaram que durante a viagem há estes momentos de oração e de conversa sobre os milagres e as graças alcançadas. Entretanto, pudemos observar que esta não é uma regra entre as romarias ao santuário.

[255] BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

Entre os devotos, os motivos que os colocam em romaria são muitos. A fé é o principal deles, a crença no poder miraculoso do *santo* pelo qual se tem devoção. E as peregrinações realizadas por estes romeiros não se restringem unicamente a um santuário. Muitas das romarias visitam mais de um santuário numa única viagem, construindo uma rede do sagrado, concentrada nos santuários religiosos[256]. A trajetória dos romeiros por esta rede de santuários está assim identificada: Frei Damião – Morro da Conceição – Mãe-Rainha – São Severino dos Ramos. Estes santuários tornam-se "fragmentos de um sagrado que se manifesta no espaço físico por onde peregrinam os romeiros"[257].

Esta busca pelo sagrado permeia a vida ordinária do homo religiosus e encontra nos santuários sua realização, numa prática que abriga tradição religiosa e bíblica. Para os peregrinos há uma necessidade de aproximação com o sagrado num espaço que lhes seja especial, que tenha um sentido mais profundo como é o caso dos santuários.

Em nossos registros etnográficos aparecem várias motivações que levam estes peregrinos ao santuário de Frei Damião. Os motivos para eles não parecem faltar. A sua presença no santuário pode ser pela vontade de conhecer, para o agradecimento ou para realizar pedido.

A grande maioria dos romeiros aponta a devoção pessoal ao *santo* como o grande motivo para peregrinar. Esta devoção pessoal geralmente é apontada como uma herança dos pais, aparecendo como uma devoção familiar. Em alguns casos, a mãe ou pai que eram devotos do frade já faleceram, e o filho mantém uma devoção, herdada. Acompanhando esta motivação aparece outra: o agradecimento. Muitos devotos empreendem uma viagem longa ao santuário, chegando a enfrentar até 12 horas de viagem para visitar o *santo* Frei Damião.

Os ex-votos se configuram, neste sentido, como uma mostra da fé do devoto e da vitalidade da sua crença e das romarias. Configura-se ainda como afirmação desta crença perante a instituição religiosa e afirmação de uma religiosidade sem mediadores, na qual o *santo* é o único intercessor nesta relação direta entre o devoto e o sagrado. Eles mostram a

---

[256] MARINHO, Alba Lúcia da Silva. **O Sagrado nas Teias das Redes Geográficas do Turismo em Pernambuco:** Um estudo sobre o santuário de São Severino, Paudalho – Pernambuco. Recife, 2008. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal de Pernambuco. Para a autora existiria uma rede do sagrado interligada em Pernambuco e visitada pelos romeiros, a qual teria como centro o Santuário de São Severino dos Ramos. Preferimos, no entanto, adotar a idéia de que o centro a partir do qual esta rede de santuários é interligada vai depender do próprio romeiro, não havendo um centro fixo do qual se destine aos demais santuários.

[257] STEIL, Carlos. **O Sertão das Romarias:** um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. p. 201.

aliança entre o devoto e o *santo*[258]. Esta relação de lealdade entre o devoto e o santo quando da morte do primeiro, tem sua continuidade assegurada pelos filhos, como já dissemos, numa continuidade da relação com o santo que se apresenta como herança deixada, uma herança imaterial.

O relato de D. Marinalva nos leva a deduzir que esta devoção, assim como outras do catolicismo fazem parte do conjunto de crenças difundidas entre o seio familiar. Perguntamos a D. Marinalva desde quando ela era devota de Frei Damião, ao que respondeu:

> Menina, desde que eu me entendo de gente. É porque minha vó era, de meu padrinho Cícero e Frei Damião. Aí eu fui acompanhando. Depois me casei, veio meus filhos, veio meu marido e até hoje… Todos na minha família. Tenho 5 filhos e tenho 12 netos. Essa é minha neta, a outra que tava aqui já saiu[259].

A lealdade do devoto pressupõe uma fidelidade também por parte do santo no atendimento das preces do primeiro, uma relação fundada no princípio da reciprocidade, e que, segundo Steil[260] vivida como uma *relação contratual* entre o santo e romeiro não termina com o pagamento da promessa numa romaria, ela pode se estender por toda uma vida. Mas não podemos afirmar que na experiência do devoto esta relação seja apenas contratual, pois ela está permeada por uma relação de amizade. O santo é aquele a quem o romeiro confia seus problemas, suas esperanças, suas lutas diárias. O santo inspira temor, mas é também o amigo a quem recorrem nos momentos de angústia ou desespero e se a graça não vem, a culpa não é do santo.

Nos relatos dos devotos entrevistados no santuário, os milagres ganham destaque especial e para aqueles que alcançaram milagres o pagamento da promessa ao *santo* é um dos motivos principais para peregrinar e está aliado à própria devoção. Assim, as promessas ou votos estão associados a uma cura ou a algum milagre conseguido pela intercessão do santo. Esta devoção ao *santo* coloca o devoto, como a "chama viva para o santuário"[261], sem o qual o *santo*, o santuário e a própria devoção perde sua força. O devoto, mesmo que não tenha no

---

[258] RIBEIRO, Pedro A. O Catolicismo romano e a noção de "catolicismo popular". In: RIBEIRO, Pedro A et. All. Evangelização e comportamento religioso popular. **Cadernos de Teologia e Pastoral**. Petrópolis: Vozes, 1978. Neste texto o autor aponta a aliança do devoto ao santo e a lealdade estabelecida na relação como uma das marcas da religiosidade devocional nos santuários.

[259] Entrevista com D. Marinalva dos Santos, 70 anos, em 31705/2008, no santuário de frei Damião.

[260] STEIL, Carlos. **O Sertão das Romarias:** um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

[261] OLIVEIRA, Marcelo João Soares de. **Francisco:** o Santo vivo dos devotos. 2. ed. Fortaleza: Edições Livro Técnico/ Premius, 2001.

cumprimento da promessa a razão para visitar o santuário, ali se apresenta para declarar pessoal e gestualmente sua crença, reforçada pelos relatos de companheiros de viagem ou de outros devotos. Os milagres aparecem como relatos que ajudam a sustentar as relações com o sagrado.

Pedir é também motivo para visitar. Os pedidos não se limitam ao atendimento de uma necessidade pessoal. Segundo os devotos, em suas orações incluem a comunidade, o mundo. Assim, a devoção se reveste, no santuário, de um caráter solidário, que congrega aspirações de devotos ou não, por exemplo, quando se trata das orações pela paz no mundo. Estes pedidos incluem a todos.

Dona Maria Edilma resume seus pedidos em duas necessidades básicas, estendidos a todos: "Eu peço mais saúde e paz pra todo mundo, que tá precisando né"[262]. Além dela, outro romeiro, seu Manoel Messias, afirma: "Olhe, saúde, felicidade, sossego, paz pra mim e minha família e todas as famílias que tá sofrendo, que sempre nós vê e aí eu tenho certeza que nós vê"[263].

A família é sempre um elemento primordial na escala dos pedidos de proteção ao santo, mas amigos e parentes também entram no rol dos pedidos, inclusive sendo o romeiro portador de bilhetes enviados ao santo. No santuário de São Francisco do Canindé essa estratégia de comunicação com o sagrado foi verificada, como é possível perceber através da análise feita por Marcelo Soares[264].

Esta característica devocional se revela em santuários maiores e em grandes centros de peregrinação do catolicismo, a exemplo do Santuário de Santo Antonio, em Pádua, onde o próprio santuário dispõe de papel de carta a serem enviados diretamente ao santuário com pedidos ou agradecimentos que serão colocados no túmulo do Santo pelos frades. Uma prática que aproxima e que não se restringe aos devotos de Frei Damião ou de São Francisco do Canindé, mas que pode ser entendida como parte de uma experiência universal do catolicismo no culto aos santos.

Estes pedidos ao *santo* manifestam as necessidades físicas e espirituais dos fiéis e socorros nas aflições da vida, na maioria das vezes uma vida com necessidades materiais. Embora a busca pela cura física seja uma constante nos pedidos a Frei Damião, seus devotos

---

[262] D. Maria Edilma Bernardes da Silva, romeira vinda da cidade de Lagoa do Ouro – Pernambuco, 35 anos. Entrevista concedida à autora, no santuário de Frei Damião. Recife, 04 mai. 2008.

[263] Sr. Manoel Messias, 49 anos, romeiro, residente na cidade de Capela – Sergipe. Entrevista concedida à autora, no santuário de Frei Damião. Recife, 26 abr. 2008.

[264] OLIVEIRA, Marcelo João Soares de. **Francisco:** o Santo vivo dos devotos. 2. ed. Fortaleza: Edições Livro Técnico/ Premius, 2001.

que vão ao santuário elegem ainda os pedidos de felicidade e paz como os principais em suas orações. Paz na família, felicidade para os filhos. A um santo se pede coisas boas: "*Eu peço tudo o que é bom minha fia*"[265] é o que nos diz D. Marinalva. Nas coisas boas estão inclusos saúde, felicidade, paz, e todo o necessário para um bem viver.

As peregrinações ao santuário são motivadas ainda para garantir a memória do frade. Já falamos anteriormente da festa como comemoração e rememoração na qual são evocadas as missões e a tradição missionária dos capuchinhos, centrada na pessoa de Frei Damião, e ocorrendo em sintonia entre interesses dos devotos e dos religiosos ao confluir como uma ação para não deixar "cair no esquecimento". Fora do tempo festivo, as romarias acontecem pelo desejo dos devotos de manifestar sua crença. Esta forma particular de piedade, nutrida pela crença no *santo*, reúne os devotos em romaria e suscita suas práticas rituais em torno do santuário.

Para Steil, qualquer que seja o motivo a mover os romeiros deve-se considerar a relação que existe entre peregrinação e penitência. Uma romaria "autêntica" não perde de vista este sentido, pois, "por definição e prática, exige sempre sacrifícios e penalidades" assumidos por outros, em forma de expiação, ou por si mesmo como um voto, promessa ou desejo. É necessário ter consciência de que o evento tem o sentido de sacrifício[266].

No tempo festivo não é apenas o romeiro que está imbuído deste sentido, também os voluntários, que acolhem os romeiros se preparam para a festa se convencem de que através de sua ação participa de um ato ritual sacrificial. Entretanto, não é esta sua única caracterização, segundo observamos nas conversas com os próprios romeiros e narradas anteriormente.

O ritual da romaria pode ser entendido como um ritual penitencial tal qual os rituais analisados por Durkheim, posto que também possibilita um "sentimento de reconforto que o fiel obtém do rito consumado"[267] pois, quando "cumprimos nossos deveres rituais, retornamos à vida profana com mais coragem e ardor"[268]. Este aspecto de reconforto trazido pela consumação do rito está presente nas representações feitas pelos devotos sobre a romaria ao santuário de Frei Damião, como se devessem esta condição ao perdão dos pecados obtidos

---

[265] D. Marinalva de Jesus, 77 anos, residente em Capela – Sergipe. Entrevista concedida à autora, no santuário de Frei Damião. Recife, 26 abr. 2008.

[266] STEIL, Carlos. **O Sertão das Romarias:** um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

[267] DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 417.

[268] Idem. p. 417.

através da romaria e do sentido penitencial que lhe dão. Ao mesmo tempo, este sentimento de reconforto parece advir da confiança que depositam no *santo* como um intercessor de suas necessidades perante Deus.

Ao dizer que voltam para casa mais leves, como se um peso lhes tivesse sido tirado, os romeiros introduzem em seus discursos a dimensão penitencial dada à peregrinação. Eles perfazem, neste ato de fé, um caminho que os permite ultrapassar a dicotomia entre o profano e o sagrado através de sua inserção num espaço e num tempo sacralizados, para depois, purificados, retomar a vida ordinária, vivificados pela experiência do sagrado.

III.3 – A Festa de Frei Damião: organização da festa e participação dos paroquianos

Acontecendo há pouco mais de uma década a festa de Frei Damião é significativa para o convento de São Félix de Cantalice e para o santuário de Frei Damião de Bozzano e já se encontra incorporada ao calendário religioso do Estado de Pernambuco. O santuário é preparado para o acolhimento dos romeiros, um de seus motivos maiores de existência. A comunidade de paroquianos se prepara para a festa, que mobiliza todo o entorno do santuário atraindo inclusive comerciantes de várias cidades que transitam por várias festas religiosas e santuários movimentando o comércio profano e religioso. A própria comunidade se insere neste comércio que gira em torno do sagrado e que tem nas romarias do período festivo a razão de sua existência[269].

Os frades administradores do santuário são os organizadores da festa de Frei Damião. Contam com a ajuda de paroquianos voluntários que ajudam a verificar cada um dos detalhes, desde os patrocínios à presença da mídia, acolhida, limpeza do santuário e alimentação dos romeiros. No santuário tornou-se uma prática distribuir aos romeiros que necessitam o café da manhã, almoço e janta. O convento, que já distribui o "pão de Santo Antonio[270]" às terças-feiras, consegue junto a panificadoras e outros setores os alimentos a serem servidos na festa.

Os voluntários da festa também se identificam como devotos de Frei Damião. Esta devoção pode ter sido originada em meio ao ambiente familiar ou pelo fato de o terem

[269] Apesar do predomínio de comerciantes de outras localidades, os quais percorrem festas religiosas no Estado, há uma participação de comerciantes locais na festa de Frei Damião.

[270] Distribuição de pães a famílias pobres da comunidade na qual se encontra o convento. Prática realizada sempres às terças-feiras no convento de São Félix de Cantalice que está ligada a um costume da tradição católica e aparece como elemento inseparável da devoção a Santo Antonio, remontando a um fato da vida do próprio santo segundo a crença disseminada e ressaltada na sua hagiografia.

conhecido no convento. Com comportamento devoto ao frade que conheceram e que consideram pessoa santa, os voluntários trabalham junto aos religiosos, contribuindo para a propagação da devoção. O sentido sacrificial dado pelos romeiros encontra nos voluntários também a sua face[271]. Alguns deles atuam durante todos os dias da festa, participando inclusive das celebrações, seja porque com o sentimento de pertença religiosa, seja pela devoção a Frei Damião.

Os religiosos do santuário conseguiram construir uma rede de contatos com chefes-de-romaria que são cadastrados no santuário com os quais mantêm contato através de correspondência e informam a data e programação da Festa de Frei Damião. Do mesmo modo, informam sobre as celebrações que ocorrem em Novembro para festejar o nascimento de Frei Damião. A programação da Festa de Frei Damião e cartazes de divulgação são enviados anualmente a estes chefes, convidando o povo romeiro a participar do evento. Dessa forma, a preparação do santuário começa bem antes do mês festivo.

Além de ser um trabalho da OFMCap. para a divulgação da festa, esta prática dos administradores do santuário é um elemento de propagação da devoção. A cada ano os administradores do santuário procuram cadastrar as novas romarias e os respectivos chefes-de-romaria que chegam para a festa. Para os religiosos é uma forma de mapear as romarias e os devotos de Frei Damião[272].

Para Steil, no entanto, este contato estabelece um "campo de influência do catolicismo oficial, bem como sinaliza um esforço do clero para estender as fronteiras do seu discurso religioso e moral"[273]. Ele faz notar em seu estudo sobre o santuário da Lapa que esta ação da administração do santuário acaba por atuar como uma forma de controle exercido pelos administradores sobre as peregrinações e considera com isso, que tal contato estimula a existência de relações de poder entre estes e entre os chefes-de-romaria e os romeiros.

Não pudemos identificar este aspecto no santuário dado as nossas próprias condições de pesquisa, mas este é um ponto a se refletir. O santuário de Santo Cristo do Ipojuca tem tentado este mesmo método como uma forma de incentivar a presença dos romeiros no santuário. Nesse caso, o que tem interessado é a presença do romeiro como um reavivamento

---

[271] Nos depoimentos dos voluntários da festa de Frei Damião, este significado era recorrente em suas falas.

[272] Tem sido importante para o santuário este cadastro, pois assim os frades podem entrar diretamente em contato convidando para as festividades e criando um laço que é institucional, mas que por vezes parece ultrapassá-lo, gerando uma aproximação e identificação dos devotos com o santuário.

[273] STEIL, Carlos. **O Sertão das Romarias:** um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

da devoção e do santuário ou do estímulo à devoção[274]. No santuário de Frei Damião, este contato tem servido para a consolidação da festa e da devoção.

Além dos voluntários que contribuem no período das festividades, o santuário conta com o trabalho voluntário de paroquianos da comunidade, os quais estão presentes no santuário todos os finais de semana, à exceção daqueles dias em que compromissos particulares não o permitem. Estes voluntários se responsabilizam pelo Museu de Frei Damião, pela Capela-santuário, e pelo acolhimento dos romeiros que visitam o santuário durante todo o ano. Todos estes voluntários entrelaçam suas histórias de vida nas histórias que contam sobre Frei Damião e sobre seu poder taumaturgo, e estarem ali evoca, de certa forma, algum episódio de suas vidas no qual esta personagem possui algum tipo de importância.

> Eu hoje o emprego que eu tenho hoje eu agradeço a Deus e a Frei Damião que não foi tão fácil eu conseguir esse emprego. Com ele em vida, né, eu consegui esse trabalho. Graças a Deus já tô com 17 anos, de 2 em 2 anos tem ameaça de botar pra fora mas eu sempre tô ficando. Aí faz 6 anos que eu alcancei uma graça com Frei Damião, um milagre, aí me dediquei ser voluntário aqui. Todos os domingos eu estou aqui. Moro no Curado II. Na festa eu já fico sexta, sábado e domingo acolhendo os romeiros[275].

Para além destes agentes envolvidos diretamente na economia de santidade no santuário, os frades em noviciado têm participado ativamente da Festa. Os frades do convento de São Félix recebem ajuda ainda dos frades do Convento de Nossa Senhora da Penha e de outras fraternidades capuchinhas que se dirigem ao convento neste período. Eles atuam principalmente na animação da festa, cantando no palco, ajudando os romeiros a relembrarem fatos das missões e na distribuição dos bens sagrados como bênção e água benta, e na acolhida.

Esta acolhida é muito importante na dinâmica do santuário. O romeiro se sente acolhido e retribui com uma nova romaria na festa seguinte, ajudando assim a realizá-la, não como participante na organização, mas com sua presença, pois como os próprios frades e voluntários afirmam, a festa só existe porque existem os romeiros de Frei Damião[276].

---

[274] DONATO, Sóstenes Portela Vieira. **Convento de Santo Antonio de Ipojuca em Pernambuco:** reflexões históricas acerca da devoção ao Santo Cristo. Recife, 2008. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Pernambuco.

[275] Sr. Cícero, devoto de Frei Damião e voluntário no santuário. Entrevista concedida à autora, no santuário de Frei Damião. Recife, jun. 2008.

[276] Tanto as pessoas que são voluntárias de Frei Damião quanto os religiosos do convento procuram salientar em suas falas essa importância do romeiro para a realização da festa no santuário. Durante a festividade esta

O lado profano da festa de Frei Damião é possível ser observado na principal rua de acesso ao santuário. Nas festas religiosas, o sagrado e o profano coexistem. E o sagrado disputa com o profano a presença dos fiéis, posto que muitos deles também se envolvam na profusão de possibilidades do lado profano da festa. Esta disputa é observada nos discursos religiosos e mesmo de agentes leigos.

Não há uma "programação folclórica"[277] durante a Festa de Frei Damião, mas os bares e as barracas instaladas para comércio no período festivo atraem muita gente, em especial moradores da comunidade. O profano não se restringe ao comércio de souvenirs, objetos de decoração e utensílios domésticos, roupas, brinquedos. Música, comida e bebida constituem o profano da festa, por onde também circulam vários romeiros de Frei Damião.

Sobre a presença de romeiros nos bares há polêmicas entre os negociantes. Não há uma uniformidade do discurso, mas podemos perceber que estes espaços alternativos também atraem os romeiros. Alguns negociantes que montam comércio durante a festa afirmam que os romeiros são seus consumidores. Outros, no entanto, procuram excluir o romeiro deste público ao dizer que os consumidores de bebida são pessoas da própria comunidade, pois os romeiros vêm contritos, pela necessidade da fé, e não bebem exatamente por isso[278]. Assim, para alguns comerciantes, em especial os que são paroquianos, a idéia defendida é de que o intuito religioso a mover os romeiros não os permite participar desse lado profano.

Em meio a objetos de uso religioso a Festa proporciona a existência de um comércio informal e variado nas ruas de acesso ao santuário, transformando-a num verdadeiro mercado no qual religioso e profano se mistura, e por onde passam romeiros em busca de lembranças da romaria, e moradores da área, estes últimos mais propensos a observar o movimento gerado pelas peregrinações e a buscar divertimento nas barracas. Este entrelaçamento entre o profano e o sagrado nas festas religiosas é comum nos santuários[279]. Desta forma, nas trocas

---

condição é sempre ressaltada, principalmente durante as missas, momento em que os devotos se reúnem perante o altar montado fora da igreja e mais oportuno para que os religiosos se expressem para todos os romeiros, devotos de Frei Damião.

[277] Por programação folclórica entendemos os shows que se realizam nas festas religiosas de vários santuários, principalmente quando o santo do lugar é também padroeiro da cidade.

[278] Nas conversas com alguns comerciantes que instalaram suas barracas na rua principal, em frente ao convento, percebemos que para eles este é um tema polêmico. Embora alguns afirmem que os romeiros são seus principais consumidores, no caso de venda de bebidas, outros procuravam eximir os romeiros desta prática ao colocá-los como devotos que vinham apenas com interesse no santuário.

[279] Nos estudos realizados sobre santuários religiosos este entrelaçamento entre o sagrado e o profano aparece como um dos aspectos das festas dedicadas ao 'santo'. Dentre estes estudos podemos apontar alguns exemplos: DONATO, Sóstenes Portela Vieira. **Convento de Santo Antonio de Ipojuca em Pernambuco**: reflexões históricas acerca da devoção ao Santo Cristo. Recife, 2004. Dissertação (Mestrado em História) Universidade

simbólicas que ocorrem em torno do santuário estão inseridos também os comerciantes, da própria comunidade e de fora que se instalam nas ruas de acesso durante o tempo festivo.

Com relação à presença destes comerciantes não identificamos no santuário um discurso de oposição a estes, visando afastar os romeiros das barracas de souvenirs instaladas para a festa. As recomendações são dirigidas aos devotos no que se refere a divertimentos possíveis, como a praia ou a bebida, uma forma de disciplinar o devoto. Para eles a romaria pressupõe a visita ao santo, não a outros ambientes.

Animação e apresentações culturais também tomam parte neste evento religioso. Contando com a participação dos romeiros, que fazem algum tipo de homenagem a Frei Damião apresentando cânticos, dando testemunhos. Os frades cantam hinos das missões, conversam, procuram fazer com que os devotos relembrem as missões. Para além da programação religiosa do santuário, a organização também oferece aos romeiros que visitam o santuário no período da festa a apresentação de grupos culturais.

Em 2008 houve a apresentação do Maracatu Frei Damião. Jovens da comunidade integram o grupo idealizado pelos frades, e recebem aulas no próprio convento sob a regência de um professor. Criado recentemente, este maracatu tem uma função social tanto na visão de frades quanto na de moradores locais. Estes aprovaram a ação dos frades, pois esta ação, assim como outras, pode ser responsável pela diminuição da criminalidade com relação ao convento: "os frades estão atentos para uma aproximação com a comunidade. Perceberam que é como uma escola. Tem que estar aberto. Foi isso o que fizeram e Frei Rinaldo está tentando tirar os jovens da rua com os projetos"[280] .

Federal de Pernambuco; FERNANDES, Rubem César. **Os Cavaleiros do Bom Jesus** – uma introdução às religiões populares. São Paulo: Brasiliense, 1982. Além da bibliografia pertinente, a pesquisa que temos realizado no grupo de pesquisa História e Religiões, vinculado ao Departamento de História da UFPE, sob a orientação da Profª Sylvana Brandão, tem oferecido elementos para tal afirmativa.

[280] Depoimento de voluntária da festa de Frei Damião, santuário de Frei Damião, 31/05/2008.

Foto 1: Maracatu Frei Damião.
Fonte: Acervo particular da autora, 2008.

Na programação cultural oferecida no santuário, além do 'Maracatu Frei Damião', já passou pelo palco durante os anos de festa: a Banda da Polícia Militar de Pernambuco, banda de pífanos, repentistas, cantores homenageando Frei Damião, e padres-cantores, como o Padre Antonio Maria. Durante o momento cultural da festa, embora se privilegie músicas das missões, os grupos culturais sempre interpretam com seus instrumentos outras músicas, como por exemplo, músicas de Luiz Gonzaga[281]. É o momento de lazer, propiciado no santuário, presente na programação a ser oferecida aos devotos e a visitantes. O profano e o sagrado não se anulam. Eles aparecem entremeados nas festividades.

II.4 - Celebrações do tempo festivo e a gestão dos bens sagrados

Durkheim ao analisar os ritos representativos ou comemorativos oferece duas reflexões sobre estas práticas coletivas: há ritos que são realizados com a pretensão de produzir algum efeito sobre a natureza; e existem os ritos que são cumpridos unicamente para preservar uma tradição. Acentuando, no entanto, a dimensão social do rito, Durkheim explica-o como um "conjunto de cerimônias que se propõe unicamente redespertar certas idéias e certos sentimentos, ligar o presente ao passado, o indivíduo à coletividade", ajudando a "manter a vitalidade das crenças, para impedir que elas se apaguem das memórias, para

[281] Pesquisa de campo realizada durante as festividades no santuário de Frei Damião, nos anos 2007 e 2008.

revivificar os elementos mais essenciais da consciência coletiva". Afirma ainda que "os ritos, são antes de tudo, os meios pelos quais o grupo social se reafirma periodicamente". A religião é percebida a partir de sua função social[282].

Para Berger o ritual é composto por dois elementos: o que precisa ser dito e aquilo que precisa ser feito. Estes dois atos servem para "relembrar", restaurando uma continuidade entre o presente e a tradição e situando a experiência dos indivíduos numa história que os transcende. Ao mesmo tempo, busca-se o enraizamento religioso do grupo e, portanto, a manutenção da legitimidade e das estruturas de plausibilidade entre os fiéis[283].

Estas análises legadas por Berger e Durkheim são fundamentais para que possamos pensar as práticas devocionais e as celebrações no santuário de Frei Damião. Não postulamos com isso uma mera transposição destas teorias para o nosso trabalho, mas acreditamos que da confluência destes referenciais podemos compreender a religiosidade vivenciada no santuário pesquisado. Os relatos e as práticas de romeiros, e de demais devotos e religiosos nos conduzem a fazer algumas ilações a partir destas idéias.

Tais práticas, em nosso entendimento, constituem um *habitus* correspondente aos agentes sociais que partilham do campo religioso católico em seus vários matizes e que atuam diretamente na manutenção do capital simbólico da instituição religiosa. Neste sentido, procuramos então, recorrer também às análises formuladas por Pierre Boudieu para compreender a relação que os devotos estabelecem com os religiosos no santuário.

Seguindo os passos da programação oficial do santuário os romeiros também traçam e inscrevem nele o seu próprio ritual, com uma programação paralela, mas que não chega a interferir, ao menos aparentemente, na sequência oferecida pela instituição. É como se as práticas se complementassem, a dos romeiros e a dos frades.

Na programação oficial da festa ganha destaque a missa. Mas, além da missa, destacamos os sermões, a Procissão Luminosa, a Bêncão do Santíssimo Sacramento, o Ofício de Nossa Senhora, recitação do Terço e coroação de Nossa Senhora, uma vez que a festa acontece em fins de Maio, Missa e bênção dos romeiros. Para além dos ritos oficiais, os romeiros presenteiam a festa mais que com a presença, eles mantêm ali suas práticas de religiosidade.

---

[282] DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

[283] BERGER, Peter. **O dossel sagrado:** elementos para uma teoria sociológica da religião. Trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.

A programação visa atender principalmente a esta necessidade da Igreja de manutenção da fé, das estruturas de plausibilidade, incorporando práticas dos romeiros nesta programação e levando os religiosos capuchinhos a participar de uma agenda paralela improvisada pelos romeiros no santuário. Assim, o que é vivido nesse período de festividades enquadra-se no modelo missionário capuchinho, sendo a tradição revestida com novas práticas, mas mantendo os eixos de uma prática missionária centrada na celebração eucarística, na confissão, na devoção aos santos, na evangelização. Estes aspectos operam a distinção com relação a outras práticas cristãs.

O santuário se transforma então num espaço de hibridação[284] ritual durante as festividades de Frei Damião. Este hibridismo, verificado também no tempo comum, mas de muito maior visibilidade no tempo festivo das celebrações ao frade capuchinho, pode ser entendido a partir dos rituais vivenciados no santuário. Práticas tradicionais, herança de uma formação religiosa, coexistem com práticas renovadas da religiosidade e de movimentos católicos ou movidas por uma pastoral renovada e sua ação efetiva dentro do santuário.

Há uma preocupação da Igreja Católica em ter os santuários como espaço de evangelização como já o dissemos. Esta preocupação é trazida à reflexão por Edênio Valle ao abordar a pastoral para eles elaborada, a qual procura estabelecer uma consciência coletiva entre os romeiros enquanto missionários de Cristo:

> Aos poucos, de gestos sustentados apenas por tradições do passado, as romarias e os santuários católicos passaram a acentuar três traços que não apareciam tão nitidamente no catolicismo tradicional: a centralidade da pessoa de Jesus e do Evangelho, a importância de uma pertença consciente à comunidade de fé e a missão de dar testemunho (evangelizar) como algo conatural ao seguimento de Jesus[285].

Durante as festividades sobressai tanto esta característica apontada no trecho, correspondente a uma diferenciação acentuada nas práticas e que são estimuladas pela hierarquia institucional, quanto às práticas de caráter tradicional, no comportamento do devoto. A busca do fortalecimento da fé com a idéia de pertença à comunidade religiosa são

---

[284] O termo híbrido bem como hibridação tem sido bastante utilizado em detrimento aos termos sincretismo e mestiçagem, pois como define Garcia Canclini, a mestiçagem estaria associada principalmente à mistura de raças no sentido, portanto, de miscigenação. O sincretismo, segundo Canclini, seria um termo associado à mistura de diferentes credos religiosos. Nesse caso, adota o termo hibridação por ser este a expressão mais adequada para exprimir a ocorrência de diversas mesclas inbterculturais. Ver: CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas:** estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Ed. Universidade de são Paulo, 1998.

[285] VALLE, Edênio (SVD). Santuários, romarias e discipulado cristão. In: **Revista Horizonte.** n. 8. Belo Horizonte, v. 4, jun. 2006. p. 31 – 48.

aspectos a serem considerados e que se apresentam nos sermões a cada missa celebrada: "Eu tenho de ser um missionário, eu tenho de ser um missionário de Jesus, eu tenho que anunciar Jesus Cristo, eu tenho que mostrar Jesus Cristo"[286].

A perspectiva de evangelização tem sido fundamental na pastoral do santuário, pois procura instigar nos devotos a experiência de um comportamento atuante a ser símbolo de distinção, buscando manter e até mesmo renovar a prática religiosa. Com isso, podemos pensar o catolicismo como um campo de tensão entre os vários significados e vivências, um espaço plural com elementos de unidade. Nesse espaço plural, os diversos rituais se realizam, interagem e complementam-se.

A procissão é um dos ritos iniciais da programação religiosa. Após a missa de abertura do evento os religiosos e fiéis saem em procissão pelas ruas da comunidade, a partir da Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário até o santuário de Frei Damião. Diferente do que ocorre em outras procissões nas quais o carro com o santo vai guiando os devotos, esta não é uma procissão com imagem de santo, mas uma procissão tendo à frente o Santíssimo Sacramento. Chegando ao convento de São Félix a Procissão Luminosa é recebida pelos demais fiéis ou romeiros que já se encontram no santuário, tendo início o rito que fecha a noite inicial: a bênção do Santíssimo Sacramento.

O rito católico da missa ocupa lugar central nas festividades. No último dia da festa, há uma missa dedicada aos romeiros na programação oficial. Esta programação oficial contracena com os ritos paralelos realizados pelos romeiros. A presença de religiosos capuchinhos nos rituais dos devotos é, em nossa percepção, uma forma de disciplinamento dos comportamentos destes devotos.

Os sentidos atribuídos pelos devotos a esta devoção são diversos e disputam com os significados dados pelos frades e com aqueles emitidos pelos demais grupos presentes na festa: visitantes, paroquianos e voluntários. Há sempre a recomendação a assistir a missa, tomando como base as palavras de Frei Damião a quem remetem sempre: "Um domingo sem missa é uma semana sem Deus". Dessa forma, se procura instituir um controle sobre a ação dos leigos e sobre a gestão do sagrado.

A missa é um espaço de sociabilidades e um rito de afirmação da religião na qual se vivencia a pertença a um grupo religioso. O cumprimento de práticas sacramentais pelo devoto o coloca mais firmemente dentro das estruturas de plausibilidade afirmando o

[286] Homilia proferida pelo bispo de Nazaré da Mata, na missa das 10h de 31/05/2008. Por ocasião da XI Festa de Frei Damião de Bozzano, no santuário de Frei Damião, no convento de São Félix de Cantalice. Recife – Pernambuco.

pertencimento, mesmo que esta pertença através da prática sacramental seja para alguns apenas durante a própria romaria, pois sabemos que vários devotos têm na romaria o momento de encontro com a Igreja.

Na missa estão condensados os dogmas que operam a distinção com outras religiões ou igrejas cristãs. Daí ser o eixo central nas celebrações do santuário em homenagem a Frei Damião. Nela são constantemente reafirmados os dogmas católicos aos fiéis. É ainda um rito de legitimação de um poder, concedido aos agentes especializados sobre os leigos, ou seja, é a instituição de relações de poder entre os agentes nela envolvidos e de um cosmos percebido dentro desse esquema de representação do mundo.

No dizer de Steil, a missa "representa o consenso católico ao mesmo tempo que o institui com todas as suas cosmologias e hierarquias"[287], buscando manifestar aos romeiros o papel mediador do clero na gestão dos bens de salvação. Essa exteriorização perpassa pela busca de controle sobre a religiosidade do romeiro, que também participa no processo de produção do capital simbólico, como tem se apresentado nesta devoção.

Nesse aspecto, não falamos de um devoto a desempenhar apenas o papel de consumidor, mas pensamos no devoto como produtor de um capital simbólico que tem sido assumido também pela instituição religiosa. No entanto, é importante notar que o devoto também reconhece neste clero a legitmidade da gestão dos bens de salvação ao solicitar uma bênção com oração e imposição das mãos, ao recorrer à água-benta, e à bênção dos objetos no santuário.

[287] STEIL, Carlos. **O Sertão das Romarias:** um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

Foto 2: Fila para receber a bênção.
Fonte: Acervo particular da autora, 2008.

Assistir a missa no santuário se torna evento significativo para o devoto, em especial para os romeiros, pois estão na casa do *santo.* Nesse caso, atendem a uma identidade religiosa que precisa ser assumida e vivenciada através da participação na missa, e ao conselho do próprio *santo*, citado acima, o qual é sempre retomado nas palavras dos sacerdotes e demais religiosos, de tal forma que mesmo realizando seus rituais devocionais na capela-santuário ou em outros espaços, os romeiros não deixam de participar da missa, elegendo-a como necessidade.

Entre os dias de festa as missas ocorrem regularmente sendo celebradas em maior quantidade no dia de encerramento. Uma das missas na programação é dedicada especialmente aos romeiros com bênção especial dirigida a eles, na qual ocorrem também vários agradecimentos pela participação e convidando a voltarem outras vezes ao santuário e, no ano seguinte, participarem novamente da festa. Presididas por religiosos capuchinhos ou por sacerdotes convidados, as missas possuem ainda, no tempo dedicado ao sermão, um importante momento para uma catequese efetiva.

A homilia recebe uma dimensão pedagógica, fazendo sempre referência a atividade missionária de Frei Damião de Bozzano e sua preocupação em "pregar e viver o Evangelho"[288]. Em cada uma destas, busca-se afirmar a santidade do frade ao qual celebram

[288] Homilia do bispo de Nazaré da Mata, 31/05/2008.

em festa, incorporando nos sermões a memória do mesmo, enquanto convidam os fiéis a uma vida conforme os preceitos do Evangelho e da Igreja.

A homilia é o momento também de convocar os católicos a tornarem-se missionários em sua lida cotidiana e atuarem junto à Igreja na defesa dos princípios católicos:

> Num mundo que se proclama tanta liberdade, temos que proclamar Jesus Cristo na defesa da vida, não como os nossos inescrupulosos políticos que aprovaram o projeto das experiências (aplausos) com células-tronco embrionárias[289].

Esta recomendação aparece vinculada aos conselhos de Frei Damião, à sua pregação e à sua missão entre a população: "E o Frei Damião ele pregava a defesa da vida e a defesa da vida está na pessoa de Jesus: Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Um seguidor de Jesus. Então é um defensor da vida". Entrecruzando a fé, os textos bíblicos, os dogmas, a tradição da Igreja Católica, e a devoção ao frade, a pregação é ainda um discurso voltado a questões atuais vinculadas à dimensão religiosa.

Dessa forma, aproveita-se o momento para tratar questões pontuais, a exemplo da acima citada, e apresenta aos fiéis o posicionamento da Igreja Católica quanto à temática. Durante a homilia, não eliminando outros momentos dos ritos no santuário, lançando mão do poder simbólico que a Igreja exerce sobre os fiéis, o pregador procura capitalizar o discurso religioso, deslegitimando a ação política, reafirmando o caráter sagrado da vida e a função divina da Igreja Católica.

Durante a missa, alguns cânticos pertencem ao hinário das missões de Frei Damião, a exemplo do *Vinde pais e vinde mães*, um dos mais cantados no santuário. Animada por um grupo de paroquianos e seminaristas, a missa é revestida, além de todas as simbologias a ela subjacentes, pelo caráter de missão, das missões de Frei Damião. Este aspecto valorizado pelos capuchinhos aproxima os romeiros dos religiosos, e faz com que se sintam valorizados por suas práticas criando com isso uma relação de bem-estar que vai se construindo desde o momento da acolhida até a partida.

O reconhecimento da importância do romeiro se traduz ainda na preocupação, por parte dos religiosos capuchinhos do convento, em construir uma identificação com os

[289] Homilia do bispo de Nazaré da Mata, 31/05/2008. O discurso religioso procura suplantar o discurso político e o científico, e na missa, durante a homilia, parece ser o momento ideal para deslegitimar a estes, buscando apoio junto aos católicos.

romeiros. Esta preocupação em manter uma identificação com o povo é enfatizada como algo que foi vivido por Frei Damião em sua relação com os féis.

Outro ritual da festa é a recitação do Ofício de Nossa Senhora. A recitação desta oração cuja essência é encontrada no *Cântico do Magnificat* tem suas origens no Brasil na pregação dos missionários católicos entre os séculos XVII e XVIII e os capuchinhos têm, reconhecidamente, pelo trabalho evangelizador realizado no Brasil, uma importante função no propagar esta oração bem como na devoção a Nossa Senhora. Ajudaram a implantar esta devoção assim como o mês mariano, até hoje bastante estimulado pelos clérigos[290].

Praticado no meio familiar e entre pequenos grupos, no santuário tem encontrado espaço na programação religiosa, sendo incentivado pelos religiosos locais. Acentua-se a devoção a Maria, devoção bastante difundida por Frei Damião nas suas pregações, e principalmente a recitação do Terço. O Terço está inserido na programação festiva do santuário, mas, além disso, encontra-se também no rito que os devotos cumprem independente do fato desta oração pertencer ou não a programação oficial.

O Terço é uma das orações que mais reúne os devotos em torno do túmulo de Frei Damião. Maria, símbolo de distinção entre católicos e protestantes, tornou-se elemento aglutinador e de unidade no catolicismo, inclusive elemento de ligação entre os devotos de Frei Damião, bastante salientado pelos pregadores: "Então Maria, meus amados irmãos, a figura de Maria está bem ligada a figura de Frei Damião, ou a figura de Frei Damião está bem ligada a figura de Maria"[291].

O Terço, assim como o Ofício de Nossa Senhora, são orações que têm sido estimuladas pelos religiosos, deixando com isso de ser uma prática mais pessoal para ser uma experiência vivida também no espaço público, coletivamente. Esta prática que era muito recomendada por Frei Damião, faz parte da tradição religiosa dos fiéis, de forma que a cultura católica dos devotos se alia a própria memória de Frei Damião ali no santuário, em torno da figura de Maria.

Em cada um dos rituais da programação a Igreja detém o monopólio da gestão dos bens sagrados. É o sacerdote o agente especializado na administração dos bens de salvação, na cura da alma. Mas na capela-santuário o devoto não necessita deste agente para intermediar sua relação com o *santo*. Por gestos, orações, benditos, cânticos, rosários desfiados e

---

[290] Carlos Steil aponta para este período como correspondente à origem da recitação do Ofício de Nossa Senhora no Brasil. Sobre a ação dos missionários capuchinhos na propagação na recitação do Ofício e do Terço, a homilia do Bispo de Nazaré da Mata, na missa de 31/05/2008, segue nesta direção.

[291] Sermão proferido na missa das 10h de 01/06/2008 no convento de São Félix de Cantalice.

celebrados com companheiros da devoção, os devotos têm sua maneira própria de se dirigir ao santo, embora a presença de religiosos seja constante na capela, às vezes acompanhando os devotos em suas orações. Mas ali eles têm autonomia para relacionar-se com o *santo*. Sobre este aspecto tornaremos adiante ao discutirmos a devoção e a institucionalização do culto a Frei Damião de Bozzano.

Foto 3: Romeira recitando o Terço na Capela de Nossa Senhora das Graças, frente ao túmulo de Frei Damião.
Fonte: Acervo particular da autora, 2008.

As confissões constituem um ritual importante na dinâmica do santuário e é um dos ritos mais observados pelos romeiros. Por vezes, entre alguns romeiros, a romaria se faz o momento de (re) encontro com os sacramentos da Igreja, assim como com a Eucaristia. Bem de salvação administrado pelo sacerdote, a confissão ganha importância no evento, sobretudo pela procura dos devotos a este sacramento que lhes abre o caminho para a Eucaristia e para a redenção, segundo as crenças e os dogmas da Igreja.

Os capuchinhos ganharam, através de suas missões, o papel de confessores entre os fiéis. Frei Damião era muito procurado pelo povo nas missões e mesmo quando passou residir no convento: "Venho desde 1986 para me confessar e assistir o sermão que era muito bom"[292]. Era o conselheiro a quem recorriam.

No convento, os romeiros continuam a formar filas para fazer suas confissões com os frades capuchinhos. Nos dias de festa encontramos filas de romeiros ou os bancos da igreja de São Félix cheios de devotos esperando pela confissão, um sacramento que só pode ser

[292] Entrevista com D. Josefa Francisca Dias realizada no santuário de Frei Damião. Recife, 31/05/ 2003.

celebrado pelo sacerdote, pelo agente especializado e com poderes de redimir, segundo os preceitos da Igreja Católica. O romeiro vai ali e se confessa porque para ele tal ato é plausível, porque confere significado ao seu mundo.

Verificamos, então, que embora o romeiro execute suas práticas no santuário, tendo um acesso também autônomo, ali os agentes especializados do sagrado têm por função controlar e administrar os bens simbólicos do santuário, garantindo a manutenção do capital simbólico que lhes confere a autoridade e legitimidade neste campo religioso.

III.5 – Os ex-votos: crença e simbologia

Várias são as formas encontradas pelos devotos para demonstrar sua devoção a um santo. Nos santuários católicos há uma variedade de comportamento a desvelar uma prática que remonta a um catolicismo tradicional, que tem na devoção aos santos um de seus elementos[293]. Compreendemos, porém, a partir de nossas pesquisas e dos registros etnográficos que pudemos realizar que não podemos afirmar uma homogeneidade das práticas. Os santuários católicos são espaço da pluralidade de significados, de ações, de relações. Práticas antigas e novas se mesclam nos cultos devocionais. Os rituais no santuário de Frei Damião são multifacetados.

O pagamento de promessas é uma prática difundida no catolicismo e constitui um ritual recorrente nos santuários religiosos. As visitas ao lugar sagrado podem significar um voto feito a Deus ou ao santo e os ex-votos se tornam manifestações públicas dos milagres alcançados por intermédio do santo. Os santuários acumulam os ex-votos em suas Casas dos Milagres, os quais geralmente ficam à mostra, e se revelam como parte da história das crenças, das práticas, dos santos e de seus devotos em épocas e regiões, distintas.

Como pagador de promessa o devoto oferece ao santo o ex-voto (do lat. **Votum**). Este é o testemunho público da graça alcançada pela intercessão do santo, ao mesmo tempo que representa uma promessa cumprida. Geralmente são representações do corpo ou da parte curada pelo poder milagroso do santo ou fotografias e tem a função de agradecimento ao tempo que pode revelar uma relação direta entre devoto e santo, e a lealdade entre ambos. Sua

[293] Dentre os estudos que apontam para este aspecto das religiosidades nos santuários brasileiros podemos citar: Rubem César Fernandes. **Os Cavaleiros do Bom Jesus.** Uma Introdução às Religiões Populares. São Paulo: Brasiliense, 1982; Carlos Alberto Steil. **O sertão das romarias** – um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – BA. Petrópolis: Vozes, 1996; Marcelo J. S. de Oliveira. **Francisco:** o Santo vivo dos devotos. 2. ed. Fortaleza: Edições Livro Técnico/Premium, 2001.

presença no santuário expressa a atualidade ou não da devoção. Para a continuidade do culto ao santo é importante que estes sinais de seu poder estejam à mostra. No geral são colocados numa Casa dos Milagres, nos santuários onde estas existem.

Visitar um santuário e observar este ambiente é, pois, adentrar no sistema simbólico que o rege, no mundo dos devotos e na condição do culto. A Casa dos Milagres, a partir dos ex-votos, permite traçar indícios de um culto antigo ou moderno, atualidade, auge ou decadência, perfil dos milagres atribuídos através de imagens, estas, reflexos das graças do santo.

De material diverso, as representações ajudam a desvelar épocas. Além disso, através deles se pode entrever a realidade dos devotos e algumas de suas necessidades, necessidades que, segundo Marcelo Soares, os "fiéis sabem como transpor os percalços e re-criar suas vidas. Eles conhecem o trajeto a peregrinar e também o ente sagrado de quem poderão valer-se"[294].

No Santuário de Frei Damião não existe uma Casa dos Milagres. Mas há um grande número de ex-votos que são levados pelos devotos ao santuário, embora não estejam expostos. São túnicas, representações de partes do corpo (cabeça, seios, pés, pernas, braços) em parafina e madeira; fotografias de casa, de carros, de animais e de pessoas; cabelo; maços de provas; exames médicos; inscrição em concurso público; panfleto de candidato. Todos estes itens foram observados durante a pesquisa no Museu de Frei Damião, deixados por devotos como ex-votos ao *santo*.

São imagens da religiosidade devocional no santuário, a revelar anseios, necessidades, angústias, problemas enfrentados pelos devotos e que, buscam no *santo* a sua resolução.

O ex-voto mais comum no santuário é a túnica franciscana, usada pelos devotos como pagamento de promessa e deixada sobre o túmulo de Frei Damião. Cena comum é encontrar pagadores de promessas vestidos com esta túnica circulando pelo santuário. Este ato revela aos demais que o devoto alcançou uma graça e veio pagar sua promessa ao santo. Revela também o poder do santo, como intercessor das causas do devoto que se coloca sob sua proteção.

---

[294] OLIVEIRA, Marcelo João Soares de. O Símbolo e o ex-voto em Canindé. In: **REVER**. n. 3, Ano 3, 2003. Disponível em: http://ww.pucsp.br/rever/rv3_2003/t_oliveira.htm. Acesso em: 18/08/2006.

Foto 4: Pagamento de promessa.
Fonte: Acervo particular da autora, 2008.

Foto 5: Pagamento de promessa.
Fonte: Acervo particular da autora, 2007.

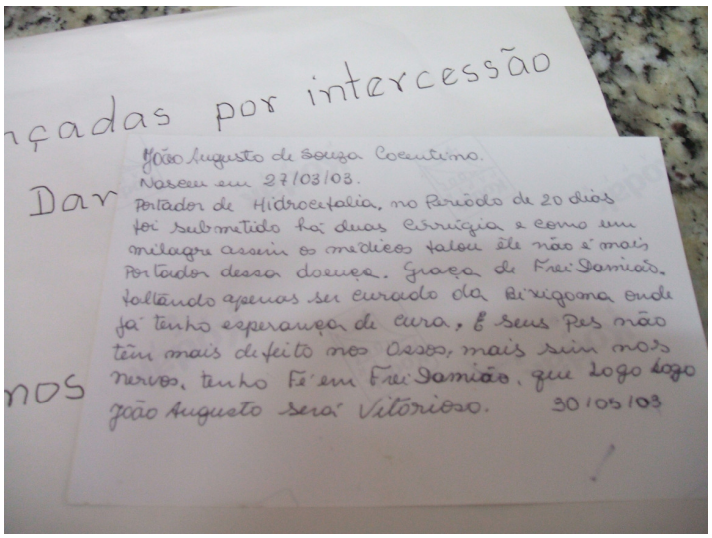

Foto 6: Ex-voto. Verso Fotografia de criança contendo agradecimento por cura.
Acervo particular da autora, 2006.
Fonte: Arquivo do Museu Frei Damião/ Documentos para causa de Beatificação e canonização de Frei Damião de Bozzano.

Os ex-votos representam para o devoto o poder do santo em operar milagres. Para o santuário os ex-votos tomam o significado de que o santo é para a instituição um capital simbólico na relação com o devoto. Representam também a fé do devoto, pois para eles o alcance da graça vai depender da fé de cada um:

> Desde quando tenha fé, em Deus primeiramente, segundo em Frei Damião, que ele pede a Deus e faz[295].
>
> Com a fé, todas[296].
>
> Depende da fé de cada um viu?[297]
>
> Qualquer uma, basta que tenha fé, se tiver fé consegue[298].

Os devotos acentuam assim a relação de confiança no santo como principal condição para o alcance da graça e isentam o santo caso a graça não seja obtida. E quando o santo realiza o milagre ou a graça, o devoto vai ao santuário agradecer e entregar ao santo o ex-voto que lhe fora prometido. A própria romaria pode tomar o significado de voto que o fiel faz ao seu santo. O ex-voto é então símbolo da graça alcançada, simboliza a relação do devoto com seu santo e os poderes que o santo possui. A multiplicação dos *milagres* de Frei Damião vai então, garantindo a vitalidade da crença em seu poder de intercessor segundo as concepções de mundo dos devotos.

---

[295] Entrevista com o Sr. Manoel Messias, 49 anos, romeiro, devoto de Frei Damião, residente em Capela – Sergipe, no santuário de Frei Damião, Recife, 26 abr. 2008.

[296] Entrevista com a devota D. Marinalva de Jesus, 77 anos, residente em Capela – Sergipe, no santuário de Frei Damião, Recife, 26 abr. 2008.

[297] Entrevista com Ana Maria, residente em João Pessoa – PB, romeira e devota de Frei Damião, Maio/2008, no santuário de Frei Damião.

[298] Entrevista com D. Marinalva dos Santos, romeira e devota de Frei Damião, residente em Propriá – Sergipe, realizada no santuário de Frei Damião, Recife, 31 Mai, 2008..

CAPÍTULO IV – DEVOÇÃO: PRÁTICAS E ESTRATÉGIAS INSTITUÍDAS E RESSIGNIFICAÇÃO DEVOCIONAL

IV.1 – Atribuição de milagres e fama de santidade

A crença de que determinados indivíduos tem o poder de realizar milagres faz parte da história do catolicismo e se constituiu num fator de formação das devoções. No decorrer dos séculos uma infinidade de santos, canonizados ou não, tomaram parte na vida de cristãos, tornando-se por eleição destes, seus protetores e intercessores perante Deus.

Tomados como um modelo de vida exemplar ou sendo cultuados a partir da crença de que possuía o dom de operar milagres, uma variedade de santos foi sendo introduzida na vida dos fiéis e nos cânones da Igreja. Inicialmente perseguido, o cristianismo teve nos apóstolos e demais propagadores da nova crença os primeiros mártires. Estes, assim como os que se seguiriam, compreendem então os primeiros santos reconhecidos pelos fiéis, marcados pelo martírio e passavam a ser venerados por suas virtudes e também por seu poder, através de seus restos mortais, ou seja, suas relíquias. Suas sepulturas se tornaram lugar de peregrinação e com a ascensão do Cristianismo à religião oficial foram construídas igrejas nestes lugares[299].

Inicialmente, a Igreja tornou santos os mártires da fé, conferindo a estes por muito tempo a exclusividade do caráter de santidade. Dentre os muitos mártires canonizados podemos citar São Sebastião[300]. Seja pelo que se considera um modelo de vida exemplar, ou pela crença no poder de operar milagre, uma variedade de santos foi sendo introduzida na Igreja e na vida dos fiéis.

Mártires e os confessores da fé se tornaram então, os primeiros *santos* no Cristianismo. Mesmo após o século IV até o século XX a denegação da vida continuou sendo a principal via de acesso à *santidade* conforme os cânones da Igreja. Renunciar aos "prazeres do mundo" como o asceta, precursor da vida religiosa, tornou-se para a Igreja o caminho para

---

[299] WOODWARD, Kenneth L. **A fábrica de santos.** Tradução: Raul de Sá Barbosa. São Paulo: Siciliano, 1992.

[300] São Sebastião viveu entre 256 e 286 e foi morto na perseguição empreendida pelo imperador romano Diocleciano. De acordo com os Actos apócrifos atribuídos a santo Ambrosio de Milão, Sebastião era um soldado que teria se alistado no exército romano por volta de 283 com a intenção de afirmar o coração dos cristãos, enfraquecidos diante das torturas. Foi designado para compor a Guarda Pretoriana, mas sua conduta com os prisioneiros cristãos levou o imperador a julgá-lo como traidor, ordenando sua execução por flechas. Foi lançado ao rio e dado como morto e socorrido por Irene, tornada santa. Caiu novamente nas mãos do imperador que ordenou espancamento até a morte. Foi morto transpassado por uma lança. Na iconografia aparece amarrado a uma estaca e perfurado por várias flechas. É celebrado no dia 20 de janeiro. VAREZZE, Jacopo de. **Legenda Áurea** – Vida de Santos. Tradução: Hilario Franco Junior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

a definição da *santidade*. O *santo* passou a significar aquele que levava uma vida de renúncia, representada no medievo pela inserção nas ordens religiosas que se formavam naquele período[301]. Suas relíquias continuaram sendo veneradas.

Inicialmente o processo de canonização era realizado por aclamação, considerando sua "reputação entre o povo; sua história de vida; e pela fama de operar milagres". Gradualmente, o processo de "fazer santos" passou da aclamação popular às mãos dos bispos e consequentemente, ao papado. Com a criação da Congregação dos Ritos em 1588 pelo papa Sisto V esta congregação se tornava responsável pela preparação das canonizações papais e pela autenticação das relíquias. Mas apenas no pontificado de Urbano VIII (1623-1644) o controle absoluto das canonizações passou ao papa, acarretando também na emergência de novos modelos de *santidade*[302].

Para Sophia Gajano, esta prática de canonização encetada por bispos e depois habilmente incorporada pelos pontífices queria significar a afirmação da própria autoridade na Igreja Ocidental[303].

O refinamento do processo de canonização nos séculos seguintes, especialmente as alterações ocorridas no século XX, foi resultante de influências externas. Assim, a criação da seção histórica em 1930 pelo papa Pio XI visava atender a "critérios de cientificidade" que a Igreja quis adotar como necessários ao processo, ou seja, procura fazê-lo a fim de indicar a legitimação do processo.

A maioria dos *santos* conhecidos do catolicismo pertence à categoria de mártires e dos confessores da fé e viveram nos séculos iniciais do cristianismo. Durante o medievo, muitos dos canonizados eram fundadores de ordens religiosas e, segundo o historiador André Vauchez[304], o paradigma de santo do século XII era Francisco de Assis[305].

---

[301] WOODWARD, Kenneth L. **A fábrica de santos.** Tradução: Raul de Sá Barbosa. São Paulo: Siciliano, 1992.

[302] WOODWARD, Kenneth L. **A fábrica de santos.** Tradução: Raul de Sá Barbosa. São Paulo: Siciliano, 1992. Cap. 2.

[303] GAJANO, Sophia Boesch. **Il miracolo come oggetto da storia**: Riflessiones di una medievista. (Testo per la Prolusione dell'Anno Accademico 2004, Gorizia 5 febbraio 2004). Disponível em: <http://khup.com/keyword/gajano.html. Acesso em: 29/05/2008.

[304] O historiador André Vauchez é medievalista, realizou pesquisas e publicou na área de história da santidade, hagiografia, histórias das práticas religiosas medievais, história do monaquismo (com ênfase nas ordens mendicantes) e tem vários livros publicados.

[305] Filho de Pietro Bernadone dei Moriconi e da nobre Pica Bourlemont, São Francisco nasceu em Assis, na Itália, em 1181 ou 1182, e foi batizado com o nome de Giovanni. Tornou-se Francesco por escolha do pai que lhe mudou o nome. Recebeu, de acordo com hagiografias, os estigmas de Cristo. Faleceu em 1226 e foi canonizado pelo papa Gregório IX em 16/07/1228. Recentemente, o historiador Jacques Le Goff publicou sua

Empreendendo uma análise global dos períodos em que foram forjados os modelos de santidade no cristianismo, particularmente no catolicismo, Vauchez demarca os modelos e as circunstâncias históricas correspondentes. Nesta história da *santidade* fazem parte os mártires, os confessores, os ascetas, os reis taumaturgos, os místicos, os profetas e os pregadores[306].

O conceito de *santidade* foi sendo formulado, conforme este historiador, principalmente pela crença de que o santo tem o poder de agir em benefício dos homens. Segundo Marília Scheneider, para os veneradores de santos de todas as épocas, o santo é caracterizado como aquele que consegue superar os limites humanos no que se refere à nutrição, repouso, desconforto e sofrimento[307].

Este arquétipo de *santidade* é observado na construção da devoção a Frei Damião de Bozzano desde o início de suas atividades no Brasil, como salientamos anteriormente[308], e faz parte do imaginário de vários devotos como verificamos no relato abaixo.

> Conta-se que ele não come e não dorme, que vai de cidade em cidade, de povoado em povoado, sempre andando a pé pelas estradas. E conta-se que, logo após a sua passagem, desaparecem, por bastante tempo, as bebedeiras, as arengas, o barulho, as brigas[309].

Este tipo de crença relatada por devoto em 1968 continua perpassando o imaginário de alguns devotos que atualmente vão ao santuário de Frei Damião. As várias histórias narradas sobre o poder e os *milagres* do frade fazem parte das representações da santidade elaboradas por seus devotos, as quais não se caracterizam pela uniformidade.

Na história das devoções católicas sabemos que muitas delas são oriundas das crenças depositadas em um indivíduo ainda em vida, e, com sua morte, passam por processo de

---

biografia. Para esta biografia ver: LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis.** Trad. de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 2001.

[306] VAUCHEZ, André. Santidade. In: **Enciclopédia Einaudi.** Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987. p. 287 - 300. Vol. 12.

[307] SCHNEIDER, Marília. **Memória e História (Antonio da Rocha Marmo)** – Misticismo, santidade e milagre em São Paulo. São Paulo: T. A. Queiroz/FAPESP, 2001. p. 96.

[308] No capítulo intitulado **Capuchinhos Italianos em Pernambuco – Frei Damião de Bozzano: um missionário tridentino**, pudemos entrever algo neste sentido. p. 73.

[309] O SERTÃO QUER UM MESSIAS. In: Revista Realidade. nº 23, set. 1968.

disciplinamento pela hierarquia que passa a promover também a sua difusão[310]. Como um exemplo desse disciplinamento e ainda da absorção de devoções aos santos podemos citar a canonização de Padre Pio[311] durante o pontificado do papa João Paulo II.

Ao mesmo tempo em que se procura o disciplinamento da devoção como uma estratégia institucional perante os fiéis, esta ação da Igreja também passa pelo reconhecimento dos fiéis. Muitos destes fiéis esperam a consagração feita pela Igreja ao *santo,* isto é, eles entendem a hierarquia institucional como fonte legítima de atribuição e definição da santidade[312].

Estas devoções, enquanto práticas religiosas fazem parte da cultura do catolicismo, e como temos destacado em nosso trabalho, tem permeado a história de um povo, de uma região, de uma comunidade, podendo manter a vitalidade ou passar pelo processo de declínio.

No Brasil, a devoção a Frei Damião aparece dentro de um conjunto de práticas devocionais que configura o campo religioso católico. Esta devoção tem como um dos principais fundamentos a crença na capacidade de Frei Damião, segundo seus devotos, em operar *milagres* entre o povo a quem pregava. Estes devotos buscavam no frade mais que assistência espiritual. Iam ao seu encontro na esperança de encontrar as soluções para os problemas que lhes circundavam a vida.

O poder de operar milagres fora atribuído a Frei Damião de Bozzano ainda nos anos iniciais de sua atividade missionária pelo nordeste brasileiro, muito embora outros companheiros seus de missão até a década de 1940 recebessem maior destaque como pregadores missionários[313].

---

[310] Entendemos aqui o conceito de disciplinamento a partir da perspectiva de Michel de Foucault e o utilizamos, como já salientamos anteriormente, para analisar o processo pelo qual as devoções leigas são oficializadas pela hierarquia católica. A difusão que sobrevêm deste processo não significa a anulação do devoto, pois ele continua sendo o principal agente social a promover a fé no santo na medida em que divulga as graças e milagres recebidos por seu intermédio, sendo o que Marcelo Soares chamou de "chama viva do santuário".

[311] Padre Pio de Pieltricina tornou-se um 'santo vivo', no dizer de Sérgio Luzzatto, na Itália do século XX e é considerado o *santo* dos italianos. Nas biografias e hagiografias escritas sobre o frade, e nas homilias do papa João Paulo II durante a beatificação e a canonização, há uma ênfase dos *estigmas* (assim como em São Francisco) que havia recebido em 1918 e que o acompanhou pelo resto da vida. É celebrado no dia 23 de setembro e recebe milhares de devotos em seu santuário, em São Giovanni Rotondo, onde viveu.

[312] Nas entrevistas e depoimentos de muitos devotos, há o reconhecimento do poder da Igreja, do Pontífice, em nomear um indivíduo como *santo*. Este reconhecimento no nosso entendimento passa pelo que Bourdieu chama de poder simbólico.

[313] Na revista **Dom Vital** as notícias das missões capuchinhas são recorrentes, mas os nomes que nela sobressaem até a década de 1940 são de outros missionários. Embora Frei Damião seja citado não o é com a

Nos jornais, as notícias que aparecem sobre milagres de Frei Damião são apoiadas em relatos de devotos[314]. Em nossas pesquisas, uma das primeiras referências em jornais na qual se fala do poder taumatúrgico de Frei Damião nos chega através de um fragmento de carta publicado no Diário de Pernambuco. No texto, os pais de um garoto afirmam que o filho estando desaparecido, havia conseguido retornar para casa e o fato fora entendido como uma graça alcançada através de Frei Damião de Bozzano, a quem agradeceram. O texto que abaixo citamos revela uma devoção que vinha sendo construída pelos fiéis e seguidores de Frei Damião.

> Há dois anos passados, o Sr. Manoel Gomes de Lima internou na Escola de Pacas, no município de Vitoria de Santo Antão, um seu filho de nome Adauto, afim de que pudesse aperfeiçoar-se em conhecimentos agrícolas. Logo, passadas as primeiras semanas, fugiu a criança, tomando rumo ignorado. Os pais de Adauto, desesperados com o fato e residindo em ponto distante, como seja: a Fazenda Barreiros, do município de Serra Talhada, estavam já desiludidos a respeito do seu aparecimento. Nos princípios do mês passado, encontrou-se o casal com o bondoso Frei Damião, missionário sertanejo, que, animando-os afirmara que quando chegassem à casa na volta da viagem, lá encontrariam o menino. Foi o que aconteceu, deixando o Sr. Manoel e sua senhora emocionados com o episódio, que só poderiam atribuir a uma graça da providência através do bondoso sacerdote[315].

Num cenário de desespero, o reencontro com o filho segundo a previsão do frade, naturalmente foi tomado pelos pais do garoto como uma graça conseguida através do capuchinho. A multiplicidade dos milagres e a variedade de suas tipologias foram crescendo e se difundindo entre a população nas décadas seguintes, estimulando a devoção a Frei Damião.

Da pesquisa etnográfica que realizamos no santuário, pudemos observar que existe uma diversidade de significados conferidos ao missionário capuchinho e aos seus *milagres*. Os devotos se valem de uma diversidade de histórias na construção e na defesa da devoção que vivenciam e ajudam a promover. D. Ana Maria que veio de João Pessoa para prestar homenagem a Frei Damião, afirma que Frei Damião não tinha poder, mas fazia milagres:

ênfase dada aos demais missionários. Uma página é a ele dedicada apenas em 1949 e citações de missões sempre trazem uma referencia maior aos demais.

[314] Na nossa pesquisa utilizamos principalmente o Jornal do Commercio e o Diário de Pernambuco para investigar a devoção ao frade.

[315] PREVISÃO DE FREI DAMIÃO. **Os pais encontraram o filho desaparecido.** Diário de Pernambuco. Recife, 04 dez. 1953.

"Não era poder. Poder quem tem é Deus. Ele era uma pessoa ungida. Sempre foi ungida, até hoje ele faz milagres"[316].

Esta devoção que foi compreendida por muito tempo como uma devoção particularmente limitada aos estratos sociais mais desfavorecidos começou a passar por uma nova atribuição de significados no meio eclesiástico após a morte de Frei Damião. Na década de 1970 o ajuntamento de fiéis em torno das missões de Frei Damião fez com que esta devoção fosse tratada semelhantemente à devoção ao Pe. Cícero. Os fiéis que se voltavam para o frade eram caracterizados como pessoas simples, de origem rural, motivados por uma religiosidade forte e constituída de elementos supersticiosos, ou de tradições antigas. As notícias publicadas nos jornais ou revistas procuravam enfatizar a ignorância e uma 'tendência ao fanatismo' por parte do povo. Tal aspecto sobressai nas reportegens como pudemos perceber das notícias sobre a polêmica das proibições em 1968 e 1975:

> Há, realmente, um temor dos bispos cearenses de que Frei Damião venha a exercer a mesma forma mística que teve o padre Cícero Romão Batista. O monsenhor Raimundo Augusto, da Diocese do Crato, afirma que "Frei Damião é uma ótima pessoa, com uma vida dedicada a fazer o bem, a pregar o Evangelho e a confessar, **mas o povo já começava a interpretá-lo como se fosse o próprio padre Cícero que volta a fazer milagres**, a curar doente e a conduzir todos para o céu, através da sua bênção"[317] (Grifo nosso).

Esta associação que se dizia ocorrer no imaginário dos fiéis entre a pessoa de Frei Damião e o Pe. Cícero seria das mais incômodas para os bispos e para o frade capuchinho. Em nossa pesquisa verificamos que entre alguns fiéis há uma afirmação em suas falas de que o frade capuchinho era o "padrinho" que voltou[318]. No entanto, a maioria daqueles a quem entrevistamos não relacionam os dois religiosos, definem a ambos como padres santos. Frei Damião chegou para missionar e começou a percorrer a região em 1931 enquanto o padre Cícero faleceu em 1934.

Histórias envolvendo os dois personagens circulam entre os folhetos de cordéis e tomam efeito de verdade assim como os casos de castigos que lhe são atribuídos. Durante nossa última visita às festividades no santuário estivemos conversando com romeiros e um

---

[316] Ana Maria, professora. Residente em João Pessoa – Paraíba. Entrevista concedida a autora, no santuário de Frei Damião. Recife, mai. 2008.

[317] **Mais proibições para frei Damião.** Diário de Pernambuco. Recife, 09 out. 1975. II Caderno, p. 11.

[318] Em nossas pesquisas no santuário apenas 4 devotos apontaram para uma relação entre Frei Damião e Pe. Cícero de forma que, diante da amostra de nossa pesquisa, não podemos afirmar a tese de que no imaginário devocional ambos se apresentem como a mesma pessoa.

deles relatava suas crenças em Frei Damião e em Pe. Cícero e apontava detalhes que demonstrariam em seu entendimento uma associação entre o frade e o Pe. Cícero, merecendo aqui citação.

> Padre Cícero e Frei Damião é a mesma pessoa. Padre Cícero não morreu. Mudou-se. E quando isso tava pra acontecer ele avisou que ia se mudar e voltar com o nome do homem mais rico da região (Seu Damiãozinho). Frei Damião apareceu. Ói, Padre Cícero ia celebrar o ato de criação de uma capela na fazenda de um homem rico (Seu Gonçalves), mas morreu. Tinha fincado o torno pra construção. Por essa época Frei Damião foi pra missão e chamado na fazenda pra benzer. Procurou, procurou e perguntou: Cadê o torno que eu botei aqui?
> Padre Cícero já nasceu santo. Antes de se mudar disse que fossem encontrar ele celebrando no Socorro. E Frei Damião celebrava lá às 18h. Era ou não era a mesma pessoa? Frei Damião também não morreu. Se mudou e vai aparecer em outro lugar[319].

Neste caso específico que o relato nos possibilita podemos perceber que para este romeiro os dois religiosos são a mesma pessoa. E esta associação tem por fundamento as ações e falas dos personagens envolvidos na história narrada. O que poderia ser uma coincidência ganha, na visão do devoto, outro significado, profético e que se cumpriu.

Em nossas pesquisas no santuário percebemos que uma imensa quantidade dos devotos de Frei Damião tem também devoção a Pe. Cícero. Esta associação entre os dois religiosos, até onde nos foi possível pesquisar, não é defendida por todos os devotos. Alguns associam o frade a profecias do Padre Cícero. Com isso queremos dizer que a devoção, assim como as crenças em torno de Frei Damião, não assume um caráter homogêneo. Esta devoção é multiforme e polissêmica.

O comportamento dos fiéis com relação a Frei Damião seria um comportamento devoto desde as primeiras décadas, e esta crença tinha também suas orações, tal qual existe oração a outros santos. Em 1937 a Revista Dom Vital publicava uma nota sobre uma oração a Frei Damião que circulava entre católicos na Paraíba. Na nota combatia e procurava proibir a prática afirmando que

> Circulam orações milagrosas de *Frei* Damião, na Paraíba e noutros Estados, assim como orações a *Santa Marta* com obrigação de copiar e enviar a outras pessoas, a cadeia de S. Antonio, etc., declaramos tudo isto absurdo, reprovado da Igreja Católica e proibidas.

[319] Escutamos este relato enquanto estávamos no santuário na Festa de Frei Damião de 2009. Dois devotos conversavam na madrugada sobre os milagres de Frei Damião e do Padre Cícero e um deles fez essa narrativa.

> É exploração judaica-protestante para tirar dinheiro da simplicidade dos matutos.
> Ninguém compre, acredite, ou faça uso delas[320].

Outras orações circulam nas décadas seguintes estimulando a fé no poder miraculoso de Frei Damião. Um uso comum entre pessoas que acreditavam neste poder era o de colocar a oração colada atrás da porta de entrada da moradia, como uma forma de proteção ao lar.

> Valei-me meu padrinho Frei Damião, entre o Sol a Lua e as Estrelas com as 3 pessoas da Santíssima Trindade pelas 13 palavras ditas e retornadas as 11 mil virgens e os 12 apóstolos que seguiram a Jesus na Galileia. Rogai por nós Maria concebida sem pecado, em nome do Pai do Filho e do Espírito Santo, Amém.
> Ofereço esta oração a todos os santos do céu e da terra Padrinho Cícero e Frei Damião que me abençoe com as vossas divina graças. (Frei Damião recomenda que quem possuir esta divina oração não lhe faltará o pão de cada dia não morrerá de desastre morte repentina água e fogo).
> Rezar-se um Pai Nosso uma Ave Maria e uma glória ao Pai toda sexta-feira[321].

Estas orações dariam o indicativo de uma fé católica que, para os religiosos, necessitava de uma melhor vivência uma vez que seus praticantes possuíam determinadas crenças que iam de encontro ao que orientava a Igreja.

Além das orações, a crença em Frei Damião se expressava através de fotografias dispostas nas paredes das residências como se compusessem um oratório familiar. Como se faz com imagens de santos católicos, a foto de Frei Damião estava presente no ambiente familiar, dividindo espaço com outros santos como mostra a imagem abaixo.

---

[320] **Aviso interessante**. In: Revista Dom Vital. Recife, Anno I, Nº VI, dez. 1937, p. 03.

[321] COSTA, Gutenberg. Op. Cit. **A presença de Frei Damião na Literatura de Cordel** (Antologia). Brasília: Thesaurus, 1998. p. 137.

Foto 7: Fotografias de Frei Damião no interior de casa.
Fonte: Revista Realidade, nº 23, 1968.
Acervo da Biblioteca da Cúria Metropolina da Arquidiocese de Olinda e Recife.

Nas missões, a população que o recebia esperava dele *milagres* que viessem resolver ou atenuar suas dores, seus problemas. E o procuravam para realizar os *milagres* dos quais necessitavam, geralmente de cura, conforme relatos de devotos que entrevistamos no santuário. Os sentimentos, as dificuldades, a esperança de ser atendido e de obter uma graça, se imbricavam nesta religiosidade em torno de Frei Damião. Assim, o que os fiéis consideravam sinais de Deus através de Frei Damião ia ajudando a construir a idéia de que um *santo* estava entre eles e na formação desta devoção que vinha surgindo.

Por outro lado, é necessário salientar a ação desenvolvida por Frei Fernando Rossi na constituição desta devoção, uma vez que este também promovia a difusão da crença nos poderes de Frei Damião, especialmente a partir da década de 1960. Nas missões era comum encontrar um mercado religioso no qual Frei Damião era o principal objeto. Nele, fotografias e demais lembranças do frade e das missões eram comercializadas. Dessa forma, a devoção ao frade que ia sendo tecida pelos fiéis fazia germinar também este mercado de bens simbólicos em torno do 'santo vivo'[322] ao qual seguiam nas missões.

[322] O termo 'santo vivo' que aqui citamos refere-se ao conceito usado por Sérgio Luzzatto sobre a devoção a Padre Pio, que quer significar o que o próprio termo sugere: o frade mesmo ainda em vida fazia *milagres* sendo então considerado um santo vivo, segundo as crenças dos fiéis. Para os devotos de Frei Damião, especialmente aqueles que o conhecerema e conviveram com o frade participando de suas missoes, o frade teria sido um *santo* ainda em vida.

IV.2 – Narrativas dos devotos: subsídios a um novo culto

As narrativas dos devotos são uma via para a compreensão das práticas e das crenças que estimularam a construção da fé em Frei Damião e entender como os fiéis que acompanhavam suas missões se transformaram nos principais produtores desta crença.

Entre as virtudes de Frei Damião que os devotos apontam está seu desapego aos bens materiais. O mito criado em torno do capuchinho sobre seus hábitos de comer e dormir, e sua ação de confessor com horas de confessionário, ainda serve como referência para muitos dos devotos quando questionados sobre a santidade do frade capuchinho.

Para além da realização de *milagres,* estas seriam algumas virtudes que aludiriam ao sentido de santidade dado a um indivíduo: desprendimento, pregação contínua, abnegação, oração, além do poder de pacificar e converter, entre outros.

Muitos dos milagres atribuídos ao frade nas primeiras décadas são referentes a castigos que pessoas ou cidades inteiras recebiam, provocados pelo comportamento de indivíduos com relação ao frade e pela desobediência a seus conselhos. Mas o repertório de milagres relatados por seus devotos incluía ainda a cura de doenças, previsões, e ação sobre a natureza.

A tipologia dos milagres atribuídos a Frei Damião até a década de 1970 foi apresentada em estudo monográfico de estudantes do ITER – Instituto de Teologia do Recife – contendo depoimentos dos devotos sobre o poder miraculoso de Frei Damião de Bozzano e sobre a atuação do religioso na região nordestina[323].

Além deste trabalho, o relatório realizado sobre as Santas Missões em Solânea e Pirpirituba, na região do Brejo Paraibano em 1977 que contou com a presença de Frei Damião de Bozzano traz observações importantes sobre suas práticas e sobre as crenças nele depositadas pelos fiéis da região[324].

Em ambos os textos é considerado o contexto social das populações que recebiam as pregações do capuchinho. Mais que isso, afirmam que suas pregações legitimavam as relações de dominação existentes no cenário nordestino. No relatório citado, apesar de ser apontado

---

[323] SILVA, Ranulfo P. et al. **Frei Damião:** sim ou não? E os impasses da religião popular. Recife, dez. 1971. 85 f. Mimeo. Trabalho apresentado por alunos e coordenado pelo Prof. Abdalaziz de Moura. INSTITUTO DE TEOLOGIA DO RECIFE.

[324] CARVALHEIRA, Marcelo D. Contribuição às Igrejas irmãs de Olinda e Recife, Crateús, Campina Grande, Vitória, Propriá, Goiás, São Félix do Araguaia e demais Igrejas que se interrogam sobre os caminhos da evangelização e se comprometem com os destinos dos humildes e a libertação dos oprimidos. **Santas Missões em Solânea e Pirpirituba**. 1977. Avulso.

para este aspecto do trabalho missionário de Frei Damião há a afirmação de que suas missões também serviam de esperança para o povo que reunido lhe ouvia.

Nos registros do ITER, que já citamos anteriormente, chamam atenção os relatos de *milagres* de Frei Damião. Selecionamos alguns destes relatos e transcrevemos abaixo a fim de confrontarmos com outras fontes utilizadas. Veremos, ao comparar mais adiante com os demais relatos que encontramos na imprensa, bem como com alguns registrados por nós em entrevistas com devotos, como estes relatos correspondem a um mesmo repertório de crenças sobre o frade capuchinho:

> Em 1952, eu Celestina Costa Bezerra estava desenganada pelos médicos, então a minha família ficou bastante aflita com tal situação. Soubemos que Frei Damião estava na cidade – Juazeiro do Norte. Foram a sua procura, trouxeram para me confessar, chegando Frei Damião olhou para mim e disse: "A senhora vai ficar completamente boa, aconselhou-me que tivesse muita paciência e não tomasse certas pílulas para evitar filhos, pois é um grande pecado. Logo que ele saiu, já me sentia outra, com coragem e disposição para enfrentar meus afazeres domésticos.
> Celestina Costa Bezerra, doméstica, Bodocó – PE (58 anos)[325].

> Em 1936 estava Frei Damião na Matriz de Na. Sra. das Dores do Juazeiro do Norte. Nesta ocasião aconteceu um episódio – que nós (minha família) consideramos um verdadeiro milagre. Minha mãe estava na igreja e com precisão de voltar logo pra casa pois minha avó estava doente. Ela ia comungar, mas achava impossível, pois estava lá atrás e tão cedo não poderia voltar para casa. Pediu no coração que Frei Damião em nome de Deus desse logo a comunhão a ela. Frei Damião parece que advinhou os seus pensamentos e saltando numerosas e diversas alas da Igreja foi dar comunhão logo a minha mãe que nem conhecia. Por isso toda a nossa família consideramos isto um verdadeiro milagre.
> Luiza Oliveira Lima, professora de datilografia, 60 anos. Juazeiro – Ceará.[326]

Estes *milagres* atribuídos ao poder de Frei Damião que foram registrados pelo ITER se assemelham aos *milagres* também relatados por fiéis de Frei Damião à imprensa. D. Carmelita, residente no Juazeiro do Norte afirmou em depoimento para a revista Realidade, em 1968:

> Eu tinha muita vontade de ver Frei Damião. Ouvia dizer que ele é bom e milagroso. Uma vez que ele veio pregar aqui arrumei as coisas em casa

[325] SILVA, Ranulfo P. et al. **Frei Damião:** sim ou não? E os impasses da religião popular. Recife, dez. 1971. 85 f. Mimeo. Trabalho apresentado por alunos e coordenado pelo Prof. Abdalaziz de Moura. INSTITUTO DE TEOLOGIA DO RECIFE.
[326] Idem.

> depressa e fui lá no Pátio das Almas. Quando fui chegando no meio do povo, ele dizia: "Eu vim aqui em Juazeiro para matar a saudade de uma pessoa que sempre quis me ver". Só podia ser para mim, e eu não tinha dito aquilo pra ninguém […][327].

Da mesma forma, os relatos supracitados correspondem também aos relatos de fiéis em nossas pesquisas no santuário, como o relato de D. Grinaura, que destacamos abaixo. Em ambos verificamos a crença de fiéis no poder de adivinhação e de previsão do santo Frei Damião, bem como a crença no seu poder de realizar *milagres* aos seus devotos.

> Então teve uma vez que eu tava precisando muito falar com ele sobre uma cirurgia que eu precisava fazer e eu tava tendo meus filhos com hemorragia e um último que eu tive foi uma hemorragia interna e eu só me vali primeiramente de Deus e ele no momento. Aí depois os médicos aconselharam operar, aí eu fiquei… uma parte da família lá do meu marido era contra, aí eu disse: Meu Deus, o que vou fazer? Vou me pegar com Frei Damião. Na época ele estava em Agrestina, aí eu fui pra missão e teve uma confissão comunitária. Aí eu pensei de confessar-me com ele e falar pra ele se eu podia fazer essa cirurgia, se eu ia me sair bem. Aí a gente teve a confissão comunitária, todo mundo se confessou, eu fiquei com vergonha de perguntar, sabe? Aí quando terminou todas as confissões eu já tava saindo ficaram eu e mais três pessoas, sem eu perguntar nada ele disse assim: "Alguém quer me perguntar alguma coisa?" Aí eu disse: Sim (voz embargada). Aí eu cheguei perto dele e disse o que tava acontecendo. Aí ele disse: "Pode. Olhe, sendo pra salvar a sua vida, a vida de uma mãe, pode fazer que não vai acontecer nada com você". Eu fiz minha cirurgia, fui muito feliz graças a Deus, agradeço primeiramente a Deus e a ele que me aconselhou, e eu me dei muito bem[328].

Os relatos de D. Carmelita e de D. Grinaura, embora relatados em épocas distintas, convergem na forma e na crença. Em ambos é dada ênfase ao poder do *santo* Frei Damião em saber o que elas desejavam e em conceder-lhes o sucesso no que precisavam fazer. Para elas significa a demonstração de um poder dado por Deus.

Comparando as fontes de nossas pesquisas e nossos registros etnográficos, podemos afirmar uma semelhança nos depoimentos de muitos devotos quanto a crença no poder e na santidade de Frei Damião. As narrativas construídas décadas atrás deram sustentação ao movimento de criação do santuário e de sua consolidação. E as muitas narrativas que têm lugar no santuário atualmente conferem uma atualidade da devoção.

---

[327] **O Sertão quer um Messias**. In: Revista Realidade, nº 23, set. 1968.

[328] Entrevista com a devota Grinaura Pereira da Silva concedida à autora, no santuário de Frei Damião. Recife, abr. 2008.

Para quem se confessava com Frei Damião ocorria frequentemente de afirmar que o frade conhecia por antecipação os seus pecados ou suas angústias. O poder de prever era-lhe atribuído frequentemente e, para os fiéis, Frei Damião era capaz de realizar milagres. Vários *milagres* poderiam ser destacados como o fizeram os devotos no santuário. Na cidade de Capela – Sergipe os casos do vereador José Carlos e do Sr. Aluízio se tornaram referências. Da romaria que foi organizada pelo vereador José Carlos para visitar o santuário de Frei Damião em 2008 todos os romeiros aludiam ao caso do Sr. Aluízio transcrito abaixo conforme relato do mesmo:

> Eu nasci normal, como a senhora normal. Depois dos 15 anos o sarampo paralisou eu, eu fiquei paralítico numa cama que eu não me mexia pra nada. Essa caneta que tá aqui faz o que? Nada. Eu só era diferente dela porque eu falava. Quando eu queria alguma coisa eu falava pra minha mãe, minha mãe vinha e me trazia o que eu precisava e depois de 23 anos Frei Damião apareceu em Muribeca, uma cidade que tem lá próximo lá. Aí eu pedi a Deus primeiramente que se eu visse Frei Damião eu andava. […] Eu recebi (a graça) que eu era deficiente, não andava, paralítico. E graças a Deus com a fé que eu tive em Deus primeiramente, e em Frei Damião hoje estou… sou deficiente, mas graças a Deus ando. Agradeço a Deus primeiramente e a Frei Damião[329].

Outros depoimentos sinalizam para os *milagres* que ajudaram a produzir a crença nos poderes de Frei Damião sobre a natureza, em seus poderes de cura, além de outros que também temos destacado e que são comuns entre os devotos no santuário. D. Ana Maria relatou o que aconteceu em uma das missões do frade em Cabedelo:

> Eu estava na cidade de Cabedelo, é uma cidade de João Pessoa, é uma cidade portuária, e começou a chover, inclusive eu que tava com o cabelo muito grande, sou muito vaidosa com cabelo, aí eu apavorada, tinha assim 15-14 anos aí ele estendeu a mão e ele falou assim: **Não corra ninguém, a chuva vai passar. Se tem fé em Jesus, a chuva vai passar.** E num passe de mágica nós olhamos para o céu e estava estrelado[330] (Grifo nosso).

Estas e outras narrativas sobre o poder de Frei Damião foram tecendo a crença em sua santidade. Procurado para resolver problemas familiares, conjugais, de cura de doenças, de chuva no sertão, brigas, entre outros, Frei Damião foi se tornando um 'santo vivo' para

---

[329] Aluizio Santos, 57 anos, residente na cidade de Capela – Sergipe. Entrevista concedida à autora, durante romaria ao santuário de Frei Damião. Recife, 26 abr. 2008.

[330] Ana Maria, professora, residente em João Pessoa – Paraíba. Entrevista concedida à autora, no santuário de Frei Damião. Recife, mai. 2008.

muitos. Tornava-se assim, um conselheiro e *santo* para os fiéis que depositavam nele as esperanças e necessidades cotidianas.

IV.3 – Romeiros: mitos e ritos

As festividades no santuário de Frei Damião nos levam a observar mais atentamente os vários atores naquele espaço: religiosos, visitantes, devotos e paroquianos. Os devotos podem ser distinguidos em dois grupos: o devoto que vem em romaria visitar o santuário; e o paroquiano, que participa mais frequentemente da vida religiosa do santuário. Neste ítem tratamos especialmente do romeiro, os rituais que cumpre no santuário, suas crenças e sua inserção anual neste espaço do sagrado.

O romeiro é destaque como devoto no santuário de Frei Damião, pois como já observamos a devoção a Frei Damião, a festa em sua homenagem, o santuário, são procedentes da crença depositada pelos devotos, especialmente pelos romeiros, no poder do *santo*.

No santuário os romeiros além de cumprirem um ritual próprio, de orações e de agradecimentos, participam das celebrações realizadas pelos frades no conjunto que forma o santuário.

Os ritos que os romeiros cumprem no santuário fazem parte de um conjunto de práticas que podem ser observadas em outros santuários católicos no Brasil: pagamentos de promessas, oferecimento de velas ou flores, intimidade com o santo. São rituais que caracterizam a expressão da religiosidade vivida nos santuários e em alguns templos católicos[331].

Ao chegar ao santuário o primeiro lugar visitado pelos romeiros é o túmulo de Frei Damião. No período de festa este é o lugar mais concorrido. Junto ao túmulo os romeiros fazem suas preces, cantam, e rezam o Terço oferecendo a Frei Damião. Levam ao *santo* seu agradecimento pelas graças alcançadas. Fazem seus pedidos. Imploram proteção. Para o romeiro, tocar o túmulo e se ajoelhar diante do *santo* são gestos que fazem parte do ritual que

[331] São práticas não necessariamente restritas aos santuários religiosos. Se entrarmos em algumas igrejas no Recife podemos verificar que alguns destes rituais que observamos no santuário de Frei Damião, como acender vela, deixar flores ou ex-votos, também são realizados nas igrejas, por exemplo, a Igreja Matriz de Santo Antonio, a Basílica de Nossa Senhora da Penha, além de outras.

deve ser cumprido no santuário. Gestos e orações compõem este momento de devoção e de intimidade com o *santo*.

Na capela-santuário os devotos ao mesmo tempo em que celebram Frei Damião, eles agregam em suas homenagens a memória e devoção a outros santos, como observamos durante a festa. Os cânticos entoados, as orações coletivas e os "vivas" são parte dos ritos dos devotos e juntamente a isso a afirmação da crença e da religião:

> Viva o Sagrado Coração de Jesus! Viva!
> Viva nossa mãe Maria Santíssima! Viva!
> Viva Frei Damião! Viva!
> Viva o meu padrinho Ciço! Viva!
> Viva a Igreja Católica Apostólica Romana! Viva![332]

Considerando estas louvações dos devotos podemos afirmar que o espaço do santuário, a devoção e os encontros que ela proporciona contribui, como já dissemos anteriormente, para o fortalecimento da crença e da própria religião, ou seja, da própria Igreja. Além disso, se observa a inserção de fortalecimento de outras devoções.

O encontro do romeiro com seu *santo* de devoção simboliza, assim, um momento de reunião de fiéis que comungam crenças e ritos, vivenciando a devoção em coletividade. Nesse sentido, recordamos a análise dos ritos em Durkheim, de que estes tomam uma dimensão social, prática coletiva. Ao mesmo tempo estes rituais refletem uma dimensão subjetiva.

[332] Estas homenagens foram gravadas quando de nossa pesquisa no santuário na Festa de Frei Damião de 2008. Os romeiros postados diante do túmulo após recitarem orações respondiam em uníssono aos "vivas" iniciados por um devoto ao microfone. A cada "viva" dado, todos aplaudiam.

Foto 8: Devotos diante do túmulo de Frei Damião.
Fonte: Acervo particular da autora, maio, 2008.

Os devotos se postam diante do túmulo de Frei Damião desfiando o rosário, algo muito comum entre os romeiros. Ao mesmo tempo em que estão relembrando o *santo*, celebram a crença em Maria, figura proeminente no catolicismo, e inserem suas crenças no repertório católico de dogmas e santidades[333].

Quando o devoto está no santuário, especialmente diante do túmulo do frade capuchinho, cumprindo o ritual de uma prece ou rezando o Terço, oração quase sempre rezada em coletividade durante as celebrações festivas, ele está reafirmando sua religiosidade assim como sua filiação religiosa, institucional.

Além disso, procura agir sobre a vida ordinária[334] procurando a intercessão do *santo* para solucionar os problemas mais urgentes. Mas não apenas para os problemas da vida ordinária. Na devoção pedem também a intercessão do *santo* para sua condição após a morte.

---

[333] Tradicional oração a Maria, dividida em Terços, o Rosário tem por siginificado "Coroa de Rosas". A prece do Rosário é uma tradição fundada entre os séculos XII e XIII. Segundo esta tradição católica, Nossa Senhora teria aparecido a São Domingos mostrando-lhe o Terço como sinal de triunfo contra os Albingenses. A instituição da devoção do Rosário pela Igreja Católica aparece, em todos os momentos, como um instrumento contra os elementos considerados ameaçadores à Igreja. Foi assim na instituição da Festa do Rosário, pelo papa Pio V quando da vitória de Lepanto (7 de outubro de 1517) contra os turcos; na instituição da universalidade da festa em 1716 pelo papa Clemente XI, quando do triunfo sobre a Hungria. Esta oração foi recomendada também no século XX, nas aparições marianas, segundo a Igreja, em Lourdes e em Fátima respectivamente. Maria, segundo a Igreja Católica, recomendava a reza do Rosário. In: **Revista D. Vital**. Recife, Ano 21, nº 5, mai. 1959.

[334] Na análise weberiana as ações religiosas, primordialmente, estão orientadas para *este* mundo e não apenas voltadas a uma condição futura, para além da vida na terra. Ver: WEBER, Max. **Economia e Sociedade:** Fundamentos da Sociologia Compreensiva, Brasília: Ed. da UNB, vol. 1, 2000. cap. V. Em nossas pesquisas compreendemos que nos rituais religiosos devocionais observados no santuário a preocupação com as necessidades mais imediatas e as crenças que regem o universo católico de vida após a morte estão entremeadas.

Há na própria oração do Rosário o pedido para uma intercessão futura, após a morte, uma crença que faz parte das estruturas de plausibilidade compartilhadas por estes devotos.

Os devotos procuram, inclusive, pedir pelos entes que já se foram, não apenas pelos seus, mas por todos, ao entoar a seguinte prece durante a reza do Terço: "Ó meu Jesus, perdoai-nos, livrai-nos do fogo do inferno, levai as almas todas para o céu e socorrei principalmente aquelas que mais precisarem de vossa misericórdia"[335].

A prece, compreendida por Mauss como um fenômeno social, reúne em si o mito e o rito precisando ser entendida em seu contexto social e também ritual. De acordo com Mauss,

> A prece é o ponto de convergência de um grande número de fenômenos religiosos. Mais do que qualquer outro sistema de fatos, ela participa ao mesmo tempo da natureza do rito e da natureza da crença. É um rito, pois ela é uma atitude tomada, um ato realizado diante das coisas sagradas. Ela se dirige à divindade e à influência; ela consiste em movimentos materiais dos Quais se esperam resultados. Mas, ao mesmo tempo, toda prece é sempre, em algum grau, um credo[336].

Qualquer que seja a prece, individual ou coletiva, ela é, segundo Mauss, rito e também credo. Sendo palavra, ato de falar, ela é ao mesmo tempo agir e pensar. Daí porque, segundo ele, a prece pertence ao culto e à crença[337]. A prece existe enquanto algo que emite um sentido e nela convergem mito e rito. Para Mauss a prece é "o fragmento de uma religião". Nesse sentido, ele exemplifica com a análise da bênção *In nomine patris*:

> Quase toda a dogmática e quase toda a liturgia cristã aí se encontram intimamente combinadas. *In nomine,* virtude atribuída ao próprio verbo da bênção, em nome do deus, e virtude especial ligada à pessoa que pronuncia a fórmula, o que implica toda a organização sacerdotal quando é um padre que abençoa, a individualização quando é um leigo que abençoa, etc. *Patris*: nome do pai dado a um deus único, logo, monoteísmo, concepção do deus interior etc. *Filii*: dogma do filho, de Jesus, messianismo, sacrifício, do Deus, etc. *Spiritus Sancti*: dogma do Espírito, do Logos, da Trindade etc. Enfim, sobretudo o conjunto da prece leva a marca da Igreja organizadora do dogma e do rito[338].

As preces que são recitadas pelos devotos no santuário estão inseridas no conjunto de dogmas católicos e representam, portanto, um "fragmento" da religião. O devoto de Frei

---

[335] Esta prece é feita nos intervalos entre os Mistérios celebrados no Terço, colocando Maria como intercessora.

[336] MAUSS, Marcelo. *A prece* (1909) apud OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (Org.). **Mauss.** São Paulo: Ática, 1979.

[337] Idem.

[338] Ibidem.

Damião busca cumprir no santuário alguns rituais próprios de sua religiosidade devocional, realizando também ritos que relembram a vida missionária de Frei Damião, como é o caso da recitação do Terço. Ao realizar tal ação se associam mais profundamente a um rito e a um dogma institucionalizado e confirmam sua filiação religiosa.

Um ritual bastante comum no santuário e procurado pelos romeiros é a imposição das mãos, ou seja, a bênção dada pelos frades individualmente. O significado dado a esta bênção, considerada especial por ocorrer no santuário, seria de proteção e de bênção do sagrado e toma esse significado porque é dada por um agente religioso. Este religioso é como vimos anteriormente na análise sobre santuários, o agente especializado que a Igreja mantém no controle da gestão dos bens simbólicos. Esta ação da Igreja pode ser compreendida como uma ação que, segundo Bourdieu,

> Visa conquistar ou preservar um monopólio mais ou menos total de um *capital de graça institucional ou sacramental* pelo controle do acesso aos meios de produção, de reprodução e de distribuição dos bens de salvação e pela delegação ao corpo de sacerdotes do monopólio da distribuição institucional ou sacramental e, ao mesmo tempo, de uma *autoridade* de *função*[339].

O agente especializado do sagrado, ou seja, os frades, os sacerdotes, detêm o controle dos bens sagrados como a bênção e os sacramentos. Embora o devoto seja um produtor de bem simbólico no culto a Frei Damião de Bozzano e não meramente um agente consumidor deste bem simbólico, ele aceita e reconhece o papel do agente institucionalizado como aquele que detém um bem sagrado, a bênção. Neste caso, ocorre o que Bourdieu compreende como a instituição de um poder simbólico, o qual é definido como sendo

> Esse poder invisível, o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem.
> Poder quase mágico, que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), só se exerce se for *reconhecido*, quer dizer, ignorado como arbitrário[340].

Mesmo sabendo como e a quem recorrer para ser "valido" no dizer de muitos devotos, para ser socorrido nas suas dores e necessidades o devoto tem naturalizado a crença de que o

---

[339] BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974. p. 58.

[340] BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. 6. ed. Tradução: Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 08 - 14.

agente religioso possui um poder diferente concedido por Deus e por isso lhe solicita a bênção.

Este agente religioso participa de um corpus qualificado para a produção, reprodução e difusão da ideologia religiosa, e busca a manutenção do monopólio religioso. Este monopólio religioso é caracterizado pelo monopólio da gestão dos bens de salvação. No caso dos bens de salvação que o leigo procura junto ao sacerdote no santuário – uma bênção, um sacramento – entra em jogo a questão das competências concernentes a cada um dos agentes sociais que participam do espaço religioso. Ao sacerdote enquanto agente religioso cabe a legitimidade das práticas sacramentais[341]. Não é a outro devoto que se costuma pedir a bênção, que o devoto procura a administração de um sacramento, mas a um religioso, ao representante institucional.

Agindo em alguns momentos como seu próprio mediador com o sagrado e como mediador de outros, de quem leva cartas e preces aos pés do *santo,* os devotos escrevem seus nomes e de parentes em fitas que amarram em torno das imagens de Frei Damião espalhadas pelo santuário. Diante delas os devotos fazem suas orações tornando cada ponto no santuário um lugar de intimidade com o santo. Também podem ser encontradas nestas imagens papéis com os nomes de parentes preso a fitas, cartas e fotografias. A busca de proteção para si e para os seus está presente nesta ação, que evoca também a relação mantida com o santo.

[341] BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. Introdução, organização e seleção de Sergio Micelli. São Paulo: Perspectiva, 2007.

Foto 9: Bilhetes ao santo.
Fonte: Acervo particular da autora, maio, 2008.

Esta prática se constitui como mais um ritual cumprido pelo romeiro na busca de uma garantia de auxílio celestial para suas necessidades. O seu santo de devoção, protetor diante das dificuldades da vida, deverá cumprir a tarefa que lhe confia o devoto. Se a graça solicitada pelo devoto não vem é sinal de que necessita ser pedida com mais fé, mais confiança, no *santo* e em Deus. Exime-se o *santo* de qualquer culpa que lhe possa ser atribuída.

É possível perceber que alguns devotos trazem o hábito de presentear o santo. No túmulo geralmente colocam flores como uma forma de agradecimento. Da mesma forma acreditam ser um dever dar uma esmola ao *santo*, deixando suas ofertas no santuário como forma de agradecer alguma graça alcançada, ou mesmo como um valor que deve ser destinado ao *santo*. Esta prática de ajudar financeiramente é comum a todos os devotos[342].

Veneração, conversa, pedidos, agradecimentos, são situações que fazem parte do comportamento do devoto no santuário. Os romeiros sobressaem nesta prática e expressão da religiosidade devocional no santuário por constituírem a maioria dos devotos. Foi possível observar este comportamento dos devotos, que tocando ou simplesmente a olhar para a imagem, parecem conversar e contar seus problemas ao *santo.*

[342] O mundo secularizado tem também rituais bastante semelhantes, como por exemplo, jogar moedas em fontes enquanto se faz algum pedido.

Foto 10: Pedidos e orações ao santo.
Fonte: Acervo particular, 2008.

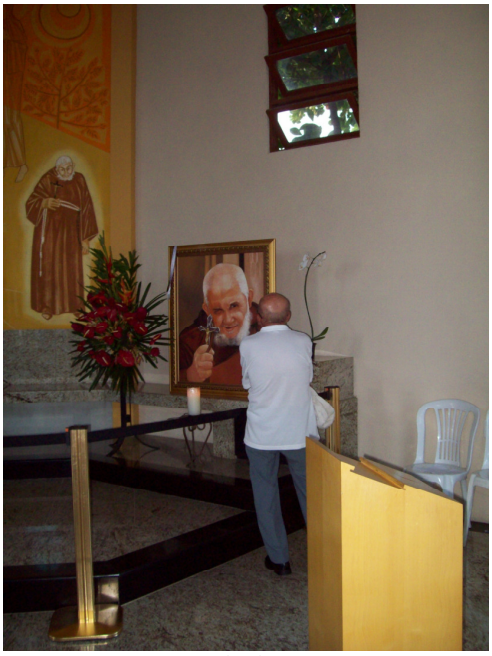

Foto 11: Momento de devoção e oração.
Fonte: Acervo particular, 2008.

Outra marca da religiosidade devocional no santuário é a presença de romeiros vestidos com o hábito franciscano para pagamento de promessa motivado por alguma graça ou milagres alcançado através de Frei Damião. Sobre o túmulo deixam a veste, que simboliza um reconhecimento público do milagre. Em alguns casos, entram no santuário para cumprir com o agradecimento com os pés descalços.

Também é possível perceber a procura por água benta. Este é um dos principais rituais que os romeiros buscam fazer-se cumprir pelos religiosos. Levar água benta para casa é um ritual incorporado pelos romeiros, e segundo muitos deles, a água tem poder curativo. A água é elemento constitutivo nos santuários brasileiros, principalmente dos mais antigos, os quais possuem alguma fonte em suas proximidades ou no próprio santuário. É interessante perceber que estes elementos que estão misturados ao conjunto das práticas – água, fogo, terra – eles estão presentes em várias formas religiosas e não apenas na tradição judaico-cristã[343].

Podemos observar frequentemente como estes elementos são representados nos santuários brasileiros e como se caracterizam nas expressões de religiosidade e das crenças de muitos devotos. Muitas vezes o pagamento de promessa é feito com os pés descalços, acompanhando procissões ou assitindo missas e frequentando o santuário dessa forma. Em

[343] ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

outras situações podemos encontrar devotos em busca de água milagrosa. Quando não existem fontes naturais no santuário esta água pode ser oferecida no próprio santuário, como ocorre no santuário de Frei Damião.

Acender velas se constitui um ritual dos mais praticados. Os devotos procuram acender velas perante alguma estátua de Frei Damião. Este comportamento pode significar o pagamento de uma promessa, mas pode também representar uma homenagem do devoto ao *santo* no santuário, cumprindo assim mais uma etapa ritual da romaria. As fotografias abaixo ilustram esta prática devocional.

Foto 12: Devotos homenageando o *santo.* Santuário de Frei Damião.
Fonte: Acervo particular da autora, maio, 2008.

Foto 13: Devotos homenageando o *santo.* Santuário de Frei Damião.
Fonte: Acervo particular da autora, 2008.

Estas práticas por muito tempo apontadas como ritos próprios da religiosidade popular[344] estão fortemente arraigadas em nosso catolicismo. Neste sentido, as conversas com o santo e o tratamento como a um amigo da família com quem se pode desabafar, pedir, faria parte deste tipo de religiosidade.

Em nosso trabalho, no entanto, optamos por um deslocamento do conceito de religiosidade popular e de devoção popular concebido enquanto prática pertencente aos estratos mais baixos da população. Nossa percepção é de que são práticas culturais gestadas historicamente e vividas em sua historicidade por grupos diversificados, em suas várias faces. Nesse sentido, não nos prendemos a uma análise da devoção a Frei Damião a partir do aspecto econômico, mas procurando compreendê-la em seus aspectos sócio-culturais.

Esta devoção ultrapassa as barreiras sociais e transforma o santuário num espaço plural, pois ali encontramos devotos que tem desde um nível de escolaridade baixo até indivíduos mais instruídos. Entre os devotos encontramos do agricultor ao médico. Do religioso ao romeiro. Nesse caso, a definição citada não daria conta da complexidade das práticas e desta devoção, a qual se nos apresenta como própria a estrutura de plausibilidade aceita e vivida pelo devoto.

Nos rituais que destacamos acima, os anseios, as esperanças e as necessidades dos devotos emergem. Mostram-se como um enunciado de sentidos, que revela uma não fissura nas estruturas de plausibilidade, no dizer de Berger, as quais são assumidas pelos devotos.

IV.4 – Os devotos de Frei Damião

Em nossas análises temos percebido que dentre as representações de santidade na devoção a um *santo,* a sua capacidade de cumprir milagres junto aos seus devotos é um dos principais elementos recorrentes. Mesmo que a Igreja procure apresentar aos seus fiéis o *santo* como um modelo de vida, a devoção ao *santo* continua a tomar esta dimensão milagrosa, que pode ser incorporada também a de modelo de fé e de vida.

Na devoção a Frei Damião o *miraculoso* é aglutinador de narrativas dos devotos e consiste em um dos motivos de peregrinação. Visita-se o *santo* para cumprir um

[344] Um exemplo desta discussão sobre religião popular encontra-se na Revista Eclesiástica Brasileira, nº 36, fasc. 141, mar. 1976, cujo tema foi Catolicismo Popular. Este número veio com artigos destinados a refletir sobre as práticas religiosas no catolicismo brasileiro. Este catolicismo popular é concebido nestas análises em sua relação com o catolicismo oficial.

agradecimento e para pedir, além, claro, dos outros motivos que os devotos afirmam. Tanto nos depoimentos dos devotos que entrevistamos no santuário, quanto nas cartas e nos bilhetes que os devotos enviam e deixam ao *santo* o *milagre* é um tipo de relato que sobressai. Estes devotos como dissemos, podem ser classificados em duas categorias – romeiros e paroquianos. No caso dos paroquianos, a visita ao *santo* não toma o sentido de peregrinação. Mesmo sem precisar peregrinar para ir de encontro ao seu objeto de devoção, entre eles os *milagres* alcançados pela intercessão do frade conduzem, entre outras coisas, à afirmação de sua *santidade.*

Para compreender como os devotos elaboram sua devoção e atribuem poderes ao *santo* a quem costumam recorrer em situações de dificuldades agrupamos os relatos de pedidos de graças e milagres em três tipos específicos: cartas, bilhetes e entrevistas.

Assim, no arquivo do convento de São Félix e do Museu de Frei Damião tivemos acesso a cartas e bilhetes dos devotos. As cartas são enviadas ao santuário e em sua maioria atendem ao pedido dos frades capuchinhos por relatos de milagres que venham a contribuir para a canonização de Frei Damião de Bozzano[345]. Os bilhetes correspondem a outro grupo de correspondências. Eles são dirigidos ao *santo,* contendo agradecimentos e pedidos. A outra forma refere-se às entrevistas com devotos no santuário, pelas quais pudemos perceber como e em que situações os devotos recorrem ao *santo*.

Verificamos 170 correspondências, das centenas enviadas e deixadas no santuário[346]. Do total destas, lemos 88 cartas cujo eixo é o relato *milagres* de Frei Damião. Destas cartas 55% se refere a curas. Também entre os 82 bilhetes, a cura aparece em 25% dos pedidos e em 85% dos agradecimentos.

Da mesma forma quanto aos relatos obtidos através de entrevistas. Dos 65 depoimentos de devotos que obtivemos no santuário em 40% deles os devotos afirmam ter recebido algum tipo de graça que se relaciona a questões de saúde. Entre os depoimentos podemos encontrar desde curas de tumores à cura de uma dor de cabeça, livramento de cirurgias, engasgamento, dores e todo um imenso repertório de doenças das mais simples às mais complexas.

Os demais relatos de milagres aparecem na seguinte ordem: proteção; livrar dos vícios; emprego; amor; estudos; casa; reconciliação; livramento de dividas; entre outros.

---

[345] Nas revistas publicadas pelo santuário, como a Revista Frei Damião, nos santinhos distribuídos entre os devotos no santuário, nos pedidos dos religiosos durante as celebrações é recomendado que "Graças alcançadas por intercessão de Frei Damião, sejam comunicadas por escrito ao Vice-Postulador".

[346] Lemos 88 cartas enviadas aos capuchinhos contendo narrativas de milagres e 82 bilhetes deixados ao *santo* pelos devotos. Esta quantidade foi analisada no ano de 2007.

Entre as narrativas de *milagres*, de graças e de pedidos exemplificamos com os seguintes relatos dos devotos:

> Eu, Elisabeth L. L. B. brasileira, casada, especialista em psicologia clínica, pós-graduada em administração hospitalar e perita em trânsito. Católica não praticante […] venho fazer um relato sincero que me aconteceu quando eu tinha 10 anos de idade, ou seja, no ano de 1969. No sertão da Paraíba na cidade de Coremas, até esta idade (10 anos) eu sangrava pelas narinas de forma assustadora; hoje dentro dos meus conhecimentos técnicos sei que o que ocorria era uma dilatação dos vasos e que para solucionar o problema teria que fazer um procedimento clínico, porém o que estou a relatar é que aos 10 anos minha mãe levou-me junto a Frei Damião e ele colocou sua mão direita no meu nariz e a partir de então JAMAIS voltei a sangrar pelas narinas […] hoje posso afirmar com convicção que foi o toque da mão daquele santo homem […] eu só poderia ter me aliviado dos sangramentos se tivesse me submetido a um procedimento clínico-otorrino[347] (Grifos do autor).

> Primeiro milagre que eu alcancei dele que eu fiz uma promessa era meu filho que não falava, não sabia fazer nada diante do que visse, ele não sabia fazer nada e eu fui pra Colégio e ele rezou na cabeça dele, ele hoje é um homem já tem quarenta e poucos anos. O segundo milagre que eu alcancei dele era que eu tava gestante o menino tava com dois meses de morto e eu fui pra o médico, o médico disse a mim que o jeito que tinha era esperar. E ele rezou espiritualmente em mim e eu fiquei boa, abortei o menino sem remédio de médico, eu não fui pra o médico fazer curetagem nem nada, o menino nasceu morto com 8 meses, tive uma grande hemorragia, tava com dois meses de morto, desmanchou todo em sangue. Era pra morrer mesmo. Mas como graças a Deus, abaixo de Deus eu tenho fé nesse que eu sei que foi um milagre, e aí ele rezou em mim e depois pra […] teve a derradeira missão dele em Propiá ele parou e eu […] ele sabia que eu tinha fé, então o milagre que eu alcancei. Graças a Deus estou hoje aqui, abaixo de Deus do céu, por isso que eu venho, que eu sei o milagre que ele me fez. Porque se fosse uma pessoa que não tivesse fé era pra ter morrido, era pra ter feito curetagem ou então ter virado um câncer no útero. Eu, graças a Deus o meu médico, abaixo de Deus, foi ele[348].

> Frei Damião, quero te agradecer por ter intersedido por mim, e mim ajudado a conclui a faculdade. Agora preciso prosseguir nos meus estudos, fazer a pós-graduação. Tem outro pedido que eu quero te fazer espero ser alcançado. Frei Damião, mim ajude a encontrar um noivo futuro (marido), que seja honesto, sincero, que trabalhe e mim ajude a construi um lar. Me sinto só, por não ter um namorado, um ombro amigo que compartilhe minhas tristezas

[347] Carta enviada por Elisabeth L. L. B. ao convento dos frades capuchinhos, em 07/06/2001. Constitui documento do Arquivo do Convento de São Félix de Cantalice reunido para o processo de canonização de Frei Damião de Bozzano. Consultada em 2006. Os grifos da carta são da própria remetente.

[348] Relato narrado por D. Rita Rodrigues em entrevista cedida à autora, no santuário de Frei Damião. Recife, 01 jun. 2008.

> e alegrias, angústias e solidão. Quero um namorado que não seja comprometido e nem (casado). Pode ser um professor que mim ajude nos trabalhos escolares para que junto vencemos as dificuldades que encontramos na vida profissional.
>
> E. A. Da Silva
> 27.05.06[349]

Além destes depoimentos encontramos relatos de *milagres* em jornais. Em 2008 a professora Nazidir Barros, 45 anos, afirmava ter realizado uma cirurgia de histerectomia e foi ao santuário agradecer, pois segundo ela, "não tive câncer e sei que foi pela fé em Frei Damião"[350]. A solução de problemas de saúde, para cada uma destas devotas, é entendida como *milagres* de Frei Damião. O *milagre* nesses casos é compreendido como última esperança nas situações de aflição e desespero. Mas, como vimos no bilhete, o *milagre* no campo amoroso tambem é pedido e esperado pelo devoto.

Nas pesquisas de campo que fizemos pudemos perceber que esta devoção atrai muitos paroquianos. A presença destes no túmulo de Frei Damião após as missas celebradas na Igreja de São Félix de Cantalice é constante. Antes ou após a missa muitos destes fiéis se dirigem à capela de Nossa Senhora das Graças, rezam, e depois vão embora.

Parece haver um crescimento da devoção no grupo de pessoas com um nível de escolaridade maior, entre pessoas com nível superior, o que também corresponde a grupos diferenciados socialmente[351]. Esta condição vem sendo promovida pela própria OFMCap através dos frades do convento de São Félix de Cantalice, atualmente grandes incentivadores deste culto.

Além disso, a experiência de ter conhecido Frei Damião pessoalmente influencia nesta devoção, como afirmam alguns devotos que fazem parte da comissão de festa de Frei Damião e que são paroquianos voluntários na festa. Em outros casos, afirmam ter na família algum devoto, no geral a mãe, e com isso passa-se a adotar a devoção que, neste caso toma o aspecto de uma devoção familiar[352]. Entre devotos de Frei Damião os entrevistados em sua maioria

---

[349] Bilhete a frei Damião deixado pela devota no santuário.

[350] **Festa de santo para frei Damião**. Diário de Pernambuco. Caderno Vida Urbana. Recife, 28 mai. 2007, p. A6.

[351] Apesar de não haver estatisticamente dados que nos permitam afirmar esta suposição, através da observação realizada nas pesquisas de campo pudemos perceber que uma grande parcela de paroquianos pertencentes a um grupo de maior escolaridade além de participação regular nas celebrações da paróquia participa também das festividades a frei Damião e frequentam o santuário assiduamente, fazendo alguns rituais devocionais diante do mausoléu do 'santo'.

[352] Nos depoimentos de paroquianos devotos de Frei Damião, os quais não quiseram dar entrevistas nem se identificar, há ênfase desta característica na devoção ao frade.

citaram os pais, mas principalmente a mãe e a avó, o que faz sobressair a importância da mulher na difusão das devoções religiosas.

Para Andreia Mota, mesmo não se considerando devota do frade, o sentimento de admiração que diz ter por Frei Damião vem de uma devoção familiar, pois como ela mesma afirmou, sua avó era bastante devota de Frei Damião e ela frequentava o convento desde criança. Ela afirma que frequenta o santuário e comparece sempre em todas as festas como uma forma de agradecimento a Frei Damião, a quem considera um santo. Segundo ela,

> Pelo relato das pessoas que dizem que ele fez milagres, não testemunhei nenhum, mas tanta gente fala que eu creio que ele deve ser santo[353].

Sendo uma devoção também de caráter familiar ela se dá ainda na dimensão privada e isso se reflete nas falas de alguns devotos. Para além do ato público de fé no poder do santo e da demonstração de sua força na resolução de problemas, ou seja, de sua eficácia simbólica, acentuada e defendida pelos devotos especialmente no tempo festivo no santuário, há ainda uma relação que estes estabelecem com o *santo* no ambiente familiar. Diante do que registramos em depoimentos, verificamos que alguns devotos fazem Novenas em suas casas, outros fazem suas orações oferecidas ao *santo*, acendem velas[354].

O santuário, de acordo com alguns devotos, é o lugar onde se tem a "oportunidade de mostrar que você tem fé, mas não só falar, na prática também"[355]. Para Oliveira, seria o "lugar sagrado por excelência, onde o santo se faz mais presente que em qualquer outro lugar"[356].

Porém, como já frisamos em alguns momentos, assim como as práticas dos devotos são multiformes, a crença na santidade de Frei Damião toma também outros significados. É através dos depoimentos, das entrevistas, das notícias, que vamos percebendo a pluralidade de significados que é dado ao *santo* e com que é vivenciada a devoção.

Seu médico, Dr. Blancard Torres, afirma ter sido ele o responsável pelo despertar dos sentimentos religiosos e por trazer-lhe de novo às práticas religiosas e à fé na Igreja Católica. O sentido de reconciliação com a religião é por ele concebido como um agir de Frei Damião em sua vida. Segundo o médico, "desde que comecei a tratá-lo (a Frei Damião), tudo para

---

[353] MOTA, Andreia. Entrevista concedida à autora, no santuário de Frei Damião. Recife, mai. 2006.

[354] Os devotos afirmam nas entrevistas uma série de práticas privadas desta devoção a Frei Damião.

[355] Luana, 21 anos, estudante de Direito, devota, residente em Natal – RN. Entrevista concedida à autora, no santuário de Frei Damião. Recife, 01 jun. 2008.

[356] OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Expressões religiosas e liturgia. In: **Revista Eclesiástica Brasileira**. Rio de Janeiro: Petrópolis, 43 (172), 1983.

mim vinha dando certo"[357]. Inclui ainda como um agir de Frei Damião em sua vida uma aprovação em concurso público, graça que teria sido alcançada com a ajuda de Nossa Senhora da Conceição e de Frei Damião.

Esta crença na *santidade* de Frei Damião parece, por vezes, gerar conflitos com os conhecimentos científicos dos devotos. Mesmo considerando estes conhecimentos, o Sr. Fernando Pontual afirma:

> Mesmo que devam ser considerados os aspectos sociológicos, políticos, culturais, associados à própria estrutura da devoção, mas mesmo assim com tudo isso, no meu viés acadêmico, mesmo assim eu acredito que ele é santo mesmo[358].

Para além destas considerações, ao falar sobre a possibilidade de Frei Damião realizar *milagres* este devoto afirma ainda que

> Eu diria pra você que eu me sinto parte de um dos milagres dele. Assim... Não, não digo milagre de consertar, fazer um aleijado andar… não, nada disso. Mas eu digo de resolver questões na cabeça da gente que você acha que não vai ter solucão e de repente você se vê com horizonte novo assim. Acredito muito nisso, nesses milagres da vida[359].

Neste mesmo sentido com que a noção de milagre é entendida acima, é a compreensão de milagre por parte de outra devota. Questionada se já recebeu alguma graça por meio de Frei Damião esta responde: "Não foi nenhum milagre assim… mas coisas que eu necessito todos os dias". Afirma ainda que, "tem momento que você vê que tá necessitando de uma coisa espiritual. Que você vê que não é dinheiro, não vai ser nada… vai ser sua fé que vai alcançar"[360].

Os sentidos sobre *milagre* dados pelos devotos vão variando. Torna-se um sentido aberto. Do *milagre* como algo que acontece de extraordinário e inexplicável em termos racionais, até as soluções práticas da vida cotidiana, ou de resolução de "questões na cabeça da gente", como relatado acima.

---

[357] TORRES, Blancard. **Frei Damião:** O Santo e o Médico. Belo Horizonte: Editora Alpha Ltda., 2004.

[358] Fernando Pontual, paroquiano, professor universitário. Entrevista concedida à autora, no santuário de Frei Damião. Recife, mai. 2006.

[359] Fernando Pontual, paroquiano, professor universitário. Entrevista concedida à autora, no santuário de Frei Damião. Recife, mai. 2006.

[360] Luana, 21 anos, estudante de Direito, devota, residente em Natal – RN. Entrevista concedida à autora, no santuário de Frei Damião. Recife, 01 jun. 2008.

A devoção a Frei Damião corresponde assim, às crenças depositadas em seu poder como intercessor e milagreiro, e como vimos uma espécie de conselheiro. Uma devoção que assim como outras vai sendo formulada a partir de algumas condições e sentimentos que seus devotos expressam: insegurança na vida, necessidades materiais e existenciais, testemunhos de amigos ou parentes, orientação espiritual, estão entre a trama possível de eventos que tecem esta devoção. Nisso, tanto a devoção quanto a compreensão dos milagres, vão sendo concebidos de formas variadas, estabelecendo uma pluralidade de sentidos.

Nesse sentido, as experiências e as crenças que os devotos dão a conhecer através de cartas, de bilhetes, dos depoimentos e das conversas informais, nos revelam que embora pertencendo a grupos distintos na camada social, estes devotos defrontam-se com as mesmas necessidades e compartilham as mesmas alternativas de solução de seus problemas. Confiam no *santo* para ajudar na solução de seus problemas diários.

IV.5 – Capital simbólico: ressignificando as práticas dos devotos

A partir do final do século XX algumas mudanças foram ocorrendo em torno do fenômeno religioso a envolver Frei Damião de Bozzano. Como já destacamos anteriormente, a partir da década de 1960 Frei Damião, apesar de manter uma apertada agenda de missões pelo nordeste brasileiro, foi impedido de pregar em várias dioceses. Após 1990 voltou a realizar missões onde antes esteve impedido, por exemplo, na diocese de Guarabira – Paraíba, com grande reunião de fiéis no ano de 1995.

Com sua morte em 1997 esta devoção começou a passar por um processo de acomodação na Igreja. Completados cinco anos de sua morte, iniciaram-se os procedimentos institucionais para a beatificação/canonização de Frei Damião de Bozzano, o que significava a efetivação de uma proposta verbalizada já no momento de seu sepultamento[361]. No que se refere à decisão do clero, representado pelo grupo da Regional Nordeste II da CNBB[362], formado por bispos desta Regional que assinaram o documento de solicitação da abertura do

[361] OLIVEIRA, Gildson. **Frei Damião**. O Santo das Missões. São Paulo: FTD, 1997. Nesta biografia o autor reuniu alguns depoimentos dados por bispos aos jornais durante as exéquias de Frei Damião. Em alguns deles se expressa essa possibilidade.

[362] A seção Regional Nordeste II da CNBB corresponde à reunião das dioceses dos Estados do Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco e Alagoas. Os bispos destas dioceses, reunidos na Assembleia Nacional em 2002, em Iaticí – São Paulo, manifestaram apoio à introdução da Causa de Canonização de Frei Damião de Bozzano em documento encaminhado a Congregação das Causas dos Santos para solicitar o Nihil Obstat da Santa Sé.

processo de beatificaçao de Frei Damião, observamos uma mudança na postura em relação ao frade capuchinho.

Se há alguns anos a presença do capuchinho era motivo de preocupação ou proibida, atualmente há um estímulo em várias dioceses no que diz respeito às manifestações de homenagem a Frei Damião, ocorrendo inclusive, autorização ou assentimento da hierarquia religiosa para tais manifestações. De acordo com depoimento que colhemos entre religiosos capuchinhos

> Anos passados, alguns bispos tiveram que agir com cautela chegando a proibir as missões de Frei Damião em suas dioceses. Isso porque um ou outro queria deixar fluir as idéias e valores da Teologia da Libertação ou para evitar contendas entre grupos mais progressistas e Frei Damião com seu ritmo tradicional, ou até mesmo para evitar o fanatismo por parte dos menos esclarecidos, dos mais simples. Mas, é interessante que estes mesmos bispos não deixaram de reconhecer em Frei Damião a figura de um santo[363].

Dá-se o início de uma ressignificação até mesmo por setores da Igreja no que se refere ao frade e à devoção ao mesmo, adentrando no século XXI com novos matizes e buscando um reconhecimento, consolidação e legitimidade no que se refere ao âmbito institucional.

Este reconhecimento pela Igreja Católica passa, necessariamente, pelo processo de tentativa de disciplinamento da devoção, que se inicia com a abertura do processo de canonização.

Canonizar significa declarar que uma pessoa é digna de culto público. A declaração oficial da Igreja permite, dentro da ortodoxia, que os fiéis possam venerar e pedir ao santo que interceda em seu favor. Canonizado, o *santo* é elevado aos altares das igrejas e tem o seu nome inscrito no Canon da Igreja. Por este processo a Igreja entende também corrigir o culto, apresentando os santos como exemplo de vida a ser imitado pelos fiéis em detrimento da idéia de taumaturgo. Ou seja, procura sobrepor o modelo de vida à crença no santo como um poderoso milagreiro. Ao mesmo tempo, porém, é pela capacidade de operar milagres, última etapa de um processo de canonização, dentre outros requisitos, que o indivíduo é considerado santo.

---

[363] Em depoimento, um religioso da OFMCap cita o exemplo de D. Francisco Austragésilo, na época das proibições era bispo da diocese de Afogados da Ingazeira – PE, na qual Frei Damião esteve proibido de realizar suas missões, tendo-se colocado à disposição como testemunha no processo de Beatificação e Canonização do frade capuchinho.

No ano de 2002 o então arcebispo de Olinda e Recife, D. José Cardoso Sobrinho, instituiu o decreto de constituição do Tribunal Eclesiástico para a instrução do processo canônico na arquidiocese nomeando os membros que comporiam este tribunal[364].

O processo vem tramintando entre a Arquidiocese de Olinda e Recife e a Santa Sé desde então, tendo recebido a autorização da Congregação das Causas dos Santos para prosseguimento em julho de 2002[365]. Em 2003 o arcebispo de Olinda e Recife decretou, com a autorização da Santa Sé, a introdução da causa de beatificação e canonização de Frei Damião de Bozzano[366].

Por sua vez, a OFMCap. já vinha atuando em favor da institucionalização da devoção, com o Postulador e o Vice-Postulador incumbidos deste processo, coletando narrativas de milagres que possam atestar perante a Santa Sé o poder do frade como intercessor e milagres que comprovem a sua santidade[367]. Além disso, a OFMCap vem promovendo esta devoção junto aos fiéis e atuando fortemente na consolidação da devoção no santuário, principalmente através da Festa de Frei Damião.

Neste sentido é que falamos de uma ressignificação do fenômeno pela instituição, ou seja, a Igreja passa a postular uma causa que antes podemos dizer, havia sido caracterizada como elemento de uma "religiosidade popular" e eivada por "superstições", que se colocava como motivo de críticas e de conflitos internos na instituição.

Assim, condensando as homenagens ao frade no santuário, a Igreja procura delimitar os costumes dos devotos e com a abertura do processo de beatificação e canonização de Frei Damião, busca o disciplinamento das práticas devocionais. A concessão do título de 'Servo de Deus' a Frei Damião é um desdobramento desta ação disciplinadora, pois esta outorga significa a permissão para que os devotos possam lhe prestar homenagens.

---

[364] DECRETO DE CONSTITUIÇÃO DO TRIBUNAL PARA A CAUSA DE BEATIFICAÇÃO E CANONIZAÇÃO DO SERVO DE DEUS FREI DAMIÃO DE BOZZANO, OFMCap arquidiocese de Olinda e Recife. Recife, 31 de janeiro de 2002. In: Arquivo da PRONEB.

[365] NADA OBSTA. Documento sob Protocolo nº 2475-1/02, de 06 de julho de 2002. Congregação das Causas dos Santos. In: Arquivo da PRONEB.

[366] DECRETO DE INTRODUÇÃO DA CAUSA DE BEATIFICAÇÃO E CANONIZAÇÃO DO SERVO DE DEUS FREI DAMIÃO DE BOZZANO, OFMCap (No século: Pio Giannotti). Arquidiocese de Olinda e Recife. Recife, 31 de janeiro de 2003. In: Arquivo da PRONEB.

[367] A OFMCap através da Província do Nordeste do Brasil é a responsável pela causa de beatificação de Frei Damião posto que o religioso constituísse o quadro missionário da mesma. No âmbito geral, tal responsabilidade é dividida com o postulador geral da OFMCap junto ao Vaticano. As narrativas de milagres colhidas junto aos fiéis são necessárias ao processo para comprovar as características de santidade construídas historicamente pela Igreja Católica para indicar e atribuir ao candidato o caráter de santidade.

Quando a Igreja procura o disciplinamento da devoção, a intenção que perpassa esta ação diz respeito a incutir no fiel o reconhecimento de um corpo especializado na gestão dos bens sagrados, ao qual única e exclusivamente compete a autoridade em atribuir título de santidade ao frade[368]. Mais precisamente, é ao pontífice que compete conceder o título de santo, afirmar e reconhecer a santidade de algum candidato ao título, não obstante toda a investigação seja realizada sob a autoridade da Congregação da Causa dos Santos, criada para cuidar especificamente destes casos. Tal autoridade restrita ao pontífice é garantida pela doutrina da Igreja, e confirmada pelo *habitus* católico caracterizando a constituição de um poder simbólico que perpassa a instituição religiosa e as relações entre religiosos e para com os fiéis.

Neste aspecto vale introduzir trecho do depoimento obtido de um religioso. Em sua fala procura deixar claro como a devoção de Frei Damião pode ser instituída definitivamente como uma devoção religiosa observando-se a legitimidade da hierarquia na decisão sobre a santidade. De acordo com o religioso, embora Frei Damião já tenha sido canonizado pelos devotos, considerado santo pelos devotos,

> É necessário que a Igreja reconheça oficialmente suas virtudes, sua santidade de vida, através de uma acurada investigação. **Só o Papa tem a autoridade de conceder o status oficial de Santo a um católico**. Todo esse processo é feito dentro do que regem as normas da Igreja, especialmente o Código de Direito Canônico que no seu can. 1186 estabelece que "Para fomentar a santificação do povo de Deus, a Igreja recomenda à veneração peculiar e filial dos fiéis a Bem-aventurada sempre Virgem Maria, Mãe de Deus, que Jesus Cristo constituiu Mãe de todos os homens, e promove o verdadeiro e autêntico culto dos outros Santos, com cujo exemplo os fiéis se edificam e de cuja intercessão se valem." e, ainda no art. 1187: **Só é lícito venerar com culto público os servos de Deus, que foram incluídos pela autoridade da Igreja no álbum dos Santos ou Beatos**[369] (Grifo nosso).

Esta religiosidade devocional em torno do frade capuchinho tornou-se um capital simbólico para a instituição. Além disso, na ressignificação que vem ocorrendo simultaneamente ao processo de disciplinamento da devoção no santuário, há o interesse que o devoto reconheça o magistério da Igreja nas questões de fé e aceite a autoridade da mesma.

Neste processo de ressignificação, há uma tolerância com relação a algumas práticas devocionais no santuário. Mas os agentes religiosos também procuram estabelecer limites

---

[368] BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 2007.

[369] Depoimento de Fr. Jociel Silva, OFMCap, em entrevista concedida à autora e realizada em Recife, mar. 2009.

através de aconselhamentos, e participando junto aos devotos de alguns de seus rituais como já destacamos anteriormente.

O termo santuário por enquanto tem sido rejeitado pelos religiosos que nos prestaram depoimento, embora o espaço se configure como tal, posto que segundo eles, "ainda não podemos chamar de 'Santuário' porque não houve a declaração oficial da santidade, mas sim 'Memorial'"[370].

Entre os modos de divulgação da devoção pela OFMCap e da sua consolidação, santinhos que são distribuídos entre os devotos de Frei Damião trazem a oração para pedir a beatificação e canonização do "Servo de Deus":

> Frei Damião de Bozzano
> Deus de Amor e Ternura, que vos dignastes iluminar a vossa Igreja com o testemunho de vossos santos e Santas, concedei-nos, para a edificação de vossos fiéis, que o Missionário Frei Damião de Bozzano seja elevado à gloria dos altares e, por sua intercessão, dai-nos a graça que vos suplicamos (menciona-se a graça em silêncio). **Fazei que, seguindo o seu exemplo, possamos irradiar na terra o Vosso Amor e testemunhar a Vossa Misericórdia.** Por Nosso Senhor Jesus Cristo, Vosso Filho na unidade do Espírito Santo, AMÉM!
> Pai Nosso… Ave Maria… Gloria ao Pai…
> Com aprovação eclesiástica
> Observação: Esta oração é para uso pessoal e particular.
> Em nada se pretende antecipar a autoridade da Igreja, à qual, unicamente, compete pronunciar-se sobre a santidade de Frei Damião[371] (Grifo nosso).

Na oração há o incentivo para que o devoto solicite a graça de que necessita. Entretanto, é válido observar que para, além disto, a instituição procura incutir no fiel, a idéia do *santo,* no caso o frade, como modelo de vida e de santidade que todos devem buscar, conforme as orientações da Igreja. Neste sentido, podemos observar as tensões entre os modelos de santidade que move os devotos em suas peregrinações em busca de milagres e graças, e os modelos que a Igreja procura inserir em torno das devoções religiosas.

Além disso, as estratégias de inserção da devoção na ortodoxia religiosa operam de forma a restringir apenas à instituição a nomeação, a atribuição de santidade. A instituição procura se colocar, assim, como reguladora das práticas e das crenças dos fiéis.

Estes agentes procuram ter, além do monopólio do significante, adquirir e instituir um outro significado ao *santo* e à devoção. Um significado que represente aquilo que a Igreja

---

[370] Depoimento de Fr. Jociel Silva, OFMCap, em entrevista concedida à autora e realizada em Recife, mar. 2009.

[371] Santinhos distribuídos no Santuário de Frei Damião de Bozzano.

concebe na definição de santidade e que tem sido propagado durante as festividades no santuário através das pregações e homilias dos religiosos que participam das cerimônias religiosas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nosso trabalho, analisamos a devoção a Frei Damião de Bozzano tomando as crenças que impulsionam os fiéis em suas práticas devocionais no santuário de Frei Damião de Bozzano, em Recife, Pernambuco.

Para este propósito desenvolvemos junto à pesquisa das fontes bibliográficas e documentais uma pesquisa paralela no próprio santuário religioso realizando entrevistas e registros etnográficos que viessem subsidiar a nossa compreensão desta devoção. Nesse sentido, pautamos nosso trabalho por uma interdisciplinaridade que nos ajudasse na realização deste intento. Esta interdisciplinaridade permeou então, nossas análises neste trabalho.

Ao estudar esta devoção verificamos que os sentidos atribuídos às práticas dos devotos passam por transformações entre o tempo de sua produção e o tempo de sua consolidação em um santuário, espaço sacralizado pelos próprios devotos. Estas mudanças ocorreram e vem ocorrendo dentro, especialmente da esfera institucional, que atualmente se preocupa também em promover esta devoção e vem postulando a causa de beatificação do frade capuchinho Damião de Bozzano.

No santuário os devotos são mediadores do sagrado quando prescindem dos agentes religiosos na relação com o santo. Verificamos que os devotos são agentes produtores desta crença, portanto, de um bem simbólico. Assim, na relação com o campo religioso os devotos são mais que agentes consumidores do bem simbólico. Para esta compreensão as análises de Bourdieu foram fios condutores juntamente aos demais referenciais dos quais nos servimos.

Entretanto, esta condição não os coloca numa situação de total autonomia diante dos religiosos no convento onde se encontra o santuário, pois na busca pelo sagrado os devotos procuram junto aos agentes especializados do sagrado os bens de salvação que caracterizam suas crenças. Estas práticas constituem a dinâmica do campo religioso no santuário.

Ao mesmo tempo, elas estão inseridas em uma estrutura de plausibilidade que confere ao indivíduo os sentidos para a compreensão do mundo. Tal estrutura como vimos em Berger, é elemento de legitimação e manutenção da experiência religiosa na vida deste indivíduo.

Analisando o longo período de atividade missionária de Frei Damião no Brasil pudemos compreender o processo histórico desta devoção religiosa e as tensões que envolveram não apenas esta crença, mas também a própria ação missionária deste capuchinho.

Esta crença tem no santuário de Frei Damião, em Recife, o lugar sagrado para onde se dirigem devotos em peregrinação, posto que ali se encontre o corpo do *santo*. Mas este lugar de memória do *santo* também é disputado por outras cidades que criaram memoriais ou algum tipo de evento ligado ao frade capuchinho. Para os administradores do santuário, no entanto, estes espaços não se configuram como um dado prejudicial ao santuário em Recife. Servem, segundo eles, para propagar a devoção a Frei Damião.

No santuário pudemos observar as crenças e ritos que os devotos cumprem em homenagem ao *santo* e como suas práticas são acomodadas nos discursos dos religiosos. Esta acomodação, além de apontar para uma hibridação ritual da devoção, revela a idéia de tomar o santuário como espaço de evangelização e de disciplinamento das práticas dos fiéis. Apresenta-se ainda como espaço de reiteração das estruturas de plausibilidade para os fiéis e da busca pela manutenção do poder simbólico exercido pela instituição.

Ao analisar a devoção a Frei Damião elencamos as crenças que os devotos depositaram ao longo do tempo neste capuchinho. Os ritos cumpridos pelo devoto no santuário representam sua inserção na estrutura de plausibilidade oferecida no repertório católico. Esta devoção se tornou um capital simbólico para a Igreja, que dela tem se apropriado, ao tempo que busca disciplinar e atribuir unicamente a si a autoridade de conceder o caráter de santidade a um indivíduo.

Nesse caso, compreendemos existir nesta devoção uma apropriação no sentido definido por Chartier a envolver os agentes religiosos e os devotos de Frei Damião. Os movimentos de tensão e conflito que marcaram a história desta devoção têm sido atenuados e podemos dizer, até substituídos, por um movimento de aproximação a partir do início do processo de canonização. Mesmo que procurando inserir seus modelos de santidade e de práticas aos devotos, a Igreja vem assimilando esta devoção.

Pudemos perceber também que os significados atribuídos ao *santo* e aos seus poderes são variados, não havendo uma homogeneidade. Da mesma forma, nossas fontes não nos permitiram estabelecer um perfil homogêneo aos devotos de Frei Damião. Podemos afirmar que este aspecto é verificado ainda com relação à *santidade* do frade. As representações de santidade passaram historicamente por mudanças, como vimos no capítulo no qual abordamos a devoção a Frei Damião.

Atentos a esta devoção, os religiosos também procuram instituir uma representação de santidade que não almeja focar apenas na realização de milagres, mas como modelo de vida, de dedicação ao próximo e de amor a Deus. E no percurso do tempo desta devoção o próprio

conceito de milagre adquire significados variados entre os devotos. Como vimos, o conceito de milagre se apresenta como um conceito aberto entre os devotos.

A devoção, assim como o santuário, vem se consolidando respectivamente enquanto culto e lugar sagrado em torno de um *santo* mesmo que ainda não reconhecido oficialmente pela Igreja Católica. Os percursos da devoção não necessariamente passam por este reconhecimento para os devotos. Embora esperem que a hierarquia acolha e reconheça a *santidade* daquele a quem veneram, os devotos produziram, promovem e consolidam a devoção.

Por último afirmamos que nossa análise sobre a devoção a Frei Damião que aqui narramos não tem a pretensão de esgotar as pesquisas realizadas até o momento sobre o frade. Algumas lacunas também fazem parte de nosso estudo, tanto quanto as respostas que procuramos trazer no âmbito das manifestações de religiosidade devocional. As relações de Frei Damião com políticos se apresentam para nós como uma lacuna que neste momento não nos foi possível preencher. Apesar da preocupação que tivemos em analisar o uso da imagem do frade por políticos, não pudemos esmiuçar a relação entre a religião e a política, no contexto da atividade missionária de Frei Damião de Bozzano.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ricardo et all (orgs.) **O Poder de Frei Damião.** Cadernos do Nordeste, Ano I, nº 2, out. 1977. Recife: Alternativa Ltda., 1977.

AZZI, Riolando. **Catolicismo Popular no Brasil.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

_____. "Elementos para a História do Catolicismo Popular". In: **Revista Eclesiástica Brasileira.** v. 36, fasc. 141. Petrópolis, RJ, mar. 1976.

_____. "As romarias no Brasil". In: **Revista de Cultura Vozes,** v. LXXIII, n. 4. maio 1979.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado:** Elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____**. Rumor de Anjos.** A sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. 2. ed. rev. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

_____. "A dessecularização do mundo: uma visão global". In*:* **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, nº 21, 2000. Disponível em: <www.iser.org.br/religiaoesociedade/pdf/berger21.1_2000.pdf>. Acesso em: 29/05/2008.

BLOCH, Marc. **Apologia da História:** ou o ofício de historiador. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: ZAHAR, Jorge Zahar Editor, 2002.

BONNEWITZ, Patrice. **Primeiras lições sobre a Sociologia de P. Bourdieu.** 2. ed. Tradução de Lucy Magalhães. Petrópolis: Vozes, 2005.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico.** 6. ed. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

_____. **A economia das trocas simbólicas.** 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. **A produção da crença.** Contribuição para uma economia dos bens simbólicos. 3. ed. Porto Alegre: Zouk, 2008.

_____. **Coisas ditas.** São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. **Razões práticas:** sobre a teoria da ação. São Paulo: Papirus, 1996.

BOZZANO, Damião de (OFMCap). **Em Defesa da Fé.** Recife: edições União Gráfica S.A., 1958.

BRANDÃO, Sylvana. “São Francisco das Chagas do Canindé, Ceará, Brasil”. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.) **História da Igreja no Brasil**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, vol. 3, 2004.

_____ (Org.) **História da Igreja no Brasil**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, vol. 2, 2002. 2.

BRITO, Ênio José da Costa. “Agonia de um modelo”. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (Orgs.). **Sociologia da Religião e Mudança Social:** católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. São Paulo: Paulus, 2004.

BURKE, Peter. **Variedades de História Cultural.** Tradução de Alda Porto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CABRAL, Newton Darwin de Andrade. “Contextualização para o Estudo de Instituições Eclesiais Católicas atuantes no Brasil após 1960: Um esboço a partir da Arquidiocese de Olinda e Recife”. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.) **História das Religiões no Brasil**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2004. Vol. 3.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. “Marianos recatequizando Pernambuco”. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.) **História da Igreja no Brasil**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2004. Vol. 3.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas:** estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1998.

CARTA PASTORAL DE S. EMCIA. O SR. CARDEL DOM LEME. Petrópolis, RJ: Vozes, 1938.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Edição típica Vaticana. São Paulo: Loyola, 1999.

CAVIGNAC, Julie. **A Literatura de Cordel no Nordeste do Brasil.** Da história escrita ao relato oral. Trad. Nelson Patriota. Natal, RN: Ed. Da Uiversidade Federal do Rio Grande do Norte, 2006.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano:** artes de fazer. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural:** entre práticas e representações. 2. ed. Lisboa: DIFEL, 2002.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Promulgado por João Paulo II. Tradução oficial CNBB. Edições Loyola, 1983.

COSTA, Gutenberg. **A presença de Frei Damião na Literatura de Cordel** (Antologia). Brasília: Thesaurus, 1998.

CULTURA POPULAR E RELIGIOSIDADE POPULAR. Cadernos do CEAS. Salvador, n. 40, nov./dez. 1975.

COMBLIN, José (Pe.). "Situação histórica do catolicismo no Brasil". In: **Revista Eclesiástica Brasileira**. vol. 26, fasc. 3, set, 1966.

DONATO, Sóstenes Portela Vieira. **Convento de Santo Antonio de Ipojuca em Pernambuco:** reflexões históricas acerca da devoção ao Santo Cristo. Recife, 2004. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco.

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

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano:** a essência das religiões. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FRAGOSO, Hugo (Ofm). "A Igreja na formação do Estado Liberal". In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da Igreja no Brasil** - Segunda Época. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. Tomo II/2.

_____. "O Apaziguamento do povo rebelado mediante as Missões Populares, Nordeste do II Império". In: SILVA, Severino Vicente da (Org.). **A Igreja e o Controle Social nos Sertões Nordestinos.** São Paulo: Paulinas, 1988.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala:** formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 49. ed. São Paulo: 2004.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes:** o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GIURIATI, Paolo. **Devozione a S. Antonio:** Ricognozione socio-culturale. Padova: EMP, Centro di Studi Antoniani, 1983.

HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da Igreja no Brasil** – Primeira Época. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. Tomo II/1.

_____. **História da Igreja no Brasil** - Segunda Época. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. Tomo II/2.

_____. **Formação do catolicismo brasileiro** (1550 – 1800). Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.

JULIA, Dominique. "Religião: História Religiosa". In: LE GOFF, Jacques (Orgs.). **História:** novas abordagens. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

JURKEVICS, Vera Irene. **Os Santos da Igreja e os Santos do Povo:** devoções e manifestações da religiosidade popular. Paraná, 2004. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Paraná.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 5. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.

_____. **O homem medieval.** Lisboa: Ed. Presença, 1990.

LAZZARI, Gianfranco, OFMCap. **Padre Damiano:** un apostolo del Vangelo. Il "Padre Pio" del Brasile. San Giovanni Rotondo: Edizioni Frati Cappuccini, 2002.

_____. **Padre Damiano da Bozzano**. Apostolo della Riconciliazione e maestro di vita spirituale – Il "Padre Pio" del Brasile. San Giovanni Rotondo: Edizioni Frati Cappuccini, 2003.

LUZZATTO, Sérgio. **Padre Pio:** Miracoli e politica nell'Italia del Novecento. Torino: Giulio Einaudi editore, 2007.

MARAGON, Mário. **Frei Damião:** diversidades e identidades culturais. Recife, 2005. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Pernambuco.

MARINHO, Alba Lúcia da Silva. **O Sagrado nas Teias das Redes Geográficas do Turismo em Pernambuco:** Um estudo sobre o santuário de São Severino, Paudalho – Pernambuco. Recife, 2008. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal de Pernambuco.

MARIZ, Cecília Loreto. "A sociologia da religião em Max Weber". In*:* TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Sociologia da Religião.** Enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. "Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger". In: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, ISER, 1997. Vol. 1.

MAUSS, Marcelo. A prece (1909). In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (Org.) **Mauss.** São Paulo: Ática, 1979.

MENEZES, Renata de Castro. "A bênção de Santo Antônio num convento carioca". In: **Revista USP.** n. 67. São Paulo, set/nov. 2005.

MIRANDA, Carlos Alberto Cunha. **Igreja Católica do Brasil:** Uma trajetória Reformista (1872 – 1945). Recife, 1988. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco.

_____. "A ação missionária e pacificadora de Frei Caetano de Messina". In: BRANDÃO, Sylvana (Org.) **História da Igreja no Brasil**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, vol. 2, 2002.

MOURA, Abdalaziz. Frei Damião e os impasses da Religião popular. In: **Revista Eclesiástica Brasileira.** Vol. 36, fasc. 141, mar. 1976.

NEMBRO, Metodio da*.* Storia dell'attività missionária dei cappuccini nel Brasile (1538 - 1889). Roma: Istitutum Historicum Ord. Fr. Min. Cap., 1958.

_____. Storia dei cappuccini nel Brasile – Missione e Custodia del Maranhão (1892 - 1956). Milano: Centro Studi Cappuccini Lombardi, 1957.

_____. Frei João Pedro. Missionário capuchinho – superior e fundador. Tradução de Antônio Angonese. v. 1. S/l, S/d.

OLIVEIRA, Gildson. **Frei Damião**. O Santo das Missões. São Paulo: FTD, 1997.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. "Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro". In: **Revista Eclesiástica Brasileira.** v. 36, fasc. 141. Petrópolis, RJ, mar. 1976.

_____. "O Catolicismo Romano e a noção de 'catolicismo popular'". In: RIBEIRO, Pedro A. (Org.). **Evangelização e Comportamento religioso Popular.** Petrópolis: Vozes, 1978. (Cadernos de Teologia Pastoral).

_____. "Expressões religiosas e liturgia". In: **Revista Eclesiástica Brasileira.** n. 43 (172). Petrópolis, RJ, 1983.

OLIVEIRA, Marcelo J. S. de. **Francisco:** o Santo vivo dos devotos. 2. ed. Fortaleza: Edições Livro Técnico/ Premius, 2001.

_____. "O Símbolo e o ex-voto em Canindé". In: **REVER.** n. 3, ano 3. São Paulo, 2003. Disponível em: <www.pucsp.br/rever/rv3_2003/t_oliveira.htm>. Acesso em: 18/02/2006.

QUERETTE, Letícia. **A Virgem Maria também apareceu em Pernambuco.** Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007.

RIBEIRO, Emanuela Souza. **Modernidade no Brasil, Igreja Católica, Identidade Nacional** – Práticas e Estratégias Intelectuais: 1890 – 1930. Recife, 2009. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Pernambuco.

ROLIM, Francisco. "Condicionamentos Sociais do Catolicismo Popular". In: **Revista Eclesiástica Brasileira.** v. 36, fasc. 141. Petrópolis, RJ, mar. 1976.

ROSADO-NUNES, Maria José. "O catolicismo sob o escrutínio da modernidade". In: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (Orgs.). **Sociologia da Religião e Mudança Social:** católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. São Paulo: Paulus, 2004.

SANCHIS, Pierre. "A contribuição de Émile Durkheim". In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Sociologia da Religião:** enfoques teóricos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

SCHNEIDER, Marília. **Memória e História (Antoninho da Rocha Marmo).** Misticismo, santidade e milagre em São Paulo. São Paulo: T. A. Queiroz/FAPESP, 2001.

SILVA, Lêda Cristina Correia da. **Frei Damião de Bozzano:** subsídios históricos à compreensão devocional. Recife, 2007. Monografia (Bacharelado em História). Universidade Federal de Pernambuco. Não publicada.

SOUTO MAIOR, Mário. **Frei Damião:** um Santo? Recife. Fundação Joaquim Nabuco: Editora Massangana, 1998.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz.** São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (Orgs.). **Sociologia da Religião e Mudança Social:** católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. São Paulo: Paulus, 2004.

STEIL, Carlos. **O Sertão das Romarias:** um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **As religiões no Brasil:** continuidades e rupturas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

THIRY-CHEQUES, Hermano Roberto. Pierre Bourdieu: a teoria na prática. In: **Revista de Administração Pública** (online) Rio de Janeiro, 2006, vol. 40, nº 1, pp. 27 – 53. ISSN 0034-7612.

TORRES, Blancard. **Frei Damião:** O Santo e o Médico. Belo Horizonte: Editora Alpha Ltda. 2004.

VALLE, Edênio (SVD). "Santuários, romarias e discipulado cristão". In: **Revista Horizonte.** v. 4, n. 8. Belo Horizonte, MG, jun. 2006.

VAREZZE, Jacopo de. **Legenda Áurea** – Vida de Santos. Tradução: Hilario Franco Junior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

VAUCHEZ, André. "O Santo". In: Jacques LE GOFF (Org). **O homem medieval**. Lisboa: Ed. Presença, 1990.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** Tradução Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2007.

_____. **Ensaios de Sociologia**. 5. ed. Organização e introdução GERTH, H. M. e MILLS, C. Wrigth (Orgs.). Rio de Janeiro: LTC, 1982.

_____. **Economia e Sociedade:** Fundamentos da Sociologia Compreensiva. Brasília: Ed. Da UNB, 2000. Vol. 1.

WOODWARD, Kenneth L. **A fábrica de santos.** Tradução: Raul de Sá Barbosa. São Paulo: Siciliano, 1992.

LISTA DE LOCAIS E FONTES CONSULTADAS

ARQUIVO DA PRONEB

Manuscritos:
Cx. Nº A 1 - Assunto: Missão/Propaganda Fide:

Doc. II - 101 - Relazione annuale 1907 - 1908 della missione di Pernambuco nel Brasile. 31/07/1908.

Doc. II – 104 - Relatorio dei lavori apostolici della Missione de Pernambuco da Luglio 1910 a Agosto 1915.

Doc. II – 108 – Relazione annuale, 1929.

Doc. II – 109 – Relazione anuale, 1930.

DIÁRIO MISSIONÁRIO DE FREI DAMIÃO – outubro de 1949 a fevereiro de 1951.

LIVRO DE REGISTRO DAS SANTAS MISSÕES – 1931 a 1939.

MAPA DOS MISSIONÁRIOS CAPUCHINHOS – Prefeitura de Pernambuco.

MAPA DAS MISSÕES PREGADAS POR FREI DAMIÃO DE BOZZANO. Custódia Provincial de Pernambuco no Brasil **–** 1931 – 1949.

RELATÓRIO DAS MISSÕES. Frei Damião de Bozzano – 1958.

Impressos:

DECRETO DE CONSTITUIÇÃO DO TRIBUNAL PARA A CAUSA DE BEATIFICAÇÃO E CANONIZAÇÃO DO SERVO DE DEUS FREI DAMIÃO DE BOZZANO, OFMCap Arquidiocese de Olinda e Recife. Recife, 31 de janeiro de 2002.

SUPLICE LIBELO. Do Postulador Geral da OFMCap à Arquidiocese de Olinda. 31/03/2002.

NADA OBSTA. Documento sob Protocolo nº 2475-1/02, de 06 de julho de 2002. Congregação das Causas dos Santos.

DECRETO DE INTRODUÇÃO DA CAUSA DE BEATIFICAÇÃO E CANONIZAÇÃO DO SERVO DE DEUS FREI DAMIÃO DE BOZZANO, OFMCap (No século: Pio Giannotti). Arquidiocese de Olinda e Recife. Recife, 31 de janeiro de 2003.

Revistas:

DOM VITAL. Revista mensal dos PP. Capuchinhos da Penha e da Causa de D. Vital. Recife: Escola Gráfica Editora. Mensal. 1937 – 1963.

CAMPANIA SERAFICA – Periodico dei cappuccini di Napoli. Exemplar n. 5, Anno XXIX, Luglio, 1997.

P. DAMIANO DA BOZZANO. CAPPUCCINO. 1923-1973 – 50º di ordinazione sacerdotale. Edição bilíngüe português/italiano. Gênova. Itália.

ARQUIVO DO CONVENTO DE SÃO FÉLIX DE CANTALICE

Correspondências:

- 88 cartas com narrativas dos milagres de Frei Damiao de Bozzano;
- 82 bilhetes deixados ao santo;
- Ex-votos;
- Estatuária;
- Revista FREI DAMIÃO. N. 1, Ano 1, maio, 2007;
- Revista FREI DAMIÃO. N. 2, Ano 1, jun/set, 2007;
- Revista FREI DAMIÃO. N. 3, Ano 1, out/dez, 2007;

BIBLIOTECA DA CÚRIA METROPOLITANA DA ARQUIDIOCESE DE OLINDA E RECIFE

REVISTA ECLESIÁSTICA BRASILEIRA. **Catolicismo popular.** Petrópolis, RJ: Vozes, v. 36, fasc. 141, mar. 1976;

REVISTA DE CULTURA VOZES. Ano 73, n. 4, v. LXXIII, maio, 1979;

SILVA, Ranulfo P. et al. **Frei Damião:** sim ou não? E os impasses da religião popular. 1971. 85 f. Mimeo. Trabalho coordenado pelo Prof. Abdalaziz de Moura. INSTITUTO DE TEOLOGIA DO RECIFE.

CARVALHEIRA, Marcelo D. **Contribuição às Igrejas irmãs de Olinda e Recife, Crateús, Campina Grande, Vitória, Propriá, Goiás, São Félix do Araguaia e demais Igrejas que se interrogam sobre os caminhos da evangelização e se ocmprometem com o destino dos humildes e a libertação dos oprimidos.** Santas Missões em Solânea e Pirpirituba. 1977. Mimeo. Avulso.

O SERTÃO QUER UM MESSIAS. In: Revista Realidade. n. 23. s/l, Ed. Abril, 1968.
JORNAIS:

SEIS MIL FIÉIS PRESTAM HOMENAGEM A FREI DAMIÃO. O Globo, p. 4, 03 set. 1973.

MULTIDÃO ACORRE À PENHA PARA OUVIR OS CONSELHOS DO CAPUCHINHO FREI DAMIÃO. Jornal do Commercio. Caderno I. Recife, 05 set. 1976.

VISÃO DE FREI DAMIÃO É MANIPULADA E INGÊNUA**.** Jornal do Commercio. Recife, 17 ago.1979.

CATÓLICOS AGUARDAM VISITA DE FREI DAMIÃO. Jornal do Commercio. Caderno Interior. Recife, 27 maio 1989.
FREI DAMIÃO VISITA MORRO DA CONCEIÇÃO. Jornal do Commercio. Recife, 03 jul. 1993.

FREI DAMIÃO VISITA O MORRO E ABENÇOA FIÉIS. Jornal do Commercio. Recife, 05 jul. 1993.

FREI DAMIÃO ESTÁ FAZENDO MILAGRES NO RGN. Diário de Pernambuco. Recife, 28 jan. 1973.

FREI DAMIÃO DESAUTORIZA PROPAGANDA. Diário de Pernambuco. Recife, 29 set. 1976.

MISSIONÁRIO CONDENA OS POLÍTICOS. Diário de Pernambuco. Recife, 03 out. 1976.

FREI DAMIÃO REZA NA PRAÇA PARA QUE O INVERNO RETORNE. Diário de Pernambuco. Recife, 03 nov. 1979.

IGREJA LOTADA NO VASCO DA GAMA PARA BÊNÇÃO DE FREI DAMIÃO. Diário de Pernambuco. Recife, 17 mai. 1979.

CATÓLICOS DO AGRESTE AGUARDAM VISITA DE FREI DAMIÃO DE BOZZANO. Diario de Pernambuco, Recife, 24 mai. 1979.

DAMIÃO CONVOCA CRIANÇAS. Diário de Pernambuco. Recife, 12 jun. 1980.

ITAPETIM RECEBE FREI DAMIÃO COM MUITA FESTA. Diário de Pernambuco. Recife, 03 jul. 1980.

FREI DAMIÃO RECEBE CARAVANA DE FIÉIS. Diário de Pernambuco. Recife, 08 mar. 1993.

ARQUIDIOCESE HOMENAGEIA FREI DAMIÃO. Diário de Pernambuco. Recife, 20 out. 1993.

FREI DAMIÃO É ATRAÇÃO NA FESTA DA CONCEIÇÃO. Diário de Pernambuco. Caderno Vida Urbana. Recife, 04 dez. 1993.

IMAGEM DE FREI DAMIÃO É USADA EM CAMPANHA. Diario de Pernambuco, Recife, 20 jun. 1996.

FESTA DE SANTO PARA FREI DAMIÃO. Diario de Pernambuco, Recife, Vida Urbana, p. A 6, 28 maio 2007.

FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO – SETOR DE MICROFILMES

PARAIBA TEM NOVO CIDADÃO: DAMIÃO, O PREGADOR DO POVO. Diario de Pernambuco, Recife, Nacional, I Caderno, p. 10, 05 nov. 1975.
ATO DE D. VICENTE CASSA FREI DAMIÃO. Diario de Pernambuco, Recife, 07 out. 1975.

MAIS PROIBIÇÕES PARA FREI DAMIÃO. Diario de Pernamuco, Recife, I Caderno, p. 11, 09 out. 1975.

PADRES TÊM INVEJA DA FORÇA DE FREI DAMIÃO, DIZ DEPUTADO POTIGUAR. Diario de Pernambuco, Recife, II Caderno, p. 5, 10 out. 1975.

FREI DAMIÃO. Diario de Pernambuco, Recife, Cartas à Redação, I Caderno, p. 4, 05 nov. 1975.

FREI: ORDEM É NÃO FALAR A JORNAL. Diario de Pernambuco, Recife, II Caderno, 07 nov. 1975.

FREI DAMIÃO É SANTO PARA OS FIÉIS. Diario de Pernambuco, Nordeste e Municípios, II Caderno, p. 5, 11 out. 1975.

ALMEIDA JUSTIFICA O TÍTULO A FREI DAMIÃO. Diario de Pernambuco, Recife, 19 nov. 1975

PREVISÃO DE FREI DAMIÃO. OS PAIS ENCONTRAM O FILHO DESAPARECIDO. Diario de Pernambuco, Recife, 04 dez. 1975.

RIVAS, Leda. CRER OU NÃO CRER: EIS A QUESTÃO. Diario de Pernambuco, Recife, II Caderno, p. 8, 04 dez. 1975. (Reportagem).

Áudio Visuais:

Frei Damião. O Andarilho do Nordeste. Visita de Frei Damiao à Guarabira, 06 a 10 de julho de 1995. 1 DVD;

ENTREVISTAS:

ROSSI, Frei Fernando. Entrevista realizada em Quebrangulo-Alagoas, aos dias 03 jun. 2009;

SILVA, Frei Jociel. Entrevista realizada em Recife, mar. 2009;

ALVES, Terezinha. Entrevista realizada em Recife, aos dias 31 maio 2008;

SILVA, Josielma Ferreira da. Entrevista realizada em Recife, aos dias 01 maio 2008;

ANDRADE, José Carlos de Souza. Entrevista realizada em Recife, aos dias 26 abr. 2008;

SANTOS, Marinalva dos. Entrevista realizada em Recife, aos dias 31 maio 2008;

SILVA, Maria Edilma Bernardes da. Entrevista realizada em Recife, aos dias 04 maio 2008;

COSTA, Manoel Messias. Entrevista realizada em Recife, aos dias 26 abr. 2008;

JESUS, Marinalva de. Entrevista realizada em Recife, aos dias 26 abr. 2008;

CÍCERO. Entrevista realizada em Recife, jun. 2008;

ANA MARIA. Entrevista realizada em Recife, aos dias 31 maio 2008;

SILVA, Grinaura Pereira da. Entrevista realizada em Recife, aos dias 27 abr. 2008;

SANTOS, Aluizio. Entrevista realizada em Recife, aos dias 26 abr. 2008;

OLIVEIRA, Rita Rodrigues. Entrevista realizada em Recife, aos dias 31 maio 2008;

LUANA. Entrevista realizada em Recife, aos dias 01 jun. 2008;

SILVA, Edvaldo Lourivan da. Entrevista realizada em Recife, aos dias 01 maio 2008;

ALMEIDA NETO, Manoel. Entrevista realizada em Recife, aos dias 01 maio 2008;

MOTA, Andréia. Entrevista realizada em Recife, maio 2006;

PONTUAL, Fernando. Entrevista realizada em Recife, maio 2006;

SILVA, Josefa Francisca da. Entrevista realizada em Recife, maio 2003.